

# **Die Verschleierung des Ich**

**Untersuchungen zur naturphilosophischen Poetologie Alfred Döblins**

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung des Doktorgrades  
der Philosophischen Fakultät  
der Universität zu Köln

vorgelegt von

Cheol-Uh Lee

aus Daejeon, Korea

I.	Einleitung-----	4
II.	Die Weltanschauung bei Döblin-----	10
2.1.	Die ideengeschichtlichen Rahmenbedingungen der Moderne-----	10
2.1.1.	Die säkularisierte Welt-----	10
2.1.2.	Die erkenntnistheoretische Krise-----	19
2.1.3.	Die Remythisierung der Welt-----	30
2.2.	Der Weg zur Naturmystik bei Döblin-----	43
2.2.1.	Die Naturwissenschaft als der Weg zur konkreten Natur-----	49
2.2.2.	Der philosophische Weg zur Naturmystik-----	56
2.2.2.1.	Die kritische Auseinandersetzung mit der Philosophie Nietzsches-----	62
2.2.2.2.	Die Indifferenz des Menschen in „Gespräche mit Kalypso“-----	84
III.	Die Naturphilosophie-----	102
3.1.	Die Entstehung der Naturphilosophie-----	108
3.2.	Die induktiv-deduktive Metaphysik-----	144
3.3.	Das Naturbild-----	169
3.3.1.	Ein „Ur-Ich“ in der Welt-----	169
3.3.2.	Die organische Natur-----	188
3.3.3.	Die Zeitlichkeit der Welt und ihr geistiger Prozeß-----	200
3.4.	Das Menschenbild-----	211
3.4.1.	Der „innere Umformungsprozeß“ zur Rehabilitierung des Individuums--	211
3.4.2.	Das Schichtenmodell des Ich-----	222
3.4.3.	Das Daseinsprinzip als „Stück und Gegenstück der Natur“-----	244

3.4.3.1.	Die „Resonanz“ als „Stück der Natur“-----	248
3.4.3.2.	Das „Erleben“ als „Gegenstück der Natur“-----	258
3.4.4.	Die Handlungstheorie-----	263
IV.	Die Kunsttheorie im „Naturismus“-----	279
4.1.	Die Kunsttheorie der Depersonation-----	279
4.2.	Die Kunsttheorie im „Naturismus“-----	286
4.3.	Die Verschleierung des Ich in der Romanpoetologie-----	294
V.	Literaturverzeichnis-----	313

## I. Einleitung

Alfred Döblin (10. August 1878 – 26. Juni 1957) war einer der wichtigsten Autoren der deutschsprachigen Prosaliteratur der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Dabei war er, wie es z. B. Monique Weyembergh-Boussart in der Einführung zu ihrer Monographie über ihn dargelegt hat, eine proteische Figur, eine, kann man ergänzen, geradezu universal ausgerichtete und zu wirken versuchende Gestalt mit universeller Wirkungsabsicht, der Verfasser eines überquellenden, letztlich kaum zu fassenden Œuvres.

Im Hauptberuf war er von 1911–1933 in Berlin als Kassenarzt tätig. Allerdings hatte er sich neben seinem Medizinstudium an der Universität bereits auch intensiv mit Philosophie beschäftigt und war zugleich seit seiner Jugend ständig literarisch tätig. Seine schriftstellerische Tätigkeit fand einen ersten Höhepunkt in dem 1915 erschienenen „chinesischen Roman“ „Die drei Sprünge des Wang-lun“. Mit Medizinstudium, philosophischem Interesse und literarischer Produktion sind drei der wesentlichen Grundlagen der äußeren, praktischen, wie der geistigen Lebensarbeit Döblins bezeichnet, die seine Lebens- und Kunstanschauungen ebenso wie deren Umsetzung in seinem literarischen Werk bestimmten.

In der vorliegenden Arbeit soll es darum gehen, Döblins Entwicklung zu zeigen. Er begann als junger, intellektueller Mediziner, der zugleich z. B. ein sehr intelligenter Nietzsche-Rezipient und -Kritiker, ein Hegel-Kenner und Spinoza-Verehrer war, später aber auch ein solcher Gautama Buddhas. Als Zeitgenosse des Ersten Weltkrieges und der auf diesen folgenden Umbruchszeit suchte er wiederholt den Kontakt mit dem Sprachkritiker und ‚gottlosen Mystiker‘ Fritz Mauthner und profilierte sich zeitweilig unter dem Pseudonym ‚Linke Poot‘ als linker Gesellschaftskritiker. Nach darauf folgender intensiver Befassung mit Naturphilosophie und überhaupt mit Naturwissenschaft und schließlich einer Rückbesinnung auf Jüdisches während seiner Reise nach Polen, die auch für sein Naturverständnis und für das Verständnis der späteren Entwicklung seines Menschenbilds wichtig war, wurde er zu einem Autor, der sich in z. T. umfangreichen Schriften, wie etwa „Reise in Polen“, „Das Ich über der Natur“, „Der Bau des epischen Werks“, „Unser Dasein“, Rechenschaft über seine Weltauffassung, sein Denken überhaupt und seine damit zusammenhängende schriftstellerische Existenz zu geben versuchte.

Hierbei werden allerdings verschiedene dieser Aspekte, etwa der politische, kaum berücksichtigt werden, im Gegensatz etwa zu den naturphilosophischen und den mit diesen zusammenhängenden poetologischen. Es wird sich zeigen, daß die letztgenannten Aspekte sich im Denken und Schaffen Döblins miteinander weiterentwickelten. Diese Entwicklung geschah allerdings so, daß im zweiten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts zwar schon mehrere dieser Bezugspunkte – z. B. die Frage nach dem Ich und diejenige nach dessen Stellung in der Natur – in seinem Denken und Schreiben wichtig gewesen waren, daß sie von ihm aber erst im dritten Jahrzehnt ausführlicher, definitiv bedacht wurden.

Dabei ergaben sich Änderungen in seiner Konzeption der Natur und des Verhältnisses des Menschen zu ihr. Diese neue Auffassung des Menschen hatte Konsequenzen bis hin zu einem neuen Verständnis der Autorschaft, mit dem sich Döblin signifikant vom in der Allgemeinheit weitgehend herrschenden Autorverständnis unterschied. Damit erscheint diese Position Döblins in den 1920er Jahren als eine sehr spezifische. Bei ihr ging es zugleich um eine neuartige Einbeziehung der Leser.

Nun waren Döblins Auffassungen derart, daß sie nicht nur für die damaligen Verhältnisse eigenartig waren und wirken mußten, sondern auch auf Leser im Jahre 2010 zum Teil einigermaßen seltsam wirken dürften, so etwa seine Ausführungen über eine Beseelung der Natur, z. B. aller möglichen Materiegrößen wie Atome und Kristalle. Auch kann es verwundern, wie er hier und da von chemischen Stoffen, etwa Säuren, als Grundlagen des Lebens spricht, als wäre ihm nicht bewußt, daß der Prozeß der wissenschaftlichen Erforschung der Natur ein letztlich unabschließbarer sein dürfte, so daß eine Identifizierung solcher chemischer Stoffe, die uns inzwischen eher grob vorkommt, mit grundlegenden Lebensvorgängen ein allzu äußerliches, vorschnelles Verfahren sein dürfte – ungeachtet der besonderen Relevanz, die wir heute etwa der DNS zuschreiben. Doch andere seiner Äußerungen scheinen ihn wieder mehr in der Nähe der wissenschaftlichen Visionen seiner Zeit zu situieren, so gelegentlich in derjenigen der Quantentheorie.

Damit zeigt sich Döblin auch hinsichtlich seines Verhältnisses zur Natur, zumal als naturwissenschaftlich Gebildeter, als eine eher proteische Gestalt – nicht leicht zu fassen, irritierend, manchmal anscheinend kritiklos gegenüber sich selbst. Er war ja schließlich im eigentlichen „Hauptberuf“ kein analysierender, experimentierender, protokollierender Wissenschaftler, sondern der wohl bedeutendste, am meisten „ausgeprägte“ „Phantasiakünstler“ der deutschsprachigen Literatur seiner Zeit. Nicht von

ungefähr spricht er in seinen verschiedenen Darlegungen, z. B. „Kunst, Dämon und Gemeinschaft“ (1926), „Die Arbeit am Roman“ (1928) und „Der Bau des epischen Werks“ (1928) häufig von der eigenen Phantasietätigkeit, die ihm nicht recht bewußt sei.

In der wissenschaftlichen Literatur über diesen in mancherlei Hinsicht ungewöhnlichen Autor ist die Auffassung vertreten worden, daß „keiner der deutschen Romanschriftsteller des 20. Jahrhunderts eine Konzeption des Romans ausgebildet habe, die mit jener von Döblin in Weite und Kohärenz vergleichbar sei.“<sup>1</sup> Ergänzend spricht Sanna<sup>2</sup> mit Giulia Cantarutti von Döblins „Asystematik“, „seiner Absicht zu experimentieren“, und ausdrücklich von seiner „experimentelle(n) Ästhetik“. Es mag sein, daß vergleichbare Urteile sowohl hinsichtlich der Weite und Kohärenz als auch bezüglich des experimentellen Charakters ebenfalls für manche der anderen theoretischen Schriften Döblins zuträfen. Wie weit mögen durch solch einen Charakter bestimmte Aspekte von Döblins theoretischen Schriften zu erklären sein, auch jene hier kritisierten? Wie weit, könnte man positiv fragen, sind seine tatsächlichen Einsichten einem oft vielleicht „ungesicherten“ Denken und gar Spekulieren zu verdanken? Aber ein Versuch, solch eine Frage zu beantworten, würde vermutlich seinerseits zu spekulativ ausfallen, zumindest würden wir in ein Psychologisieren geraten.

Statt dessen soll an dieser Stelle durch möglichst eingehende, genaue Analysen untersucht werden, wie Döblin während des Ganges seiner Entwicklung in verschiedenen Schriften seine Sicht bestimmter Verhältnisse in der Poetik, in der Natur und in den sie beide betreffenden Bereichen zu klären und weiterzuentwickeln versucht hat. Es geht dabei schließlich um das wirklich Neue seines kunstphilosophisch-poetischen Denkens, das so sonst nirgendwo begegnet und das in der Forschungsliteratur womöglich immer noch nicht genug aufgearbeitet worden ist.

Dieser Versuch beginnt mit einem Kapitel zur Darstellung der Döblin'schen Weltanschauung, diese wird in Zusammenhang mit den ideengeschichtlichen Rahmenbedingungen der Moderne gebracht. Daraufhin wird Döblins Weg zur Naturmystik dargestellt. Im ersten Unterkapitel soll zunächst die allgemeine geistige Krisensituation um 1900 erörtert werden; die weit verbreitete Freude an der Befreiung von der Dogmatik der alten Metaphysik und die gleichzeitige Melancholie angesichts des Verlustes der Totalität: eine paradoxe geistige

---

1 S. Sanna: „Selbststerben und Ganzwerdung. Alfred Döblins grosse Romane“. Bern u. a. 2003, S. 20 f. (Die Autorin referiert Viktor Žmegač: Alfred Döblins Poetik des Romans. In: Deutsche Romantheorien. Hrsg. von Reinhold Grimm. Frankfurt am Main 1968, S. 306.)

2 Ebd., S. 23.

Konstellation, die schließlich zur Remythisierung der Welt mit der Errichtung einer weltimmanenten Totalität geführt hat.

Dann erörtere ich die frühe geistige Entwicklung Döblins und gehe auf seine Auseinandersetzung mit Nietzsche ein. Der junge Student Döblin zeichnete sich in einer Zeit unkritischer Nietzscheverehrung durch seine originell interpretierenden Einsichten in das Fundament und das System der Philosophie Nietzsches aus. Entsprechend groß war Nietzsches Einfluss auf ihn und bestimmend für seine weitere geistige Entwicklung. Das Kapitel schließt mit einer Erörterung von Döblins hier im Gewand der Musikästhetik konzipierten ersten großen philosophischen Schrift „Gespräche mit Kalypso“. Darin versuchte Döblin, den Menschen in den Vollzug der auf die Alleinheitslehre begründeten mystischen Welt aufzulösen. Aus dieser indifferenzierten Desubjektivierung des Menschen und der Entsubjektivierung der Welt wird seine Ablehnung der in der Neuzeit vergöttlichten, übermächtigen Subjektposition und die Wiederherstellung der zwar säkularisierten, aber trotzdem transsubjektivierten geistigen Welt deutlich. Deshalb gehört dieser Text zu den für die Gewinnung eines Einblicks in Döblins damalige Auffassung von der Position des Subjekts und die mystische Weltanschauung zentralen Schriften.

Das nächste Kapitel, „Die Naturphilosophie“, behandelt die auf diese „Gespräche“ folgende Entwicklung. Es entstehen Döblins drei Aufsätze, „Buddho und die Natur“ (1921), „Die Natur und ihre Seele“ (1922), „Das Wasser“ (1922), sein auf dem metaphysischen, monistischen Begriff „Ur-Sinn“ begründetes naturphilosophisches Hauptwerk „Das Ich über der Natur“ (1928) und sein Meditationsbuch „Unser Dasein“ (1933). Die Forschung zu Döblins Naturphilosophie ist immer noch lückenhaft. Vor allem das im April 1933 direkt vor dem Exil Döblins veröffentlichte Buch „Unser Dasein“, über das es bisher keine systematische Untersuchung außer einer neueren Dissertation (Thomas Keil: Alfred Döblins „Unser Dasein“. Quellenphilologische Untersuchungen. Würzburg 2005) gibt, ist ein Schlüsseltext für das umfassende Verständnis von Döblins Denken und Schaffen. Hier führt sein mit dem Begriff „Ursinn“ begründeter Alleinheitsgedanke durch die Selbstreflexion auf das Dasein zur Formel „Stück und Gegenstück der Welt“ (UD. S. 29, 30), wobei die Existenz durch die freie Selbstverantwortung und die von der Natur abhängige passive Kollektivität der ‚Person‘ erläutert wird. Dann wendet er diese Formel auf den anthropologischen, den gesellschaftstheoretischen, den ästhetischen und den politischen Bereich an.

Mein Kapitel erörtert sukzessiv die Entstehung von Döblins allgemeiner Naturphilosophie, seine Forschungsmethode der „induktiv-deduktiven Metaphysik“, sein Natur- und Menschenbild und seine Handlungstheorie. Im Zusammenhang mit dem Naturbild behandle ich seine Vorstellung vom „Ur-Ich“ in der Welt, die von der organischen Natur sowie die von der Zeitlichkeit der Welt und ihrem geistigen Prozeß. Bei der Betrachtung des Menschenbildes thematisiere ich den ‚inneren Umformungsprozeß zur Rehabilitierung des Individuum‘, das Schichtenmodell des Ichs, das Daseinsprinzip des Menschen als „Stück und Gegenstück der Natur“, d. h. die „Resonanz“ als „Stück der Natur“ und das „Erleben“ als „Gegenstück der Natur“. In diesem Kapitel ist Döblins Charakterisierung des Menschen als „Stück und Gegenstück der Natur“, im Zusammenhang mit der Darstellung des Spannungsgefälles in der Natur, also des Daseinsprinzips, der entscheidende, weiterführende Aspekt. Es geht hierbei um ein neues Bild des Menschen.

In dem Unterkapitel „Entstehung der Naturphilosophie“ Döblins werden die Bedingungen und die Ursache seiner Wendung zur Natur thematisiert, in denen sich seine Enttäuschung über die damalige realpolitische Entwicklung und sein Gefühl der Bedrohung durch die zunehmende Kollektivierung der Gesellschaft deutlich widerspiegeln. Damit begründet sich die Wendung seines Menschenbilds vom belanglosen kollektiven Wesen zum aktiven Individuum. Als ‚inneren Umformungsprozeß zur Rehabilitierung des Individuums‘ beschreibe ich den Prozeß der Wiederentdeckung des Individuums anhand der verschiedenen Selbstdarstellungen Döblins und ich thematisiere auch die Debatte in der Forschung über den Zeitpunkt, zu dem Döblin das Individuum wiederentdeckte. In deren Zentrum stehen die Position Barbara Belhafaoui-Köhns, die die Aufwertung des Individuums durch Döblin mit seiner politischen Aktivität gegen 1920 in Verbindung bringt, und diejenige Erich Kleinschmidts, Klaus Müller-Salgets und Matthias Prangels, die den Wendepunkt in der Reise in Polen 1924 finden.

Die theoretische, nähere Begründung des neuen Menschenbilds nimmt Döblin in seinem naturphilosophischen Hauptwerk „Das Ich über der Natur“ vor. Darin betrachtet er in einem eigenen Schichtenmodell die kollektive Seite des Menschen als „Natur-Ich“, „plastisches Ich“ sowie „Gesellschafts-Ich“ und die individuelle Seite als „Privat-Ich“. Angesichts des Verhältnisses zum Ur-Ich verstand der Autor alles Handeln des Individuums als eine Rückkehr zum Ur-Sinn, d. h. als die Verschleierung des Individuums. Dieses dialektisch konstruierte Denkmodell des Subjekts führte zum zwar polaren, aber im Spannungsgefälle

aktiven Daseinsprinzip als „Stück und Gegenstück der Natur“, wie er es in seinem programmatischen Meditationsbuch „Unser Dasein“ entwirft. Während er die Gebundenheit des Subjekts an andere, nicht menschliche Wesen mit dem Begriff „Resonanz“ beschreibt, was kollektive Erbschaft und eine allem Natürlichen gemeinsame Lebenssubstanz meint, von deren Existenz Döblin überzeugt ist, wird die bildende, schaffende Aktion des der Welt entgegenstehenden Individuums mit dem Terminus „Erleben“ belegt. Damit rechtfertigt sich das neue Bild Döblins vom Menschen als schaffender und geschaffener Natur. Mit diesem dialektischen Erklärungsmodell des Menschen verläßt er die bekannte Auffassung des Handelns. Bei ihm bedeutet das Handeln die Resonanz, unter der die Bewegung von der Person auf die Welt zu und diejenige von der Welt auf die Person zu gleichzeitig verstanden wird. Angesichts der Konzeption der individuellen schaffenden Aktion als einer Rückkehr zum Ur-Sinn erhalten das Individuum als „Kunstgriff“ des Weltwesens sowie sein Handeln als ein Repräsentant des weltbauenden Ur-Sinns Sinn.

Im letzten Kapitel geht es um „Die Kunsttheorie im „Naturismus“, wie ein von Döblin eingeführter Begriff lautet. Ein erstes Unterkapitel behandelt seine alte Kunsttheorie der Depersonation, d. h. der Indifferenz des Menschen in der Welt. Döblin proklamiert die Kunst als „Lebensäußerung“ und entfernt sich damit von einem Kunstbegriff, der sie als ein in der Phantasie vorgenommenes Probehandeln erklärt. Dann wird die Kunsttheorie im „Naturismus“ behandelt, Döblins Definition der Kunst als ein Repräsentativhandeln des Menschen in der eigentümlichen Umsetzung seines neuen Menschenbilds, und darauf folgend die „Verschleierung des Ichs“ – also die „verschleierte“ Wiederkehr des Erzählers - in der späten Romanpoetologie Döblins. Diese Problemfelder der Autorschaft waren für seine neuen Anschauungen zentral. Ihre Behandlung bildet daher den notwendigen Abschluß meiner hauptsächlichen Überlegungen, in denen Kleinschmidts Interpretation der neuen Poetik Döblins als der dialektischen Erweiterung der alten Depersonationspoetik vor dem Hintergrund der Subjektposition und des Daseinsprinzips in seiner Naturphilosophie vertieft thematisiert wird.

## II. Die Weltanschauung bei Döblin

### 2.1. Die ideengeschichtlichen Rahmenbedingungen der Moderne

#### 2.1.1. Die säkularisierte Welt

Ein zentrales Phänomen der Moderne war die Säkularisierung der Welt. Als geschichtsphilosophischer Begriff bezeichnete Säkularisierung seit dem 19. Jahrhundert Verweltlichung und Entmythisierung. Säkularisierung als Modernisierungsprozeß bedeutete die Umwertung bzw. zunehmende Verdrängung der religiös-metaphysischen Autorität im historischen Ablauf. Damit wurde die Lebenswelt entzaubert, und im 20. Jahrhundert beschleunigte sich der Prozeß der anthropologischen Selbstbehauptung und Emanzipation noch. Somit war die Moderne an der Jahrhundertwende eine Befreiung von alter Dogmatik und zugleich eine geistige Öffnung zu vielfältigen Horizonten. Bezüglich der geistesgeschichtlichen Entwicklung hat man die Jahrhundertwende auch als Schwellenpunkt des „Untergangs und Übergangs“<sup>1</sup> bezeichnet. „Untergang“ bedeutete dabei die Destruktion des alten, gebundenen Wertsystems. Mit dem „Übergang“ ist der Versuch der Konstruktion eines neuen Wertsystems gemeint, d. h. der Zerfall der alten Metaphysik und der Aufbruch zu möglichen neuen Weltanschauungen mit der fundamentalen Erkenntnis eines unbeschränkten Pluralismus.<sup>2</sup>

In den Lebenserfahrungen an der Jahrhundertwende, deren soziale und gesellschaftliche Umwälzungen<sup>3</sup> durch „die alle Qualitäten vernichtende Relativität“<sup>4</sup> und die Dynamisierung des Lebensgrundes, durch die industrielle Revolution und die Arbeiterbewegung

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu den folgenden Titel eines Buches von Erich von Kahler: Untergang und Übergang der epischen Kunstform. In: Die neue Rundschau 64 (1953), S. 1-44, hier S. 44: „Die spezialistische Aufvölkerung und Aufspaltung aller Weltbestände hat die alte Einheit, die Einheit des Individuums, der menschlichen Person und ihrer korrespondierenden Gegenständlichkeit zerbrochen, hat unsere alte Welt entorganisiert. Die neue, die rettende Einheit muß erreicht werden.“

<sup>2</sup> Vgl. Wilhelm Dilthey: Das Wesen der Philosophie (1907). In: Ders.: Gesammelten Werken V: Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Leipzig/Berlin 1924, S. 404ff.

<sup>3</sup> Vgl. Über die sozialen und gesellschaftlichen Phänomene in der Moderne: Deutsche Literatur. Eine Sozialgeschichte. Bd. 8: Jahrhundertwende: Vom Naturalismus zum Expressionismus. 1880-1918. Hrsg. von Frank Trommler. Reinbek 1982.

<sup>4</sup> Michael Makropoulos: Haltlose Souveränität. Benjamin, Schmitt und die Klassische Moderne in Deutschland. In: Intellektuellendiskurse in der Weimarer Republik. Zur politischen Kultur einer Gemengelage. Hrsg. von Manfred Gangl und Gérard Raulet. Frankfurt a. M. u.a. 1994, S. 210.

mitverursacht worden sind, hat die Metaphysik<sup>5</sup> ihre von der ehemaligen „Gewißheit der übersinnlichen Welt“<sup>6</sup> verbürgte ontologische Funktion eingebüßt. Alles Seiende, Bedingte, hatte vorher nur die einzige Möglichkeit, seinen Sinn, sein Wesen, seine Seinsgewißheit und seinen Wert aus diesem ersten Prinzip zu gewinnen. Die Metaphysik war nicht nur der „ursprüngliche Ort der Wahrheit“<sup>7</sup>, sondern auch der Garant für die „Qualitäten des Seins als einer Ganzheit“<sup>8</sup>. Mit der ontologischen Funktion, die Hierarchisierung der Weltordnung und die Wertorientierung des Menschen letztlich begründen zu können, hatte die Metaphysik früher den archimedischen Fixpunkt als das „Deutungs- und Sinnstiftungs- und Tröstungs-System“<sup>9</sup> in der abendländischen Ideengeschichte dargestellt.

Die Skepsis gegenüber der das Absolute bezeichnenden Metaphysik gründete sich auf die sich seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verstärkende Vorherrschaft der positivistischen naturwissenschaftlichen Denkweise. Die Grundeinstellung der positiven Weltanschauung im praktischen und im theoretischen Sinne sah das Ideelle, das Ideal, als ihre Gegenbedeutung. Aus ihrer im Positivismus Comtes und im Empirismus von Mills vertretenen Position, „nach der alles darauf ankommt, daß man sich ans Positive, d. h. an das Gegebene, Tatsächliche, halte und über es nicht hinausschreite“<sup>10</sup>, entstand ein Programm für Wissenschaft und Philosophie. Ihre Weltanschauung, nach der die Menschheit sich als Menschheit anbetet, die also als solche eine ‚Religion ohne Gott‘ ist, ist eine atheistische, weil der Mensch nach der Auffassung Comtes als „das höchste Wesen“<sup>11</sup> geliebt wird. Die Empirie und die Wissenschaftlichkeit konstituieren das Fundament der ‚positiven Philosophie‘, wobei die Sicherung des Daseins der Menschheit und die Fortschrittsidee als die Ordnungsidee zur Bewältigung der Krise der früher vom theologischen System

---

<sup>5</sup> Vgl. Jürgen Habermas: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a. M. 1988, S. 153: Seit der griechischen Antike bedeutete die Metaphysik in der Begriffsgeschichte eine Bezugnahme auf „(d)as Eine als Ursprung und Grund von allem“, und sie meinte „vor Plotin die Idee des Guten oder den Ersten Bewegter, nach ihm *summum ens*, Unbedingtes oder absoluter Geist“.

<sup>6</sup> Manfred Frank: Metaphysik heute. In: Ders.: „*Conditio moderna*“. Essays. Reden. Programm. Leipzig 1993, S. 84.

<sup>7</sup> Tilman Borsche: Das Eine und die Antwort. Nietzsches Kritik des mystischen Ursprungs der Metaphysik. In: Krisis der Metaphysik. Wolfgang Müller-Lauter zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Günter Abel und Jörg Salaquarda. Berlin/New York 1989, S. 15.

<sup>8</sup> Leszek Kolakowski: Die Gegenwärtigkeit des Mythos. 2 Aufl. München 1974, S. 13.

<sup>9</sup> Manfred Frank: Metaphysik heute. S. 84.

<sup>10</sup> Margot Fleischer: Einleitung. In: Philosophen des 19. Jahrhunderts. Hrsg. von Margot Fleischer und Jochem Hennigfeld. Darmstadt 1998, S. 21.

<sup>11</sup> Raymond Aron: Hauptströmungen des klassischen soziologischen Denkens. Montesquieu - Comte - Marx - Tocqueville. Reinbek 1979, S. 111: „Das höchste Wesen, das wir nach Auffassung Comtes lieben sollen, ist das Beste, was die Menschen gehabt und gemacht haben. Es ist das, was im Menschen den Menschen übersteigt oder wenigstens in bestimmten Menschen die wesentliche Menschheit verwirklicht hat.“

abgeleiteten Zivilisation proklamiert werden. In ihr als Wissenschaft vom Gegebenen gilt die Metaphysik nur als „eine zu verabschiedende Entwicklungsstufe des menschlichen Geistes, der sich nunmehr ausschließlich dem Positiven zuzuwenden hat“<sup>12</sup>. Der Empirismus des 19. Jahrhunderts, der dem von Locke, Berkeley und Hume vertretenen klassischen Empirismus des 17. und des 18. Jahrhunderts folgte und ihn zugleich zeitangemessen reformulieren wollte, wurde so durch „inhaltliche Fragen im Gebiet der Erkenntnis auf Tatsachenfragen reduziert“, entsprechend der folgenden Aussage Humes, die als Grundsatz des Empirismus gilt: „Alle Bewußtseinsinhalte stammen direkt oder indirekt aus der Erfahrung“<sup>13</sup>. Damit lag der Empirismus als Fundament allen Wissens der Erfahrung und der Sinnlichkeit zugrunde, und zugleich hatte die Metaphysik ihren Erkenntnisanspruch verloren. Mills forderte als ein Begründer des im 19. Jahrhundert vertretenen Empirismus eine empirische, induktiv vorgehende Methode für Natur-, Geistes- und Sozialwissenschaften.<sup>14</sup> Aufgrund seiner Prämisse, nach der die Ordnung der Empirie, das Fortschrittsprinzip und die Forschung nach den ersten Ursachen und den letzten Zwecken die Grundlegung für alle Wissenschaften, vor allem für die Soziologie,<sup>15</sup> bereitstellen sollten, wurde ‚Positivismus‘ zur angemessenen Bezeichnung für die Weltanschauung des wissenschaftlich-technisch-industriellen Zeitalters. Die Vertreter dieser positivistischen Betrachtungsweise suchten später immer mehr die Verbindung mit den Naturwissenschaften.

Die um 1850 in Deutschland schon relativ hoch entwickelte positive Naturwissenschaft blieb lange der realistischen Grundformel von Helmholtz treu. Nach ihm sucht Naturwissenschaft nach genaueren Begriffen, „aus welchen sich die einzelnen bestimmten empirischen Wahrnehmungen ableiten lassen“. Sie deklariert nach seiner Auffassung ihren Gegenstand als „das als wirklich Wahrgenommene“<sup>16</sup>. Aufgrund ihrer Disposition, die Natur durch genauere

---

<sup>12</sup> Fleischer, wie Anm. 10, S. 22.

<sup>13</sup> Rudolf Lüthe: David Hume. Historiker und Philosoph. Freiburg u.a. 1991, S. 43.

<sup>14</sup> Vgl. Fleischer, wie Anm. 10, S. 23.

<sup>15</sup> Vgl. Jürgen von Kempeski: Einleitung. In: Auguste Comte: Die Soziologie. Die positive Philosophie im Auszug. Hrsg. v. Friedrich Blaschke. Stuttgart <sup>2</sup>1974. Hier S. XXX: „Die Soziologie setzt die Methode aller anderen Wissenschaften voraus: die mathematischen Methoden, *Beobachtung und Hypothese*, wie die *Astronomie*, das *Experiment* wie die *Physik*, die *Vergleichung* wie die *Biologie*. Die Methode, die in der Soziologie noch hinzukommt, ist die historische Methode (...)“

<sup>16</sup> Hermann von Helmholtz: [Manuskript aus dem Nachlaß.] In: Leo Königsberger: Hermann von Helmholtz Bd. 2. Braunschweig 1903, S. 126 f.: „Naturwissenschaft hat zum Objecte denjenigen Inhalt unserer Vorstellungen, welcher von uns als nicht durch die Selbstthätigkeit unseres Vorstellungsvermögens erzeugt angeschaut wird, d. h. also das als wirklich wahrgenommene [!]. Entweder giebt sie nur eine geordnete Uebersicht alles Empirischen (Naturbeschreibung und Experimentalphysik) (...) oder sie sucht die Gründe der Facta zu erschließen, d. h. aus welchen sich die einzelnen bestimmten empirischen Wahrnehmungen ableiten lassen; sie sucht also das Wirkliche zu verstehen (wissenschaftliche Physik).“

Begriffe verstehen zu wollen, beansprucht die Naturwissenschaft exakte Wissenschaftlichkeit und Erkenntnis in allen Bereichen ausschließlich nur aus der Empirie. Aus ihrer Forderung nach sachbezogener exakter Wissenschaftlichkeit ergaben sich zwei Konsequenzen. Eine war die unüberbrückbare Aufspaltung der Naturwissenschaft in die Vielzahl der Einzeldisziplinen: „Die Naturforscher wurden von den Philosophen der Borniertheit geziehen, diese von jenen der Sinnlosigkeit. Die Naturforscher fingen nun an, ein gewisses Gewicht darauf zu legen, dass ihre Arbeiten ganz frei von allen philosophischen Einflüssen gehalten seien, und es kam bald dahin, daß viele von ihnen, darunter Männer von hervorragender Bedeutung, alle Philosophie als unnütz, ja sogar als schädliche Träumerei verdammten“<sup>17</sup>. In der Verbindung mit der ersten lag die zweite Konsequenz darin, die Welt schlechthin „mechanistisch“ und „materialistisch“<sup>18</sup> erklären zu wollen. Dabei wurde alle geläufige metaphysische Spekulation mit der Ablehnung jeder transzendenten Gottesvorstellung in Frage gestellt. Im Aufbau der die strenge Einhaltung der mathematisch-experimentellen Methode verlangenden Naturwissenschaften, vor allem der Physik, kam die Metaphysik nicht mehr vor. Solche radikale positivistische Tendenz, welche die Metaphysik und auch die Naturwissenschaft nach Popper endgültig hätte vernichten können<sup>19</sup>, prägte besonders seit 1870 stark weite Teile des gesellschaftlichen Terrains.

Die Auflösung der alten Metaphysik wurde auch durch die neuesten Entdeckungen der modernen Naturwissenschaft beschleunigt.<sup>20</sup> Als repräsentativ hierfür kann die Entdeckung

---

<sup>17</sup> Hermann von Helmholtz: Über das Verhältniss der Naturwissenschaft zur Gesamtheit der Wissenschaft. 1862. S. 8.

<sup>18</sup> Vgl. James D. Steakley: Vom Urschleim zum Übermenschen. Wandlungen des monistischen Weltbildes. In: Natur und Natürlichkeit. Stationen des Grünen in der deutschen Literatur. Hrsg. von Reinhold Grimm und Jost Hermand. Königstein/Ts. 1981, S. 37-54, hier S. 40. Das Verständnis, das die Vulgärmaterialisten der achtzehnhundertfünfziger Jahre von den für sie zentralen Ausdrücken „material“ und „mechanistisch“ hatten, wird von Steakley folgendermaßen charakterisiert: „Unter ‚mechanistisch‘ wird dabei die völlige Unterwerfung unter das Prinzip von Ursache und Wirkung verstanden, das jedes Schicksal oder jeden höheren Zweck von vornherein ausschließt. Als ‚materialistisch‘ gilt dagegen die Ansicht, im Leben ein rein mechanistisches Phänomen zu sehen, das sich letztlich auf Bewegung und Kohlenstoff oder (...) auf *Kraft* und *Stoff* (1855) reduzieren läßt. (...) Für die Idee eines nicht an den Stoff gebundenen Geistes (und damit eines Gottes) blieb in dieser Lehre kein Raum.“

<sup>19</sup> Karl Raimund Popper: Logik der Forschung. 7. verb. u. durch 6 Anhänge verm. Aufl. Tübingen 1982, S. 11: „Der positivistische Radikalismus vernichtet mit der Metaphysik auch die Naturwissenschaft“.

<sup>20</sup> Siehe zur Wirkung der Naturwissenschaft und vor allem der Physik auf das geistige Leben an der Jahrhundertwende. Erich von Kahler: Untergang und Übergang der epischen Kunstform, S. 2.: „*Es gibt nichts mehr, was wir als restlos stabil annehmen dürfen.* Diese durchdringende Erfahrung, die uns ebenso von den handgreiflichen Ereignissen des zwanzigsten Jahrhunderts wie von den Erkenntnissen der fundamentalen Naturwissenschaft, der Physik, eingepägt wurde, hat die üblichen Begriffe, mit denen wir uns die Kunstbetrachtung zu erleichtern gewohnt waren, unweigerlich erschüttert. (...) Die moderne Physik hat uns gelehrt, daß ein Stein, unser letzter Anhalt an Festigkeit und Stabilität, nur eine Erscheinungsform, ein

der Theorie der Erhaltung der Energie in der Physik angesehen werden. Von Julius Robert Mayer wurden die „Kräfte“ und die „Materie“ unter dem Begriff der „Ursache“ zusammengefaßt, wobei jene als quantitativ unzerstörbar und diese als qualitativ wandelbares Objekt bestimmt wurden.<sup>21</sup> Die Auffassung der Materie als der Erscheinungsform der „Kräfte“ bedeutete die Abdankung der Metaphysik des Absoluten und zugleich die Gewinnung einer Grundlage für neue Forschungsmöglichkeiten in Biologie, Physik und moderner Technologie. Die neue Entdeckung der „Kräfte“ hatte einen starken Einfluß auf das seinerzeitige geistige Leben der Zeit. Schon in Schopenhauers pessimistisch fundierter Willensmetaphysik war das Wesen der Welt schon nicht mehr als Geist, sondern als blinder Wille aufgefaßt worden, wobei er das Ding an sich als das Unbekannte, Dunkle und Außermenschliche begriffen hatte.<sup>22</sup> Obwohl die moderne Naturwissenschaft also der ontologischen Funktionen der alten Metaphysik verlustig gegangen ist, was die Säkularisierung der Welt beschleunigt hat, lag die Grundproblematik einer positivistischen empirischen Grundlegung der Wissenschaft auf jeden Fall darin, daß überhaupt das Problem einer Letztbegründung der Allgemeinaussagen und dasjenige der Realgeltung aller naturwissenschaftlichen Aussagen, die über das bloße hic et nunc hinausgehen, unlösbar blieb, wenn „die fundamentalen Allgemeinaussagen (z. B. das Kausalprinzip) in der Praxis der naturwissenschaftlichen Forschung und Theorienbildung gar nicht als empirisch-induktive Sätze auftreten und nicht durch irgendwelche Beobachtungsdaten widerlegt werden können.“<sup>23</sup> Mit der skeptischen Einsicht in die Unzulänglichkeit ihrer letzten Begründung zeichnete sich „eine geistige Strömung gegen Materialismus und Positivismus in Deutschland“ schon „um 1880-1890“ ab.<sup>24</sup>

---

Phänomen unserer praktischen Menschensinne ist und daß unter dieser uns gebräuchlichen Stabilität nichts als Bewegung und Verwandlung vor sich geht.“

<sup>21</sup> Julius Robert Mayer: Bemerkungen über die Kräfte der unbelebten Natur In: Annalen der Chemie und Pharmacie 42/1842, S. 233-240; ders.: Die organische Bewegung in ihrem Zusammenhange mit dem Stoffwechsel. Ein Beitrag zur Naturkunde. Heilbronn 1845. Beide Texte wurden neu veröffentlicht in: Ders.: Die Mechanik der Wärme. Zwei Abhandlungen. Hrsg. von Arthur J. von Oettingen. Leipzig 1911, S. 4.

<sup>22</sup> Lore Hühn: Schopenhauer, Arthur. In: Metzler Philosophen Lexikon. Von den Vorsokratikern bis zu den Neuen Philosophen. Hrsg. von Bernd Lutz. Stuttgart und Weimar.<sup>2</sup> 1995, S. 807-813. Hier S. 807: „Indem sie [die Philosophie Schopenhauers] das Ganze unserer Lebenswirklichkeit von einem monistisch verfaßten Grundprinzip her, nämlich dem Ding an sich, dem Willen - wie Sch. sagt -, zu fassen versucht, ist sie (...) noch den idealistischen Systementwürfen vergleichbar (...). ‚Was nun also Kant von der Erscheinung des Menschen und seines Tuns lehrt, das dehnt meine Lehre auf alle Erscheinungen in der Natur aus, indem sie ihnen den Willen als Ding an sich zum Grunde legt (...).‘“

<sup>23</sup> Eduard May: Kleiner Grundriß der Naturphilosophie Meisenheim am Glan 1949, S. 14.

<sup>24</sup> Monique Weyembergh-Boussart: Alfred Döblin. Seine Religiosität in Persönlichkeit und Werk. Bonn 1970, S. 8.

Durch die mit den modernen Naturwissenschaften zusammenhängende Grenzüberschreitung der philosophischen Bemühungen in der Mitte des 19. Jahrhunderts verstärkte sich allmählich deren Anspruch auf die Befreiung von der Ideenphilosophie. Die „induktive Metaphysik“<sup>25</sup> als ein auf der Basis wissenschaftlicher und empirischer Einzelforschung zur Erkenntnis des Ganzen, Umfassenden der Natur zu formulierendes, weltimmanentes Prinzip und die Wissenschaftstheorien<sup>26</sup> als Konkretisierung der allgemeinen Theorie der Naturwissenschaft im 20. Jahrhundert verursachten ihren Anhängern im 19. und am Anfang des 20. Jahrhunderts große Verständigungsschwierigkeiten mit den übrigen Philosophen. Dieser Wissenszweig hat sich am Anfang des 20. Jahrhunderts die neue Aufgabe gestellt, durch einen Neuanfang der Philosophie einen Weg aus der Krise zu bahnen und die alten philosophischen Fragen - Was ist, was kann und soll Philosophie? Womit hat es der Philosoph zu tun? - neu zu beantworten. Somit begann die Verwandlung des philosophischen Fundaments schon mit der Vorarbeit des Positivismus. Dabei wurde die Vernunftmetaphysik des Deutschen Idealismus im Laufe des 19. Jahrhunderts allmählich suspekt. Diese geistigen Konstellationen bestimmten den Vorder- und Hintergrund des damaligen Philosophierens.

Die von Schopenhauer schon früher geübte Kritik an der Metaphysik erfährt durch Nietzsche ihre Weiterentwicklung.<sup>27</sup> Die von den Frühromantikern gefundene Inkompatibilität

---

<sup>25</sup> Vgl. Friedrich Kaulbach.: Naturphilosophie. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Bd. 6. Darmstadt 1984, Sp. 555 f. Dieses Konzept der Naturauffassung wurzelte schon im 19. Jahrhundert, aber seine Tendenz verstärkte sich um die Jahrhundertwende mit der Hochentwicklung der Naturwissenschaften: „Zugleich aber wird erkennbar, daß die Vernunft der Emanzipation und Vereinzeln der Wissenschaften die Aufgabe lebendig erhält, immer wieder von neuen Stufen der Besonderung aus das Ganze der Natur und die Einheit der Wissenschaften zu denken. Diese Aufgabe suchte man vom Standpunkt der Empirie aus auf dem Weg der <induktiven Metaphysik> zu erfüllen, bei der es darauf ankam, auf der Basis positiv wissenschaftlicher und empirischer Einzelforschung Wege zur Erkenntnis des Ganzen, Umfassenden der Natur einzuschlagen.“

<sup>26</sup> Siehe zu diesem Begriff im Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Neu hrsg. von Arnim Regenbogen und Uwe Meyer. Hamburg 1998, S. 738-739. Die Wissenschaftstheorie, deren Begriff von Eugen Dühring in seiner Schrift „Logik und Wissenschaftstheorie“ 1878 eingeführt worden ist, ist ein Gebiet, „das von ihm (...) als ‚Wirklichkeitslehre‘, als Lehre von den ‚Vorbedingungen des Wissenschaftsfortschritts‘ bez[eichnet] wird.“ Während sich die Erkenntnistheorie „mit den Bedingungen und den Wahrheitskriterien für alltägliche und wissenschaftl[iche] nicht unbedingt kontrollierte Erkenntnisse beschäftigt,“ liegt der Schwerpunkt der Wissenschaftstheorie darin, sich auf „die Methoden, Strukturen, Ziele und Folgen speziell der wissenschaftlichen Erkenntnis“ zu konzentrieren und „ihren Wahrheitsgehalt nach wissenschaftl[ichen] Methoden zu überprüfen.“ „Daher stehen Hypothesen und Strategien der Gewinnung und der rationalen Überprüfung ›wissenschaftlichen‹ Wissens im Zentrum der Wissenschaftstheorie.“

<sup>27</sup> Vgl. Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung. Erster Bd. (1818). In: Werke in zehn Bänden (Züricher Ausgabe), Zürich 1977, Bd. I/II. Zweiter Bd. (1844). In: Werke in zehn Bänden (Züricher Ausgabe), Zürich 1977, Bd. III-IV. Schopenhauer versuchte mit der Kritik an der Philosophie Hegels schon, der transzendenten Metaphysik das Modell einer immanenten Metaphysik entgegenzusetzen, deren Aufgabe keine Erklärung der Welt aus ihren Ursprüngen und Bedingungen, sondern das Verstehen und die Beschreibung der erscheinenden Welt in ihren für uns bedeutsamsten Grundzügen ist, „eine vollständige Wiederholung, gleichsam Abspiegelung der Welt in abstrakten Begriffen.“ (Bd. I, S. 124 ). Von ihm wurde die Metaphysik als

zwischen innerer und äußerer Welt<sup>28</sup> steigert sich zum das unendliche „Nichts“ bejahenden Perspektivismus Nietzsches. Nach ihm kann das Weltbild nach den Bedürfnissen, dem jeweiligen Denken und in jedem Augenblick unserer Weltauslegung radikal relativiert werden. Angesichts dieser relativierenden Perspektivität hat unsere gewöhnliche Trennung zwischen der wirklichen Welt und der vorgestellten, zwischen Wahrheit und Schein die Tendenz zu verschwinden. Dem Gedanken, die Wirklichkeit nur als Sache der jeweiligen Interpretation gelten zu lassen, lag Nietzsches tiefe Skepsis hinsichtlich der Idee des Absoluten zugrunde. Für ihn lag der Sinn der Wirklichkeit nicht in einer Idee vom Wesen der Dinge, die sich aus einem Bereich außerhalb der empirischen Welt ableiten ließe, sondern in der prozeßhaften Welt und im Dasein selbst. In seiner durch die Berücksichtigung der vom werdenden, vergänglichem und fragmentarischen markierten Wirklichkeitsauffassung war die Welt nur „essentiell(e) Relations-Welt“<sup>29</sup>. Seine Aussage über die geistige Umbruchssituation, „daß das Leben nicht mehr im Ganzen wohnt“<sup>30</sup> wies darauf hin, daß es für die Möglichkeit, das Leben und die Wirklichkeit zu erfassen, nicht mehr so sehr im Sinne der herkömmlichen Ontologie auf die Orientierung an geschlossenen Formen, sondern auf die von der Bedingtheit des Lebens abhängigen, offenen Relationen ankam. Das entsprach Nietzsches Diagnose der „Heraufkunft des Nihilismus“<sup>31</sup>. Der Nihilismus, als dessen Symptome die Auffassungen vom Tode Gottes, von der Nivellierung des Daseins und vom

---

„Erfahrungswissenschaft“ definiert, wobei es sich nicht um einzelne Erfahrungen, sondern um das „Ganze und Allgemeine aller Erfahrung“ (Bd. III, S. 214) handelt. Vgl. Hühn, wie Anm. 22, S. 807f.: „Auf der anderen Seite eilt seiner Philosophie aber auch der Ruf voraus, als Wegbereiter der Psychoanalyse und der Lebensphilosophie schon entscheidende Themen des späten 19. Jahrhunderts vorweggenommen (...) zu haben. Sch[openhauer] wird deshalb als Vorläufer Sigmund Freuds, Eduard von Hartmanns und Max Schelers gehandelt, denn er hat erstmals die Depotenzierung des Intellekts zu einem Vollzugsorgan triebbestimmten Handelns vollzogen und hierbei der grundlegenden Dimension des Unbewußten und der Dimension der leiblichen Erfahrung – zumal der Sexualität – eine wesentliche Bedeutung zuerkannt. Sch[openhauer]s philosophiegeschichtliche Sonder- und Zwischenstellung hat nicht zuletzt mit [seinen] im Grenzgebiet von Philosophie und empirischen Wissenschaften angesiedelten Interessen zu tun (...).“

<sup>28</sup> Seitdem die Romantiker keine Kongruenz mehr zwischen der inneren Welt und der äußeren Welt gefunden hatten, ist es in den 1870er Jahren zu einer grundsätzlichen Umformulierung der ontologischen, erkenntnistheoretischen Position in der Philosophiegeschichte gekommen. Diese kritische Situation wurde im literarischen, im wissenschaftlichen und im philosophischen Bereich um das Ende des 19. Jahrhunderts immer heftiger zur Debatte gestellt.

<sup>29</sup> Friedrich Nietzsche: Werke. Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Abt. VIII. Bd. 3: Nachgelassene Fragmente Anfang 1888 bis Anfang Januar 1889. Berlin/New York 1972. 14 (93), S. 63: „sie (d. h. die Welt – Lee, Ch.-U.) hat, unter Umständen, von jedem Punkt aus ihr verschiedenes Gesicht: ihr Sein ist essentiell an jedem Punkte anders: sie drückt auf jeden Punkt, es widersteht ihr jeder Punkt – und die Summierungen sind in jedem Falle gänzlich incongruent“.

<sup>30</sup> Friedrich Nietzsche: Der Fall Wagner. In: Ders.: Werke, wie Anm. 29, Abt. VI Bd. 3. Berlin 1969, S. 21.

<sup>31</sup> Friedrich Nietzsche: Werke, wie Anm. 29, Abt. VIII Bd. 2: Nachgelassene Fragmente Herbst 1887 bis März 1888. Berlin 1970. 11 (411), S. 431: „Ich beschreibe, was kommt, was nicht mehr anders kommen kann: die Heraufkunft des Nihilismus“.

Mangel an Besinnung auf den Lebenssinn sowie das Heraufkommen der Maschine und der Masse gesehen wurden<sup>32</sup>, bedeutete nichts anderes als das Ende der Epoche der Metaphysik und den Anfang von etwas Neuem. Nietzsches Proklamation, daß „Gott tot ist“<sup>33</sup>, wies auf den Zerfall des sinnstiftenden Einheitsfundamentes hin: „Das Wort „Gott ist tot“ bedeutet: die übersinnliche Welt ist ohne wirkende Kraft. Sie spendet kein Leben. Die Metaphysik, d. h. für Nietzsche die abendländische Philosophie als Platonismus verstanden, ist zu Ende. (...) Wenn Gott als der übersinnliche Grund und als das Ziel alles Wirklichen tot ist, wenn die übersinnliche Welt der Ideen ihre verbindliche und vor allem ihre erweckende und bauende Kraft eingebüßt hat, dann bleibt nichts mehr, woran der Mensch sich halten und wonach er sich richten kann.“<sup>34</sup>

In der Kritik an der Metaphysik äußerte sich Nietzsches fundamentale Skepsis gegenüber dem tradierten Wahrheitsbegriff. Nach ihm war der Wahrheitsbegriff nur ein aus unserem psychologischen Bedürfnis gebildeter Begriff, mit dem man die Angst vor den negativen Daseinserfahrungen zu überwinden versuchte. Nietzsche ließ uns den ursprünglichen Charakter des Wahrheitsbegriffs als Metapher wieder erinnern: „Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind. Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen in Betracht kommen.“<sup>35</sup> Mit der Entlarvung des Wahrheitsbegriffs als eines rein sprachlichen Begriffs, der die verbindliche Sinnggebung und die feste Bezeichnung der Dinge, das „Gleichsetzen des Nicht-Gleichen“<sup>36</sup> ermöglichen soll, karikierte er ihn als abgenutzte Münze. Dann sprach er seine

---

<sup>32</sup> Friedrich Nietzsche: Werke, wie Anm. 29, Abt. VI Bd. 1: Also sprach Zarathustra. Berlin 1968, S. 8f., S. 57 ff.

<sup>33</sup> Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft. In: Ders.: Werke, wie Anm. 29, Abt. V Bd. 2. Berlin 1973. Aph. 343, S. 255).

<sup>34</sup> Martin Heidegger: Nietzsches Wort 'Gott ist tot'. In : Ders.: Holzwege. Unveränd. Text mit Randbemerkungen des Autors aus den Handexemplaren. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Hermann. Frankfurt a. M. 1977, S. 209-267 (217).

<sup>35</sup> Friedrich Nietzsche: Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne. In: Ders.: Werke, wie Anm. 29, Abt. III Bd. 2. Berlin 1973, S. 374 f.

<sup>36</sup> Ebd., S. 374.

Überzeugung aus, „daß wir die Wahrheit nicht haben.“<sup>37</sup> Damit zeigten sich die vorherigen philosophischen Bestrebungen zum „Wille(n) zur Wahrheit“ als „Wille zur Macht“<sup>38</sup>, zur Bewältigung der mannigfaltigen Daseinserfahrungen. Mit dem Ausdruck „sein Spiegel und Widerbild“<sup>39</sup>, d. h. einer auf die Denkbarekeit reduzierten artifiziellen Entsprechung zu der mannigfaltigen Daseinserfahrung, äußerte Nietzsche seinen Verdacht, es sei die Fähigkeit des Intellektes, das Sein und die Wahrheit gleichzusetzen und den „metaphysischen“ Sinn des Seins unserem Denken entsprechend auszulegen. In diesem Zusammenhang war der Begriff des Intellektes wohl nur eine lebenserhaltende, zweckvolle Täuschung, zugunsten des Daseins und nur „ein Mittel zur Erhaltung des Individuums“<sup>40</sup>.

Nach der krassen Desillusionierung bezüglich des Wahrheitsbegriffs stellte Nietzsche seine Überzeugung davon heraus, „(d)aß der *Werth der Welt* in unserer Interpretation liegt (- daß vielleicht irgendwo noch andere Interpretationen möglich sind als bloß menschliche -) daß die bisherigen Interpretationen perspektivische Schätzungen sind, vermöge derer wir uns im Leben, das heißt im Willen zur Macht, zum Wachstum der Macht erhalten (...) Die Welt, die *uns etwas angeht*, ist falsch, d. h. ist kein Tatbestand, sondern eine Ausdichtung und Rundung über einer mageren Summe von Beobachtungen; sie ist „im Flusse“, als etwas werdendes, als eine sich immer neu verschiebende Falschheit, die sich niemals der Wahrheit nähert: denn – es giebt keine „Wahrheit“.“<sup>41</sup> Mit der Bloßlegung des Wahrheitswillens als eines denkbaren, anthropozentrischen Machtwillens und der metaphysischen ontologischen Funktion als nur einer perspektivischen Weltinterpretation ist der Nihilismus entstanden, in dem das tradierte Wertesystem seine Legitimations- und orientierende Überzeugungskraft verloren hat und in dem der Mensch aus der metaphysischen „Vernebelung“ herausgetreten ist. Das bedeutet den Prozeß der Umwertung aller Werte: „es fehlt die übergreifende Einheit in der Vielheit des Geschehens: der Charakter des Daseins ist nicht „wahr“, ist falsch ..., man hat schlechterdings keinen Grund mehr, eine wahre Welt sich einzureden.../ Kurz : die Kategorien „Zweck“, „Einheit“, „Sein“, mit denen wir einen Werth eingelegt haben, werden

---

<sup>37</sup> Friedrich Nietzsche: Werke, wie Anm. 29, Abt. V Bd. 1: Morgenröthe. Nachgelassene Fragmente Anfang 1880 bis Frühjahr 1881. Berlin 1971. 3 (19), S. 382.

<sup>38</sup> Nietzsche: Zarathustra, wie Anm. 32, S. 142. „`Wille zur Wahrheit` heisst ihr's, ihr Weisesten, was euch treibt und brünstig macht? / Wille zur Denkbarekeit alles Seienden: also heisse ich euren Willen! / Alles Seiende wollt ihr erst denkbar machen: denn ihr zweifelt mit gutem Misstrauen, ob es schon denkbar ist. / Aber es soll sich euch fügen und biegen! So will's euer Wille. Glatt soll es werden und dem Geiste unterthan, als sein Spiegel und Widerbild. / Das ist euer ganzer Wille, ihr Weisesten, als ein Wille zur Macht“.

<sup>39</sup> Ebd.

<sup>40</sup> Nietzsche: Ueber Wahrheit und Lüge, wie Anm. 35, S. 370.

<sup>41</sup> Nietzsche: Werke, wie Anm. 29, Abt. VIII Bd. 1: Nachlassene Fragmente Herbst 1885 – Herbst 1886, S. 112.

wieder von uns herausgezogen - und nun sieht die Welt werthlos aus .../ (...)/ Resultat. – Der Glaube an die Vernunft-Kategorien ist die Ursache des Nihilismus, - wir haben den Werth der Welt an Kategorien gemessen, welche sich auf eine rein fingierte Welt beziehen.“<sup>42</sup> Mit dem radikalen Skeptizismus bezüglich der tradierten Metaphysik, die dem endlichen Menschen den Grund der Wahrheit und der Erkenntnis zu verbürgen und von der aus das Endliche seines Wertes und seines Wesens versichert zu werden schien, begann eine neue Epoche, in welcher der archimedische Punkt der bisherigen Weltanschauung vom spekulativen metaphysischen Idealismus zum existentiellen Dasein, von der Wahrheit zur Wahrhaftigkeit und vom Sein zur Existenz gewandert zu sein schien.

Während der Deutsche Idealismus sein Prinzip der Weltinterpretation aufgrund der cartesianischen Scheidung der Substanzen in die *res cogitans* und die *res extensa*, die Vorstellungsmodi des Verstandes, auf das denkende Ich gesetzt hatte, womit er das Denkgesetz mit dem Seinsgesetz zu identifizieren und daraus die Welt idealistisch deduktiv zu interpretieren versucht hatte, wurde seine im „absoluten Geist“ Hegels kulminierende Weltinterpretation allmählich hinsichtlich ihrer dogmatischen Vollgültigkeit durch die naturwissenschaftliche und technische Höherentwicklung und durch den philosophischen Positivismus abgelöst.

### 2.1.2. Die erkenntnistheoretische Krise

Das auf „ein Denken aus der Einheit des Subjekts“<sup>43</sup> begründete neuzeitliche Subjektkonzept bildete den Ausgangspunkt der nachcartesianischen philosophischen Reflexion und jedes entsprechenden wissenschaftlichen Denkens. Diese Selbstgewißheit und Selbstreflexion<sup>44</sup> schienen die Erkenntnissicherheit und die Legitimation des Handelns zu versichern. Die Skepsis bezüglich des Subjektkonzeptes als formaler oder inhaltlicher Substanz nahm aber in der Moderne allmählich zu. Das im Idealismus und in der modernen Projektion zur absoluten Machtposition übersteigerte Subjekt erwies sich als Fiktion zum Zwecke der Lebenserhaltung, deren feste Prämissen von Autonomie, Kontinuität und Identität effiziente praktische

---

<sup>42</sup> Nietzsche: Fragmente 1887-1888, wie Anm. 31, 11 (99), S. 290 f.

<sup>43</sup> Manfred Frank: Was ist Neostukturalismus? Frankfurt a. M. 1983, S. 248.

<sup>44</sup> Willem Van Reijen: Das unrettbare Ich. In: Die Frage nach dem Subjekt. Hrsg. von Manfred Frank, Gérard Raulet und Willem Van Reijen. Frankfurt a. M. 1988, S. 373-400. Die Rede ist vom Ich, „welches über sich selbst nachdenkt und über sich selbst etwas sagt und dabei zu bedingungslos gültigen Einsichten, sogar zur Grundlage jeder Wahrheit kommt.“ (S. 373)

Lösungen für die Gesellschaftsordnung und für die logische Orientierung der Wissenschaften ermöglichen sollten.

Nach Kracauer wie Nietzsche wird das einheitliche Ich „immer mehr teils sich atomisiert, teils zum willkürhaften Zufallsgebilde entartet.“<sup>45</sup> Mit der zunehmenden Desillusionierung bezüglich des Konzeptes des Subjektes als einer Substanz wandelte sich seine Auffassung zur „Vorstellung einer pluralen Identität“<sup>46</sup>: „Ein anderes bin ich, der ich bin (...)“<sup>47</sup>. Die Abwendung vom Konzept eines substanziellen Subjektes bedeutete den Verlust der erkenntnistheoretischen Grundlage in der Moderne. Nun manifestierte sich das Ich nicht mehr als „Ausgangspunkt für eine Verbesserung unserer politischen und kulturellen Bedingungen, sondern eher (als) ein Hindernis für die äußerst notwendige Einsicht in die Hoffnungslosigkeit unserer aktuellen Situation“<sup>48</sup>. Das zunehmende Bewußtsein von „der Reflexion aufs Ich als Befangenheit, als Innwerden der Ohnmacht“<sup>49</sup> oder als Fiktion zur Daseinserhaltung bedeutete zudem, daß alle auf das denkende Ich begründeten, scheinbaren Sicherheiten über uns selbst, unser Wertsystem und die Sprache aufgehoben oder relativiert werden mußten. Dabei erschienen unsere vorgebliche „Rationalität und Erkenntnis“ bloß als „einseitige Aspekte, die nur eine Totalität zu sein *schienen*.“<sup>50</sup> Nun manifestierte sich das metaphysisch-idealistische Ichkonzept als ein ideologisches, regulatives Denkmodell oder ein Postulat zur Beherrschung der komplexen Welterfahrungen. Die Dekodierung der Illusion des Ichkonzeptes bedeutete einen Diskurswandel von der *res cogitans* zur *res extensa* und von der Kantischen Tradition zu derjenigen Humes<sup>51</sup>. Damit wandelte sich die erkenntnistheoretische Disposition von der metaphysisch-idealistischen zu derjenigen George Berkeleys (1685-1753), nach dessen Diktum vom „*esse est percipi*“ die Welt nicht mehr

---

<sup>45</sup> Siegfried Kracauer: Die Wartenden [Erstveröffentlichung 1922]. In: Ders.: Das Ornament der Masse. Essays. Frankfurt a. M. 1963, S. 106-119 (107).

<sup>46</sup> Wolfgang Welsch: Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft. Frankfurt a. M. 1995, S. 835.

<sup>47</sup> Jakob van Hoddis [d. i. Hans Davidsohn]: Von Mir und vom Ich [Erstveröffentlichung 1908]. In: Ders.: Dichtungen und Briefe. Hrsg. von Regina Nörtemann. Zürich 1987, S. 65-68 (65).

<sup>48</sup> Van Reijen, wie Anm.44, S. 374.

<sup>49</sup> Theodor Wiesengrund Adorno: *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Berlin/Frankfurt a. M. 1951, S. 79f.

<sup>50</sup> Van Reijen, wie Anm.44, S. 397.

<sup>51</sup> Vgl. Leszek Kolakowski: Die Philosophie des Positivismus. München 1971, S. 47: In der empirischen Philosophie Humes wird das metaphysisch-idealistische Ichkonzept als eine überflüssige Hypothese betrachtet, die „nichts in der Beobachtung (erklärt), was wir nicht bereits ohne dieses Gebilde wüßten.“ Nach Humes Schrift „*A Treatise of Human Nature*“ (1739/40) ist das Subjekt ein „Bündel“ von Erlebnissen (IV, 6: „*bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement.*“).

durch eine statische Kontinuität des Sinnes zusammengehalten wird, sondern nur als die Wahrgenommene im Augenblick ihrer Wahrnehmung existiert.<sup>52</sup>

Die Subjektkritik Nietzsches und der Empiriekritizismus Machs, der sich auf die Evidenz der Wahrnehmung und deren Verbindung mit den naturwissenschaftlichen Theoremen bezog, verliehen der Entwicklung der kritischen Subjekttheorie der Moderne einen enormen Impuls. Nach Nietzsche resultiert das Subjektconcept als die Wahrheit des cogitare und als causa prima unserer Erkenntnis aus dem täuschenden, psychologischen Bedürfnis, eine Kontinuität unserer mannigfaltigen, immer werdenden Daseinserfahrungen verbürgen zu können. Man versuchte aus der „Furcht vor dem Ungewohnten“, „Bekanntes zu entdecken“<sup>53</sup>. Dabei stellte die imperative Funktion der Sprache das Mittel dar, das, „was als wahr gelten soll“<sup>54</sup>, und im Wesentlichen aus dem „Glaube(n) an die Grammatik, an das sprachliche Subjekt, Objekt, an die Tätigkeits-Worte“<sup>55</sup> herzuleiten ist, und damit nur eine scheinbare Welt mit „fingierten Wahrheiten, die wir geschaffen haben“<sup>56</sup>, zu beschreiben. Der Reduzierung der vielfältigen, unmittelbaren Empirie auf die sprachliche Konstruktion lag die Bildung der Begriffe des Subjektes, des Objektes und der Wahrheit zugrunde. Der Subjektbegriff war nun nur die „Vereinfachung, um die Kraft, welche setzt, erfindet, denkt, als solche zu bezeichnen“<sup>57</sup>.

Damit erwies sich die gewohnte Vorstellung von einem Subjekt als eine sprachliche Fiktion. Deshalb war das Subjekt bei Nietzsche keinesfalls eine „unmittelbare Gewißheit“, sondern „eine Annahme, eine Behauptung“<sup>58</sup>. Das Subjekt war für ihn nur „die Terminologie unsres Glaubens an eine Einheit unter all den verschiedenen Momenten höchsten Realitätsgefühls: wir verstehn diesen Glauben als Wirkung Einer Ursache, - wir glauben an unseren Glauben so weit, daß wir um seinetwillen die ‚Wahrheit‘, ‚Wirklichkeit‘, ‚Substantialität‘ überhaupt imaginieren.“<sup>59</sup> Hier entlarvte sich das Subjekt nur als unsere Imagination zum Zwecke der Lebenserhaltung. Das Subjekt war also „nichts, was wirkt“<sup>60</sup>, und eine „Fiktion, als ob viele

---

<sup>52</sup> Vgl. Erich Kleinschmidt: Gleitende Sprache. Sprachbewußtsein und Poetik in der literarischen Moderne. München 1992, S. 188 f.

<sup>53</sup> Nietzsche, wie Anm. 29, 14 (98), S. 68.

<sup>54</sup> Nietzsche, F.: Nachgelassene Fragmente Herbst 1887, 9 (97). In: Ders., Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Hg. G. Colli u. M. Montinari. 2. Aufl. Bd. 12. Berlin/New York 1988, S. 389.

<sup>55</sup> Friedrich Nietzsche: Werke, wie Anm. 29, Abt. VII Bd. 3: Nachgelassene Fragmente Herbst 1884 bis Herbst 1885. Berlin/New York 1974. 35 (35), S. 248.

<sup>56</sup> Nietzsche: Fragmente 1887-1888, wie Anm. 31, 9 (97), S. 55.

<sup>57</sup> Nietzsche: Fragmente 1885-1887, wie Anm. 41, 2 (152), S. 139.

<sup>58</sup> Friedrich Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. In: Ders.: Werke, wie Anm. 29, Abt. VI Bd.2: Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral. Berlin 1968, S. 23, 25.

<sup>59</sup> Nietzsche: Fragmente 1887-1888, wie Anm. 31, 10 (19), S. 131.

<sup>60</sup> Ebd., 9 (91), S. 47.

gleiche Zustände an uns die Wirkung eines Substrats wären: aber wir haben erst die ‚Gleichheit‘ dieser Zustände geschaffen; das Gleichsetzen und Zurechtmachen derselben ist der Tatbestand, nicht die Gleichheit (- diese ist vielmehr zu leugnen).“<sup>61</sup> Dementsprechend richtete sich sein kritischer Blick auf die vorgebliche Tatsache des Subjektes als eines solchen. Nach ihm war das Subjekt eigentlich nicht ein Ich, sondern der Aggregatzustand, in dem eine „ungeheure Vielfachheit“<sup>62</sup> von Gewohnheiten und Charakterzügen zusammengesetzt war. Zwar existierte ungeachtet dieses zusammengesetzten Konglomerats die Möglichkeit, die komplexen Gedanken und Handlungen als Ausdruck eines Ichs zu erkennen, aber die Identität des Subjektes sei deshalb nicht substantiell einheitlich, sondern sich im Werden wandelnd, weil sie sich je nach der Vorherrschaft des einen oder anderen Zuges verändere und im engen Bezug auf die jeweiligen, ständig sich verändernden Interessen und Inhalte des Ichs bestimmt sei. Das Subjekt sei also „nicht mehr und nicht weniger als die Summe all seiner Wirkungen und Eigenschaften“<sup>63</sup> und der unabschließbare fortdauernde Prozeß der Integration der eigenen „Charakterzüge“, „Gewohnheiten“ und Handlungsmuster.<sup>64</sup> Nietzsches Ablehnung des tradierten Subjektbegriffs meinte also: „Keine Subjekt-, ‚Atome‘. Die Sphäre eines Subjekts beständig wachsend oder sich vermindernd – der Mittelpunkt des Systems sich beständig verschiebend – ; im Falle es die angeeignete Masse nicht organisieren kann, zerfällt es in 2.“<sup>65</sup> Aufgrund des Prozeßcharakters des Bewußtseins schien das Ich „ein Werdender zu sein“<sup>66</sup>.

Mit der Destruktion des apriorischen Subjektbegriffs, nach der das Ich nicht mehr als kontinuierliche, substantielle Schöpfung der Vernunft, sondern als ein aus den Gewohnheiten und Charakterzügen zusammengesetztes Instabiles und Variables galt, und in der die logisch kausale Verknüpfung der Erkenntnis durch die jeweilige perspektivische Interpretation des unbeständigen Subjektes ersetzt wurde, polemisierte Nietzsche dann gegen die erkenntnistheoretische Kausalität. Wenn das Erkenntnissubjekt nicht als stabile Ich-Identität haltbar sei, erweise sich die Kausalität als „tiefsinnige Wahnvorstellung, (...) jener unerschütterliche Glaube, daß das Denken, an dem Leitfaden der Kausalität, bis in die tiefsten Abgründe des Seins reiche“, und deshalb „das Denken das Sein nicht nur zu erkennen,

---

<sup>61</sup> Ebd., 10 (152), S. 131.

<sup>62</sup> Nietzsche, wie Anm. 41, 2 (91), S. 104.

<sup>63</sup> Alexander Nehamas: Nietzsche. Leben als Literatur. Göttingen 1991, S. 230.

<sup>64</sup> Vgl. ebd., S. 233.

<sup>65</sup> Nietzsche: Fragmente 1887-1888, wie Anm. 31, 9 (98), S. 55f.

<sup>66</sup> Nehamas, wie Anm. 63, S. 245.

sondern sogar zu corrigieren im Stande sei.<sup>67</sup> Es zeige sich hier deutlich, daß der Glaube daran, die Wahrheit erkennen und die Realität konstituieren zu können, nur das Ergebnis einer menschlichen Wahnvorstellung sei. Mit dem kritischen Blick auf das denkende Ich als causa prima löste Nietzsche den Substanzbegriff als ein artifizielles Konstrukt auf: „Der Substanz-Begriff eine Folge des Subjekt-Begriffs: nicht umgekehrt! Geben wir die Seele, ‚das Subjekt‘, preis, so fehlt die Voraussetzung für eine ‚Substanz‘ überhaupt. Man bekommt Grade des Seienden, man verliert das Seiende. Kritik der ‚Wirklichkeit‘: worauf führt die ‚Mehr- oder Weniger-Wirklichkeit‘, die Gradation des Seins, an die wir glauben?“<sup>68</sup> Mit der Entlarvung von Wahrheit und Realität als durch den Subjektbegriff vorbedingte Fiktionen ersetzte Nietzsche die erkenntnistheoretische Kausalität durch die sich auf die Lebensbedingungen beziehende Relation. Deshalb bedeutete die Wirklichkeit bei ihm nicht das Sein, sondern die Gradation der Seienden, und die Wahrheit war nach ihm in Wahrhaftigkeit zu überführen.

Auf dem Feld der Subjektkritik wurde Mauthner Nietzsches Nachfolger. Von Mauthner wurde das Subjekt als Träger einer „Psychologie ohne Psyche“<sup>69</sup> bestimmt, deren Inhalt „die Psyche, die Seele“, inzwischen schon verlorengegangen sei und für die man nur nach „alter Gewohnheit“ die „Begriffe und Begriffsverbindungen“ benutze.<sup>70</sup> Damit war „der Begriff der Individualität“ zu einer sprachlichen Abstraktion ohne vorstellbaren Inhalt geworden.<sup>71</sup> Es erschien „das individuelle Ich“ als „eine Illusion“ und „das Ich-Gefühl“ als „eine Täuschung“<sup>72</sup>. Mauthners von der sprachkritischen Position ausgehende, atheistische Intention gegen die metaphysisch-idealistische Erkenntnistheorie war programmatisch schon in seiner frühen Schrift „Beiträge zu einer Kritik der Sprache“ (1901) so formuliert worden: „Ist aber das Ichgefühl, ist die Individualität eine Lebenstäuschung, dann bebt der Boden, auf welchem wir stehen, und die letzte Hoffnung auf eine Spur von Welterkenntnis bricht zusammen. Was wir irgend von der Welt wissen können, war uns zu einer übersichtlichen Summe der vom Individuum ererbten und erworbenen Erfahrungen zusammengeschmolzen; unsere Erkenntnis von der objektiven Welt war zu einem subjektiven Bilde unserer

---

<sup>67</sup> Friedrich Nietzsche: Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechenthum und Pessimismus. § 15, in: Ders.: Werke, wie Anm. 29, Abt. III Bd. 1: Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemässe Betrachtungen. Berlin/New York 1972, S. 95.

<sup>68</sup> Nietzsche: Fragmente 1887-1888, wie Anm. 31, 10 (19), S. 131.

<sup>69</sup> Fritz Mauthner: Die Sprache. Frankfurt a. M. 1906, S. 7.

<sup>70</sup> Ebd., S. 8.

<sup>71</sup> Fritz Mauthner: Beiträge zu einer Kritik der Sprache Bd. 1: Sprache und Psychologie. Stuttgart 1901, S. 607.

<sup>72</sup> Fritz Mauthner: Die Sprache, wie Anm. 69, S. 80.

Zufallssinne geworden. Jetzt schwindet auch das Subjekt, es versinkt hinter dem Objekt, und wir sehen keinen Unterschied mehr zwischen dem philosophischen Streben menschlicher Jahrtausende und dem Traumdasein einer Amöbe.“<sup>73</sup> Hier erwies sich die bisherige philosophische Bestrebung schlechthin als eine von der substantiellen Ichvorstellung bedingte Fiktion. Mauthner versuchte, das als Zentrum einer unleugbaren Selbstgewißheit geltende Subjekt als bloße Zusammensetzung unserer ererbten und erworbenen Erfahrungen zu entlarven und damit unsere Erkenntnis der objektiven Welt nicht als Wahrheit, sondern als das nur subjektive Produkt unserer zufälligen Sinneswahrnehmungen zu erklären. Sein Verzicht auf die dominierende Position der Individualität führte zur mystischen Einheit des „Subjektes“ mit der objektiven Welt, welche Denkposition sich zur auf der Verflochtenheit alles Seienden beruhenden, atheistischen „gottlose(n) Mystik“<sup>74</sup> entfaltete.

Anders als bei Nietzsche und Mauthner, die von philosophischen, sprachlichen Überlegungen ausgingen, wurde diese Skepsis bezüglich des Subjektbegriffes schließlich noch von naturwissenschaftlichen Theoremen gestützt.<sup>75</sup> Die Vertreter dieses relevanten epistemologischen Ansatzes strebten deshalb z. B. danach, „die eigene Wahrnehmungsevidenz in Beziehung zu den innovativen Theoriemodellen quantenphysikalischer Provenienz zu rücken.“<sup>76</sup> In der Quantenphysik wird die klassische physikalische Überzeugung von dem Objektivierungsprinzip, in dem sich der Beobachter und das Beobachtungsobjekt folgenreich überlagern, durch die bei der Lösung der Quantenphänomene beachtete „Wechselwirkung zwischen Objekt und (Beobachtungs-)Apparat“<sup>77</sup> in Frage gestellt. Dabei handelt es sich „nicht um wirkliche Entsprechung, sondern um eine verständnisorientierende, methodisch hilfreiche Analogie (...).“<sup>78</sup> Von dem später namentlich von Quantenphysikern bedachten Erkenntnisproblem her, in dessen Gedankenzentrum es um die eigene Wahrnehmungsevidenz ging, hatte der Wiener Physiker und Philosoph Ernst Mach einen skeptischen Blick auf die tradierte Erkenntnistheorie im Anschluß an Hume geworfen. Mach löste die metaphysisch-idealistischen Substanzbegriffe von Subjekt und Objekt durch seine Annahme des neutralen psychophysischen Monismus auf,

---

<sup>73</sup> Fritz Mauthner: Sprache und Psychologie, wie Anm. 71, S. 606f.

<sup>74</sup> Vgl. Fritz Mauthner: Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande 4. Bd. Stuttgart/Berlin 1923, S. 404 und 430 ff.

<sup>75</sup> Vgl. Kleinschmidt, E.: Gleitende Sprache, S. 189.

<sup>76</sup> Ebd.

<sup>77</sup> Vgl. Niels Bohr: Über Erkenntnisfragen der Quantenphysik. In: Die Deutungen der Quantentheorie. Hrsg. von Kurt Baumann und Roman U. Sexl. Wiesbaden 1982, S. 156-169, hier 159.

<sup>78</sup> Kleinschmidt, E.: Gleitende Sprache, S. 189.

in dem der Substanzbegriff von Subjekt und Objekt sich als eine bloße „Denkökonomie“ und dabei das gewohnte Erkenntnissubjekt als das ‚unrettbare Ich‘ erwies.

Nach Machs Empiriokritizismus besteht die gesamte physische und psychische Wirklichkeit aus einer graduell wechselnden Zusammensetzung von seinerzeit nicht weiter analysierbaren Elementen, die untereinander in einer funktionalen Abhängigkeit stehen. Über diese Elemente bzw. Empfindungen schrieb Mach: „Meine sämtlichen physischen Befunde kann ich in *derzeit* nicht weiter zerlegbare Elemente auflösen: Farben, Töne, Drücke, Wärmen, Düfte, Räume, Zeiten, u. s. w. Diese Elemente zeigen sich sowohl von außerhalb U, als auch von innerhalb U liegenden Umständen abhängig. Insofern und nur insofern letzteres der Fall ist, nennen wir diese Elemente auch Empfindungen.“<sup>79</sup> Dabei wurden die Elemente als Empfindungen in Bezug auf die Abhängigkeit vom menschlichen Körper und als physikalische Elemente in Bezug auf ihre Relation untereinander erklärt.

Nach seiner monistischen Weltvorstellung wurde die gesamte physische und psychische Realität nur als Zusammensetzung von identischen Elemente verstanden: „Ich sehe daher keinen Gegensatz von Psychischem und Physischem, sondern einfache Identität in Bezug auf diese Elemente. In der sinnlichen Sphäre meines Bewußtseins ist jedes Objekt zugleich physisch und psychisch.“<sup>80</sup> Die ganze Wirklichkeit, „die Wahrnehmungen sowie die Vorstellungen, der Wille, die Gefühle, kurz die ganze innere und äußere Welt“ setzt sich „aus einer geringen Zahl von gleichartigen Elementen in bald flüchtigerer, bald festerer Verbindung zusammen.“<sup>81</sup> Dabei wurde die ganze Wirklichkeit als „Elementencomplex“ oder Empfindungskomplex aufgefaßt, in dem die Elemente durch die Möglichkeiten der Funktionsbeziehung graduell unwiederholbar zusammengesetzt waren, und die Inhalte der physischen und psychischen Wirklichkeit je nach der Art und Zusammensetzung der sie konstituierenden Elemente unterschiedlich bestimmt wurden. Nach seiner sensualistischen, monistischen Elemententheorie ging es bei der Realitätsauffassung um keinen substantiellen, absoluten Gegensatz von Ich und Ding und ihre kausale, logische Verknüpfung, sondern um eine transitive, sich entwickelnde Funktionsbeziehung der Elemente. Dabei verloren die gegensätzlichen Dichotomien von Innenwelt und Außenwelt,

---

<sup>79</sup> Ernst Mach: Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung. 2. Aufl. Leipzig 1906, S. 8 f. (U = räumliche Umgrenzung unseres Leibes (Erkenntnis und Irrtum, S. 8)).

<sup>80</sup> Ernst Mach: Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen. (Nachdruck d. 9. Aufl. Jena 1922.) Mit einem Vorwort zum Nachdruck von Gereon Wolters. Darmstadt 1985, S. 36.

<sup>81</sup> Ebd., S., 17.

von Physischem und Psychischem und damit die epistemologische, apperzeptive Spaltung zwischen dem Objekt und dem Subjekt ihre Gültigkeit. Bei Mach enthüllte sich also der erstarrte Substanzbegriff als eine nur „ideelle denkökonomische“<sup>82</sup> Vorstellung. Das Ich erwies sich zwar als ein relativ stabiler Empfindungs- bzw. Elementenkomplex, aber dieses substantielle Ich existierte nicht in der Realität. Solange es sich aus der wechselnden Funktionsbeziehung der Elemente konstituierte, war es „unrettbar“<sup>83</sup> und erschien nur als „Wartesaal für Empfindungen“<sup>84</sup>: „Nicht das Ich ist das Primäre, sondern die Elemente (Empfindungen). (...) Die Elemente bilden das Ich. Ich empfinde Grün, will sagen, daß das Element Grün in einem gewissen Komplex von anderen Elementen (Empfindungen, Erinnerungen) vorkommt. Wenn ich aufhöre Grün zu empfinden, wenn ich sterbe, so kommen die Elemente nicht mehr in der gewohnten geläufigen Gesellschaft vor. Damit ist alles gesagt. Nur eine ideelle denkökonomische, keine reelle Einheit hat aufgehört zu bestehen. Das Ich ist keine unveränderliche, bestimmte, scharf begrenzte Einheit. (...) Die Kontinuität ist aber nur ein Mittel, den Inhalt des Ich vorzubereiten und zu sichern. Dieser Inhalt und nicht das Ich ist die Hauptsache. Dieser ist aber nicht auf das Individuum beschränkt. Bis auf geringfügige wertlose persönliche Erinnerungen bleibt er auch nach dem Tode des Individuums in andern erhalten.“<sup>85</sup> Mit seinem Konzept des Ichs, das sich aus einzelnen Empfindungen und Wahrnehmungen konstituiert, um dann seinerseits wiederum auf Empfindungen reagieren zu können<sup>86</sup>, bildete die Subjektkritik Machs eine Parallele zur Metaphysikkritik Nietzsches.

Indem die in den vorherigen philosophischen Bemühungen angenommene Vorstellung von einem konstanten Ich bei ihm als „eine ideelle denkökonomische“ Einheit bestimmt wurde, beruhte sie auf einer pragmatischen Zweckvorstellung,<sup>87</sup> um den Menschen durch die Reduzierung der unwiederholbaren qualitativen Apperzeption auf eine stabile Ichvorstellung

---

<sup>82</sup> Ebd., S., 19.

<sup>83</sup> Ebd., S., 20.

<sup>84</sup> Otto Weininger: *Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung*. Wien/Leipzig 31904, S. 199. Weiningers Auseinandersetzung mit Mach findet sich auch unter dem Titel »Machs Wartesaal für Empfindungen« in: *Die Wiener Moderne. Literatur, Kunst und Musik zwischen 1890 und 1910*. Hrsg. von Gotthart Wunberg u.a. Stuttgart 1981, S. 146.

<sup>85</sup> Ernst Mach: *Die Analyse der Empfindungen*, S. 19.

<sup>86</sup> Vgl. ebd., S. 21.

<sup>87</sup> Vgl. ebd., S. 292: „Der philosophische Denker macht dann das einzige principiell unlösbare Problem des Ich zum Ausgangspunkt für alle übrigen. Das ist uns gegeben, darüber können wir nicht hinaus. Wenn daher speculative Philosophen sagen: „Der Solipsismus ist der einzig consequente Standpunkt“, so wird dies verständlich aus ihrem Streben nach einem abgeschlossenen, allumfassenden, fertigen System der Weltauffassung.“

eine geistige Kontinuität und eine verfestigte Mentalität verbürgen zu können. Mach sah aber ein, daß die Haltbarkeit des denkökonomisch angenommenen Ichs zwar theoretisch unmöglich war, daß aber eine solche Annahme im praktischen Leben notwendig sein mochte.<sup>88</sup>

Mit seiner Vorstellung vom Ich als dem Aggregatzustand des unbeständig wechselnden Empfindungskomplexes und als dem fortwährend sich modifizierenden und vergehenden Verknüpfungspunkt der Elemente<sup>89</sup> gab Mach den Primat der Kausalität zugunsten einer Vorstellung von unterschiedlich besetzbaren Funktionsbeziehungen zwischen Elementen auf: „In den höher entwickelten Naturwissenschaften wird der Gebrauch der Begriffe Ursache und Wirkung immer mehr eingeschränkt, immer seltener. Es hat dies seinen Grund darin, daß diese Begriffe nur sehr vorläufig und unvollständig einen Sachverhalt bezeichnen. (...) die Abhängigkeit der Elemente voneinander (läßt sich) durch den *Funktionsbegriff* viel vollständiger und präziser darstellen, als durch so wenig bestimmte Begriffe, wie Ursache und Wirkung.“<sup>90</sup> Mit dem Begriff des „Ende(s) der Kausalketten“<sup>91</sup> verschob sich die erstarrte Trennung zwischen Wahrheit und Schein ins Uncharfe. Die aus der verengten Sicht eines kausalgesetzlichen Denkens zwangsläufig angenommene Aufspaltung zwischen Realität und Phantasie wurde durch die Idee der funktionellen freien Verknüpfbarkeit aufgelöst. Dabei waren der „Wirklichkeitssinn“ und der „Möglichkeitssinn“ nach der Vorstellung Musils,<sup>92</sup> der über die Empfindungstheorie Machs promoviert hat, nicht mehr Gegensätze, sondern gleichwertige Figurationen,<sup>93</sup> bezüglich deren es auf Folgendes ankam: „ (...) alles, was ebenso gut sein könnte, zu denken und das, was ist, nicht wichtiger zu nehmen als das, was nicht ist“<sup>94</sup>. Von der Idee der gleichwertigen Annäherung aller

---

<sup>88</sup> Vgl. ebd., S. 23. Obwohl eine einheitliche Ichvorstellung theoretisch unmöglich sei, betonte Mach, daß eine solche Ichvorstellung für das praktische Leben notwendig sei: „Die Psychologie und die Psychopathologie lehrt uns, daß das Ich wachsen und sich bereichern, verarmen und schrumpfen, sich fremd werden und sich spalten, kurz schon während des Lebens sich bedeutend ändern kann. Trotz alledem ist das Ich für meine instinktive Auffassung das Wichtigste und Beständigste. Es ist das Band aller meiner Erlebnisse und die Quelle aller meiner Tätigkeit. (...) / Praktisch können wir nun handelnd die Ichvorstellung so wenig entbehren, als die Körpervorstellung nach einem Ding greifend.“ (Ebd., S. 291.)

<sup>89</sup> Vgl. ebd., S. 294.

<sup>90</sup> Ernst Mach: Erkenntnis und Irrtum, S. 278.

<sup>91</sup> Robert Musil: Das Geistliche, der Modernismus und die Metaphysik. In: Ders.: Prosa und Stücke. Kleine Prosa, Aphorismen. Autobiographisches. Essays und Reden. Kritik. Hrsg. v. Adolf Frisé. Reinbek 1978, S. 990.

<sup>92</sup> Vgl. Robert Musil: Der Mann ohne Eigenschaften. Bd. 1-2. Hrsg. v. Adolf Frisé. Reinbek 1978, S. 16 f. Siehe dazu auch Manfred Diersch: Empiriekritizismus und Impressionismus. Über die Beziehungen zwischen Philosophie, Ästhetik und Literatur um 1900 in Wien. Berlin 1973, S. 13 f.

<sup>93</sup> Vgl. Kleinschmidt, E.: Gleitende Sprache, S. 149.

<sup>94</sup> Robert Musil: Der Mann ohne Eigenschaften, .S. 16.

Relationen war ein zentraler, offensiver Impuls zur Reflexion auf Wahrnehmungs- und Subjektkonzepte im beginnenden 20. Jahrhundert bestimmt.

Unter dem Einfluß Machs verbreitete Hermann Bahr als Kulturkritiker am Anfang des 20. Jahrhunderts die Mach'sche These über das „unrettbare“ Ich: „Das Ich ist unrettbar. Die Vernunft hat die alten Götter umgestürzt und unsere Erde entthront. Nun droht sie, auch uns zu vernichten. Da werden wir erkennen, daß das Element unseres Lebens nicht die Wahrheit, sondern die Illusion ist. Für mich gilt, nicht was wahr ist, sondern was ich brauche, und so geht die Sonne dennoch auf, die Erde ist wirklich und Ich bin Ich.“<sup>95</sup> Diese Abwendung vom geschlossenen erkenntnistheoretischen Modellhaften, das für das Erkennen der komplexen Welt defizitär erscheint, beschleunigte den Wandel der Wahrnehmung, der Subjektkonzepte und der ästhetischen Modelle zu offenen Strukturen von Wahrnehmung usw. in der Moderne. Hofmannsthal's Klage aufgrund der Empfindung eines krisenhaften Zerfalls der Realität im Spannungsfeld zwischen der Sprache als dem begrifflichen Instrumentarium und der Wahrnehmung im Brief einer fiktiven Gestalt, des Lords Chandos,<sup>96</sup> bedeutete nichts anderes als eine Reflexion auf das von Mach beeinflusste zeitspezifische Subjektbewußtsein, in das sich die stabile Ichvorstellung sowohl als die Konstitution aus den Empfindungen und Wahrnehmungen als auch als die Reaktion auf die Elemente auflöste und in dem das Vertrauen auf die Sprache als Brücke zwischen unserem Denken und der Wirklichkeit, als Medium für unser mitmenschliches Verständnis verschwunden ist. Was später Musil in seinem Roman „Der Mann ohne Eigenschaften“ wie folgt reflektierte: „Es ist eine Welt von Eigenschaften ohne Mann entstanden, von Erlebnissen, ohne den, der sie erlebt“<sup>97</sup>, war nichts anderes als die ästhetische Widerspiegelung des zeitspezifischen, weiterhin wirksamen Mach'schen Subjektbewußtseins, dem die „Empfindungsfeinheit“<sup>98</sup> Musils zugerechnet wird. Mit der Entlarvung der gewohnten Subjektvorstellung als „nichts Gegebenes, sondern etwas Hinzu-Erdichtetes, Dahinter-Gestecktes“<sup>99</sup> erwies sich das rein apperzeptive, als gewiß

---

<sup>95</sup> Hermann Bahr: Das unrettbare Ich. In: Ders.: Dialog vom Tragischen. Berlin 1904, S. 79-101 (101). Auszugsweise auch abgedruckt in: Ders. Die Wiener Moderne, S. 147 f.

<sup>96</sup> Vgl. Hugo von Hofmannsthal: Ein Brief. In: Ders.: Gesammelte Werke in Einzelausgaben: Prosa II. Hrsg. von Herbert Steiner. Frankfurt a. M. 1951, S. 13: „[I]ch verstand sie [die Begriffe] wohl: ich sah ihr wundervolles Verhältnisspiel vor mir aufsteigen wie herrliche Wasserkünste, die mit goldenen Bällen spielen. Ich konnte sie umschweben und sehen, wie sie zueinander spielten; aber sie hatten es nur miteinander zu tun, und das Tiefste, das Persönliche meines Denkens, blieb von ihrem Reigen ausgeschlossen.“

<sup>97</sup> Musil, R.: Der Mann ohne Eigenschaften, S. 150.

<sup>98</sup> Vgl. Robert Musil: Tagebücher. Hrsg. von Adolf Frisé. Bd. 1-2. Reinbek 1983, S. 163.

<sup>99</sup> Nietzsche: Fragmente 1885-1887, wie Anm. 41, S. 323. Vgl. dazu Kleinschmidt, E.: Gleitende Sprache, S. 74-75.

betrachtete Erkenntnissubjekt als theoretisch und praktisch ans Ende gekommen. Damit führte das Subjektbewußtsein in der Moderne zunehmend zur Vorstellung von einer aus den vielfältigen wirklichen Erfahrungen und Wahrnehmungen der einzelnen Person konstituierten, pluralen Identität, wobei das Subjekt „sich in eine Aufeinanderfolge vielfältiger, heterogener, manchmal bis zum heftigsten Sichbekämpfen voneinander verschiedener Persönlichkeiten“ auflöste<sup>100</sup> und es zum kontingenten Konglomerat einer vielfältigen Persönlichkeit wurde. Wittgensteins folgende Aussage steht für die Auffassung vom kritischen Subjektbewußtsein in der Moderne: „Das denkende, vorstellende, Subjekt gibt es nicht.“<sup>101</sup>

Der Wandel des Subjektbewußtseins hat die radikalen Aufbruchsimpulse in der Moderne hervorgebracht. Der Wahrnehmungswandel und die Beschreibbarkeit der komplexen Welterfahrungen rückten in das Zentrum der ästhetischen, gestaltungstheoretischen Überlegungen. Die neue Erfahrung des instabilen, variablen Subjektes forderte den Wandel des ästhetischen Modells, in dem das gestaltende Ich nicht mehr als das Dominante, Konstante und Identische, sondern als das aufgrund der Hinwendung zu den Dingen Erleidende und Fragmentarische erscheint. Die Auffassung, daß „in jedem Augenblick ein Anderes, stets Unbegreifliches“<sup>102</sup> zu werden scheint und unsere Individualität und Identität „nichts weiter als ein zufälliges Miteinander im Strom der Zeit“<sup>103</sup> zu sein scheinen, erwies sich als eine konsequente Rezeption des „Perspektivismus“ Nietzsches, der die Erkenntnis der Welt als reinen Interpretationsakt hatte betrachten wollen. Was Carl Einstein, einer der führenden Kunsttheoretiker der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, von einer erkenntniskritischen Position aus beklagte, nämlich „daß alles nur Perspektive“<sup>104</sup> sei, war nichts anderes als die konsequente Durchführung einer Nietzscheanischen Perspektivenlehre.<sup>105</sup> Nach Einstein führt „Wahres Dichten“ zu einem „unaufhörliche(n)

---

<sup>100</sup> Paul Bourget: Psychologische Abhandlungen über zeitgenössische Schriftsteller. Minden 1903, S. 136.

<sup>101</sup> Ludwig Wittgenstein: Tractatus logico-philosophicus. 5.631. In: Ders.: Werkausgabe in acht Bänden. 9. Aufl. Frankfurt a. M. 1993, Bd. 1. S. 7-85, hier S. 67.

<sup>102</sup> Van Hoddiss, wie Anm. 47, S. 67.

<sup>103</sup> David Herbert Lawrence. Zitiert nach Charles Taylor: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Frankfurt a. M. 1994, S. 801.

<sup>104</sup> Carl Einstein: Der Snobb. In: Ders.: Werke Bd. 1: 1908-1918. Hrsg. von Rolf-Peter Baacke und Jens Kwasny. Berlin 1980, S. 23-27, hier 23.

<sup>105</sup> Vgl. Carl Einstein: Konvolut mit Romanfragmenten zur Fortsetzung des „Bebuquin“. Pariser Nachlaß. XXI, S. 8. (Einsteinarchiv der Akademie der Künste Berlin.) Hier bildet die Kritik Einsteins am Subjekt eine Parallele zu der Kritik Nietzsches. „Ich - diese blöde Fälschung. Wo ist Ich - diese Kristallisierung von Banknoten, Ausstellung, schlechten Erfahrungen frecher Behauptung. Osker (sic!) sagt ich - damit hat er alle Objekte geschaffen - ich ist das erste Objekt - eine grobe Gummierung schlechter Beobachtung, weil man sein will. Und

Weltprozeß, der jenseits von Wollen und Wissen in jedem geschieht.“<sup>106</sup> Hier wurde die Transsubjektivität resp. Ich-Dissoziation, in der das Subjekt gewöhnlich zugunsten des unmittelbaren, elementaren Erlebens der Dinge und der Nähe der Geheimnisse des Objektes ausgeblendet werden soll, zur notwendigen Vorbedingung für die schöpferische Gestaltung, deren Text zwar als „Theater eines Willens“<sup>107</sup> erschien, sich aber hierbei nicht mehr als Ergebnis einer von dem schreibhandelnden Subjekt dominierten, intellektuellen Gestaltungsfreiheit zeigte.<sup>108</sup> Die Schreibästhetik, die das subjektive Substrat in eine jeweils selbständig induzierte und wirksame Materialität im Darstellungsraum auflöste und dabei die Durchführung der transpersonalisierten Objektivierung des Textes in der Zurückdrängung des subjektiven Faktors ausmachte,<sup>109</sup> entsprach dem zeitspezifischen kritischen Bewußtsein vom Subjekt, dessen Kontinuität, Einheit und Transparenz durch die Diskontinuität, Pluralität und Opazität ersetzt wurden. Die schreibästhetischen Grundzüge der Literatur der Jahrhundertwende, in denen die auktoriale Subjekt-Repräsentation im Text radikal zurückgedrängt wurde,<sup>110</sup> in denen der Text für sich funktionierte und die Dinge für sich sprachen, implizierten eine nicht nur poetologische, sondern auch umfassende Reflexion auf den Verlust des dominierenden allwissenden Ichs in der Moderne.

### 2.1.3. Die Remythisierung der Welt

Angesichts des ideologiekritischen Skeptizismus Nietzsches bezüglich der Verbindlichkeit der Metaphysik für die Fundierung einer ganzheitlichen Ordnung und der Machtposition des Menschen lag die „antimetaphysische Wende“<sup>111</sup> in der Philosophiegeschichte zwischen Hegel und Nietzsche. Der markierte philosophische Positionswandel von der negativen Philosophie zur positiven, vom Idealismus zum Nihilismus und von „eine(r) Frage der

---

diese Objekte kämpfen mit dem Ich - das sie fressen will.“ Vgl. ebd., S. 25: „In der Willensbetonung des Erkennens wuchert Ich, die Kapitalisierung der Empfindungsmomente. Ich zahlt die unendliche Rente der Eitelkeit und bedeutet Ermordung sämtlicher Nichtsich.“

<sup>106</sup> Carl Einstein: Braque der Dichter In: Ders.: Werke: Bd. 3: 1929-1940. Hrsg. v. Hermann Haarmann und Klaus Siebenhaar u.a.. Berlin 1985, S. 246-250, hier S. 246. „Wahres Dichten“ wird dann im Sinne Carl Einsteins zu einem „unaufhörliche(n) Weltprozeß, der jenseits von Wollen und Wissen in jedem geschieht.“

<sup>107</sup> Carl Einstein: Der Snobb. In: Ders. Werke Bd. 1, S. 26. Vgl. dazu Kleinschmidt, E.: Gleitende Sprache, S. 78-79.

<sup>108</sup> Vgl. Kleinschmidt, E.: Gleitende Sprache, S. 78.

<sup>109</sup> Vgl. ebd., S. 79.

<sup>110</sup> Vgl. ebd., S. 81.

<sup>111</sup> Vgl. Arno Anzenbacher: Einführung in die Philosophie. Überarb. und erw. Neuaufl. Freiburg u.a. 1992, S. 144.

Logik“ zu „eine(r) Frage der Kraft“<sup>112</sup>, rief ambivalente Reaktionen bei den zeitgenössischen Intellektuellen hervor. Auf der einen Seite nahmen sie die Aufbruchsbewegung als Befreiung von der metaphysischen Dogmatik begeistert an. Mit diesem Wandel der qualitativen Disposition von der „res cogitans“ zur „res extensa“ blieb das Weltbild nun nicht mehr einer jenseitsbezogenen Transzendenz verpflichtet, wandte sich Weltimmanentem, Diesseitigem zu, wurde säkularisiert. Auf der anderen Seite entstand ein Unsicherheitsgefühl angesichts der extrem pluralisierten Lebenswelt: „[W]ir stehen machtlos der Einzelheit gegenüber, die keine Ordnung zur Einheit macht, es scheint, das `Und´ zwischen den Dingen ist rebellisch geworden, alles liegt unverbindbar auf dem Haufen, und eine neue entsetzliche Einsamkeit macht das Leben stumm.“<sup>113</sup>

Aus der paradoxen Situation erwachsen sowohl Begeisterung als auch Melancholie aufgrund des Gefühls, daß gegenüber einer wandelbaren, flüchtigen und kontingenten Realität das Dasein haltlos bloßliege. Daraus entstanden die zeitgenössischen Bestrebungen um die Fundierung einer neuen Totalität, die dem Dasein Halt, Sinn und Wertorientierung geben könnte. Unter den säkularisierten Lebensbedingungen lag die wesentliche Frage hinsichtlich einer neuen Weltanschauung darin, wie ein „Denken ohne ‚letzte‘ Fundamente und ein Leben ohne ‚letzte‘ Begründung“<sup>114</sup> überhaupt möglich seien. Nun richtete sich das Weltauslegungsparadigma nicht mehr auf die ewigen Warum-, Wohin-, Wozu-Fragen und den Kausalnexus, sondern auf die Wie-Frage und die Bedingungen des Daseins. Das zeigte, daß der Sinn des Lebens nicht mehr aus dem jenseitigen Absoluten, sondern aus sich selbst diesseitig fundiert werden sollte. Damit erhob die neue Einheitsidee ihren Anspruch darauf, die säkularisierte Welt zu akzeptieren und die unermeßlich fragmentarisierte kontingente Daseinswelt zur verbindlichen, harmonischen Konformität zu bringen. Sie sollte die Funktion der alten Metaphysik übernehmen, die aus der haltlosen Rationalität, der Technisierung und dem Verschwinden der Transzendenz entstandene, zerrissene, bunte Realität in ein sinnvolles

---

<sup>112</sup> Borsche, wie Anm. 7, S. 30: „Ob wir den Untergang einer gewohnten Interpretation verwinden, ist (...) nicht mehr eine Frage der Logik, sondern eine Frage der Kraft.“ Borsche betrachtet die Philosophie Nietzsches nicht als eine kognitive Herausforderung, sondern als eine psychologische. Nietzsche glaube die Begründung seiner Position darin zu finden, „[w]ie viel einer Glauben nötig hat, um zu gedeihen, wie viel „Festes“, an dem er nicht gerüttelt haben will, weil er daran hält, ist es ein Gradmesser seiner Kraft (oder, deutlicher geredet, seiner Schwäche).“ (Vgl. Nietzsche: Fröhliche Wissenschaft, wie Anm. 33, Aph. 347, S. 263.)

<sup>113</sup> Franz Werfel: Aphorismus zu diesem Jahr. In: Ders.: Zwischen Oben und Unten. Prosa. Tagebücher. Aphorismen. Literarische Nachträge. Aus dem Nachlaß hrsg. von Adolf D. Klarmann. München/Wien 1975, S. 793. (Erstdruck 1914)

<sup>114</sup> Abel, Günther/ Salaquarda, Jörg; Hg. Krisis der Metaphysik. Vorwort, S. VII.

System zu integrieren und einen positiven Sinn des Lebens, Daseinssicherheit und verbindliche Daseinsorientierung durch die Bindung an ein Ganzes möglich zu machen.

Aus dieser Funktion ergab sich trotz ihrer qualitativen Abwendung von der herkömmlichen Metaphysik eine Debatte über die Metaphysik in der Moderne. Nachdem Nietzsche eine ganzheitliche Weltansicht mit seinen Kategorien, „Übermensch“, „ewige Wiederkehr“ und „Wille zur Macht“ wieder möglich gemacht zu haben schien, stellte sich die Frage danach, ob er ein Metaphysiker gewesen sei. Auch wenn sich nach dem Hinweis Heideggers die Kontinuität des metaphysischen Denkens fortsetzte, ist diese Metaphysik „jedoch nicht mehr identisch mit der, die es vor ihm gab“<sup>115</sup>. Die Tendenz seiner Philosophie, zwar diesseitig weltimmanent, aber trotzdem metaphysisch zu sein, entsprach der Grundintention der Moderne, sowohl die „Differenzierungsneigung“ als auch die „Uniformierungsleistung“ gleichzeitig erscheinen zu lassen.<sup>116</sup> Damit unterscheidet sich das ‚Metaphysische‘ in der Moderne von der alten Metaphysik.

Die sich auf den Zerfall der transzendentalen Eingebundenheit und auf den weltanschaulichen Diskurswandel vom Denken zur Existenz berufende geistige Ambivalenz in der Moderne, die Destabilisierung, die Entgrenzung zu den offenen Weltanschauungsmöglichkeiten aus dem emphatischen Emanzipations- und Freiheitsgefühl gegenüber der alten Dogmatik<sup>117</sup> und das zeitgenössische Bewußtsein von der von Relativität und Kontingenz bestimmten existenzbedrohlichen Situation, aufgrund deren die Welt in den Zustand der „transzendentalen Obdachlosigkeit“<sup>118</sup> geraten ist und der moderne Mensch ohne jeden festen Anhaltspunkt zum „problematischen Individuum“<sup>119</sup> geworden ist, charakterisierten das widersprüchliche Daseinsgefühl in der Moderne. Durch diese Situation des geistigen Unbehauptseins ist die Melancholie hervorgerufen worden, das Gefühl, es gäbe „keine Pfeiler und Stützen, keine Fundamente mehr, die nicht zersprengt worden wären.“<sup>120</sup>

Gegen die Verunsicherung des Daseins und angesichts des Verlustes der Ordnung der Dinge

---

<sup>115</sup> Gerhardt, Volker: Macht und Metaphysik. S. 94.

<sup>116</sup> Vgl. Welsch, Wolfgang: Unsere postmoderne Moderne. S. 53.

<sup>117</sup> Einstein, Carl: Bebuquin oder die Dilettanten des Wunders. In: Ders. Werke Bd. 1, S. 81. Einstein äußerte in seinem experimentellen Roman radikale Kritik an der metaphysischen philosophischen Dogmatik. Man dürfe „sich nicht von einigen mangelhaften Philosophen täuschen, die fortwährend von der Einheit schwatzen und den Beziehungen aller Teile aufeinander, ihrem Verknüpftsein zu einem Ganzen (...)“.

<sup>118</sup> Lukács, George: Die Theorie des Romans, S. 35. In dieser Schrift thematisierte Lukács aus der Analyse des Romans die Grundproblematik der Moderne als des Verlustes der Totalität.

<sup>119</sup> Ebd., S., 76.

<sup>120</sup> Ball, Hugo: Kandinsky. In: Expressionismus, Manifeste und Dokumente zur deutschen Literatur 1910-1920, hg. von Thomas Anz und Michael Stark. Stuttgart 1982, S. 124.

ist der Mensch als „animal metaphysicum“<sup>121</sup> einem „elementaren Einheitswunsch“<sup>122</sup> verhaftet geblieben. Nachdem sich das Zeitalter der Einheitsidee, das mit der Metaphysik oder vernünftiger Universalität verbunden gewesen war, verabschiedet hatte, versuchte man sie aus dem Urbedürfnis nach Metaphysik gegenüber dem Gefühl des Totalitätsverlustes, durch die Idee einer neuen Einheit zu ersetzen. Dieses Unterfangen, die epistemologische ontologische Daseinssicherheit gegen den Orientierungsverlust wiederherzustellen, begann mit der Anerkennung der säkularisierten, deshalb bedingten Welt. Ihr Wesen wurde nicht länger als Geist, sondern als Irrationales, Unbewußtes, Befremdendes oder Anderes in dem seinerzeitigen allgemeinen Horizont der Weltanschauungen aufgefaßt und die Erkennbarkeit als Offenbarung und Träger eines sinngebenden Absoluten ging von der physischen Welt aus. Gegen die Situation zur Zeit der Jahrhundertwende, die wohl von vielen als die einer Sackgasse empfunden wurde, in der zwar die idealistischen oder positivistisch-naturwissenschaftlichen Weisen der Weltbetrachtung ihre Grenzen bezüglich ihrer Aufgabe der Gewährleistung einer ganzheitlichen Integrationsordnung zeigten, und das seit der Romantik drohende Bewußtsein von der Inkongruenz zwischen innerer äußerer Welt zu einer Krisensituation führte, weswegen eine kontraproduktive Tendenz zur Vereinheitlichung der ambivalenten geistigen Polarität gleichzeitig vorhanden war<sup>123</sup> - so die Analyse des epochalen Charakters durch Schmol gen. Eisenwerth -, richteten sich die zeitgenössischen Totalitätsentwürfe keinesfalls auf eine eindeutige weltanschauliche Position. Vielmehr stellten sie sich als breites Spektrum aus der Zusammenfügung von naturwissenschaftlichen, politischen und philosophischen Weltanschauungen dar. Die Entwürfe der anvisierten Totalität kamen im Allgemeinen in zwei Ansätzen vor, entweder darin, die herkömmlichen religiösen, spirituellen, mystischen und philosophischen Totalitätsauffassungen zu modifizieren, oder darin, daß Autoren versuchten, sich aus anthropologischen, soziologischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnissen zu „Ersatzideen kompositiver Einheitlichkeit“<sup>124</sup> zu erheben.<sup>125</sup> Im Zentrum der zeitgenössischen Projektionen für die Ganzheitsentwürfe gab

---

<sup>121</sup> Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung. In: Werke in zehn Bänden (Züricher Ausgabe), Zürich 1977, Bd. III. S. 187.

<sup>122</sup> Welsch, Wolfgang: Unsere postmoderne Moderne, S. 175.

<sup>123</sup> Vgl. Schmol gen. Eisenwerth, J. A.: Vorwort. In: Fin de è, S. IX-XIII. Hier. S. X f.. Diesen Charakter bilden: Morbidität und Vitalismus, Kontemplation und Aktionismus, Positivismus und Mystizismus, naturwissenschaftlich-mechanistische Weltanschauung und Transzendentalismus, Naturalismus und Symbolismus, Realismus und Neuromantik, Rationalismus und Antirationalismus, Materialismus und Antimaterialismus.

<sup>124</sup> Welsch, Wolfgang: Vernunft, S. 658.

<sup>125</sup> Vgl. Hooock, Birgit: Modernität als Paradox: der Begriff der ‚Moderne‘ und seine Anwendung auf das Werk Alfred Döblins (bis 1933), Tübingen 1997, hier S. 25f. Der Grundproblematik der Moderne liegt nach der

es auf der einen Seite die sich verweigernde Haltung gegenüber der naturwissenschaftlichen Welterklärung und der autoritären Wissenschaftlichkeit, auf der anderen Seite dagegen die Besinnung auf die Seele und das dunkle Innenleben als den für die Epoche charakteristischen Nenner.<sup>126</sup>

Gegenüber der materialistischen „Finsternis“ der naturwissenschaftlichen Aufklärung und dem wissenschaftlichen Fortschrittsoptimismus entstanden in Deutschland wissenschaftsfeindliche, quasi-religiöse geistige Strömungen schon am Ende des 19. Jahrhunderts. Die Anerkennung des Irrationalen, Unbewußten, Anderen und die Wendung der Blickrichtung nach innen, auf Traum und Seele, drehten sich um die geistige Gemeinsamkeit, um den Ausdruck der Abstraktion von der Konkretion zu bestätigen, und die Leib-Seele<sup>127</sup>. Und schließlich ging es um den Willen, das Sinnlich-Entsinnlichte, nicht mehr als Gegenbegriff, sondern als Visualisierung des Unsichtbaren zu konzipieren. Das bedeutete die Überwindung der kartesischen, dualistischen Welterklärung und zugleich den weltanschaulichen Paradigmenwechsel vom Deduktiven, Spekulativen zum Induktiven, aber zugleich Transzendenten. Diese Denkform setzte den Glauben an die Allbeseelung und an eine weltimmanente übersinnliche Macht voraus, mit der die fragmentarische Erfahrungswelt und die ungesicherte Existenz in realistischer Weise ganzheitlich fundiert werden sollten. Sie versuchte, eine letzte Grundlage des menschlichen Verhaltens unter oder über der Stufe des

---

Verfasserin der Totalitätsverlust als Metaphysikverlust zugrunde. In ihrer umfangreichen, ausführlichen Untersuchung fokussiert sich ihre These auf die Erhellung der Widersprüchlichkeit, den Verlust und das Streben nach Wiederherstellung der Totalität in der Moderne. Deshalb kann man ausführliche Erkenntnisse über die verschiedenen zeitgenössischen Totalitätsentwürfe aus ihrer Untersuchung gewinnen.

<sup>126</sup> Vgl. Fick, Monika: *Sinnenwelt und Weltseele. Der psychophysische Monismus in der Literatur der Jahrhundertwende*, Tübingen 1993, S. 16-18. Die Verfasserin thematisiert die epochenbestimmte geistige Charakteristik unter dem Aspekt der Wissenschaftsfeindlichkeit von der Auseinandersetzung zwischen Müller-Seidel und Gebhard her. Während Gebhard „den Panpsychismus der Jahrhundertwende“ „als eine Fluchtbewegung mit ideologischem Charakter“ und die Wissenschaftsfeindlichkeit als zentrales Merkmal der literarischen Moderne betrachtet, stellt Müller-Seidel die Verwandtschaft zwischen der im 19. Jahrhundert verdrängten Romantik und der Moderne vermöge ihrer geschichtlichen Verbindung durch eine Epochenschwelle und durch ihre Wachheit der Reflexion auf die bewußt werdende Krise heraus. Aber die Wendung nach innen um 1900 ist Auslotung des modernen, gespaltenen und bedrohten Bewußtseins. Anhand der wissenschaftskritischen Aspekte betont Müller-Seidel den Ausbruch aus der „romantischen Moderne“ angesichts des Aufstiegs der Naturwissenschaften und der materialistischen „Lösung“ der „Welträtsel“.

Vgl. Gebhard, Walter: „Der Zusammenhang der Dinge“. *Weltgleichnis und Naturverklärung im Totalitätsbewußtsein des 19. Jahrhunderts*. Tübingen 1984.

Vgl. Müller-Seidel, Walter: *Epochenverwandtschaft. Zum Verhältnis von Moderne und Romantik im deutschen Sprachgebiet*. In: *Geschichtlichkeit und Aktualität. Studie zur deutschen Literatur seit der Romantik*. Festschrift für Hans-Joachim Mähl zum 65. Geburtstag, Hg. v. Müller, Klaus-Detlef, Tübingen 1988, S. 370-392.

<sup>127</sup> Aufgrund der geistigen Tendenz zur diesseitsbezogenen Verweltlichung damaliger Weltanschauungen versucht M. Fick das Seele-Leib-Problem an der Jahrhundertwende von den Aspekten des psychophysischen Parallelismus und der monistischen Bewegung her umfangreich zu thematisieren.

logischen Denkens zu finden. Das üppige Wuchern mystischer Tendenzen zur Enthüllung der Seelenrätsel, der Spiritismus als die Materialisation von angeblichen übersinnlichen Phänomenen, das Überwältigende in der Unio mystica, der Okkultismus und die gottlose Mystik, in denen das Unlogische, das Geheimnisvolle und das Unbewußte als ein schöpferischer Urgrund wiederentdeckt wurden und der virulente Seelenbegriff den tradierten Geistesbegriff ersetzte, entsprachen der kritischen Reaktion auf die materialistische moderne Welt. Als Charakterzüge der Epoche diagnostizierte der Psychiater Alfred Hoche die folgenden: „Geringschätzung naturwissenschaftlicher Erkenntnis, Aufgeben des Bodens der Erfahrung, ein sich Verlassen auf Intuition, ein Streben nach Erkenntnis des Unerforschlichen und der Glaube an die Möglichkeit einer solchen Erkenntnis, ein Sinken des Verantwortungsgefühls in bezug auf die Bedeutung der wissenschaftlichen Beweispflicht.“<sup>128</sup>

Diese gegen die wissenschaftliche Auffassung und die mechanische materialistische Wahrnehmung der Welt gerichtete geistige Tendenz wurde auf der einen Seite in den pseudo-religiösen Strömungen, sektenhaften Absonderungen, im Okkultismus, Spiritismus, in Geheimwissenschaften aller Art, namentlich in der Parapsychologie popularisiert. Auf der anderen Seite wendete sie sich entweder einer von östlichen Philosophien und Religionen beeinflussten exotischen Weltanschauung, der Theosophie oder der katholischen Konfession zu. Die herrschende Tendenz zur Verinnerlichung, d. h. ein Wiederaufblühen des Katholizismus oder die spirituelle okkultistische Mythisierung der Welt vor dem Ersten Weltkrieg, aber auch nach dem Erlebnis des Krieges kann als Auswirkung eines starken Bedürfnisses nach neuer Daseinssicherheit und nach Regeneration der abendländischen Kultur verstanden werden.

Angesichts des durch die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse hervorgerufenen Positivismus und der Veränderung des philosophischen Wissens entstanden die Modifikationen der alten Schulphilosophie mit dem anknüpfenden Präfix ‚Neu‘ im philosophischen Bereich: „Neu-Scholastiker, Neu-Kantianer, Neu-Hegelianer“<sup>129</sup>. Hoche hat beispielhaft auf die Ursachen der Modifikation bei den Neuhegelianern hingewiesen. Die auf die Einzelwissenschaften sich auswirkende dogmatische Position der Hegel’schen Philosophie wurde in einer Zeit abgelöst, „in der die Philosophie mit den Naturwissenschaften Fühlung suchte; jetzt ist wieder eine Rückkehr nicht zu den Einzelergebnissen der Hegel’schen Zeit, wohl aber zu den

---

<sup>128</sup> Siehe dazu: Hoche, Alfred: Geistige Wellenbewegung. In: Freiburger wissenschaftliche Gesellschaft, Heft 14. Freiburg I. Br. 1927, S. 21.

<sup>129</sup> Hoche, Alfred: Geistige Wellenbewegung. S. 18.

Eigentümlichkeiten jener Art des Denkens zu beobachten.<sup>130</sup> Entsprechend bedeutete solch ein zeitspezifisches Unterfangen, die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise mit der philosophischen in Verbindung zu bringen, darauf hin, daß man die unzulängliche Einseitigkeit der entweder rein spekulativen oder materialistisch-mechanistischen Denkweise für die letzte Begründung der Dinge durch die Berücksichtigung einer philosophisch-religiösen Ganzheitsvorstellung überwinden wollte.

Georg Lukács hat in seinem Werk „Die Zerstörung der Vernunft“ auf die Blüte der Lebensphilosophie in Deutschland von 1848 bis zum Ersten Weltkrieg hingewiesen<sup>131</sup>: Am Ende dieser Zeit dominierte die von Nietzsche<sup>132</sup> geprägte Lebensphilosophie als neue, epochentypische Geistesströmung mit vielen Varianten den kulturell-wissenschaftlichen Bereich. Ihr metaphysischer Begriff des Lebens als des Wesens wurde zur alles Einzelne umfassenden, „diesseitigen Totalität“<sup>133</sup> erhoben. Ihr dynamischer, irrationaler Charakter als Bewegung oder Entwicklung wurde durch die pure Spontaneität des unmittelbaren Erlebens, die Polarisierung von Rationalität und Erlebnisstrom, die Entsubstantivierung des Subjektes und die Immanenz des seinen Sinn und Zweck in sich selbst tragenden Lebens bestimmt. Sie als „außerwissenschaftliche Weltanschauungsphilosophie“<sup>134</sup> scheint die verweigernde Reaktion auf die zunehmende Determination und Mechanisierung der gesellschaftlichen Prozesse zu sein. Ihre pure Wahrnehmung in den Sachen selbst ohne urteilende Distanz, ihre alles Widersprüchliche denkend verbindende Alogizität<sup>135</sup> und die intuitive Erfassung des Wesens der Welt verbanden sich im Laufe der Zeit mit Vaihingers<sup>136</sup> Frage nach der fiktionalen „Als Ob-Struktur“. Das Leben und die Realität galten in dieser „Als ob-Konstitution“ nicht mehr als vorgegebene, starre Gegenstände, sondern gerieten aus einem früheren Zustande der Verfestigung und Erstarrung in lebendige Bewegung.<sup>137</sup> In dieser

---

<sup>130</sup> Hoche, Alfred: Geistige Wellenbewegung, S. 19.

<sup>131</sup> Vgl. Lukács, Georg: Die Zerstörung der Vernunft. In: Ders. Werke. Bd. 9. Neuwied/Berlin 1962.

<sup>132</sup> Nietzsche wurde von wichtigen zeitgenössischen Interpreten der Lebensphilosophie, von G. Simmel, H. Rickert, M. Scheler, als „Philosoph des Lebens“ betrachtet.

<sup>133</sup> Vgl. Rasch, Wolfdietrich: Zur deutschen Literatur seit der Jahrhundertwende, Stuttgart 1967, S. 12. Hier betrachtet Wolfdietrich Rasch „Leben“ als den Schlüsselbegriff der Epoche und als den Bezugspunkt sowohl der verneinend-dekadenten als auch der bejahenden Haltung.

<sup>134</sup> Rickert, Heinrich: Die Philosophie des Lebens. Tübingen 1920, S. 11. Ich stütze mich auf die Ausführungen über die Wesensmerkmale der Lebensphilosophie von H. Oehm: Die Kunsttheorie Carl Einsteins, S. 20.

<sup>135</sup> Vgl. ebd., S. 68.

<sup>136</sup> Vaihinger, H.: Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. 8. Aufl. Leipzig 1922.

<sup>137</sup> Vgl. Kleinschmidt, E.: Gleitende Sprache, S. 144. „Im ‚Als Ob‘ - Horizont von ‚hypothetischen‘ Fiktionstexten in Wissenschaft und Literatur besteht die Möglichkeit der mentalen Durchbrechung von

lebendigen Erfassung der Realität blieb einerseits das kritische Bewußtsein sowohl in der Metaphysik als auch in allen Arten der Determinierung und Mechanisierung der Welt stecken. Andererseits versuchte man mit dem alles Widersprüchliche vereinigenden Begriff des Lebens keine Wahrheit neben dem oder ohne das Leben, sondern die Wahrheit des Lebens zu gewinnen.

Georg Simmel wollte in seinen soziologischen, gesellschaftskritischen Untersuchungen die disparaten Einzelercheinungen durch die Idee der „fundamentalen Verflochtenheit“<sup>138</sup> integrieren. Er erhob den Begriff des Lebens zum Zentrum einheitlicher Integrationstendenzen. Bei ihm führte der Begriff „Leben“ „zur metaphysischen Urtatsache, zum Wesen alles Seins überhaupt (...), so daß jede gegebene Erscheinung ein Pulsschlag oder eine Darstellungsweise oder ein Entwicklungsstadium des absoluten Lebens war.“<sup>139</sup> Durch den das Absolute ersetzenden weltimmanenten, aber metaphysischen Begriff „Leben“ wurde seine Lebensphilosophie zur, den modernen Lebensbedingungen entsprechenden, diesseitigen Einheitsidee erhoben.

Bemühungen um eine alternative Einheitsidee kamen auch auf dem naturwissenschaftlichen Terrain vor. Da gab es die Haeckel'sche Version des „Monismus“<sup>140</sup> und den von Hans Driesch vertretenen (Neo-) Vitalismus. Wenn Haeckel das 19. Jahrhundert das ‚monistische Jahrhundert‘ nannte, wies das auf die Blüte der monistischen Weltanschauung hin. Die Grundeinstellung des weltanschaulichen Monismus war die „von der Identität des Leiblichen und Seelischen“, von der Zusammenfassung von „Leib und Seele zu einer Einheit“.<sup>141</sup> Ihre zentrale Tendenz richtete sich darauf, das Jenseitige im Diesseitigen zu erblicken und eine Religion mit naturwissenschaftlichem Fundament zu stiften.<sup>142</sup> Ihre Integrationsbestrebungen richteten sich auf die Wiederherstellung des Metaphysischen als des Einheitsgrundes des Leiblichen und des Seelischen durch die Mittel der Naturerkenntnis, wobei die Welt durch die Aufhebung der Dichotomie zwischen Psychischem und Physischem, also durch die

---

Erwartungen, die auf das schon Bekannte abzielen. Ein Text kann kraft seines inszenatorischen Potentials Regularitäten des Denkens wie Formulierens sprengen.“

<sup>138</sup> Frisby, David P.: Georg Simmels Theorie der Moderne, S. 49.

<sup>139</sup> Simmel, Georg: Der Konflikt der modernen Kultur (1921), S. 20.

<sup>140</sup> Steakley, James D.: Vom Urschleim zum Übermenschen. Wandlungen des monistischen Weltbildes, S. 38: „(...) jene Version des Darwinismus unter die Leute zu bringen versuchten, die sie ‚Monismus‘ nannten.“

<sup>141</sup> Fick, M.: Sinnenwelt und Weltseele. S. 12.

<sup>142</sup> Ebd., S. 13.

Überwindung der Spaltung der Realität in Subjekt und Objekt, wieder verzaubert<sup>143</sup> werden sollte.

Indem Haeckel als „Evolutionstheoretiker“ die darwinistische, biologische Evolutionslehre als Ausgangspunkt seiner Forschung nahm, wobei er glaubte, daß sich die organische Welt den auf Ursache und Wirkung aufbauenden mechanistischen Prinzipien unterwerfe und in ihr damit „die quasi-theologische Fundierung all jener biologischen Wissenschaften“<sup>144</sup> durch das darwinistische Konzept verdrängt werde, ging seine Position allmählich zu „einer idealistischen Interpretation des mechanistischen oder darwinistischen Materialismus“ über. Damit wurden das kontemplative Element der romantischen Naturphilosophie und der materialistische Darwinismus in seinem Monismus in eine höhere Synthese aufgehoben. Deshalb kann sein Monismus „sowohl mechanistisch, naturwissenschaftlich als auch pantheistisch im Sinne Goethe(s), Spinoza(s) oder Giordano Bruno(s)“ gedeutet werden.<sup>145</sup> Durch die Verbindung seiner pantheistischen Anschauung mit dem „Hylozoismus, nach dem die Substanz aller Dinge auf einen belebten Urstoff, die sogenannte ‚Hyle‘, zurückgeht, die sowohl Seele als auch Materie ist“<sup>146</sup>, neigte sein monistisches Konzept „zu eine(r) neue(n), nicht-spekulative(n) Naturphilosophie, in der Idealismus und Materialismus, Geist und Materie in einer höheren Synthese aufgehen sollten.“<sup>147</sup> Die monistische, pantheistische Vorstellung, „daß alle Formen der Materie, ob nun der belebten oder der unbelebten, eine ‚Seele‘ aufwiesen, ja daß diese Seele bereits im kleinsten Substanzpartikel, im Atom, steckt,“<sup>148</sup> hat einen deutlichen Schnittpunkt mit der naturphilosophischen Spekulation Gustav Fechners, der die Psychophysik früher als Haeckel verkündet hatte. Sein die Erscheinungen des Psychischen und des Physischen als Ausdruck eines und desselben Prinzips begreifender psychophysischer Parallelismus geht davon aus, daß physische Prozesse jeder geistigen Regung zugrunde liegen und daß jeder physische Vorgang ein

---

<sup>143</sup> Vgl. Bayertz, Kurt: Die Deszendenz des Schönen. Die darwinisierende Ästhetik im Ausgang des 19. Jahrhunderts. In: *Fin de Siècle. Zu Naturwissenschaft und Literatur der Jahrhundertwende im deutsch-skandinavischen Kontext.* Hg. v. K. Bohnen, Hansen, Uffe, und Schmöe, Friedrich, Kopenhagen und München 1984, S. 88-110, hier S. 97.

<sup>144</sup> Steakley, James D.: Vom Urschleim zum Übermenschen. Wandlungen des monistischen Weltbildes. In: Reinhold Grimm / Jost Hermand (Hgg.): *Natur und Natürlichkeit. Stationen des Grünen in der deutschen Literatur.* Königstein/Ts. 1981S. S. 37-54, hier S. 39.

<sup>145</sup> Ebd., S. 42.

<sup>146</sup> Ebd., S. 43f.

<sup>147</sup> Ebd., S. 44.

<sup>148</sup> Ebd., S. 44.

geistiges Äquivalent besitzt.<sup>149</sup> Von dieser äquivalenten wechselseitigen Angewiesenheit zwischen der Materie als dem Träger und Realisationsgrund des Seelischen und der Seele als der zielsetzenden Möglichkeit der Materie wurde seine pantheistische, naturphilosophische Vorstellung von der „Weltseele“ und der „Allseele“<sup>150</sup> bestimmt, wobei sowohl die Menschen als auch alle lebenden Objekte, Tiere und Pflanzen, allbeseelt und unsterblich sein sollten.

Die konzeptuelle Verwandlung des Monismus Haeckels von der darwinistischen Ausgangsposition über die Rede von der ‚Atom-Seele‘ bis zu seiner Erklärung des Monismus als seiner „Konfession“ in dem Aufsatz „Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft“, in dem er die „christliche Sittenlehre“ mit der „fortgeschrittenen Naturerkenntnis“ in Einklang zu bringen versuchte, bedeutete einen Lösungsansatz, der dazu dienen sollte, das kontemplative Element mit der Naturwissenschaft in Übereinstimmung zu bringen, nachdem die romantische Naturphilosophie durch die mechanistische, materialistische Naturauffassung allmählich ihre Gültigkeit verloren hatte. Sein mit dem Glauben an die Allbeseeltheit verbundener pantheistischer Monismus hatte somit noch Ähnlichkeit mit dem Pantheismus Spinozas und der romantischen Philosophie Schellings.

Spinoza und die romantischen Naturphilosophen hatten die Natur als die äußere Erscheinungsform der als „Gott“ benennbaren Schöpfungsordnung und als Ausdruck der harmonischen Entwicklung verschiedenster Erscheinungsformen betrachtet, die sich nicht in der Wirklichkeit, sondern im zeitlosen, statischen Geist des Schöpfers vollzieht. Sie hatten die Harmonie zwischen dem Menschen als dem Höhepunkt der Schöpfung und der Natur betont. Die Idee der prästabilierten Harmonie in der romantischen Naturphilosophie, „die zwischen dem makrokosmischen Standpunkt des Schöpfers und seiner Widerspiegelung im Mikrokosmos des menschlichen Geistes besteht“<sup>151</sup>, war die zentrale Kategorie der spekulativen idealistischen Identitätsphilosophie gewesen. Aber der entscheidende Unterschied zwischen dem Monismus Haeckels und der Identitätsphilosophie lag darin, daß dieser induktiv-deduktive Naturphilosophie war, während Spinoza und Schelling in ihren Naturphilosophien eine deduktiv-spekulative Position eingenommen hatten: „Während

---

<sup>149</sup> Vgl. Fick, Monika: *Sinnenwelt und Weltseele*, S. 354.

<sup>150</sup> Siehe dazu Steackly, James D.: *Vom Urschleim zum Übermensch. Wandlungen des monistischen Weltbildes*, S. 47: „Während er früher eher von der ‚Atom-Seele‘ gesprochen hatte, sprach Haeckel in seinem Buch „Die Lebenswunder“ (1904) von der „Weltseele“, ja in seinem Buch „Gott-Natur“ (1914) von der „Allseele“.

<sup>151</sup> Ebd., S. 41.

Schelling aus dem Bereich der reinen Spekulation in späteren Jahren allmählich ins Empirische vorstieß, vollzieht sich bei Haeckel genau die entgegengesetzte Entwicklung.<sup>152</sup> In diesem Sinne war die monistische Weltanschauung Haeckels eine nicht-spekulative Naturphilosophie, indem die mechanistische, materialistische Naturwissenschaft durch den metaphysischen Begriff „Weltseele“ ganzheitlich abgesichert war. Gegenüber der von der Annahme eines in der Natur vorhandenen spekulativen Geistes oder Schöpfers ausgehenden romantischen Naturphilosophie erschien bei ihm die aus den Dingen unmittelbar sich offenbarende Seele als das Wesen der Dinge, „nicht länger als ‚Geist‘, sondern als das Irrationale, ja Bewußtseinsfeindliche“<sup>153</sup>. Dementsprechend handelte es sich bei der Ganzheitsvorstellung seines Monismus im wesentlichen um „Herleitungen des ‚Sinns‘ aus dem ‚Sinnlichen‘“<sup>154</sup>, „die gerade aus der Verwiesenheit auf das Körperlich-Materielle erwachsen und jenseits des reflektierend geistigen Bewußtseins ihren Ort haben.“<sup>155</sup> In der von Haeckel vertretenen monistischen Bewegung um die Jahrhundertwende ging es um die Bestrebung, die entfremdende Spaltung zwischen Materie und Geist durch das monistische Prinzip zu überwinden. In der von ihr ersehnten Synthese, „den Darwinismus mit dem Panpsychismus zu versöhnen“<sup>156</sup>, sollte es sich darum handeln, den Monismus als die diesseitige metaphysische Totalität mit der Überwindung der Zweifel an der Erlösungspotenz der Naturwissenschaft zu installieren.

Obwohl der Schnittpunkt zwischen dem Monismus und dem Vitalismus in der Suche nach einem Grundprinzip des Lebens lag, ging der theoretische Ansatz des Vitalismus von einem Glauben an eine unerklärbare „Lebenskraft“ aus, mit dem die Vitalisten die unzulängliche Welterklärung durch Positivismus und Materialismus hätten widerlegen wollten. Die Vitalisten legten ihr ursprüngliches Prinzip des Lebens mit den Schlagworten „Protoplasma“, „kollodiale Zustand“ und „Entelechie“ verschieden aus.<sup>157</sup> Hans Driesch versuchte mit seinem Neo-Vitalismus, die alte Lebenskraft als das Prinzip der Existenz gegen die mechanistische, materialistische Auffassung des Darwinismus zur Geltung zu bringen, in der die biologische Entwicklung schlechthin als natürliche Auslese betrachtet wurde. Nach seiner neovitalistischen Betrachtung war das teleologische Ziel aller Organismen schon in den

---

<sup>152</sup> Ebd., S. 48.

<sup>153</sup> Fick, Monika: Sinnenwelt und Weltseele, S. 3.

<sup>154</sup> Ebd., S. 354 f.

<sup>155</sup> Hoock, Birgit: Modernität als Paradox, S. 24.

<sup>156</sup> Steakley, James D.: Vom Urschleim zum Übermenschen des monistischen Weltbildes, S. 48.

<sup>157</sup> Mayr, Ernst: Das ist Biologie, S. 31.

Urformen als vorgebildet vorhanden und von diesen aus entfaltete es sich. Daraus folgerte er, daß die Existenz harmonisch-äquipotentieller Systeme, also sich selbst regulierender Organismen, nicht mechanistisch erklärt werden könne und postulierte einen teleologischen Naturfaktor, den er in Anlehnung an Aristoteles „Entelechie“ nannte. Die Entelechie als der entscheidende „Faktor des Lebens“, die „nicht Energie, nicht Kraft, nicht Intensität und nicht Konstante, sondern – Entelechie“<sup>158</sup> sei und als „Etwas“, das Ziel in sich trage,<sup>159</sup> enthalte einen mystischen Charakter, der durch die moderne Denkweise durchaus nicht erkennbar sei und mit dem ein empirisch kritisches Denken nichts anzufangen wisse.

Im Rückblick auf die angeführten Konzepte, mit denen man die alte Metaphysik ersetzen wollte, lassen sich für die Moderne folgende charakteristische Rahmenbedingungen konstatieren: Das Moderne-Projekt in der Neuzeit war ursprünglich auf Stabilisierung ausgerichtet, das gedankliche Konzept seiner Weltanschauung hielt an der Vernunftmetaphysik, an der *res cogitans*, fest. Aber die Überzeugung von der zwischen der Bestimmung durch das Denkgesetz und derjenigen durch das Seinsgesetz oszillierenden Identität als Begründungsformierung für die normative idealistische Weltanschauung geriet in die konstruktive Unruhe des seit der Romantik zunehmenden Zweifels an der vertrauten Parallelität zwischen beiden. Dieser intensivierte sich infolge der wissenschaftlichen Entwicklung, und angesichts der auf der positivistischen Denkweise und den Naturwissenschaften beruhenden neuen Erkenntnisse mußte die Verbindlichkeit reflexionsphilosophischer Normen in Frage gestellt werden. Naturwissenschaftliches Denken, aber auch die metaphysikkritische Desillusionierung im Denken Nietzsches ließen das Interesse an weltanschaulichen Normen sich der konkreten Existenz zuwenden. Es vollzogen sich weiter die Säkularisierung der Welt und der Paradigmenwechsel von spekulativem, ‚jenseitsbezogenem‘ Denken zu ‚diesseitsbezogenem‘. Diese gedankliche Wende vom Deduktiven zum Induktiven, deren methodische Umkehrung die stringente Trennung der Metaphysik vom Empirismus, des Denkens vom Triebhaften zu überwinden helfen sollte, führte zu induktiver Metaphysik und Wissenschaftstheorie. Deren verändertem Wissenshorizont entsprach die markante Signatur der Affirmation der Metaphysikkritik und der Begründung einer neuen Einheit. Aus dieser geistigen Konstellation resultierte das für die Moderne charakteristische Konzept des Sowohl-als-auch.

---

<sup>158</sup> Driesch, Hans: Philosophie des Organischen. Leipzig 1921, S. 460.

<sup>159</sup> Ebd., S. 140.



## 2.2. Der Weg zur Naturmystik bei Döblin

Alfred Döblin ist mit seiner Lebenszeit von 1878 bis 1957 ein Kind der Epoche dieses geistigen Umbruchs. Lange hielt er sich alle Möglichkeiten offen. Er setzte sich mit den zeitgenössischen natur- und geisteswissenschaftlichen Theoremen intensiv auseinander und eignete sich dieses Gedankengut durch seine originelle Sensibilität und reflektierende Wahrnehmung an. Seine reflektierende Rezeptivität und die Befähigung zur aktiven Gestaltung und gedanklichen Formung bestimmten sein kreatives wie alltägliches Leben. In der Tat scheinen seine innere und seine äußere Biographie diejenigen eines modernen Proteus gewesen zu sein, dessen Erscheinung als von der stetigen Prozessualität und der Ausdifferenzierung von gewohnten Traditionen bestimmt gesehen werden kann. Von einem frühen Kritiker der Psychoanalyse Freuds<sup>160</sup> wurde er zu einem Befürworter der Verleihung des Goethe-Preises an Freud, außerdem vom Psychiater zum Internisten, vom Bewunderer der Technik und der Großstadt zum Verehrer der Natur, vom „Großinquisitor des Atheismus“<sup>161</sup> zum Katholiken, vom radikalen Sozialisten und zeitkritischen Satiriker als „Linke Poet“ in der frühen Weimarer Republik zum Gläubigen. Der frühe Berliner Avantgardist kehrte nach dem Zweiten Weltkrieg als ein politisch-moralischer Aufklärer nach Deutschland zurück.

Hinter den biographischen Wandlungen Döblins blieben seine kompromißlos avantgardistische Haltung gegenüber der erstarrten Tradition und sein Wille zur Erhellung der Lebenswahrheit versteckt: Der Habitus, „Fragezeichen hinter alles und Ausrufungszeichen nur hinter das Unbekannte zu setzen“<sup>162</sup>, und seine Weise der Weltbetrachtung, „die Einzelwesen und die vergängliche Welt“ als „eine charakteristische Realität-Irrealität“<sup>163</sup> anzusehen, ließen Döblin ständig „zwischen den Stühlen und

---

<sup>160</sup> SLW S. 93.: „(...) ich will sagen, mir hat persönlich Freud nichts Wunderbares gebracht.“ KS II S. 272-273: „Schon vor längerer Zeit hat der Freiburger Hoche gesagt, die Psychoanalyse sei die Sache einer Sekte. Man muß sagen, daß noch immer bei den Psychoanalytikern Tendenzen auf Klüngel- und Cliqueswesen, auf höhere Vereinsmeierei lebendig sind.“ Vgl. W. Müller-Seidel: Alfred Erich Hoche. Lebensgeschichte im Spannungsfeld von Psychiatrie, Strafrecht und Literatur. Bayerische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, Jg. 1999, Heft 5. München 1999, S. 1-73; Zur kritischen Auseinandersetzung Hoches, des Psychiaters und Doktorvaters von Döblin mit der Psychoanalyse Freuds dort S. 26.

<sup>161</sup> Kesten, H.: Meine Freunde, die Poeten, Wien/München 1953, S. 99.

<sup>162</sup> SÄPL S. 435.

<sup>163</sup> IüN S. 244.

Fronten“<sup>164</sup> ‚Platz nehmen‘ und machten die Bewertung seines Werkes in der Literaturgeschichte lange schwierig.

Aber wenn man die seelische Atmosphäre einer Zeit bedenkt, in der das Gefühl des Verlustes der traditionellen Orientierungs- und Wertsysteme von der ungeheuren Wirkung von Nietzsches Wort „Gott ist tot“ bezeichnet wird, läßt sich Döblins heterogene Entwicklung als Reaktion auf die negative Mystik der gottlosen Zeiten verstehen, in denen in der abendländischen Zivilisation<sup>165</sup> Untergangsgefühle und Daseinsangst angesichts der durch den Weltkrieg verschärften irrationalen Welterfahrung vorherrschten und damit Verdrossenheit, Resignation und Verbitterung bewirkten. Seine biographische „Heterogenität“ spiegelte wieder, wie ernst und permanent er als ein von Verantwortungsgefühl für die Humanität bewegter Mensch mit lebhaftem Intellekt nach der Lebenswahrheit gegenüber der substanzlos „gottverlassenen“ Welt suchte.

Ein Wesensmerkmal des entmythisierten und verweltlichten Zeitalter war die Verdrängung der theologischen Autorität durch die sich beschleunigt entwickelnde Naturwissenschaft. Während die traditionelle Metaphysik sich als Illusion erwies und der Modernisierungsprozess von der Emanzipation von dieser und anthropologischer Selbstbehauptung bestimmt war, strebte Döblin als ein schöpferischer, stets wacher Geist nach Remythisierung der Welt. Sein Ziel war es, dem in die Situation der weitgehenden Desillusionierung geratenen modernen Menschen wieder einen alles Seiende übergreifenden Sinn zu zeigen und so den für die Moderne „grundlegende(n) Konflikt zwischen metaphysisch-religiösem Totalitätsverlust und einem anhaltend starken metaphysischen Bedürfnis“<sup>166</sup> zu lösen. Die Suche nach einer solchen Lösung prägte die gesamte Produktion Döblins. In diesem Sinne ist die folgende Einschätzung der Biographie Döblins durch Martini gerechtfertigt: „Seine eigentliche Biographie stellen jedoch die Phasen und Stationen einer geistigen Existenz dar, die trotz vieler Widersprüche und Wandlungen zu umfassenderer Einheit mit sich übereinstimmte.“<sup>167</sup> Diese Übereinstimmung, die sich in verschiedenen

---

<sup>164</sup> Vgl. Prangel, M.: Zwischen den Stühlen und Fronten. Kritische Anmerkungen zur Deskriptionsleistung eines verbreiteten Topos der Döblin-Forschung am Beispiel von Döblins Schrift „Wissen und Verändern“. In: Werner Stauffacher (Hg.): Internationales Alfred Döblin-Kolloquium Münster 1989, Marbach a. N. , 1991, Bern u.a. 1993, S. 217-232.

<sup>165</sup> Siehe dazu: Spengler, O.: Der Untergang des Abendlandes, 1918. Das Buch diagnostizierte den Irrationalismus in der auf die Rationalität beschränkten abendländischen Zivilisation.

<sup>166</sup> Hoock, B.: S. 192.

<sup>167</sup> Martini, F.: Alfred Döblin. In: Deutsche Dichter der Moderne. Hrsg. v. Benno von Wiese. Berlin 1965, S. 321-360, hier S. 356. In der Tat gibt es zwei Betrachtungsweisen der Werkentwicklung Döblins. Eine sieht vom „Wang-lun“ bis zum „Hamlet“ denselben Döblin am Werk von einer Opfer-Idee ausgehend - vgl. Martini, F. :

Modifikationen und Akzentverschiebungen durch Döblins Leben zieht, war von der Suche nach dem Ausweg aus diesem Konflikt bestimmt.

Nach der Untersuchung Weyembergh-Boussarts bestand Döblins quasireligiöse Sinnsuche im Allgemeinen aus folgenden Entwicklungsetappen: das anfängliche Bekenntnis zum Irrationalen in seinen Jugendwerken<sup>168</sup>, die Zuwendung zur gottlosen Mystik (1912-1925), die naturphilosophische Reflexion (1925-1933), den Übergang von der Naturfrömmigkeit zum Christentum (1933-1940) und das Bekenntnis zum Christentum (1941-1957).<sup>169</sup> Aber wenn man sich nur auf den Zeitraum bis zu seinem Exil und seinem Meditationsbuch „Unser Dasein“, erschienen 1933, bezieht und das Untersuchungsthema auf die Naturphilosophie einschränkt, dürfen die ‚vornaturphilosophischen‘ Phasen als Etappen einer dialektischen Erweiterung seiner Naturphilosophie und darf die Entwicklung nach den naturphilosophischen Phasen als die christologische Umsetzung ihres ontologischen Begriffes angesehen werden. Hier wird bezüglich der Entwicklung der Weltanschauung Döblins die Frage gestellt, im welchem Zeitraum sein naturphilosophisches Denken ursprünglich begonnen hat. Indem Döblin in „Erster Rückblick“ (1928) selbst als den Zeitraum der Entstehung seines naturphilosophischen Hauptwerkes; „Das Ich über der Natur“ die Jahre zwischen 1905 und 1927 und für sein Meditationsbuch „Unser Dasein“ die Zeit zwischen 1920 und 1928 angegeben hat<sup>170</sup>, kann man darin bestätigt finden, daß sich seine Weltanschauung kontinuierlich entwickelt hat. Die zeitliche Rückführung seines naturphilosophischen Denkens bis zum Jahr 1905 stimmt mit der Entstehungszeit seiner musikphilosophischen Abhandlung „Gespräche mit Kalypso. Über die Musik“ (1910)

---

Das Wagnis der Sprache, Stuttgart 1954, 5. Aufl. 1964, S. 336-372, auch Hülse, E.: In: Möglichkeiten des modernen Romans. Hrsg. v. Rolf Geißler. Frankfurt a.M. / Berlin / Bonn 1962, S. 45-101 - und schlägt das Gesamtwerk über einen Leisten, der nicht einmal auf Einzelstücke passen will. Die andere Betrachtungsweise vertritt W. Muschg. Für ihn hat jedes Werk Döblins ein anderes Gesicht (Muschg, W.: Ein Flüchtling. Alfred Döblins Bekehrung. In: Ders., Die Zerstörung der deutschen Literatur. 3. Aufl., Bern 1958; S. 110-140, hier S. 113; u. ö. . Graber, H.: Alfred Döblins Epos „Manas“. (Basler Studien zur deutschen Sprache und Literatur, Heft 34. Bern 1965, S. 5). Nach dem Versuch, die vermeintlichen Widersprüche in Döblins Leben und Werk nachzuweisen, behauptet Martini eine kontinuierliche Entwicklung im Werk des Autors.

<sup>168</sup> Vgl. zum Beispiel: Döblin, Alfred: Die Ermordung einer Butterblume und andere Erzählungen, G. Müller, München-Leipzig, 1913. In seinen von 1904 bis 1911 entstandenen Novellen, die seit 1910 im „Sturm“ veröffentlicht wurden und als Sammelband 1913 erschienen, thematisierte Döblin pathologische Fälle von Psychosen, Neurosen und Delirien.

<sup>169</sup> Vgl. dazu Weyembergh-Boussart, M.: Alfred Döblin. Seine Religiosität in Persönlichkeit und Werk, Bonn 1970. Kiesel verfolgt die weltanschauliche und religiöse Entwicklung Döblins unter dem Begriff des Gebets. Vgl. Kiesel, Helmut: Literarische Trauerarbeit. Das Exil- und Spätwerk Alfred Döblins, Tübingen 1986.

<sup>170</sup> Zitiert nach: Sander, Gabriele: „An die Grenze des Wirklichen und Möglichen...“ Studien zu Alfred Döblins Roman „Berge Meere und Giganten“. In: 1 Teil, Anmerkung 52. S. 17.

überein, zu der ein erstes Konzept und erste Notizen im Jahr 1904 entstanden sind.<sup>171</sup> In dieser Schrift zur Musikästhetik entwarf er im Gewand des Versuchs einer Theorie der Musik seine neuartige Epistemologie als eine Weltanschauung, deren zentralen Ansatz die Auflösung der dogmatischen rationalen Weltauffassung und des substanziellen Subjektkonzepts bildete. Dabei ersetzte er ihren leeren Raum durch eine zwar atheistische, aber unergründbare mystische Weltanschauung, die Seele und die Allbeseelung der Welt an Gottes statt standen oder die Vernunft und das Erlebnis-Ich statt des Einen oder des Ichs. Das entsprach im Wesentlichen den geistigen Strömungen um die Jahrhundertwende, unter deren mystischen Weltvorstellungen die psychophysische, monistische Weltanschauung und die „gottlose Mystik“ vorherrschten. Unter den entmythisierten, verweltlichten Lebensbedingungen war dieser von der gottlosen negativen Mystik abgeleitete, atheistische, aber mystische Weg eine konsequente Alternative gegenüber den idealistischen und materialistischen Weltauffassungen. Mit dem säkularisierten, aber mystischen Weltbild versuchte man einerseits, das spekulative idealistische Weltbild zu überwinden und andererseits die im naturwissenschaftlichen Zeitalter vulgarisierte, mechanisierte Welt zu re-mythisieren. In diesem Sinne stellte sich Döblins Entwicklung zur Naturphilosophie als eine Parallele zu den zeitgenössischen Bemühungen um eine neue Mystik und eine einheitliche Konzeptualisierung der Welt dar.<sup>172</sup>

Alles, was Döblin in seinen philosophischen und epischen Texten thematisiert hat, erweist sich im Wesentlichen als kontinuierlicher Versuch zur Beantwortung der ihn bis zu seinem Lebensende bewegenden Frage nach einem wahren Menschen- und Weltbild, die er nicht nur am Anfang und am Ende seiner musikphilosophischen Abhandlung, sondern auch in seinem gesamten Werk immer wieder stellte: „Aber „mich“ finde ich nicht, ich weiß nicht, wer ich bin, wer ich noch sein soll.“<sup>173</sup> Zwar wußte er schon früher, daß die Antwort auf diese Frage nicht als eine Wirklichkeit, sondern als eine Möglichkeit gegeben sein würde, weshalb sein

---

<sup>171</sup> Döblin hat in dieser 1910 in der expressionistischen Zeitschrift „Der Sturm“ veröffentlichten Schrift seine eigene Position zu Kunst und Musik, darüber hinaus seine allgemeine Weltanschauung deutlich ausformuliert. Zur ausführlichen Erklärung ihrer Entstehung vgl. Döblin, A.: SÄPL hg. v. E. Kleinschmidt, S. 613-614. Im ausführlichen Kommentar zur Entstehungsgeschichte dieser musikphilosophischen Abhandlung Döblins zeigt sich, daß die ersten Konzepte und Notizen zu derselben sicherlich schon im Jahre 1904 entstanden sind, „wie das erhaltene Titelblatt mit dem Hinweis auf das Sanatorium in Berlin-Lichtenrade (...) schließen läßt.“

<sup>172</sup> Vgl. Spörl, Uwe: Gottlose Mystik in der deutschen Literatur um die Jahrhundertwende, 1997 Paderborn. Sauerland, Karol: Mystisches Denken zur Jahrhundertwende. Der junge Lukács, Mauthner, Landauer, Buber, Wittgenstein und der junge Broch. In: Zagreber Germanistische Beiträge. Festschrift Viktor Žmegač zum 70. Geburtstag. hg. v. Bobinac, Marijan. Beiheft 5, Zagreb 1999, S. 175-190.

<sup>173</sup> SÄPL S. 109.

Lösungsversuch immer offen geblieben ist. Doch er bemühte sich sein Leben lang in philosophischen und narrativen Werken darum, sie zu finden. Seine zentrale narrative Thematik von Selbstauflösung und Selbstbehauptung oder „Handeln und Nichthandeln“ war nichts anderes als die Erprobung seiner philosophischen Reflexion über den Menschen und die Welt. Das widersprüchliche Verhältnis des Menschen zur Welt, in dem der Mensch als ein zwischen Individualität und Kollektivität oszillierendes widersprüchliches Wesen erscheint, impliziert das Moment der potentiellen Überwindung der gewohnten erkenntnistheoretischen und ontologischen Positionen. Es bestimmte nicht nur die damaligen geistigen Tendenzen, sondern auch das Begründungsmoment von Döblins Gesamtwerk.

Wenn Döblin sich in seinen frühen Werken zum Irrationalismus bekannt hat und seine epischen Figuren die irrationale, unbewußte Naturverfallenheit des Menschen verkörpert haben, zeigt das einerseits seine Intention zur Ablösung vom dogmatischen Rationalismus und von einem substanziellen Ichkonzept und andererseits seinen Willen zur Klärung des Menschenbildes. Döblin versuchte die Wirklichkeit des Menschen und der Welt mit den in seinem Studium der Naturwissenschaft gewonnenen Kenntnissen ohne begriffliche Vernebelung zu erhellen und zugleich seine daraus gewonnene Überzeugung, die Welt sei logisch unergründbar, in Verbindung mit der seit seiner Jugendzeit intensiv betriebenen philosophischen Lektüre zu einer anderen Metaphysik zu erheben. „Dem Ende metaphysisch verbürgter Gewißheit“<sup>174</sup> stellte er in diesem Stadium eine Neomystik ohne Gott entgegen, womit er unter den Bedingungen des säkularisierten diesseitigen Lebens eine einheitliche Welt wiederherstellen wollte. Er entwickelte eine mystische Alleinheitslehre und propagierte eine der organischen Welt immanente ‚übersinnliche‘ Kraft. Damit war der entscheidende Punkt einer Welterklärung erreicht, die deduktiv den Atheismus proklamierte, aber induktiv das Metaphysische. Döblins Anschauung spiegelte zudem im Wesentlichen die geistige Tendenz der Zeit mit ihrer doppelten Negation: die der alten Metaphysik und die des Scheinmaterialismus. Seine weltimmanente Methode ging zwar von der säkularisierten Welt aus, aber sie zielte nicht auf eine naturwissenschaftliche, sondern auf eine ‚übersinnliche‘ Einheitskonzeption. Mit seinen mystischen Vorstellungen entging Döblin zugleich der Gefahr, als Nietzsche-Epigone vereinnahmt zu werden, indem er Nietzsches Denken als einen biologischen agnostischen Mystizismus im naturwissenschaftlichen Zeitalter betrachtete. Daß

---

<sup>174</sup> Dietrich Mathy: Die Avantgarde als Gestalt der Moderne oder: Die andauernde Wiederkehr des Neuen. S. 80.

seine Weltmystik auf naturwissenschaftlichen Erkenntnissen beruhte, und wie sie sich von der naturwissenschaftlichen Philosophie differenzierte, zeigte er in seinen zwei Aufsätzen über die Erkenntnistheorie Nietzsches. Deshalb sind sie, die vor der Veröffentlichung der Schrift zur Musiktheorie erschienen sind, wichtige Dokumente für das adäquate Verständnis seiner frühen Weltmystik. In diesem Stadium hat er zwar keine deutlichen Angaben dazu gemacht, in welcher geistigen Tradition seine mystischen Vorstellungen stünden oder auf welcher philosophischen Lektüre sie beruhten, aber angesichts seiner häufigen Erwähnungen Spinozas, Hölderlins und Schopenhauers in seinen biographischen Schriften kann es erschlossen werden, wie aus der weltimmanent atheistischen, aber metaphysischen Tradition seine Weltmystik hervorgeht. Somit kann diese im „Kalypso“-Dialog als in der Lebensphilosophie<sup>175</sup> verankert gesehen werden.

Aber sein Versuch, den Scheinmaterialismus zu überwinden, stand nicht nur in philosophischen Traditionen. Döblin versuchte darüber hinaus, seine Weltvorstellung durch die Verbindung mit der mystischen<sup>176</sup> und der monistischen Traditionen sowie mit fernöstlicher Lebensweisheit<sup>177</sup> zu sichern. Nach seiner Enttäuschung über alle gängigen politischen Rezepte am Anfang der zwanziger Jahre, als er sich als ‚Linke Poot‘ intensiv engagiert hatte, wandte er sich der Naturmystik zu, die aus seiner frühen fragmentarischen Naturreflexion im „Kalypso“-Dialog, dem „Wang-lun“- und dem „Wallenstein“-Roman während der zwanziger Jahre zur Naturmystik hervorging. Ihre Grundlinie, auf der wie in einer Unio mystica das Gedankengut des Pantheismus Spinozas, der gottlosen Mystik Mauthners und des Buddhismus produktiv miteinander verbunden war, manifestierte sich deutlich in seinen damals veröffentlichten drei naturphilosophischen Aufsätzen. In ihnen wurde das naturmystische, ‚weibliche‘ Ganzheitsdenken dem subjektiven ‚männlichen‘ Denken entgegengestellt. Der mystischen Naturverehrung entsprach ein kollektives Denken, damit war der Anspruch des rationalen subjektiven Denkens auf Individualität unhaltbar

---

<sup>175</sup> Vgl. zur Döblinforschung im Zusammenhang mit der Lebensphilosophie und dem Lebensbegriff: Ribbat, Ernst: Die Wahrheit des Lebens im frühen Werk Alfred Döblins, Münster, Westfalen 1970. Elm, Ursula: Literatur als Lebensanschauung. Zum ideengeschichtlichen Hintergrund von Alfred Döblins „Berlin Alexanderplatz“, Bielefeld 1991.

<sup>176</sup> Vgl. Busch, Arnold: Überlegungen zu Döblins Konversion zum katholischen Glauben. In: Werner Stauffacher (Hg.): Internationales Alfred Döblin-Kolloquium Lausanne 1987, Bern u.a. 1991 (Jahrbuch für Internationale Germanistik, Reihe A, Kongreßberichte, Bd. 28), S. 36-50.

<sup>177</sup> Döblin konnte Kenntnisse über die monistische Tradition schon aus der frühen intensiven Lektüre Spinozas, und solche über den Buddhismus aus derjenigen Schopenhauers gewinnen, und sie konnten durch die Vorbereitung auf den chinesischen Roman bestätigt werden. Er bat dann im Brief an Martin Buber um Beratung über die chinesische geistige Kultur (Br S. 57-58).

geworden. Diese Naturverehrung war die Ausgangsposition für Döblins ganzheitliches Denken und die Gedankenbasis seines Naturalismus resp. philosophischen ‚Naturismus‘.

Mit diesem Naturismus, der keinen epochenspezifischen historischen ‚Ismus‘, sondern eine Weltanschauung bezeichnen soll, beabsichtigte er, seine Enttäuschung über die realpolitische Entwicklung und die zeitgenössischen Natur- und Geisteswissenschaften spirituell zu überwinden. Die aus dem Lebensbegriff erwachsenden Gedankenelemente und Grundgedanken aus seiner musikphilosophischen Schrift übernahm er in die Naturmystik. Diese wurde nach einer philosophischen Vorbereitung in den Schriften ‚Geist des naturalistischen Zeitalters‘ (1924) und ‚Reise in Polen‘ (1926) in ‚Das Ich über der Natur‘ (1928) zur Naturphilosophie ausgearbeitet. Überblickt man die Entwicklung des Werkes, so läßt sich feststellen, daß der Ursprung von Döblins naturphilosophischem Denken auf die Entstehungszeit der musikphilosophischen Schrift zurückgeführt und daß seine Naturphilosophie als Ergebnis der kontinuierlichen dialektischen Erweiterung seiner frühen Weltanschauung betrachtet werden kann. Die Naturphilosophie ermöglichte ihm eine Einheitskonzeption als spirituelle Lösung des Problems einer kontingenten und widersprüchlichen Moderne, von deren Weltbild er ausgegangen war.

### 2.2.1. Die Naturwissenschaft als der Weg zur konkreten Natur

In einem Zeitalter avancierten naturwissenschaftlichen Denkens trug Döblins Medizinstudium<sup>178</sup> zu seiner konkreten Anschauung von Natur und Menschen bei. Dies war seine Begründungsstrategie gegen „jenen fortschreitenden Verlust von Welt, als dessen Ursache der grassierende subjektivistische Rationalismus der technisch-wissenschaftlichen, also zivilisatorischen Moderne gebrandmarkt wird. Mit ihm habe sich das wahrnehmende Subjekt als Maßstab der Welt etabliert und sei deren Vielfältigkeit auf die Enge rationalistisch beschränkter, abstrakter Welterfassungsmodelle und ihrer jeweiligen Wahrheitsauffassung eingeschrumpft.“<sup>179</sup> Angesichts sich radikaliserender

---

<sup>178</sup> Vgl. zum Mediziner Döblin die sich auf dessen rein autobiographische Notizen und die amtlichen Urkunden als Quellen beschränkende Darstellung von Klaus, Norbert: Der Mediziner Alfred Döblin. Die Jahre 1900-1911. In: Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Marbach a. N. 1984 – Berlin 1985. Hrsg. v. Werner Stauffacher. Bern u. a. 1988, S. 102-115. Zur Bedeutung der Medizin für Döblin vgl. Flotmann, Ulrich: Über die Deutung der Medizin in Leben und Werk von Alfred Döblin. Münster 1976.

<sup>179</sup> Prangel, Matthias: Alfred Döblins Überlegungen zum Roman als Beispiel einer Romanpoetologie des Modernismus. In: Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Strasbourg 2003. Hrsg. von Christine Maillard und Monique Mombert. Bern (u.a.), 2006, S.13.

Verwissenschaftlichung und Determinierung bot ihm das Medizinstudium einerseits eine naturwissenschaftlich exakte Kenntnis des Menschen, andererseits erwarb er sich einen zunehmend kritischen Blick auf die monokausalen Erklärungsversuche eben der Naturwissenschaft: „ (...) – und die Wissenschaft begann ich von draußen mit Skepsis zu betrachten. (...) Die Wissenschaft: ich verfolgte noch immer, was die Zeitschriften brachten, hörte, was die Kollegen arbeiteten. Aber es bekam langsam ein anderes Gesicht. Ich konnte sehr wenig von dem brauchen, was ich die langen Jahre gelernt hatte. Und ich verlernte auch mehr und mehr davon. Es war wirklich nicht brauchbar. Es war Gelehrsamkeit, aber es waren keine wirklichen Kenntnisse. Ich sah, mit wie wenig man auskommt. Und dann war es lauter Diagnostik. Ja was hatte ich die Jahre über in den Irrenanstalten und Krankenhäusern gelernt? Wie die Krankheiten verliefen, welche es waren – und ob sie es wirklich waren, woran diese Leute litten. Es schmeichelte meinem Denkkrieb – auch dem meiner Chefs – zu wissen, wie alles verlief. Wir wußten, und damit basta. Behandlungen, Einfluß – lernte man nur nebenbei. Nein, man lernte es nicht, man luchste es den anderen ab.“<sup>180</sup> Döblins kritisches Verhältnis zur Wissenschaft verweist auf seinen Willen zur Gewinnung eines komplexen Weltbildes<sup>181</sup>. Döblich schrieb sehr viel später, in seiner 1955-1957 entstandenen autobiographischen Schrift „Von Leben und Tod, die es beide nicht gibt“, über seine von der sichtbaren Welt zur ‚geistig unsichtbaren‘ vordringende, dialektische Denkbewegung: „Ich hatte ja vorher eigentlich ununterbrochen mich um die Frage gedreht, wie und wo, in welcher Weise das sogenannte Geistige unsichtbare [!] mit dem Körperlichen sichtbar zusammenhinge.“<sup>182</sup> Dazu bildeten die aus den Naturwissenschaften gewonnenen exakten Kenntnisse „die wahre und die beste Eintrittspforte in die Philosophie“<sup>183</sup> und das „Fundament“, ohne das er „nicht solide und ernsthafte Philosophie betreiben“ könne.

Aus dem Willen, die unbekannt, unbegreifliche Qualität von Natur und Mensch zu erkennen, schrieb sich Döblich zum Wintersemester 1900/01 an der Berliner Universität für das Fach Medizin ein. In der autobiographischen Schrift „Erfolg“ erklärte er den Grund seines Medizinstudiums im Rückblick mit dem folgenden ‚faustischen‘ Leitsatz: „Wenn ich vor Jahrzehnten mich entschloß, Medizin zu studieren, so war genau dies der Grund, ‚erkennen,

---

<sup>180</sup> SLW S. 94.

<sup>181</sup> Ebd., S. 241: „Mit der Medizin ging es mir so: ich konnte mich an der heutigen Medizin nie erfreuen. Warum? Sie ruht auf keinem Weltbild, dem ich zustimme. Sie scheint mir klar und hell, aber nicht tief genug. Der Mensch, seine Gesundheit; seine Krankheiten sind ohne solch Weltbild nicht erkennbar und nicht zu behandeln. Daher bleibt all unser Diagnostizieren äußerlich und ebenso das Verordnen.“

<sup>182</sup> SLW S. 479.

<sup>183</sup> Ebd., S. 335.

was die Welt im Innersten zusammenhält', und ich finde noch immer, nicht die Philosophie, sondern Biologie und Medizin - breit genommen - ist der richtige Weg dazu.<sup>184</sup> Es zeigte sich bei dieser Wahl, daß es ihm nicht um eine bürgerliche Karriere oder um einen „Brotberuf“<sup>185</sup>, sondern um die Gewinnung konkreter Anschauungen von Mensch und Natur ging. Auf seine Intention, einen unmittelbaren Zugang zur Wahrheit zu finden, und auf seine Ablehnung spekulativen Denkens wies er später im autobiographischen „Journal 1952/53“ noch einmal deutlich hin: „Mir fehlte aber die Anschauung und die Kenntnis der Natur. (...) Ich wollte erfahren, wie es allgemein, ganz allgemein, um den Menschen steht.“<sup>186</sup> Entsprechend erwiesen sich naturwissenschaftliche Kenntnisse als die notwendige Grundlage seines späteren ernsthaften Philosophierens: „Ich entschloß mich zur Medizin aus einer einfachen Überlegung: Ich hatte mich schon an der Philosophie festgebissen, und nichts interessierte mich mehr als die Welt und ihr Allgemeinstes, ihre Gründe und Hintergründe kennen zu lernen. Und darum, man möge nicht staunen, studierte ich Medizin. Denn ich sagte mir, um zu erkennen, ‚was die Welt im Innersten zusammenhält‘, mußte ich mich erst der Welt nähern, ihre Erscheinung und ihren Verlauf kennen lernen, ich mußte mich mit Naturwissenschaften befassen, und das war das Allerwichtigste.“<sup>187</sup>

Die Verbindung zwischen Philosophie und Naturwissenschaften führte ihn dazu, die Einseitigkeit sowohl der rein begrifflichen Spekulation ohne praktische Anschauung als auch der positivistischen Mechanisierung der Welt ohne metaphysische Sinnstiftung zu überwinden. Das Bemühen um die Integration dieser beiden Tendenzen, um eine Verbindung zwischen Trieb, Begierde und Geist zu erreichen, wies schon auf seine sich von der Rationalismuskritik über die Naturmystik bis zur Naturphilosophie entfaltende Gedankenentwicklung und seine Denkmethode als induktive Metaphysik hin.

---

<sup>184</sup> Ebd., S. 220.

<sup>185</sup> Ebd., S. 239: „Später, um die zwanzig, wollte ich Philosophie treiben und wissen, was die Welt im Innersten zusammenhält. Und habe dazu Medizin studiert. Meine Bekannten wunderten sich darüber und dachten, es sei ein bloßer Brotberuf.“

<sup>186</sup> Ebd., S. 359.

<sup>187</sup> Ebd., S. 335. Ebd., S. 209. Döblin schrieb über seine Hinwendung von den Naturwissenschaften zur geistigen Natur um 1920 im 1931 entstandenen Aufsatz „Ich bin nicht im Stande, ‚Stellung zur Religion zu nehmen‘“: „Ich war schon früh den Weg der Naturwissenschaften gegangen. Obwohl ich schon als Gymnasiast mich ‚literarisch‘ betätigte und meinen ersten Roman schrieb, bin ich nicht den Weg zu irgendeiner Geisteswissenschaft gegangen, sondern – unmittelbar - zur Natur und ihrer Lehre. Damals sagte ich: ich will erkennen, und darum gehe ich zur Naturwissenschaft. Der Tatsachenregen hat mich dann viele Jahre halb blind gemacht. Ich fühlte mich wohl und zu Hause, dem geisteswissenschaftlichen Denken ging ich weiter aus dem Weg, und es sind erst zehn Jahre her, seit ich wieder die Augen aufmache.“

Während des vorklinischen Studiums wurden seine Erwartungen enttäuscht. Es wurde nicht so sehr Erkenntnis der Natur und des Menschen vermittelt, als vielmehr empirisches Faktenwissen: „Man kann sich meine ersten Studien (Medizin) nicht merkwürdig genug vorstellen. Denn was ‚erkennt‘ man als Medizinstudent von heute im Sezierraum, auf dem Präparierboden oder bei physiologischen Übungen? Ich gestehe offen: es war höchst langweilig, und ich machte mir nichts darüber vor, daß mich die Namen der Knochen und Gelenke und die Muskelzuckungen, die peristaltischen Bewegungen des Darms und der Mechanismus der Urinsekretion nicht interessierten. Ich war sozusagen reingefallen. Hochmütig und geärgert blieb ich notgedrungen bei der Suppe, die ich mir eingebrockt hatte. Bis ‚es‘ doch kam, das Staunen, aber erst in der Klinik, vor den kranken Menschen. Das ist ein langes Kapitel.“<sup>188</sup> Seine Wendung vom Gefühl, „reingefallen“ zu sein, zum „Staunen“ war darauf zurückzuführen, daß Döblin durch direkte Begegnungen und Gespräche mit kranken Menschen in der Klinik die Gelegenheit erhielt, objektive Erkenntnisse des Menschen ohne begriffliche Vorurteile zu erlangen: „Döblin gräbt sich ins Naturwissenschaftlich-Psychiatrische ein, weil dort das vordringliche Ich entthront ist und das Objekt zu Range kommt.“<sup>189</sup> Wenn man die Sachlage in Betrachtung zieht, daß Döblin zwischen 1905 und 1911 literarisch nicht sehr produktiv war, stößt man auf seinen seinerzeitigen, intensiven Trieb zu Biologie und Medizin: „Medizinisches überwog in seinen Publikationen, verbreitert, intensiviert durch das Biologische, denn er bemühte sich in seinem Sonderfache, der Nervenheilkunde, um bessere Methoden, als es die psychiatrischen waren.“<sup>190</sup>

An der Freiburger Psychiatrischen Klinik fing Döblin im WS 1904/05 mit der Arbeit an seiner Dissertation über „Gedächtnisstörungen bei der Korsakoffschen Psychose“<sup>191</sup> an. Unter dem Einfluß seines Lehrers Hoche, eines „Vertreter(s) der traditionellen psychiatrischen Nosographie“<sup>192</sup> und dezidierten Antifreudianers, thematisierte er mit der „symptomatologisch-deskriptive(n) Methode gegenüber der kausalanalytischen Erklärung“<sup>193</sup>,

---

<sup>188</sup> SLW S. 240.

<sup>189</sup> Im Buch - Zu Haus – Auf der Straße. Vorgestellt von Alfred Döblin und Oskar Loerke. Mit einer Nachbemerkung von Jochen Meyer. Marbach 1998. S. 139.

<sup>190</sup> Ebd., S. 141.

<sup>191</sup> Ausführliche Darlegungen über Döblins Doktorarbeit finden sich bei Schöffner, Wolfgang: Die Ordnung des Wahns. Zur Poetologie psychiatrischen Wissens bei Alfred Döblin. München 1995, S. 91-101.

<sup>192</sup> Anm. 129, S. 105. Siehe zur weiteren Untersuchung über Hoche: Müller-Seidel, Walter: Alfred Erich Hoche. Lebensgeschichte im Spannungsfeld von Psychiatrie, Strafrecht und Literatur, München 1999.

<sup>193</sup> Maaß, Ingrid: Regression und Individuation. Alfred Döblins Naturphilosophie und späte Romane vor der Affinität zu Freuds Metapsychologie, Frankfurt a. M. 1997, hier S. 30. Siehe zur methodischen Verbindung der

wie sich der chronische Alkoholkonsum in einer Veränderung des Normalzustandes des Großhirns auswirken kann.<sup>194</sup> Im nunmehr veränderten Denken Döblins ging es vor allem um die Einschränkung des Kausalitätsprinzips zugunsten der Konzeption eines funktionellen und von Bedingungen bestimmten Krankheitsgeschehens. Ungeachtet der unklaren Resultate des Projektes<sup>195</sup> wurden hier von Döblin schon die dann sein Gesamtwerk durchziehende zentrale Frage nach dem Wesen der Erinnerungen thematisiert<sup>196</sup> und die Funktion des Gedächtnisses als abhängig von organischen Vorgängen erklärt.<sup>197</sup> Nach dem Abschluß seiner Promotion war er als Assistent in mehreren psychiatrischen Anstalten<sup>198</sup> tätig. In seiner Begeisterung für das Infantile und die Irren spiegelten sich seine Kritik am Rationalismus und seine ständige Suche nach dem Wissen um die wirkliche Natur der Menschen: „Unter diesen Kranken war mir immer sehr wohl. Damals bemerkte ich, daß ich nur zwei Kategorien Menschen ertragen kann neben Pflanzen, Tieren und Steinen: nämlich Kinder und Irre. Diese liebte ich immer wirklich. Und wenn man mich fragt, zu welcher Nation ich gehöre, so werde ich sagen: weder zu den Deutschen noch zu den Juden, sondern zu den Kindern und den Irren.“<sup>199</sup>

Nach seinem Dienststellenwechsel von der Anstalt Prüll in Regensburg an die psychiatrische Anstalt in Berlin-Buch wurden von Döblin zahlreiche wissenschaftliche Arbeiten über Psychiatrie, Biochemie, Innere Medizin und Pathologie publiziert. Vor allem richtete sich sein Interesse im städtischen „Krankenhaus am Urban“ in Berlin verstärkt auf die Innere Medizin. Diese Zuwendung bezog sich auf die in seiner Arbeit „Aufmerksamkeitsstörungen

---

Dissertation Döblins mit dem der heutigen Psychiatrie geläufigen Begriff des Multifaktoriellen bei Hoche: Schröter, Klaus: Alfred Döblin in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek bei Hamburg 1978, S. 49.

<sup>194</sup> Zur Ausführung Döblins über die Dissertation und deren Verfahren vgl. SLW S. 485.

<sup>195</sup> Ebd. S. 485. „Der Alkohol wirkt auf die Leber, welche vielleicht nicht nur eine äußere Sekretion hat, die Dinge liegen noch nicht zutage, der Korsakoff ist noch nicht durchschaut. Hoche hat diese Dissertation meiner Schrift gelesen, wir sprachen darüber, er fragte mich: „Woher haben Sie das?“ Ich konnte nur wahrheitsgemäß antworten, ich stelle mir das so vor.“

<sup>196</sup> Vgl. Lorf, Ira: Maskenspiele. Wissen und kulturelle Muster in Alfred Döblins Romanen Wadzeks Kampf mit der Dampfturbine und Die drei Sprünge des Wang-lun. Bielefeld 1999, S. 209. Vgl. Sander, Gabriele: Alfred Döblin. Stuttgart 2001, S. 337-338.

<sup>197</sup> Schröter, Klaus: Alfred Döblin in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek bei Hamburg 1978, S. 49: „Das Wesen des Gedächtnisses war von Döblin als organischer Vorgang zu erklären versucht worden, die Erscheinung der *Gedächtnisstörung* im Ansatz durch eine multifaktorielle Syndromgenese, wie sie in der Psychiatrie erst heute Gültigkeit erlangt, beschrieben worden.“

<sup>198</sup> Vgl. SLW S. 92. 11. 1905 – 9. 1906 in der Kreisirrenanstalt Kart(h)aus Prüll in Regensburg. Ab Oktober 1906 bis Mitte Juni 1908 an der Irrenanstalt Buch der Stadt Berlin. Mitte Juni 1908 bis September 1911 am Städt. Krankenhaus am Urban in Berlin.

<sup>199</sup> Ebd., S. 92.

bei Hysterie<sup>200</sup> dokumentierten neuen „Erkenntnisse“. In dieser Fallstudie über eine an halluzinatorischen Delirien und psychomotorischer Unruhe mit Aufmerksamkeitsstörungen leidende Patientin versuchte Döblin die Ursachen psychischer Störungen nicht in Erlebnissen zu finden, die in das Unbewußte verdrängt worden wären, sondern sie auf die Verminderung der psychischen Kraft zurückzuführen. Nach Lipps ist die Aufmerksamkeit die psychische Kraft der Vorstellung von einem Gegenstand.<sup>201</sup> In diesem Zusammenhang erklärte Döblin später seine damalige Distanzierung von der Freud'schen Psychoanalyse und seine Wendung zur Inneren Medizin so: „ (...) ich habe aus der Anstalt Buch einmal einen Fall von Hysterie mit Dämmerzuständen veröffentlicht – das war etwa 1906/07 (...), den ich analysierte und dessen Störungen ich auf Veränderung in der seelischen Dynamik und Energetik zurückführte: ich will sagen, mir hat persönlich Freud nichts Wunderbares gebracht. Dann mußte ich aber aus den Anstalten, die mir lieb und heimisch geworden waren, hinaus. Das Dunkel, das um diese Kranken war, wollte ich lichten helfen. Die psychische Analyse, fühlte ich, konnte es nicht tun. Man muß hinein in das Leibliche, aber nicht in die Gehirne, vielleicht in die Drüsen, den Stoffwechsel. Und so gab ich mich einige Jahre an die Innere Medizin.“<sup>202</sup>

Die Innere Medizin als Naturwissenschaft vom Menschen eröffnete Döblin einen neuen Wissenshorizont bezüglich des Menschen und der Natur. Durch die direkte Behandlung der Patienten und die naturwissenschaftlichen Studien im Labor konnte sie seine Wahl der Naturwissenschaft rechtfertigen. Im Rückblick beschrieb er sein damaliges Alltagsleben und seine Begeisterung für die exakten Methoden und Arbeitsweisen der Naturwissenschaft in „Arzt und Dichter“ (1927): „Ich trieb mich Jahre hindurch durch die Krankensäle und besonders die Laboratorien. Mäuse, Meerschweinchen, Hunde begegneten mir da in den Laboratorien: vorn im Pavillon suchte man die Menschen zu heilen, hinten die Tiere zu töten. Es war ein frischeres, aktiveres Leben als in den Irrenanstalten, es war ein ständiges Flottieren der Kranken. Dazu war da eine Unmasse gar nicht zu bewältigender Beobachtungen und Daten in Büchern und Zeitschriften, und alles wunderbar exakt, mitteilbar, kontrollierbar. Bis spät in den Nächten lag ich in den biologischen Laboratorien, und auf dem Rückweg strich ich durch die Krankenstation: da kamen die Fiebernden,

---

<sup>200</sup> Döblin, Alfred: Aufmerksamkeitsstörungen bei Hysterie. In: Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten. Bd. 45 Berlin, Leipzig 1909/10, S. 464-488.

<sup>201</sup> Vgl. Anm. 129, S. 108-109.

<sup>202</sup> SLW S. 92 f.

Vergiftungen herein; war das ein Leben. Ich hatte schon vergessen, daß ich in den Irrenanstalten gewesen war und warum ich hierher gekommen war.“<sup>203</sup>

Die aus naturwissenschaftlichen Studien zur Regulierung der Körpertemperatur über biochemische Faktoren und die Funktionen der Drüsen gewonnenen Erkenntnisse boten ihm konkrete Anschauungen vom menschlichen Leib und seinen organischen Funktionen. Aufgrund der von der exakten Naturwissenschaft vermöge der genaueren Beobachtung angenommenen Fakten war er von der Existenz von etwas Mystischem in der Welt überzeugt, was die Positivisten zu bestätigen glaubten, aber überhaupt nicht begründen konnten. Die Reflexion über die Beschränktheit der naturwissenschaftlichen Erkenntnismöglichkeiten angesichts der Rätselhaftigkeit der Welt führte ihn in seiner frühen Schaffensphase zur Naturmystik. Sie enthielt schon ihre doppelt wegweisenden Funktionen für seine Weltanschauung. Einerseits kritisierte Döblin die Unklarheit und das Faseln der ohne exakte, überprüfbare Fakten spekulierenden Mystik und andererseits die mechanistische, kurzschlüssige Betrachtungsweise der Wissenschaften von der Natur. In seinen in der ersten Jahreshälfte 1913/14 im „Neuen Wiener Journal“ publizierten populärmedizinischen Artikeln äußerte er seine Überzeugung von der rätselhaften Selbstregulierungskraft der Natur: „Die Natur ergreift außerordentlich rasch und gern Anregungen, die man ihr bietet, wie sie auch widerwillig die Verwüstungen duldet, die dem Organismus zugefügt werden, und wie sie sie mit unendlicher Geduld immer wieder repariert, immer neue Schlaueit und Ausgleichsmöglichkeit erfindet. Der medizinische Grundsatz, das Leitwort für den Arzt: „Vor allem nicht schaden!“ bezeugt das überaus tiefe Zutrauen, das die Kundigen von vornherein der Vernunft und der Logik der Natur entgegenbringen, jener Weisheit; von der sie sich täglich und stündlich überzeugen (...). Aber auch die fortgeschrittenste Medizin weiß schließlich nichts Besseres zu tun, als der Natur abzusehen, wie sie mit den Sachen fertig wird (...).“<sup>204</sup>

Diese mystische Naturvorstellung, die von der Basis exakter Fakten zum Metaphysischen vorzustoßen versucht, grenzt sich sowohl von der idealistischen Spekulation als auch von allen positivistischen Determinationen in der säkularisierten Welt ab. In diesem Sinne war die

---

<sup>203</sup> SLW S. 93.

<sup>204</sup> KS I. Die Arterienverkalkung (21.12.1913), S. 147-148. Siehe zur Grenzerfahrung der positivistischen Denkweise, KS I. Leib und Seele (8. 2. 1914), S. 162: „Der Arzt ist ein naiver Realist.“ Ebd., S. 167: „Wir berühren mit alledem keinerlei Probleme. Wir bleiben hübsch im Irdischen, Greifbaren, Verständlichen. Sehr schwer wird dem Arzt die Antwort darauf werden: wie denn aber diese oder jene seelische Erkrankung zustande kommt. Er weiß es wirklich nicht; er ist gar nicht so denkgeübt. Er macht seine Beobachtungen und fühlt sich dabei ausreichend belehrt und gefördert.“

Naturmystik in Döblins früher Schaffensphase eine von einzelnen Teilerkenntnissen zur übergreifenden ganzheitlichen Weltanschauung führende Begründungsformation. Deren Übergang vom Induktiven zum deduktiven Metaphysischen verlangte notwendigerweise nach philosophischen Betrachtungen.

### 2.2.2. Der philosophische Weg zur Naturmystik

Welche Rolle die Verehrung der, resp. die Sehnsucht nach der Metaphysik für das Schaffen und Denken Döblins gespielt hat, kann man in seiner 1931 erschienenen Schrift „Ich bin nicht im Stande, (Stellung) zur Religion zu nehmen“ bestätigt finden, in der es heißt: „Es ist mir (...) nicht ein einziger Abschnitt meines Lebens bewußt, in dem nicht Dinge, die ich als ‚religiös‘ empfand, mich zentral beherrscht haben. Immer wieder wurde ich zum Aufwerfen von Grundfragen gedrängt (...), dahinter stand immer ein einziges, gleichbleibendes Grundgefühl, eine Grundsicherheit, eine bald mehr, bald weniger helle Grundeinsicht, die sich ‚religiös‘ nannte und die mir so sicher war wie meine eigene Existenz.“<sup>205</sup> Dieses Religiöse bedeutete vor seiner am 30. November 1941 in Amerika stattgefundenen endgültigen Konversion zur christlich-katholischen Konfession <sup>206</sup> keinesfalls den Glauben an einen persönlichen Gott, sondern einen solchen an die mit der Ratio nicht begreifbare mystische Kraft in der Welt.

Diese vom dogmatischen Rationalismus oder von der christlichen Gottesvorstellung sich abwendende, säkulare Ausgangsposition von Döblins Denken kann schon durch seine im „Epilog“ zu findende Angabe über die bereits in seiner Gymnasialzeit intensive Lektüre verdeutlicht werden: „Früh merkte ich, daß ich der Religion und der Metaphysik verfallen war, und suchte mich zu entziehen. Ich las unheimlich viel, weniger ‚schöne Literatur‘ als Philosophie, (noch in meiner Gymnasialzeit, also bis 1900) Spinoza, Schopenhauer und Nietzsche. Am intensivsten Spinoza. / Warum suchte ich mich der Metaphysik und der Religion zu entziehen? Vielleicht weil sie mich in zwei Wesen teilten. Wenig konnte ich mich über die Dinge, die mich beschäftigten, aussprechen.“<sup>207</sup> Aus einem kritischen Ansatz

---

<sup>205</sup> SLW S. 207.

<sup>206</sup> Siehe zum Weg zu seiner Konversion Sch. S. 358-364. Seine Konversion vollzog sich nach einem langen Reifeprozess. Döblin las als Exilant in Paris Kierkegaard schon in den Jahren 1935 und 1936 und Tauler im Jahre 1939. Siehe zu seinen damaligen Berührungen mit den Kirchenvätern Sch. S. 374f. Vgl. auch Weyembergh-Boussart: Alfred Döblin, S.262f., und Kiesel: Literarische Trauerarbeit, S. 184-187.

<sup>207</sup> SLW S. 306.

gegen die dualistische Welttrennung vollzog sich der Diskurswandel seiner Weltanschauung zur Existenz. Die positive Wendung zu Welt und Natur zeichnete sich also früh in dem fundamentalen Einfluß der genannten Philosophen auf ihn ab. Ihre Namen als diejenigen geistiger Mentoren sollten in seinen späteren Werken, obwohl das jeweilige Verhältnis ambivalent war, kontinuierlich erwähnt werden.

Während Spinoza als Pantheist und Aufklärungsphilosoph „All-Natur“ und „All-Einheit“ aus seinem atheistischen, psycho-physischen Parallelismus gegenüber dem jenseitsbezogenen Theismus beschworen hatte, wirkte die lebensphilosophische Weltanschauung von Schopenhauer und Nietzsche gegenüber der negativen idealistischen Anschauung bei Spinoza und ihrem Einheitsmysterium der All-Natur auf den jungen Döblin verstärkt. In jener Zeit dürfte die Naturvorstellung Döblins durch reflektierende Aneignung in seiner antibürgerlichen, pantheistischen Lektüre sowohl hinsichtlich ihres diesseitig weltimmanenten als auch bezüglich ihres mystisch all-einheitlichen Aspektes fundiert worden sein. Aber er gewann in dieser Phase noch keine klare Einstellung dazu, was die Natur überhaupt sei und welche ontologische Funktion Natur oder Welt hätten.

In jener Zeit nahm er also einerseits die pantheistische Naturverehrung Spinozas und andererseits eine nicht mehr von einer Vorstellung vom Geist, sondern einer solchen von der Kraft fundierte einheitliche Naturvorstellung in sein Denken auf. Von Schopenhauer und Nietzsche war die Welt als Erscheinung eines übersinnlichen Willens, d. h. als mit Raum und Zeit verbundener Lebenswille betrachtet worden. Döblins gleichzeitige Begeisterung für Hölderlin als Spätaufklärer<sup>208</sup> und für Schopenhauer bedeutete den Nachweis seiner unentschlossenen, ambivalenten Position zwischen einer spekulativ kontemplativen Naturvorstellung und einer antibürgerlich mystischen. Jedenfalls differierte seine weltanschauliche Ausgangsposition schon deutlich von der traditionellen Religion und der rationalen Metaphysik.

---

<sup>208</sup> Vgl. Ebd., S. 170: „Lange Monate eingesponnen in die Lektüre von Schopenhauer, die Gedichte von Hölderlin jahrelang in der Brusttasche.“ Nach der Angabe Kleinschmidts dürften ihm die Gedichte Hölderlins mit großer Wahrscheinlichkeit in der Edition von Hölderlins Gesammelten Dichtungen durch B. Leitzmann in der „Cotta’schen Bibliothek der Weltliteratur“ (Bd. 1, Gedichte, Bd. 2, Hyperion und Empedokles) vorgelegen haben, wobei bez. ihrer Lektüre zu bedenken ist, daß sich in Hölderlins Gedichten sein Einheitsgedanke hinsichtlich des „Hen kai Pan“ und die Vorstellung von der Naturversöhnung verdichten. Siehe zum Einfluß Hölderlins auf Döblins frühen Roman „Die jagenden Rosse“ (1900): SLW S. 80-81, in: „Stille Bewohner des Rollschanks“ (1927). Auch in seiner frühen Novelle „Erwachen“ (1901) thematisierte Döblin den Lebensschmerz und die Selbstausslöschung in der Natur in einem neuromantischen, lyrischen Stil.

Döblins Auffassung von der so lange unbegrifflich wahrgenommenen Natur wurde durch sein Medizinstudium und durch seinen parallelen Besuch philosophischer Vorlesungen<sup>209</sup> während seiner Studienzeit konkretisiert. Obwohl ihm die Naturwissenschaft für die Gewinnung konkreten Wissens um Natur und Menschen behilflich war, kam ihm allmählich der Gedanke, daß die bloß positivistische Naturwissenschaft für das Verständnis der tiefen Geheimnisse der Natur nicht genüge. Um die empirisch gesicherten Fakten hinter sich zu lassen und eine klare weltanschauliche Lösung zu gewinnen, bedurfte Döblin notwendigerweise der philosophischen Reflexion, mit deren Hilfe er die aufkommende Skepsis bezüglich des Konzepts einer naturwissenschaftlich positivistischen Monokausalität überwinden konnte. Damit wird seine ambivalente Haltung zur Naturwissenschaft verständlich, zwar ihre exakten Beobachtungen und ihre Experimente sehr positiv zu bewerten, aber ihre einseitige, auf Mechanisierung und Materialisierung der lebendigen Natur hinauslaufende Betrachtungsweise zu kritisieren. Um eine die Empirie überschreitende, ganzheitliche Weltanschauung gewinnen zu können, benötigte er schon die Philosophie: „Denn Philosophie war ihm schon damals längst Bedürfnis, damit die Wissenschaft zur Wissenschaft werden könne, aufhöre, eine erdrückende Last gezählter und kombinierter Materialien zu sein.“<sup>210</sup>

Über seine Intention, zu einer mystischen, ganzheitlichen Weltauffassung zu gelangen, äußerte er sich folgendermaßen: „Ich hatte mich schon an der Philosophie festgebissen, und nichts interessierte mich mehr als die Welt und ihr Allgemeinstes, ihre Gründe und Hintergründe kennen zu lernen“<sup>211</sup>. Im Rückblick auf die Studienzeit beschrieb Döblin später seinen damaligen psychischen Zustand so: „Man diskutiert besonders in der Studentenzeit viel, aber da begegnete mir nichts, und niemand, der mir geistige Geburtshilfe hätte leisten können. Und so blieb ich, der in der bürgerlichen Gesellschaft lebte, ein Mediziner und einer, der an den Dingen der Welt sehr interessiert und beteiligt war, der zwischen ihnen so gut er konnte (unordentlich, ohne Disziplin, ohne Direktiven) sich bewegte. Im Inneren aber trug diese Gestalt eine besondere Figur, die mit jener draußen, mit jenem Mediziner, mit jenem Dahinlebenden zankte und mit ihr zu keiner Verständigung kam. Sie konnte zu keiner

---

<sup>209</sup> Vgl. zur ausführlichen Darstellung der von Döblin besuchten Vorlesungen und der Dozentenschaft: Sander, Gabriele: Alfred Döblin, Stuttgart 2001, S. 308-309, sowie: Im Buch - Zu Haus - Auf der Straße. Vorgestellt von Alfred Döblin und Oskar Loerke. (Erstdruck 1928.) Mit einer Nachbemerkung von Jochen Meyer. Marbach 1998. S. 140-141.

<sup>210</sup> Im Buch - Zu Haus – Auf der Straße. Vorgestellt von Alfred Döblin und Oskar Loerke. Mit einer Nachbemerkung von Jochen Meyer, Marbach 1998, S. 139-140.

<sup>211</sup> SLW S. 335.

Verständigung gelangen.“<sup>212</sup> Einerseits wies er später also darauf hin, daß er seine Psyche in einem unlösbaren Konflikt sah: dem Positivisten und Arzt stand der quasi-religiös Suchende und Dichter gegenüber. Andererseits hatte sich schon in der Frühzeit die Eigenständigkeit seiner Philosophie in der Ablehnung der gewohnten philosophischen Reflexion und dem Verzicht darauf, einer bestimmten Philosophie oder einem theoretischen System zu folgen, gezeigt. Ihm hatte die Philosophie wohl vor allem „eine weltwissende Theologie ohne Gott und Kult“<sup>213</sup> bedeutet. Auch das läßt schon die Art und Weise erkennen, wie er philosophische Erkenntnisse für die Errichtung eines eigenen Denkgebäudes benutzte. Seine synkretistische Denkweise, die gewisse philosophische Erkenntnisse diesem und jenem System entnahm und sie sich entsprechend den jeweiligen eigenen Zwecken auf eigene Weise aneignete, verweist bereits auf den Grundcharakter seiner späteren theoretischen Texte. Zur Erfüllung seiner philosophischen Bedürfnisse besuchte er als Begleitstudium in Berlin und Freiburg viele philosophische Vorlesungen: „Er hört in Berlin philosophische Kollegs bei Friedrich Paulsen und Max Dessoir, lernt bei Adolf Lasson ausführlich Hegel kennen, arbeitet bei ihm über die ‚Nikomachische Ethik‘ des Aristoteles; weniger zieht ihn Platon an. In Freiburg beschäftigt er sich im Seminar Heinrich Rickerts nochmals mit Kant, doch widerwillig, und steht bei seinen Kameraden in dem Ruf, ein unduldsamer Hegelianer zu sein. Er war es auf seine Weise: er notiert sich viel von dem, was entfaltet jetzt in seinem Naturbuche zu finden ist. Er nahm von Hegel nur an, was ihn befreite, er folgte ihm nicht in die starren Konsequenzen, verstieß sein Dialektisches und vor allem seinen götzenhaft gefräßigen Staatsgedanken.“<sup>214</sup> Diese Philosophiestudien dürften die Erweiterung seines intellektuellen Wissenshorizontes bewirkt, d. h. ihm profunde philosophiegeschichtliche Kenntnisse vermittelt und seine Reflexionen über seine eigene weltanschauliche und ästhetische Position verstärkt haben<sup>215</sup>.

---

<sup>212</sup> Ebd., S. 306.

<sup>213</sup> Im Buch - Zu Haus – Auf der Straße. Vorgestellt von Alfred Döblin und Oskar Loerke. Mit einer Nachbemerking von Jochen Meyer, Marbach 1998, S. 139-140.

<sup>214</sup> Ebd., S. 140-141.

<sup>215</sup> Siehe zu den von Döblin besuchten philosophiegeschichtlichen Vorlesungen und ihren Wirkungen auf sein Denken, Sander, Gabriele: Alfred Döblin. Stuttgart 2001, S. 308, wonach „(..) er neben den medizinischen Lehrveranstaltungen philosophiegeschichtliche Vorlesungen u.a. bei Max Dessoir (Ästhetik), Adolf Lasson (über Aristoteles und Hegel), Friedrich Paulsen (Kant) und Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf (griechische Literatur, Platon) besuchte. Im Lebenslauf seiner Dissertation nennt Döblin auch den Kulturphilosophen Aby Warburg als einen seiner akademischen Lehrer.“ Vgl. Heidi Thomann Tewarson: Alfred Döblin. Grundlagen seiner Ästhetik und ihre Entwicklung 1900-1933, Bern, Frankfurt a. M. 1979, S. 30-31. Balve, Johannes: Ästhetik und Anthropologie bei Alfred Döblin. Vom musikphilosophischen Gespräch zur Romanpoetik. Wiesbaden 1990, S. 69.

Außer seinen philosophischen Überlegungen bietet sein Freiburger Brief vom 10. November 1904 an Else Lasker-Schüler ein anschauliches Indiz seiner frühen mystischen Naturvorstellung. Für die Promotion bei Hoche war Döblin einige Tage zuvor von Berlin nach Freiburg gereist. Mit der Übersiedlung aus der Reichsmetropole Berlin in die Freiburger Provinz geriet Döblin in einen anderen psychischen Zustand. Der Großstädter Döblin, der mit fünfzehn Jahren auf einer Landpartie zum ersten Male einen Kirschbaum gesehen hatte und dem die Bekümmernung um Tiere und Land als romantische Fexerei, alberne Zeitvergeudung vorkam,<sup>216</sup> sah sich plötzlich aus den Reizen, den Möglichkeiten des lärmefüllten großstädtischen Lebens in eine ihn bedrängende Nähe von Natur mit Stille und Einsamkeit versetzt. Diese tiefgreifende, einsame Stimmung dürfte in ihm Reflexionen über die „Wahrheit des Lebens“<sup>217</sup> geweckt haben, wenn man bedenkt, wie er – so Ribbats Ausführung – seine mystische Naturvorstellung mit einem metaphysischen Lebensbegriff zu untermauern versucht hat. Jedoch war die direkte Ursache dieser Vorstellung eine plötzliche Erfahrung der Rätselhaftigkeit der Natur während seiner Reise am Vortage: „Ich werde vielleicht noch einmal sehr gläubig werden, fällt mir ein. Warum soll jetzt hier kein Geist anklopfen? Immerfort geschieht das Wunderbare; wenn man zu denken versucht, wird alles bekannte (!) unbekannt; das Rätsel steht unglaublich dicht vor der Tür. Ich bin gestern zum Hochamt im Münster gewesen, nachmittags bin ich noch einmal allein in das dunkle leere Gewölbe zurückgegangen. Das Beste, was wir können, ist beten. / Im Grunde beten wir ja immerfort. Nichts ist mir widriger, als der aufgeklärte Liberalismus, der über die Religionen lacht und sie für Massenfraß hält. Das Beste, was wir können, ist beten. / Gnädige Frau, aber Sie wollen mich nicht katholisch mißverstehen. Wie ich auf der Fahrt hierher die Felder nackt oder gelbstoppelig, die Weinberge weiter südlich mit den langen schwarzen Stockreihen sah, dann in Westfalen die roten Erdmassen und immerfort braunes, gelbes, grünes, rotes Laub neben der Eisenbahn hoch, zuletzt die nebligen runden Berge mit den dicken Tannen Wolken drüber, der Schwarzwald, drängte sich mir das Unbegreifliche, Dunkle dieser ganzen Erdangelegenheit recht energisch und nachdrücklich auf.“<sup>218</sup>

Dieses Erschrecken über „das Unbegreifliche, Dunkle dieser ganzen Erdangelegenheit“ führte Döblin „zur „mythischen“ Erfahrung, zur Erweiterung des Gefühls

---

<sup>216</sup> Vgl. SLW. In: Bemerkungen zu „Berge Meere und Giganten“, S. 50-51.

<sup>217</sup> Vgl. Ribbat, E.: Die Wahrheit des Lebens im frühen Werk Alfred Döblins, Münster Westfalen 1970, S. 4-6.

<sup>218</sup> Br S. 26.

ins rätselvolle und hintergründige Reich der Lebensmächte.“<sup>219</sup> Mit dem Versuch, die Geheimnisse der Welt auf der Basis der konkreten Welterfahrung zu entdecken und ihnen nachzuspüren, reihte er sich in die für die Jahrhundertwende zeittypische geistige Strömung ein, die säkularisierte Welt durch die Vorstellung einer metaphysischen Totalität wieder ganzheitlich zu begreifen. In diesem Sinne entsprach das Erstaunen Döblins über die mystische Natur seinen Reflexionen über eine zwar weltimmanente, aber zugleich transzendente, anonyme Allmacht des Lebens als eine absolute Wahrheit.

Insofern Döblin sein Beten als „nicht katholisch“, aber als dezidierte Kritik am „aufgeklärte(n) Liberalismus“ verstanden wissen wollte, bedeutete es einerseits die Rechtfertigung seines quasi-religiösen, frommen Gefühls und andererseits zugleich den Versuch einer deutlichen Distanzierung von einer personalen Gottesvorstellung. Sein quasi-religiöses Beten war „das intime Sich-Einfühlen in religiöse Formen, die Flucht in kultische Räume, das einsame Beten zu einer anonymen Allmacht, ohne konkrete Bindung an ein Dogma oder eine gläubige Gemeinde.“<sup>220</sup> In diesem Zusammenhang erläutert Kiesel den Charakter von Döblins damaligem Beten und den seines metaphysischen Anspruchs: „Es erscheint (...) als durchaus möglich, daß Döblin 1904 unter Beten eine in besonderem Maß subjektivistische und in der Natur sich versenkende Reflexion über die ‚Wahrheit des Lebens‘ verstand, oder eine mystisch gewillte Meditation über die allerdings nicht eben ekstatisch so genannte „Erdangelegenheit“. Döblins Beten wäre dann (...) zu verstehen (...) als Nachsinnen über die Grundfragen des Lebens, wobei wohl eine Transzendenz, nicht unbedingt aber eine personale Gottesvorstellung zum Denkhorizont gehört.“<sup>221</sup>

Deshalb ist dieser Brief an E. Lasker-Schüler ein relevantes Dokument als Auskunft sowohl über Döblins frühe Weltanschauung als auch im Blick auf seine spätere geistige Entwicklung, weil er schon hier seinen metaphysischen Anspruch auf das Erkennen der wahren Beschaffenheit des Weltwesens unter den säkularisierten Weltbedingungen erhob. Sein Denken, welches das Übersinnliche aufgrund der Empirie erkennen wollte, zeigte schon den ambivalenten Charakter und die Dialektik seines Gesamtwerkes mit ihrem doppelten Gegensatz zum wissenschaftlich-materialistischen und zum religiös-theistischen und philosophisch-metaphysischen Dogma. Im Sinne Loerkes dürfte Döblins weltanschaulich-philosophischer Ausgangspunkt als „eine weltwissende Theologie ohne Gott und

---

<sup>219</sup> Ribbat, E.: S. 5.

<sup>220</sup> Ebd., S. 6.

<sup>221</sup> Kiesel, Helmuth: Literarische Trauerarbeit. Das Exil- und Spätwerk Alfred Döblins, Tübingen 1986, S. 155.

Kult“ erklärt werden, wobei diese Weltanschauung, die sich von 1904 bis zum religions- und metaphysikkritischen Aufsatz „Jenseits von Gott“ (1919) bei ihm findet, in sich gleichzeitig atheistische Tendenzen und die Sehnsucht nach der Metaphysik enthielt. Mit Kiesel zu sprechen, kann sie „zwischen induktiver Religiosität und deduktivem Atheismus“<sup>222</sup> eingeordnet werden.

### 2.2.2.1. Die kritische Auseinandersetzung mit der Philosophie Nietzsches

Am Ende des 19. und im ersten Viertel des beginnenden 20. Jahrhunderts, als der Pessimismus und die Krisenstimmung den Zeitgeist nach der Auflösung des alten metaphysischen Wertsystems beherrschten, versuchte man die Frage nach der wahren Beschaffenheit der Welt aus der z. B. von W. Dilthey, F. Nietzsche, H. Bergson, G. Simmel und L. Klages vertretenen, vielfältig modifizierten lebensphilosophischen Weltanschauung zu beantworten.<sup>223</sup> Hier scheint der Begriff „Leben“ ein Sein oder eine geheime Wahrheit hinter der scheinbaren Realität zu meinen. „Leben“ ist ein grenzenloser, schöpferischer, alle Grenzen des Ichs transzendierender und unergründlicher Strom. Beim Bekenntnis der Lebensphilosophen zum Irrationalismus, als dessen repräsentative Leitideen sich die diesseitsbezogene Weltanschauung, die ständige Verwandlung des Lebens und das kritische Bewußtsein bezüglich der Erkenntnismöglichkeiten des Verstandes erwiesen, ging es um die Erweiterung des Denkens ins Territorium unbewußter Strömungen und kollektiver Triebe. Gegen die in ihren Augen entzauberte kritische Vernunft und die veräußerlichte Kultur gaben sich die Lebensphilosophen dem Leben als einer absoluten Wahrheit demütig hin. Diese Lebenszugewandtheit war charakteristisch für viele damalige Denkbewegungen. Daß deren geistige Impulse den frühen Döblin stark geprägt haben, kann also auch aus seinen narrativen

---

<sup>222</sup> Siehe zur Erklärung dieser Begriffe ebd., S.161-162.

<sup>223</sup> Vgl. Bollnow, F. O. : Die Lebensphilosophie. Berlin, Göttingen und Heidelberg 1958. Hier erklärt der Verfasser einen Dissenspunkt und einen gemeinsamen Nenner der Lebensphilosophen. Während er einen vitalistischen Charakter als ihr gemeinsames Merkmal zeigt, wird ihr Dissenspunkt damit erklärt, daß Nietzsche und Bergson ihre Positionen eher biologisch und ethisch ausgerichtet haben und Simmel sich zum Relativismus bekannt hat, aber daß ein transzendentaler Logos, der Geist, bei Simmel und Dilthey eine wichtige Rolle gespielt hat.

und theoretischen Texten und seinem frühen Bekenntnis zum Irrationalismus deutlich bestätigt werden.<sup>224</sup>

Döblins weitere Reflexionen auf ein metaphysisches Weltbild im naturwissenschaftlichen, nachmetaphysischen Zeitalter können anhand seiner frühen kritischen Nietzsche-Rezeptionen dargelegt werden. Seine Lektüre einzelner Werke Nietzsches, „Zur Genealogie der Moral“ oder „Also sprach Zarathustra“ als Primaner (1899/1900) oder schon vorher<sup>225</sup>, hatte zweifellos zu einer Erschütterung seiner vorherigen Denkweise geführt. Im Aufsatz „Erlebnis zweier Kräfte“ (1922) beschrieb Döblin sein erregendes jugendliches Nietzsche-Erlebnis so: „Zur selben Zeit lief die amoralische Woge Nietzsches über mich. Diesen las ich mit physischem Zittern. Es war nicht ein Ideal, das er aufstellte, was an mich schlug, sondern die Begegnung mit einem tief aufgewühlten Menschen. Sein beispielloser Lebensernst.“<sup>226</sup> Trotz der späteren Distanzierung von Nietzsche bewunderte er seinen Lebensernst und sein Gefühl der Verantwortung für die Menschheit. Diese Faszination und die Erschütterung durch Nietzsches Moral- und Religionskritik beeinflussten weiterhin stark das Denken des jungen Döblin in seinem Bemühen, zur Wirklichkeit des Lebens vorzudringen. Über sein damaliges Denken gab er später in „Erster Rückblick“ die folgende Auskunft: „Hölderlin, Schopenhauer, Nietzsche haben schon unter meiner Schulbank gelegen! Das waren meine Ichs!“<sup>227</sup> In „Erster Rückblick“ äußerte sich Döblin in der Erinnerung an seine Schulzeit auch darüber, wie seine antibürgerlichen „Ichs“ im wilhelminischen Zeitalter der Staatsvergötzung von seinen Lehrern negativ beurteilt worden waren: „Sie wollen mich zum Rebellen stempeln. Aber ich bin nie einer gewesen. Ich bin nicht von Haus aus aufsässig. Ich habe mich immer nur in einer anderen Welt aufgehalten als Sie [!]. Ich habe und hatte mein Pflichtgefühl, meine Strenge, meine Sachlichkeit. Sie nimmt es mit Ihrer [!] auf. Ich habe gewußt, warum Sie meine scheinbare, nur gegen Sie [!] gerichtete Schlawfrheit und Apathie reizte. Sie rochen hinter Hölderlin, Schopenhauer, Nietzsche etwas Schlimmes, Gefährliches. Sie

---

<sup>224</sup> KS I S. 231. Außer den bekannten Äußerungen in „Berliner Programm“, „Gespräche mit Kalypso“ und „Die Ermordung einer Butterblume“ schrieb er in „Über Roman und Prosa“: „Das Leben quillt aus dem Irrationalen, auch das Lebendige, die Gestalten im Roman.“

<sup>225</sup> SLW S. 170: „Lange Monate eingesponnen in die Lektüre von Schopenhauer, die Gedichte von Hölderlin jahrelang in der Brusttasche. In der Prima oder schon vorher die Begegnung mit Nietzsche (...)“

<sup>226</sup> SLW S. 41. Vgl. im Aufsatz *Erster Rückblick* (1928), ebd., S. 170: „In der Prima oder schon vorher die Begegnung mit Nietzsche: die „Genealogie der Moral“, die ich mit Zittern und atemlos las. Den „Zarathustra“ mochte ich nicht so, er schien mir aufgeblasen, künstliche Prophetie und dazu ein unreines Genre. Mischung von Kunst und Philosophie, übrigens Pseudokunst, von ein paar echten Stellen abgesehen. Es ist philosophische Wagnerei.“

<sup>227</sup> SLW S. 151.

sagten ‚Empörung‘ und ‚Sittliche Unreife‘, aber es war Ihr [!] ‚Nein‘ zu meiner Welt.“<sup>228</sup>  
Was das antibürgerliche, lebensbejahende Denken Nietzsches bei dem jungen Döblin bewirkte, ist in seinen frühen Prosawerken<sup>229</sup> deutlich zu finden.

Während Döblin seine bis zum Schock führende psychische Erregung bei der Lektüre der „Genealogie der Moral“ in „Schicksalsreise“ (1949) ausführlich beschrieb - „Und Nietzsche. Ich erinnere mich, wie ich im Zimmer sitze und nach der Lektüre der ‚Genealogie der Moral‘ das Buch schließe, beiseitelege und mit einem Hefte bedecke, buchstäblich zitternd, fröstelnd, und wie ich aufstehe, außer mir, im Zimmer auf und abgehe und am Ofen stehe. Ich wußte nicht, was mir geschah, was man mir hier antat“<sup>230</sup> -, zeigen seine in der Berliner Studentenzeit entstandenen beiden Abhandlungen „Der Wille zur Macht als Erkenntnis bei Friedrich Nietzsche“ (8. Okt. 1902) und „Zu Nietzsches Morallehren“ (16. März 1903) eher eine negative Kritik an dessen Konzept als eine Affinität. Nach dem Urteil Bruno Hillebrands, der sie zum ersten Male in seinem Sammelband „Nietzsche und die deutsche Literatur“ (1978) veröffentlicht hat, erscheint hier Döblin als „ein außergewöhnlich kritischer Nietzsche-Leser“, „ungetrübt von der Begeisterungswelle des damaligen Aposteltums“<sup>231</sup>.

Die bis zur Zerstörung der Denkstrukturen führende präzise Kritik Döblins an der inneren Widersprüchlichkeit und dem unlogischen System der Nietzsche’schen Erkenntnis- und Morallehre basierte auf Döblins fundierten Nietzsche-Kenntnissen und scharfsinniger, nüchtern argumentierender und vor allem naturwissenschaftlich, philosophisch und psychologisch geschulter Analyse.<sup>232</sup> Daß diese Kritik im Kontext der philosophiegeschichtlichen und naturwissenschaftlichen Entwicklungen des späten 19. Jahrhunderts geübt wurde, dürfte darauf hindeuten, daß die beiden Abhandlungen schon als Wegweiser zu Döblins künftiger Nietzsche-Kritik und seiner vom Rezeptionshorizont der Jahrhundertwende distanzierter, eigenständigen Weltanschauung betrachtet werden können.<sup>233</sup> Im Brief vom 10. 7. 1916 an H. Walden findet man deshalb den folgenden Satz:

---

<sup>228</sup> SLW S. 159-160.

<sup>229</sup> Vgl. Kreuzer, Leo: Alfred Döblin, Stuttgart 1970. S. 24. Während der Roman „Jagende Rosse“ philosophisch und stilistisch von Hölderlin und Schopenhauer beeinflusst worden war, wurde das Thema des Gegensatzes zwischen Geist und Leben im Roman „Der Schwarze Vorhang“ unter zeitgenössischen Einflüssen, vor allem demjenigen von Nietzsches lebensphilosophisch-vitalistischem Dynamismus, gewählt.

<sup>230</sup> Sch S. 129.

<sup>231</sup> Hillebrand, Bruno: Nietzsche und die deutsche Literatur, Bd. 1: Texte zur Nietzsche- Rezeption 1873-1963, München 1978, S. 41 f.

<sup>232</sup> KS I S. 434 im Nachwort des Herausgebers. Hg. Riley, Anthony W., Olten und Freiburg im Breisgau 1985.

<sup>233</sup> Vgl. KS I. In: Nachwort, S. 437. Vgl. Hillebrand, S. 44.

„Du siehst, ich bin nicht Nietzscheaner.“<sup>234</sup> Rückblickend erklärte er über den auf eine bestimmte Zeit sich beschränkenden Einfluß von Nietzsche und Schopenhauer im Brief vom 8. 8. 1950 an H. Regensteiner: „Beide habe ich zur Kenntnis genommen, beide haben zu bestimmten Zeiten meine Gedanken bewegt, aber weder Schopenhauer, noch Nietzsche hielten mich längere Zeit fest.“<sup>235</sup> In diesem kritischen, distanzierten Sinne bewertete er dann die Philosophie Nietzsches in seiner naturphilosophischen Schrift „Das Ich über der Natur“ so: „Auftritt hier die unverhohlene Tendenz auf Steigerung der Menschlichkeit. Man vergleiche damit Nietzsches Forderung des gesteigerten Lebens. Nietzsche bewegt sich auf blind vitalem Boden, er verherrlicht die dumpfen, nur von außen gesehenen prächtigen Einzelexemplare bestialer Artung. Aber im Grunde ist er schon biologisch schlecht informiert; denn er sieht nicht, daß der Mensch ein Kollektivwesen ist, daß biologisch nichts am Menschen so produktiv wichtig ist wie sein Gesellschaftstrieb. Nietzsches Gedanken sind höchstens als Korrektur an einer platten, versumpften, regungslosen Zeit wichtig.“<sup>236</sup>

In Döblins erster Abhandlung „Der Wille zur Macht als Erkenntnis bei Friedrich Nietzsche“ galt seine erste Polemik gegen Nietzsche dessen „künstlerischer Verliebtheit in ein Wort, ein Bild und ein Gleichnis“ und dem „Mangel an System“, angesichts deren Döblin Nietzsches gelegentliche „Vergewaltigung“ von Tatbeständen und Nietzsches manchmal schiefes Urteil aus dessen Übertreibungs- und Verallgemeinerungssucht herleitete und ihm zwar „eine ungezwungene Gedankenentwicklung“, aber auch „heillose Inkonsequenzen“ zuschrieb.<sup>237</sup>

Nachdem Döblin seine Grundeinstellung zur Erkenntnistheorie folgendermaßen vorgestellt hat: „eine ‚erkenntnistheoretische‘ Pflanze kann sich ebenso organisch auf einer ‚metaphysischen‘ Wurzel erheben und ausgliedern wie umgekehrt“, und damit die Notwendigkeit der Metaphysik für die Erkenntnistheorie sowohl auf eine induktive als auch auf eine deduktive Weise geklärt hatte, konstatierte er den Psychologismus<sup>238</sup> und den Biologismus<sup>239</sup> des Bedürfnisses als Bestandteile des philosophischen Gedankenfundamentes

---

<sup>234</sup> Br S. 85-86, an einer anderen Stelle, Br. S. 99. Im Brief vom 17. 7. 1917 an H. Walden: „Ich pfeife auf Nietzsche“.

<sup>235</sup> Br II S. 359.

<sup>236</sup> IüN S. 148.

<sup>237</sup> Vgl. ebd., S. 14-15.

<sup>238</sup> KS I S. 13-14: „seine Psychologie giebt die Leitgedanken seines Denkens, so daß die Ableitung aller führenden Sätze Nietzsches aus seiner Psychologie für die Beleuchtung und Kritik seiner Gedanken in gleicher Weise wichtig und interessant wäre.“

<sup>239</sup> KS I S. 15: „Es zeigt sich nach solcher Sichtung des Materials, daß das biologische Princip des Bedürfnisses, also der Zweckmäßigkeit, letztlich den Erklärungsgrund für alle hier in Frage kommenden Erscheinungen

Nietzsches. Hier erhielt der Biologismus als eine psychologische Grundeinsicht eine ontologische Funktion für die einheitliche Fundierung aller organischen Dinge. Aber Döblin hielt dieses biologische Grundprinzip für untauglich zu einer erkenntnistheoretischen und metaphysischen Verwertung. Mit dieser Einsicht drang er wissenschaftlich behutsam zu einem Grundirrtum und einer inneren Widersprüchlichkeit von Nietzsches Gedankenhaushalt vor.

Im Vergleich Schopenhauers als eines materialistischen Metaphysikers mit Nietzsche erläuterte Döblin die disparate erkenntnistheoretische Ausgangsposition Nietzsches. Während Schopenhauer sein dualistisches Weltbild inkonsequent entwickelt habe, in dem ‚reines, willensfreies‘ Erkennen und Anschauen trotz der Unterordnung des Intellektes unter den Willen als faktisch und möglich betrachtet würden, konstruiere Nietzsche sein Weltbild unter dem biologischen Leitsatz der menschlichen Bedürfnisse monistisch. Mit einer Anspielung auf die ‚kopernikanische Wende‘ Kants<sup>240</sup>, die subjektive Notwendigkeit der Bestimmung des Dinges an sich selbst für eine objektive Notwendigkeit zu halten, zeigte Döblin, daß die biologische Grundlage bei Nietzsche die erkenntnistheoretische Grundposition, wie die die Welt bestimmende Rolle des denkenden Ichs bei Kant, übernehme. In Nietzsches Erkenntnistheorie bedeute die Logik den „Inbegriff der wichtigsten menschlichen Erhaltungsbedingungen in abstrakter Form“<sup>241</sup>, deren Funktion schlechthin zur Gewinnung und Berechnung der notwendigen Erfahrung für das Überleben beitrage: „das Bedürfnis dressiert, züchtet erst so die Logik in den Tieren.“<sup>242</sup> Deshalb beziehe sich das Erkennen bei Nietzsche keinesfalls auf die absolute Wahrheit oder das Ding an sich, sondern darauf, etwas zur Selbsterhaltung in präzise Formen zu bringen. Mit dieser Reduktion der Erkenntnis auf einen Wert für das Leben, um da zu sein und sich selbst zu bewahren, stelle er „eine graduierte Skala“ für die einzelnen Erkenntnisse statt des Gegensatzes von Wahrheit und Lüge auf, „welche ‚jede Erkenntnis‘ auf ihr relatives Vermögen als Mittel der Kraftsteigerung oder Stärkung und Kraftverminderung oder Schwächung prüft.“<sup>243</sup> Deshalb rekurre die

---

abgibt: Animalismus, schließlich Teleologie. Die Erhaltungs- und Wachstumsbedingungen des lebenden Tierorganismus geben die Fundamente, wie für Moral Ästhetik, so hier für Logik, Erkenntnistheorie, Metaphysik.“

<sup>240</sup> Das bedeutete eine radikale Wende der erkenntnistheoretischen Disposition, d. h.: „Der Mensch schreibt der Natur Gesetze vor.“

<sup>241</sup> KS I S. 16.

<sup>242</sup> Ebd., S. 16.

<sup>243</sup> Ebd., S. 15.

Erkenntnis bei Nietzsche auf die Relation oder die Perspektive nach dem Erhaltungsvermögen.

Döblins kritische Analyse der Wahrnehmungstheorie Nietzsches richtete sich auch auf denselben Aspekt der Genealogie der Logik und der Kausalität aus. Aus den innerhalb von Raum und Zeit begegnenden chaotischen Sinneseindrücken würden einige schematisiert und selektiert, mit denen wir das für die Erhaltung unseres Lebens Wichtige und Nützliche automatisch schnell wiedererkannten und in denen die aus dem tausendjährigen Daseinskampf gewonnenen Daten aufgespeichert würden. Unser Organismus trage sie in sich selbst und vererbe sie. In diesem Sinne formuliere Nietzsche folgendermaßen: „Es ist mehr Vernunft in deinem Leibe, als in deiner besten Weisheit.“<sup>244</sup> In dieser Wahrnehmungstheorie, für die unsere Sinneswelt unter dem biologischen Gesichtspunkt als einzige reale Welt gelte, werde auch der Gegensatz zwischen Realität und Scheinbarkeit im alten metaphysischen Sinne aufgelöst, solange die Wahrnehmung des Dinges an sich keine Rolle für die Bedingungen der Erhaltung des Lebens spiele.

Die fundamentale Kritik Döblins an Nietzsche basierte auf Döblins Versuch, mit empirischen Daten über die Empirie hinauszukommen und Empirie mit Metaphysik zu verbinden: „Aber es wird von Nietzsche doch der Versuch gemacht, über das empirisch gefundene biologische Grundprincip selbst noch hinauszugehen, um es zu fundieren und aus dem Rahmen dieser tierischen Einzelperspektive ‚Welt‘ herauszutreten, in einer Metaphysik.“<sup>245</sup> Die Lehren Nietzsches vom Willen zur Macht und von der ewigen Wiederkehr des Gleichen, mit denen er seinen Biologismus auf eine metaphysische Ebene hatte erheben wollen, legte Döblin als vom damaligen Energismus beeinflusste naturwissenschaftliche Konstruktionen bloß. Nach Döblin handelte es sich bei Nietzsches auf den Begriff Kraft zentriertem Begriff ‚Wille zur Macht‘ um ein Konzept des „essentiellen Streben(s) nach Akkumulation“.<sup>246</sup> Hier sei eine bestimmte, quantitative Energiemenge in der Welt vorhanden. Jeder Einzelne als Kraftzentrum trage in sich selbst eine bestimmte Kraftmenge. Seine Vorstellungsweise oder seine spezifische Perspektive würden durch sein Verhältnis zum Rest bestimmt, vor allem durch die Größe seiner Kraft zur Verteidigung seiner Kraftmenge gegen den Rest oder das Ganze. Daraus sei die Realität entstanden: „Genauer bestimmt besteht die ‚Realität‘ in dieser Partikularreaktion und -aktion jedes Einzelnen gegen das Ganze, die Gesamtwelt schließlich

---

<sup>244</sup> Ebd., S. 17.

<sup>245</sup> Ebd., S. 18.

<sup>246</sup> Ebd., S. 18-19.

in der Summe aller Einzelaktionen und -reaktionen der Kraftcentren auf einander.<sup>247</sup> Der ständige Weltprozeß sei das Ergebnis der Aktionen und Reaktionen der einzelnen Kraftzentren. Aber die Kombinationsmöglichkeiten dieser Zentren beschränkten sich auf eine bestimmte Zahl, so daß der Weltprozeß nur die Wiederholung der schon früher eingetretenen Kombination unter denselben bestimmten Bedingungen bedeute. Solange die Kombination die Folge aller anderen in derselben Ordnung wie früher bedinge, erscheine der Weltprozeß bei Nietzsche in „eine(r) Aufeinanderfolge identischer Reihen“<sup>248</sup>. Mit dieser Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen hatte Nietzsche versucht, seine biologische Grundlage der Bedürfnisse als Inhalt zu einer Metaphysik als Form zu erheben. Aber so, wie seine Metaphysik der Kraft in einen inneren Widerspruch geraten sei und wie sie damit inkonsequent werde und in vornaturwissenschaftliches Denken zurückfalle, sah Döblin ein, daß Nietzsche einerseits „die Erkenntnismöglichkeit eines Gedankens“ aus dem biologischen Prinzip negiert, sie aber gleichzeitig widersprüchlich „als Basis eines Systems“ in der Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen aufgestellt habe.<sup>249</sup> Döblin versuchte diesen inneren Widersinn mit dem folgenden Satz Nietzsches zu erklären: „das Bedürfnis, die Erhaltungs- und Wachstumsbedingungen des lebenden Organismus sind in metaphysischer Hinsicht Ordnungsprincipien; wir haben darum ein in metaphysischer Hinsicht falsches Weltbild.“<sup>250</sup>

Hierzu stellte Döblin die Frage, wie überhaupt die empirischen Begriffe „Bedürfnis“ und „Organismus“ dem weiteren Begriff „Welt“ Bedingungen stellen und etwas aussagen könnten. Aus diesem Widerspruch zog er die logische Schlußfolgerung, daß der Versuch scheitern müsse, „historisch und biologisch unsere Vorstellungs- und Denkformen zu konstruieren, weil eben solche Erklärung immer und unausweichlich sich gerade der Formen bedienen muß, die erst zu erklären sind: die Begriffe ‚Organismus‘ und ‚Bedürfnis‘ führen so als empirische Daten niemals über die Empirie hinaus.“<sup>251</sup> Dann richtete sich Döblins Widerlegungsversuch in dem folgenden Satz auf die widersprüchliche Funktion des Denkens: „wir haben darum ein in metaphysischer Hinsicht falsches Weltbild“. In diesem Satz sollten dem Denken zugleich eine Fälschung als Grundfunktion und eine wahre Einsicht in diese Grundfunktion zugesprochen werden. Wenn man annehme, daß die Lehre, unser

---

<sup>247</sup> Ebd., S. 19.

<sup>248</sup> Ebd., S. 19.

<sup>249</sup> Ebd., S. 21.

<sup>250</sup> Ebd., S. 22.

<sup>251</sup> Ebd., S. 22.

Weltbildkosmos sei falsch, während nur das Chaos wahr sei, zutreffe, so könne man sie nicht erkennen: „Denn das Denken, das die Falschheit der Begriffe aufweist, geschieht selbst in diesen Begriffen. Nichts soll wahr sein, aber dieser Satz selber soll wahr sein; mithin ist dieser Satz falsch.“<sup>252</sup>

Nach den Darlegungen des inneren Widerspruchs im Begriff des Willens zur Macht als Erkenntnistheorie reflektierte Döblin auf den von ihm angenommenen Grundirrtum Nietzsches im philosophiegeschichtlichen Kontext. Nach Döblin hatte Nietzsche versucht, unser eigenes Denken und unsere Denkformen aus den Naturwissenschaften zu konstituieren: Naturwissenschaft konstituiere im Denken Nietzsches den Geist aus der Natur.<sup>253</sup> Das bedeute auf eine Entgrenzung zwischen Philosophie und Naturwissenschaft und führe konsequent zum „Sieg der Naturwissenschaft in der Philosophie“<sup>254</sup> mit dem „Selbstmord des Denkens“.<sup>255</sup> Döblin wußte schon um die Unzulänglichkeit und Unbegründbarkeit eines solchen Unterfangens, indem er schrieb: „N. (...) muß sich aber notgedrungen zur Erklärung gerade jener Formen bedienen, kommt also nie über diese Denkformen hinaus, kommt nie zur Erklärung.“<sup>256</sup> Dann beurteilte er Nietzsche als einen Vorkämpfer des naturwissenschaftlichen Zeitalters auf philosophischem Gebiet, dessen Ziel und Sinn „die Unterjochung der Geisteswissenschaften“ durch die Naturwissenschaften gewesen sei – „unternommen von einem Geisteswissenschaftler mit dem ganzen selbstquälerischen Fanatismus und der Übertreibung eines Neophyten und Renegaten“<sup>257</sup>, während man im allgemeinen Nietzsche als einen Kämpfer gegen die ‚naturwissenschaftliche Zeit‘ betrachte. Trotz der Originalität und der Aktualität Nietzsches<sup>258</sup> versuchte Döblin hier mit der Auskunft über dessen „Helfershelfer“<sup>259</sup> zu zeigen, daß die gedanklichen Wurzeln der Lehren Nietzsches in den Naturwissenschaften lägen. Obwohl Döblin es als unvermeidlich anerkannte, daß die Naturwissenschaften sich im naturwissenschaftlichen Zeitalter auf die Philosophie auswirkten, wenn er diesen Einfluß der Naturwissenschaft kritisierte, so ging es

---

<sup>252</sup> Vgl. ebd., S. 22-23.

<sup>253</sup> Ebd., S. 23. Vgl. S. 20: „Es läßt sich nicht leugnen: der Geist moderner Naturwissenschaft schwebt hier über den Wassern; man lasse sich durch die schon wegen ihrer Häufigkeit und Heftigkeit verdächtigen Polemiken mit Naturwissenschaft und einzelnen Naturwissenschaftlern nicht beirren.“

<sup>254</sup> Ebd., S. 23.

<sup>255</sup> Ebd., S. 23.

<sup>256</sup> Ebd., S. 24.

<sup>257</sup> Ebd., S. 19 f.

<sup>258</sup> Ebd., S. 20: „(Beiläufig gesagt soll mit dieser lange nicht erschöpfenden Aufzählung der Helfershelfer Nietzsches seiner Originalität kein Abbruch geschehen (...))“

<sup>259</sup> Vgl. ebd., S. 20.

hier keinesfalls um die Naturwissenschaften selbst, sondern um „naturwissenschaftliche Philosophie“ oder „naturwissenschaftliches Denken“: „Man mißverstehe mich nicht: hier ist nicht die Rede von einem Bankrott der Naturwissenschaft. Von dem Bankrott des bloß naturwissenschaftlichen Denkens ist die Rede an dieser Stelle, von dem Bankrott der naturwissenschaftlichen Philosophie oder der philosophischen Naturwissenschaft. Ja, das stupide Klammern an die Empirie in diesem Zeitalter verdirbt die Philosophie, die Königin, welche zur Dienerin herabgewürdigt wird.“<sup>260</sup> Griff er die theoretische Naturwissenschaft trotz seiner positiven Bewertung ihrer Exaktheit an, so richtete sich das darauf, daß sie die Welt ohne Berücksichtigung eines Ich mechanistisch, rein materialistisch erklären wolle. Deshalb polemisierte er gegen sie als „benamset blinde Kuh“<sup>261</sup>, in deren Perspektive zwar Bäume gelangen könnten, die aber den Wald vor Bäumen nicht erfassen könne. Döblin wußte genau, worin die Gefahr des gegen den rationalen Dogmatismus entstandenen Skeptizismus, Nihilismus oder Kritizismus lag. Deshalb wurde der ‚Wille zur Macht‘ qua Erkenntnismöglichkeit von Döblin als eine unfruchtbare Lehre, gefolgt von der lähmenden und mordenden Wirkung dieses Agnostizismus<sup>262</sup>, beurteilt, weil naturwissenschaftliche Philosophie ohne das Ich oder Mich konsequent mit ihrem Glaubensbekenntnis das „Ignorabimus“ oder das Verharren vor einem Fragezeichen zur Folge haben werde. Der „Irrlichtertanz skeptischer Aphorismen und Selbstvergessenheit“ könne schließlich zum mystischen biologischen Agnostizismus führen, dessen Vertreter er in diesem Kontext auch als verkappte Dogmatiker bezeichnete.

Döblin warnte wie Nietzsche mit prophezeiendem Gestus davor, die kommende Nacht oder die angehenden „himmelblauen Blumen des Mystizismus“ und die tiefe Ohnmacht vor ihnen als Erkenntnis zu nehmen und schlug vor, ein „Lichtlein“ gegen diese hereinbrechende Dämmerung anzuzünden: „Bald aber werden es die Spatzen von den Dächern pfeifen, daß die himmelblauen Blumen des Mystizismus wieder sprießen und sich entfalten wollen, geschmückt mit allerlei schönen und unschönen Namen, gesegnet von Nietzsche, der sprach von den ‚Abtrünnigen‘ (...) die Nacht kommt, es ist leicht zu prophezeien, - diese Nacht muß kommen. Wer aber noch bleiben will, halte die Augen auf, wenn er auch nichts gegen die

---

<sup>260</sup> Ebd., S. 26.

<sup>261</sup> Ebd., S. 24.

<sup>262</sup> Ebd., S. 27.

Dämmerung vermag, und zünde, wenn er es vermag, ein Lichtlein an gegen das hereinbrechende Dunkel.“<sup>263</sup>

Dieses Lichtanzünden war nichts anderes als sein Anspruch auf die Metaphysik. Aber hier ging es keinesfalls um eine Wiederbelebung der alten Metaphysik, sondern um ein neues metaphysisches Weltbild: „Nein, unser Weltbild ist ‚wahr‘. In unserer Denk- und Vorstellungsweise und nur in ihr liegt ‚Wahrheit‘. Das Wort ‚Wahrheit‘ wird sinnlos, wenn es auf ‚Jenseitiges‘ fundiert wird. Wir wissen von keiner Wahrheit hinter unseren Begriffen und Anschauungen, und müssen jede derartige Behauptung als Theismus und Irrtum bezeichnen. Jede Verzweiflung über die Unwahrheit unserer Begriffe erscheint als kindisch und unbedacht.“<sup>264</sup> Diese weltimmanente, aber zugleich metaphysische Grundeinstellung, in der sich die doppelte Negation, die der Einseitigkeit des Empirismus und diejenige des Idealismus, manifestierte, wie mit Hooock zu formulieren ist<sup>265</sup>, distanzierte sich schon explizit von Nietzsches Erkenntnistheorie und bildete den geistigen Beweggrund zu seiner späteren Naturphilosophie. In diesem Zusammenhang lag die Überzeugung Döblins darin, die in der Welt resp. Natur immanent vorhandene Ichheit und die Wahrheit unseres Denkens und unserer Denkformen in ihr zu fundieren. Damit lehnte er die erkenntnistheoretische und metaphysische Verwertbarkeit des naturwissenschaftlichen Philosophierens Nietzsches oder anderer als unzulänglich ab. Hierdurch wird die Differenz seiner Position von der Naturmystik deutlicher. Während Nietzsche das biologische, agnostische Prinzip in die Naturmystik eingeführt hatte, fußte die mystische Naturvorstellung Döblins auf der überzeugenden Verwertbarkeit einer ichhaften Welt.

Die frühe Naturmystik Döblins dürfte ursprünglich vom Einfluß der bewunderten Spinoza<sup>266</sup> und Hölderlin<sup>267</sup> bestimmt gewesen sein, wie er es bezüglich „eine(r) höhere(n) Naturanschauung“<sup>268</sup> bei Spinoza im Brief vom 8. 8. 1950 an Regensteiner betont, in dem

---

<sup>263</sup> Ebd., S. 27.

<sup>264</sup> Ebd., S. 25.

<sup>265</sup> Hooock, B.: S. 197: „Die Begründung einer neuen Einheit soll vielmehr – unabhängig vom alten Jenseitsglauben – auch im Zeitalter naturwissenschaftlichen Denkens und metaphysikkritischer Desillusionierungen bestehen.“

<sup>266</sup> Seine Weltanschauung wird oft mit seiner berühmten Formel zusammengefaßt: Deus sive substantia sive natura.

<sup>267</sup> Br II S. 359. Döblin bestätigte den Einfluß Hölderlins auf ihn im Brief an Regensteiner folgendermaßen: „In der Tat hat Hölderlin und Kleist stark auf mich gewirkt. Weder Hölderlin, noch Kleist gehören eigentlich zur deutschen Romantik (...).“ Vgl. über die Begeisterung Döblins in der Schulzeit für Hölderlin und über die Spur Hölderlins in Döblins lyrischem Roman „Die jagenden Rosse“. SLW S. 80, 170.

<sup>268</sup> Br II S. 359: „Es gibt die exakten Naturwissenschaften, die wir alle teilweise kennen und lernen und es gibt eine höhere Natur, siehe Spinoza und andere.“

Gedanken über den Pantheismus, über die Naturfrömmigkeit und bezüglich der Versöhnung mit der Natur den Schwerpunkt bilden. Auch bei Hölderlin handelte es sich um die Göttlichkeit der Welt selbst ohne einen weltenthobenen Gott und um die verehrende Selbsthingabe an die manchmal als übermächtig dargestellte Natur, wie sie in der ekstatischen Naturerfahrung Hyperions zu Beginn des Romans „Hyperion“ stellvertretend deutlich wird: „Eines zu seyn mit Allem, was lebt.“<sup>269</sup> Bei Hölderlin bedeutete die Natur „das Urgöttliche, das im Wandel ewig dauert, das in allem Seienden lebt; unvergänglich an sich, übersteht sie jeden Einzelnen“.<sup>270</sup> Angesichts dieser die Demut verherrlichenden, mystischen Naturvorstellung als des Schlußsteins seines Gedankengebäudes, nach der der Drang nach der Macht und die Tendenz zur Steigerung des Lebens schlechthin abzulehnen sind, versteht man Döblins ständige Tendenz zur Widerlegung der Lehren Nietzsches vom „Willen zur Macht“ und von der „ewigen Wiederkunft des Gleichen“. Gegen Ende seiner Abhandlung über Nietzsches Erkenntnistheorie formulierte Döblin resümierend gegen diese: „(...) er hatte anscheinend ein (...) dunkles Gefühl der Haltlosigkeit und Fruchtlosigkeit seines erkenntnistheoret[ischen] Denkens.“<sup>271</sup>

In diesem Sinne formulierte er die explizite Ablehnung von Nietzsches Metaphysik der Kraft in seinem naturphilosophischen Hauptwerk „Das Ich über der Natur“ so: „Für den, der an eine ewige Zeit und eine bestimmte Kraftmenge der Welt glaubt, kehrt das Gesamtbild des Lebens immer wieder – nebenbei bemerkt, ein Irrglaube: da wird das Wesen der Zeit verkannt, und eine ‚bestimmte Kraftmenge‘ ist nicht vorhanden – jedenfalls sicher kehrt innerhalb der Welt des Einzelwesens ganz wenig Bestimmtes, Entscheidendes permanent wieder.“<sup>272</sup> Deshalb schrieb er in derselben Schrift über seine Lektüreerfahrung und sein Urteil über den „Willen zur Macht“ folgendermaßen: „Ich gestehe, mit einem heftigen Widerwillen Nietzsches ‚Willen zur Macht‘ gelesen zu haben. Es mag sein: Vieles von diesen Dingen ist mir sehr geläufig, ist banal. Aber der Lärm, die Fehler, Einseitigkeit. (...) Die

---

<sup>269</sup> Hölderlin: Sämtliche Werke. Große Stuttgarter Ausgabe, hrsg. von Friedrich Beißner / Adolf Beck, Bd. III, Stuttgart 1943-85, S. 9.

<sup>270</sup> Weyembergh-Boussart, M: Alfred Döblin. S. 88-89. Siehe nach: Guardini, R.: Hölderlin, Weltbild und Frömmigkeit, Leipzig 1939, S. 144: „Der Begriff, der Hölderlins Denken trägt, ist der der Natur. Sie ist der große Zusammenhang, worin jedes Einzelne im Ganzen aufgeht (...) Natur ist für Hölderlin die endgültige Wirklichkeit.“

<sup>271</sup> KS I S. 27 f.

<sup>272</sup> IüN S. 107.

heutigen Raubtierideale sind nur zu verstehen aus der Hilflosigkeit und Verlorenheit dieser Gesellschaft.<sup>273</sup>

Döblins Einwände entfalteten sich in der zweiten Abhandlung, „Zu Nietzsches Morallehren“ (16. 3. 1903), über die Genealogie der Metaphysik. Deren innerer Widersinn sei mit dem Willen verbunden, die Empirie zur metaphysischen Form zu transformieren. Diese Abhandlung Döblins gehört zu einer Reihe von wichtigen Zeugnissen für das Verständnis seiner aus dem historischen Kontext der verschiedenen Strömungen des 19. Jahrhunderts erwachsenen Weltanschauung, insofern er die metaphysischen Weltvorstellungen des 19. Jahrhunderts stets in seine frühe Naturmystik und seine spätere Naturphilosophie einbezog. In der Tat nahm die sein Denken und Schaffen weiterhin bestimmende Tendenz gegen den Anthropomorphismus, die Teleologie, den Dualismus und den Agnostizismus schon hier ihre klaren Konturen an.

Mit der Distanzierung von den als „Papageien“<sup>274</sup> bezeichneten Vertretern einer blinden Nietzsche-Rezeption ging er voller Ernst auf die Entstehungsgründe und Grundlagen der Philosophie Nietzsches ein. Döblin zeigte, aus welchem „Gewissen“ und welchem „Verantwortlichkeitsgefühl um die Menschheit“ Nietzsche die „Frage nach der Menschheit“ gestellt und eine „moralische Wandlung“ gefordert hat.<sup>275</sup> Nietzsches Bewußtsein davon, daß das an der alten Metaphysik orientierte Wertsystem für die Erfassung der neuen Lebensbedingungen im naturwissenschaftlichen Zeitalter unzulänglich sei, führte ihn konsequent zur Kritik der Metaphysik. Aber nach Döblin hatte Nietzsches Affront gegen die Metaphysik auch metaphysische Gründe. Deshalb habe Nietzsche die Notwendigkeit der Metaphysik keinesfalls leugnen können: „(...) er wollte die Metaphysik zu eingreifender Herrschaft über das Menschenleben bringen; denn Moral heißt für ihn auf deutsch gelebte Metaphysik.“<sup>276</sup>

Von Döblin wurde die Philosophie Nietzsches als „ein subjektiver Idealismus auf biologisch-sensualistischer Grundlage“<sup>277</sup> definiert. Im philosophiegeschichtlichen Kontext thematisierte Döblin bezüglich der Grundproblematik der Erkenntnistheorie, daß der erste Weg zur Erkenntnis des Absoluten notwendigerweise das Subjektive in kategorialer

---

<sup>273</sup> Ebd., S. 136-138.

<sup>274</sup> KS I S. 33. Ebenda formulierte er symbolisch die oberflächliche Situation der damaligen Nietzsche-Rezeption so: „Es gilt von aller Philosophie, aber von Nietzsches im besonderen jetzt: ‚Viele reden von mir, aber niemand denkt an mich.‘“

<sup>275</sup> Ebd., S. 31.

<sup>276</sup> Ebd., S. 32.

<sup>277</sup> Ebd., S. 33.

Unterscheidung zwischen Absolutem, Unbedingtem, und Relativem, Bedingtem, berühren sollte. Angesichts der widersprüchlichen Situation, vom Subjekt zum Erkennen des absoluten Objektes ausgehen, aber es damit nicht zu erreichen und zum Anfang, zum „Realismus“, zurückkehren zu sollen, sind „die Begriffe des absoluten Objekts, Ding an sich, das Jenseits des Erkennens und des Vorstellens als Widersinn, nämlich als gedachte Undenkbarkeiten“<sup>278</sup> in der weiteren Entwicklung des Idealismus in ihrer Bewertung gefallen. Anhand der Unverwertbarkeit der Begriffe des subjektiven Idealismus zeigte Döblin dessen inneren Widerspruch, das Bedingte, aber gleichzeitig das Absolute sein zu sollen, in der folgenden Ausführung auf: „(...) wo nur Idealismus herrscht, herrscht kein Idealismus. Es liegt ja eben die Tragik eines relativen Begriffes darin, daß man ihn nicht auf den Thron des Absoluten erheben kann, ohne ihn zugleich zu vernichten und irrsinnig zu machen.“<sup>279</sup>

Dann versuchte Döblin zu zeigen, wie der Skeptizismus und Kritizismus Nietzsches von der Erkenntnistheorie des subjektiven Idealismus unterschieden sei. Während das Subjekt als der Träger oder die Form des erkenntnistheoretischen Wertsystems im subjektiven Idealismus betrachtet werde und die korrespondierende Konformität zwischen Denkgesetz und Seinsgesetz vorgestellt werde, gehe Nietzsche in erkenntnistheoretischer Hinsicht vom lebenden Organismus aus. An die Stelle der rationalen Vernunft setze Nietzsche eine biologische Grundlage. Entsprechend sei die Erscheinung der Welt nur die Antwort auf die Bedürfnisse dieses Organismus. Daraus entstehe seine Wertphilosophie, in der die empirische Erkenntnistheorie mit dem Biologismus zusammengebracht worden sei: „(...) ‚wir leben in einer Welt der Werte.‘“<sup>280</sup>

Döblins Kritik am Skeptizismus, nach der Nietzsche den Empirismus mit den Lehren vom Übermensch und vor der Wiederkunft des Gleichen zu lösen begonnen hat und damit das Organische zu einem „Wunder“ und der „Mystik“<sup>281</sup> angehoben worden ist, richtete sich auf den Begriff des ‚Willens zur Macht‘ als den Inbegriff dieses Organischen. Sein negatives Urteil ging von der Frage aus: „(...) wie ein so feiner Psycholog und Analytiker zu einem solchen Monstrum von Begriff kommen konnte“<sup>282</sup>. Nach Döblin ist der Wille als „ein Gedankending und eitel Mythologie“ keine qualitative Tatsache, sondern „lokalisierte Sehnen- und Gedankenempfindung.“ Der Wille als eine hypostasierte Idee sei ein auf die

---

<sup>278</sup> Ebd., S. 33-34.

<sup>279</sup> Ebd., S. 34.

<sup>280</sup> Ebd., S. 34.

<sup>281</sup> Ebd., S. 35.

<sup>282</sup> Ebd., S. 35.

Zeitlichkeit beschränkter Begriff. Deshalb sei die Ausdehnung dieses empirischen Begriffs auf das Metaphysische unmöglich und widersprüchlich. Wenn Nietzsche die „verpönte Zielstrebigkeit“ des Metaphysischen durch den Willen „zur Macht“ ersetze, sei das auch widersprüchlich für die Metaphysik. Die Macht bedeute „die tatsächliche Veränderung und Bewegung“. Deshalb sei sie weltimmanent. Dementsprechend sei die Welt etwas, „was sie ist.“<sup>283</sup>

Döblin versuchte mit der Analyse des biologischen Entwicklungsbegriffs auch zu zeigen, wie sich Empirismus und Metaphysik durch diesen Begriff als das „eigentliche() Mittelglied“ miteinander verbinden und welchen inneren Widersinn „die Dogmatik des antidogmatischen Entwicklungsbegriffs“<sup>284</sup> hat. In der von der Antike zur modernen Naturwissenschaft reichenden Begriffsgeschichte zeigte sich ihm, welche Rolle der Entwicklungsgedanke als „eine „Form des alten Mysteriums von der Einheit der Natur und der Stufenleiter des Geschaffenen“<sup>285</sup> gespielt hat und wie diese Form zum Kern der Weltthematik Spinozas mit ihrer religiösen Verfärbung erhoben worden ist. Für Döblin handelte es sich darum, die innere Widersprüchlichkeit dieses Begriffs zu thematisieren und darzulegen, wie Nietzsche den Entwicklungsgedanken für die Metaphysierung seiner Philosophie nach seiner Ablehnung der „werdefrohen“ Lebensbejahung wieder aufgenommen habe.

Döblin stellte den Begriff des „Werdens“ als einen Widerspruch innerhalb des Entwicklungsbegriffs dar. Solange die Welt als eine stets werdende aufgefaßt werde, seien die Bestimmtheit und die Trennung der einzelnen Dinge von ihrer unendlichen, werdenden Beweglichkeit unmöglich und undenkbar. In Nietzsches widersprüchlichem Satz vom Widerspruch finde sich das geistige Fundament von Nihilismus, Skeptizismus und Agnostizismus.<sup>286</sup> Döblin thematisierte erst im begriffsgeschichtlichen Kontext, wie die chaotische, werdende Welt von Nietzsche unter einem widersprüchlichen, disparaten Entwicklungsbegriff konzipiert worden sei, wobei das chaotische Werden durch die Vorstellungen von der geraden Linie, der allmählichen Veränderung und der naturphilosophischen Auffassung des Organischen, seines „Entstehens und Vergehens“, uminterpretiert worden sei. Auch durch die Gleichsetzung des Endpunktes mit dem Zielpunkt

---

<sup>283</sup> Ebd., S. 35.

<sup>284</sup> Ebd., S. 35.

<sup>285</sup> Ebd., S. 36.

<sup>286</sup> Ebd., S. 36.

oder dem Zweck der Veränderung sei die Entstehung der historischen Entwicklungsstruktur und des teleologischen Entwicklungsbegriffs gefördert worden, durch den „der vielgeübte Schluß von der Wirkung auf die Ursache durch die Einschlebung eines angeblichen Zweckverhältnisses zwischen der bekannten ‚Wirkung‘ und der unbekannteren ‚Ursache‘ erleichtert“<sup>287</sup> worden sei. In diesem Zusammenhang betrachtete Döblin die künstliche Konstruktion des Entwicklungsbegriffs und kritisierte diesen so: „Dieser Bastardbegriff, halb religiös, halb empirisch & historisch, gilt jetzt im prägnanten Sinne als Entwicklungsbegriff.“<sup>288</sup> In den teleologischen Entwicklungsbegriff bezog er die Hypothese des Kausalprinzips ein: „Da von der Folge viele Schlüsse auf Ursachen nicht aber auf die bestimmte Ursache, möglich ist (sic), so wird die teleologische Entwicklung immer nur Hypothesen geben, die ein Kritiker nach Geschmack ablehnen oder annehmen kann, je nachdem ihm der rechte oder der falsche Zweck angesetzt zu sein scheint.“<sup>289</sup> Hinter dieser Kausalitätskritik und Kritik der Idee einer teleologischen Fortschrittslogik bleibt die bis zu seiner Naturphilosophie sich entfaltende Weltanschauung Döblins versteckt. Aufgrund seines unvermeidlich vom Eindruck des Chaotischen bestimmten Weltbildes lehnte er auch die folgende Sentenz, die in paradoxer Weise eine einheitliche Welterklärung bezeugen sollte, als unangemessen ab: „Wenn es auch Wahnsinn ist, so hat es doch Methode!“<sup>290</sup>

Danach zeigte Döblin, wie man in der Menschheitsgeschichte die zeitlich gewordene Welt als allmählich entwickelte konzipiert hat und wie sie mit dem Entwicklungsbegriff spekulativ verwertet wurde: „Nach Isolierung der einzelnen, allgemeinsten, wesentlichsten Bestimmtheiten dieses Weltbildes werden sie durch den Entwicklungsbegriff aus der Starre ihrer Existenz herausgerissen und in den allgemeinen Wirbel des Werdens hineingestoßen.“<sup>291</sup> Damit verstand Döblin, wie sich der Begriff der Entwicklung in dem des Transzendentalen zu einem einheitlichen Weltbild entfaltet hat.

Nach der Überprüfung des Entwicklungsgedankens fokussierte sich der kritische Blick Döblins darauf, wie Nietzsche ihn als ein fruchtbares Prinzip für die eigene Morallehre wieder einbezogen hat, nachdem er ihn destruiert hatte. Während die alte Morallehre die Wahlfreiheit vorausgesetzt hatte, stellte Nietzsches Morallehre das biologische Problem als die Basis moralischer Werturteile heraus. Auf der biologischen Grundlage vollzog sich bei

---

<sup>287</sup> Ebd., S. 38.

<sup>288</sup> Ebd., S. 38.

<sup>289</sup> Ebd., S. 38.

<sup>290</sup> Ebd., S. 38.

<sup>291</sup> Ebd., S. 39.

Nietzsche eine Umwertung aller Werte. In seiner „biologischen Moralwissenschaft“<sup>292</sup> ging es nicht mehr um das „moralische Bestreben“ der alten Morallehre, sondern um „das wirkliche Sein des Menschen und um sein tatsächliches Verhalten und Leben.“<sup>293</sup> Mit der Wendung bezüglich der moralischen Bewertung von der Wahlfreiheit zur biologischen „Vererbung“ begannen nach Nietzsche „Anthropologie und Psychologie“ der Moral: „Man wird nicht moralisch, sondern man ist moralisch, und es giebt keine moralischen Handlungen mehr, sondern nur moralische Triebssysteme, d. h. Menschen“<sup>294</sup>, denen es hinsichtlich der Handlung nicht um ihre Motive, sondern um das wirkliche Handeln und um die biologische Bewertung des menschlichen Handelns gehe.

Nach der Relation der biologischen Bewertungsmaßstäbe Nietzsches, Schwäche und Stärke, war diejenige Rasse von starkem Einfluß, die „ein einheitliches System verträglicher, d. h. sich unterordnender Triebe darstellt, - es ist aber einheitlich und ein rechtes System, wenn die Rassen, die in dem Individuum sich mischen, überhaupt mischbares, nicht heterogenes vererbt haben. Demnach ist schwach, was zu ‚Willensdisgregation‘ infolge Mangels an Unterordnung in den fremdartigen Einzelwillen führt, ‚der dekadente Mischmaschmensch‘ Nietzsches.“<sup>295</sup> Während Nietzsches Moralwissenschaft seine Konstrukte „Sklavenmoral“ und „Herrenmoral“ nicht wissenschaftlich bearbeitet, sondern nur konstatiert habe, gab es nach Döblin keine Herrenrasse oder Sklavenrasse. Diese Vorstellung beruhe nur auf der „Umsetzung der politischen Vorrangsbegriffe in faktische.“<sup>296</sup> Das Bewußtsein ihrer Überlegenheit stamme nur „aus ‚dem Pathos der Distanz‘ zwischen Sieger und Besiegten“<sup>297</sup>. Döblin kam gegenüber Nietzsches Idee von stärkeren Rassen zu dem Resultat, daß es sich hier um keine „Herren-Eigenschaften“ an sich, sondern nur um ein psychologisches Phänomen handele. Deshalb sprach er desillusioniert von einer Verliebtheit Nietzsches in die Arier infolge seiner „Schülerschaft zu Wagner“<sup>298</sup>.

Nach Nietzsche galt die Rasse in der biologischen Moralwissenschaft als das „Sein“ oder der „Grundstock der Menschennatur“. Die Rasse bedeute „eine gewisse Gleichheit in den vorherrschenden Triebe(n) und in der Gruppierung der Triebe“ „unter einer langdauernden

---

<sup>292</sup> Ebd., S. 40.

<sup>293</sup> Ebd., S. 40.

<sup>294</sup> Ebd., S. 40.

<sup>295</sup> Ebd., S. 41.

<sup>296</sup> Ebd., S. 53.

<sup>297</sup> Ebd., S. 53.

<sup>298</sup> Ebd., S. 54.

Gleichartigkeit der Lebensbedingungen“ und unter ‚gleicher Ungunst der Verhältnisse‘.<sup>299</sup> Sie stehe eigentlich über dem Sterben und der Veränderung des Einzelnen, deshalb werde sie hauptsächlich vererbt. In Nietzsches Rassentheorie sah Döblin den „Fatalismus der Vererbung“<sup>300</sup>, wobei es nicht um Rücksichtnahme auf Freiheit und um individuelle Willkür, sondern um ererbte Natur und Rassenmischung gehe. Ihm galt Nietzsches biologische Moral als „Lehre von der Statik und Mechanik der Rassentriebe: seine Formulierung der ‚Entwicklung‘.“<sup>301</sup> Diese Lehre sei von Nietzsche durch die psychologischen Bezeichnungen der ‚Moralen‘ als Herrenmoral sowie als Sklavenmoral ergänzt worden. Der historische Entwicklungsbegriff Nietzsches werde von der Idee einer „Rassengeschichte“ und einer Rassentheorie und der Idee der Herren- und der Sklavenmoral als psychologischem Ausdruck bezüglich der Moralen beherrscht, weshalb Döblin sie als „Nietzsches deskriptive Moral“<sup>302</sup> bezeichnete. Demgegenüber versuchte er zu zeigen, wie die empirische Herrenmoral zur Übermenschenmoral als teleologischer Moral erhöht worden sei. Solange die Arterhöhung in der Wissenschaft nicht gerechtfertigt werden dürfe<sup>303</sup>, gelte sie als metaphysische Moral, durch die man das Transzendente sagen könne. Es sei durch den teleologischen Entwicklungsbegriff überhaupt möglich, das heuristische Prinzip und Eigenschaften für die normative Moral in Anspruch zu nehmen. Damit könne der metaphysische Wert von Nietzsches Morallehre beansprucht werden. Aber diese teleologische Vorstellung hat Nietzsche nach Döblin aus dem ‚darwinistischen‘ Entwicklungsgedanken übernommen: „Dem trotz allem Empirismus vorhandenen moralischen Streben ein ‚ewiges‘ Ziel in transzendentaler Form zu geben, duldet aber sein biologischer Empirismus nicht. So ergreift Nietzsche eben den ‚darwinistischen‘ Entwicklungsgedanken, der ja selbst schon ein moralisch-naturwissenschaftliches Ragout darstellt.“<sup>304</sup> Aufgrund dieses Entwicklungsgedankens werde die Übermenschenmoral bei Nietzsche, in der die metaphysische Moral als Form mit der biologischen Wissenschaft als Inhalt verbunden sei, als das Ziel des moralischen Menschen dargestellt. Der charakteristische Unterschied des teleologischen Entwicklungsbegriffs vom historischen

---

<sup>299</sup> Ebd., S. 41.

<sup>300</sup> Ebd., S. 42.

<sup>301</sup> Ebd., S. 42.

<sup>302</sup> Ebd., S. 43.

<sup>303</sup> In der Wissenschaft ist die Erhöhung der „Art“ widersprüchlich, weil eine „Art“ in der Wissenschaft immer als dieselbe „Art“ gilt, obwohl sie sich steigert oder modifiziert. Der Mensch ist der Mensch, nicht eine andere Art, obwohl er sich – nach Nietzsche zum Übermenschen steigern soll.

<sup>304</sup> Ebd., S. 44.

wurde in Döblins kurzer Formel eklatant formuliert: „der biologische, d. h. ‚unsinnige‘ Adel der Herkunft gegen den der Hinkunft.“<sup>305</sup> Wenn die Vorstellung vertreten werde, daß der Übermensch eine Sache des Willens und durch den Willen erreichbar sei, war für Döblin die Lehre vom Übermenschen als „Generismus“<sup>306</sup> und „Individualismus“<sup>307</sup> zu bezeichnen. Aber wenn sie von der Moral der „Arterhöhung“ mit ihrem Generismus abstrahiere, sei ihr Ideal „ein Energismus und ein strenger, echt spinozistischer Individualismus“<sup>308</sup>, dessen Ziel sich auf die Selbstentwicklung und Selbstüberwindung richte. Aber dieser Individualismus an sich sei nicht das Ideal der Moralistik Nietzsches, sondern das sei der Generismus. Damit bestätigte Döblin die Mischform zwischen Metaphysik und Empirismus in ihrer Gedankenkonstruktion.

Dann thematisierte er die inhaltlichen Unterschiede zwischen der Lehre vom Übermenschen und den anderen Morallehren, obwohl sie mit ihrem Willen zur Transzendenz dieselbe formelle Konstruktion hätten. Während viele andere Ethiker zumeist „etwas Unirdisches, ‚Ideales‘, d. h. wesentlich Unerreichbares“ als Ziel der Moral ansetzten, deutete „der Übermenschbegriff etwas Irdisches, Biologisches, angeblich Erreichbares“<sup>309</sup> an. Angesichts von Nietzsches Herabsetzung der traditionellen, nach Nietzsche „verflogene(n) Moral“ bezeichnete Döblin Nietzsche als „zweiten Sokrates“<sup>310</sup>. Indem er mit dem folgenden Satz Nietzsches darauf hinwies, daß sich für Nietzsche der irdische Weg zum Übermenschen in der Verbindung mit dem evolutionstheoretischen Gedankengut Darwins ergebe und daß Nietzsche den Menschen als das höchste organische Wesen von einem in der Naturwissenschaft allgemeinen Gesichtspunkt her betrachte - „„Alle Wesen bisher schufen etwas über sich hinaus, und ihr wollt die Ebbe dieser großen Flut sein ---. Ihr habt den Weg vom Wurm zum Mensch gemacht ---. Einst wart ihr Affen ---. Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll““<sup>311</sup> -, richtete sich sein kritischer Blick auf die innere Widersprüchlichkeit der Lehre vom Übermenschen. Wenn sich der Mensch zum Übermenschen als seiner höheren Art entwickeln solle, werde seine „Überlegenheit“ nach Nietzsche „durch erhöhte Lebensintensität, ‚Macht‘“ oder „durch gesteigerte

---

<sup>305</sup> Ebd., S. 44.

<sup>306</sup> Ebd., S. 45.

<sup>307</sup> Ebd., S. 45.

<sup>308</sup> Ebd., S. 54.

<sup>309</sup> Ebd., S. 45.

<sup>310</sup> Ebd., S. 45.

<sup>311</sup> Ebd., S. 45-46.

Differenzierung<sup>312</sup> bestimmt. Aber diesbezüglich könne die Frage gestellt werden, ob die Arterhöhung überhaupt durch eine größere Lebensintensität möglich sei. Döblin widersprach vom Artbegriff her der Idee der Arterhöhung, in deren Axiom es nicht um Intensitätsgrade, sondern um anatomische Verhältnisse gehe<sup>313</sup>. Deshalb sei keine Art mit einer anderen vergleichbar und sei der Begriff des Übermenschen als derjenige der Arterhöhung des Menschen schon in sich widersprüchlich.

Dann konzentrierte er sich mit seinem nächsten Einwand auf die Differenzierungstheorie, gemäß deren Axiom die höhere Art nach dem Grad der Differenzierung bestimmt wurde. Er widersprach ihrer vom Einfachen zum Differenzierten bis zum Menschen und so auch über ihn hinaus zum Übermenschen gesteigerten Hierarchisierung, weil er die Idee des Anthropomorphen als die Schematisierung der Entwicklungsstufen in ihrem relativen Begriff, sei er einfach oder komplizierter, betrachtete. Aufgrund der Frage, ob das Differenzierungsprinzip den *Impuls* zur ‚Entwicklung‘ gebe, stellte Döblin ihre artifizielle Konstruktion zur erleichterten Übersicht der organischen Formen fest, nach der man wie durch einen Schöpfungsplan die Natur arrangieren wolle: „Ein ‚natürliches System‘ der biologischen Objekte giebt es nicht, sondern nur künstliche; ‚natürliches System‘ ist eine *contradictio in adjecto*.“<sup>314</sup> Aufgrund des unterschiedlichen Differenzierungsgrades der einzelnen Organsysteme des Menschen zog er auch nach der Frage, ob der Mensch das Differenzierteste sei, das Fazit, daß für die Entwicklung „keine Gradlinigkeit zu behaupten, sondern eine ‚baumartige‘ Entwicklung anzunehmen“<sup>315</sup> sei. Er sah es daher schlechthin nicht als eine Tatsache, sondern als ein religiöses Rudiment, den Menschen als Spitze der organischen Wesen zu betrachten. Falls man überhaupt die Arten anhand von Lebensintensität und Differenzierung voneinander unterscheiden und den Menschen als das Differenzierteste ansehen könne, ließe sich auch die Frage stellen, ob das Differenziertere das Höhere sei. Nach Döblin galt die Einschätzung einer Art als höher denn die anderen keinesfalls für die auf der Empirie beruhende Wissenschaft, sondern nur für den religiösen, teleologischen Entwicklungsbegriff, „denn für die Wissenschaft muß durchaus der Satz *Princip* bleiben, daß Realität und Vollkommenheit sich decken.“<sup>316</sup> Gegen Nietzsche, der die Empirie zur Metaphysik und die Herrenmoral durch den teleologischen Entwicklungsbegriff

---

<sup>312</sup> Ebd., S. 46.

<sup>313</sup> Vgl. S. 47.

<sup>314</sup> Ebd., S. 48.

<sup>315</sup> Ebd., S. 48.

<sup>316</sup> Ebd., S. 49.

zur Übermenschmoral transzendieren lasse sowie die Eigenschaft der eigentlichen normativen Moral durch die Moral der Arterhöhung ersetzen wolle, richtete er den folgenden kritischen Satz: „Dem Biologen bleibe die Natur im Naturzustande, und der Anthromorphismus bleibe der Philosophie.“<sup>317</sup> Mit der Desillusionierung bezüglich der Idee der Entstehung einer neuen Art des Menschen bewertete Döblin dieses philosophische Unterfangen Nietzsches als „Irrtum und Verfehltheit“.

Obwohl Nietzsche alle Werte durch seine Idee der Lebensbejahung umwertete und alle „Hinterwelten“ ablehnte, indem seine späte Philosophie „die Allherrschaft und Alleinherrschaft des ‚Willens zur Macht‘, die Durchgängigkeit der Herrschaft des ‚Egoismus‘ und die Unbedingtheit der Lebensbejahung lehrte“<sup>318</sup>, wirkte der Ausdruck seiner Lebensbejahung auf Döblin nur als „ein Pleonasmus“<sup>319</sup>.

In Nietzsches Begriff des Lebens ging es keinesfalls um ein entsinnlichtes Leben, sondern um ein auf Irdisches beschränktes, sinnliches Leben. Zwar lehnte Nietzsche infolge seines Empirismus damit alle „Hinterwelten“ ab, aber er trat, indem er die Moral gelten ließ, wieder in Entsinnlichtes ein. Aus der klaren Einsicht in diesen unlogischen Gedankengang zog Döblin die folgende Konsequenz: „Hier zeigte sich wieder die Unverträglichkeit der Grundauffassungen dieses Gedankenkonvoluts: des Empirismus und der Metaphysik, psychologisch der beiden Seelen des Philosophen, des Gelehrten und des ‚Schaffenden‘, - seine Zeit und er. (Und schließlich fehlt Nietzsche selbst gegen seine Lehre; Beweis: das Vorhandensein eines ‚Übermenschensideals‘ und des Dogmas von der ‚ewigen Wiederkunft des Gleichen‘, das heißt entscheidender Metaphysika.)“<sup>320</sup> In der Betonung dieser Unlogik zeigte Döblin die Schwächen von Nietzsches biologischer Morallehre im Verhältnis des „Herrenmenschen“ zum „Übermenschen“ auf, in dem der auf das irdische Leben beschränkte, „rassenstolze“ „Herrenmensch“ durch eine Erhöhung seiner Lebensintensität als irdisches Präludium des Übermenschen erscheine. Deshalb sah Döblin Nietzsches Verhältnis zum Übermenschen als „im Verhältnis von Engel zu Gott, oder Heiliger und Gott“<sup>321</sup> symbolisiert. Resümierend zeigte Döblin am Schluß seines zweiten Aufsatzes deutlich auf, wie der Skeptizismus bei Nietzsche mit dem Eindringen der Biologie in die Erkenntnistheorie an Boden gewonnen und wie Mauthner als Nachfolger Nietzsches diesen biologischen,

---

<sup>317</sup> Ebd., S. 49.

<sup>318</sup> Ebd., S. 50-51.

<sup>319</sup> Ebd., S. 50.

<sup>320</sup> Ebd., S. 52.

<sup>321</sup> Ebd., S. 52.

mystischen Agnostizismus weiter begründet und verbreitet habe. Beide Versuche, mit dem biologischen Empirismus über die Metaphysik, mit empirischen Daten über die Empirie hinauszukommen, bezeichnete Döblin „als verunglückt, wenn auch als zeitgemäß.“<sup>322</sup> Auch der Versuch Nietzsches erwies sich ihm als „verwunderlich und bedauerlich“, weil er die Philosophie dem Hochmut des bedürftigen Wissenschaftsstandpunktes habe unterliegen lassen.<sup>323</sup> An den fehlerhaften Prämissen des philosophischen Weltkonzeptes von Nietzsche illustrierte Döblin, daß die Philosophie Nietzsches nicht die Moral stärke, sondern zu ihrer Lähmung und Schwächung führe und daß seine „im modernen Sinn positivistische Moral“ trotz der Genialität ihrer Darstellung ins Leere falle<sup>324</sup>, in die von Nietzsche wiedergefundenen alten Moralsätze, die im naturwissenschaftlichen Zeitalter durch starke Apostrophierung und konsequente Durchführung zur Verfügung stünden und den systemverneinenden Aphorismen korrespondierten. Deshalb erwies sich die Morallehre Nietzsches für Döblin keinesfalls als etwas Neues.

Mit der schonungslosen Aufklärung über die Unlogik und die Widersprüchlichkeit in der Erkenntnistheorie und der Morallehre Nietzsches, in denen nach Döblin die Transzendierung der Empirie und das naturwissenschaftliche Philosophieren kulminierten, demontierte Döblin das Weltkonzept und die Denkstruktur Nietzsches gegenüber aller zeitgenössischen Nietzsche-Schwärmerei. Aus dem Inhalt seiner zwei Aufsätze geht hervor, daß es sich in seiner scharfsinnigen, präzisen Argumentation keinesfalls um ein Denken in Bausch und Bogen, sondern um eine auf aktuellen naturwissenschaftlichen Theoremen und profunden Philosophiekenntnissen beruhende gründliche Analyse eines Autors mit umfangreichem Wissensvorrat und kritischem Geist handelte.

An dieser Stelle sei nochmals auf Hillebrands Einschätzung der Döblin'schen Nietzsche-Kritik verwiesen: Hillebrand schreibt in seiner Darstellung der Nietzsche-Rezeption Döblins, daß Döblins frühe Schriften über Nietzsche „alles in den Schatten stellen, was damals von Literaten geschrieben wurde. Hätte er sie ausgearbeitet und veröffentlicht, wäre die Deutung

---

<sup>322</sup> Ebd., S. 54.

<sup>323</sup> Ebd., S. 55. Hier bewertete Döblin die philosophische Leistung Nietzsches in der als „verwunderlich und bedauerlich“ bezeichneten, ambivalenten Reaktion folgendermaßen: „(...) er, der selbst von der ‚Herrenaufgabe der Philosophie‘ und jener Philosophie spricht, ‚die gar nicht über die Schwelle hinwegkommt und sich peinlich das Recht zum Eintritt verweigert.‘“

<sup>324</sup> Ebd., S. 55.

von Nietzsches Philosophie vermutlich in andere Bahnen geraten.<sup>325</sup> Döblin sei – aufgrund seiner ungewöhnlichen philosophischen Bildung – „derjenige von allen Literaten, der sich philosophisch auf präziseste Weise mit N. auseinandergesetzt hat.“

Aus diesen kritischen Aspekten gewann Döblins reflexive Einstellung auf die Weltentität ihren Geltungsanspruch. Aus seiner Einstellung zur Philosophie, die am Schluß des zweiten Aufsatzes formuliert wurde, verdeutlichte sich diese Perspektive: „Der Philosophie muß ‚Gedankenfreiheit‘ gegeben werden, wenn auch nicht im Sinne blinder Spekulation, da neben und über dem Empirismus noch andere Anschauungen möglich sind, welche nicht zu dem Satze führen: Man beginnt an allem zu zweifeln, und endet damit an alles zu glauben.“<sup>326</sup> Damit enthielt seine philosophische Intention eine doppelte Distanzierung von der spekulativen, rationalen Philosophie und von dem auf der biologischen Grundlage beruhenden Kritizismus, d. h. von „naturwissenschaftlicher Philosophie“ im Sinne Döblins, wobei er zwar die säkularisierten neuen Lebensbedingungen anerkannte, aber sich streng gegen die Metaphysierung des Empirismus wandte. Diese Weltanschauung, in der das metaphysische Weltbild resp. innerhalb der Welt eine radikale Ablehnung Gottes oder eines spekulativen Kultes verteidigt werden sollten, zeigte schon seinen eigenständigen philosophischen Weg, der sich von der die Hoffnung auf ein rationales Verständnis der Welt und die rationale Vernunft ablehnenden frühen Naturmystik Döblins bis zu seiner späten Naturphilosophie entfaltete, in der sich die Idee einer vom Rationalismus befreiten Welt durch den Anschluß an die Philosophie zum alternativen Denkmuster dialektisch erweiterte und ausgestaltet wurde. Wenn man das Positive an Döblins ambivalenter Nietzsche-Rezeption betonen will, liegen der Affinität Grundüberzeugungen von der säkularisierten Lebenswelt zugrunde. Wenn man von negativen Seiten des Bezuges zu Nietzsche sprechen kann, hängt das mit dem anderen Lebensweltkonzept zusammen, mit dessen abweichenden Komponenten Döblin konsequenterweise seine Distanzierung von der Philosophie Nietzsches als einer oberflächlichen Wahrheit in seiner naturphilosophischen Schrift „Unser Dasein“ (1933) fortsetzte: „Es hilft auch nichts und führt nicht über den Abgrund weg, krampfhaft machtwillig diesseitig zu sein. Was ist Macht? Eine große Quantität Energie. Aber die größte Quantität Energie hilft nichts. Man hat nicht Schmerz und Lust und das Ich

---

<sup>325</sup> Bruno Hillebrand, Unterabschnitt „Literatur und Dichtung (deutschsprachig)“ im Kapitel „V. Aspekte der Rezeption und Wirkung“ im von H. Ottmann herausgegebenen „Nietzsche-Handbuch“ (Stuttgart u.a., 2000, S. 458 ff., das Zitat nach S. 458. Da auch das nächste Zitat.

<sup>326</sup> Ebd., S. 55.

und die Werte gesehen. Man hält da auf naturwissenschaftliche Art Werte für etwas Sekundäres, Subjektives. Es ist klar, daß man hier letzten Endes auf das Tier kommt, das ist die blonde Bestie. Die blonde Bestie ist das letzte Wort der naturwissenschaftlichen Periode. Wir wissen, es war die Periode einer Teilwissenschaft. Man glaube aber nicht, mit dieser blonden Bestie auch nur in die wirkliche Zoologie geraten zu sein. Es gibt nicht solche Zoologie. Es gibt nicht eine einzige Wahrheit in der Natur und in der Welt ohne das Ich.“<sup>327</sup>

#### 2.2.2.2. Die „Indifferenz“ des Menschen in „Gespräche mit Kalypso“

Das Unbehagen angesichts der Subjektivierung der Welt beherrschte die geistige Entwicklung in der Moderne. Zeitgenössische Bemühungen um die Indifferenz des Menschen in der Welt<sup>328</sup>, die Transsubjektivität, die „Ich-Dissoziation“ und die Impersonalität als Voraussetzungen der Wiederherstellung der metamorphotischen Identität zwischen der Welt und dem Ich bestimmten die Grundbedingungen für die Ästhetik und die Erkenntnistheorie der Moderne. Auch Döblin war diesbezüglich keine Ausnahme. Er hat schon in seinen Nietzsche-Abhandlungen seine vom Subjektivismus distanzierte erkenntnistheoretische Position deutlich formuliert, die sich sowohl vom spekulativen Idealismus als auch von der „naturwissenschaftlichen Philosophie“ des ‚naturwissenschaftlichen‘ Zeitalters deutlich unterschied. Diese Bemühung um die Erlösung der Welt vom Menschen manifestierte sich noch konkreter in seiner musikphilosophischen Schrift „Gespräche mit Kalypso. Über die Musik“. Darin traktierte er Fragen der Musik-Ästhetik in der Form eines Dialogs zwischen der griechischen Halbgöttin Kalypso und einem auf ihrer einsamen Insel schiffbrüchig gestrandeten Musiker. Aber hier handelte es sich nicht um einen argumentativen Beitrag zur musiktheoretischen Diskussion der Jahrhundertwende, sondern um Überlegungen über die „Bedingungen des schöpferischen Gestaltungsprozesses“ in einer Zeit des ästhetischen Umbruchs. Döblin versuchte darin angesichts der Unzulänglichkeit der auf der neuzeitlichen Erkenntnistheorie beruhenden Gestaltungstheorie eine Möglichkeit zu erproben. Indem er die „Zeit für eine auratische

---

<sup>327</sup> UD S. 231-233.

<sup>328</sup> Diese Position entspricht dem Begriff des Neukantianers Friedländer über die „Weltindifferenz“ und der namenlosen Ekstase Martin Bubers. Siehe zu weiteren ausführlichen Informationen über diesen Begriff und den transpersonalen Gestaltungsprozeß vgl. Kleinschmidt, E.: Gleitende Sprache, S.136-137.

Kunstauffassung<sup>329</sup> für beendet erklärte, ging es ihm darum, das Verhältnis des Ichs zur Natur bzw. Welt neu zu bestimmen. Durch den Musik-Dialog wollte er klären, wie die Epistemologie gegenüber dem in der Neuzeit dominierenden Rationalismus im nachmetaphysischen Zeitalter überhaupt möglich sei und wie sie dem ästhetischen Gestaltungsprozeß entsprechend konturiert werden könne. In diesem Sinne äußerte er sich über die Substanz seines Philosophierens in einem Brief an H. Walden vom Jahr 1906: „Ich murkse im Übrigen noch immer an allerlei philosophischem, ästhetischem [!].“<sup>330</sup> Aufgrund einer solchen inhaltlichen Angabe verweist die Entstehungsgeschichte der Schrift darauf, welchen Sinn sie für die geistige Entwicklung Döblins erhielt. Obwohl sie schon im Jahre 1907 einigermaßen abgeschlossen war, wurde sie erst im Jahre 1910 im ersten Jahrgang der Zeitschrift ‚Sturm‘ veröffentlicht<sup>331</sup>. Dabei sollte man aber berücksichtigen, daß ihr erstes Konzept und ihre erste Formulierung aufgrund des auf dem Titelblatt erhaltenen Hinweises auf das Sanatorium in Berlin-Lichtenrade und aufgrund eines im Marbacher Nachlaß erhaltenen Briefes auf das Jahr 1904 zurückgeführt werden können. Zudem sollte ihre Entstehung in direkte Verbindung mit seiner kritischen Auseinandersetzung mit Nietzsche gebracht werden. Deshalb wird durch sie deutlich bestätigt, wie sich Döblins gegen die idealistische Weltanschauung gerichtetes, aber auch von Nietzsches Einfluß differenziertes Weltbild allmählich in eigenständiger philosophischer Arbeit entfaltete. So bildet dieser Musik-Dialog ein wichtiges Dokument nicht nur für das Verständnis seiner damaligen Weltanschauung, sondern ist auch bedeutsam für das Verständnis der ästhetischen und epistemologischen Entwicklung in dieser Epoche am Anfang des 20. Jahrhunderts.

Döblin versuchte in dieser Schrift seine aktuellen disparaten Denkbewegungen zwischen Philosophie, Naturwissenschaft und Ästhetik ohne eine disziplinäre Trennwand miteinander zu verbinden. Dieser Synkretismus, den er mit bewußt dilettantischem Gestus herausstellte, war die produktive Strategie seines Denkens und Schaffens gegen die gewohnten Denkweisen. Bei diesem kalkulierten Außenseitertum ging es nicht um ein objektives Verständnis oder eine systematische Auseinandersetzung mit den einzelnen Lehrgebäuden, sondern um die Übernahme von mit seinem, Döblins, Denken übereinstimmenden Teilen

---

<sup>329</sup> Kleinschmidt, E.: In: Nachwort in SÄPL S. 743.

<sup>330</sup> Br S. 44. Brief an H. Walden, Sommer 1906.

<sup>331</sup> Siehe zu ihrer ausführlichen Entstehungsgeschichte: SÄPL S. 613-614. Wenn man an die von Anfang 1904 bis Anfang 1910 reichende Entstehungszeit dieser Schrift denkt, kann man schon die aufschlußreiche Erkenntnis gewinnen, daß sie die Grundlinie für die weitere Entwicklung der epischen, philosophischen Konzeption Döblins bestimmt und ihre Grundposition zur universalen naturphilosophischen Anschauung bei ihm geführt hat.

davon. Der Eklektizismus als Wille zur Zusammenführung der Denkipulse, dessen Textualität eher gefühlsmäßig als systematisch bestimmt erscheint, beruhte keinesfalls auf einer Unsicherheit oder einem Mangel an Verständnis, sondern auf „eine(r) projektive(n) Art der gedanklichen Selbstfindung“.<sup>332</sup> Deshalb handelte es sich hier um keine konstante Programmatik, sondern um eine Selbstklärung des Autors, deren Erkenntnisweg und ästhetischer Gestaltungsprozeß in der Offenheit ernsthaft thematisiert wurde. Daß dieser Selbstfindungsprozeß archaisch und mit fragmentarischem Charakter entfaltet wurde, beruhte auf Döblins Reflexion darüber, daß das Lebensfaktum über Logizität oder begriffliche Fixierbarkeit hinaus geht. Hierbei war deutlich ablesbar, daß seine geistige Intention auf die Wiederherstellung der Lebenswahrheit gerichtet war, trotz ihrer äußerlichen Erscheinung als unabgeschlossener Ideenkomplex.

Angesichts der Situation, daß man geistig in eine Sackgasse, nämlich in die positivistische und die idealistische Weltauffassung des ausgehenden 19. und des frühen 20. Jahrhunderts geraten war, ist der Musik-Dialog als Suche nach einem Ausweg aus dieser bedenklichen geistigen Situation zu verstehen, die man durch die Mobilisierung aller Möglichkeiten zu überwinden versuchte. Trotz ihrer Aufgeschlossenheit kann diese Schrift deshalb nicht nur darauf Anspruch erheben, „eine Art Indikator für die Ideenpotentiale der Epoche“<sup>333</sup> zu sein, sondern auch darauf, ein wichtiger Wegweiser für das Verständnis der späteren philosophisch-ästhetischen Entwicklung Döblins. Der hier konturierte philosophisch-ästhetische Ansatz und die Begriffe weisen nämlich bereits auf zentrale Elemente des Döblin'schen Denkens hin, die sich mit ihrer dialektischen Erweiterung zu seiner späteren Naturphilosophie und Kunsttheorie entfalten sollten.

Döblin formulierte in dieser Schrift die Idee von einer Welt, die weder eine areligiöse noch eine materialistische, sondern eine unergründliche, mystische wäre. Zu ihren Grundideen gehörten die des ständigen Wandels, der Zuordnung und der Verflochtenheit der Dinge sowie die Neigung, Kräfte der Natur zu bewundern.<sup>334</sup> Döblin zielte damit auf die Wiederbelebung der vom Rationalismus befreiten mystischen organischen Welt. Mit diesem zwar säkularisierten, aber quasireligiösen Weltbild setzte er eine Negation gegen den subjektiven Idealismus und den von Nietzsche und Mauthner vertretenen biologischen Agnostizismus im

---

<sup>332</sup> Kleinschmidt, E.: Schriften zu Ästhetik, Poetik und Literatur. In: Nachwort, S. 742.

<sup>333</sup> Ebd., S. 743.

<sup>334</sup> Gathge, Roderich: Die Naturphilosophie Alfred Döblins: Begegnungen mit östlicher Weisheit und Mystik. In: IADK Marbach a. N. 1984, S. 17.

naturwissenschaftlichen Zeitalter.<sup>335</sup> Die Dinge wurden in einem anderen, neuen Zusammenhang erklärt. Die in seinem naturwissenschaftlichen Studium gewonnenen Erkenntnisse über die rätselhafte Welt standen hier dem idealistischen Weltbild und der „philosophischen Naturwissenschaft“ resp. der „naturwissenschaftlichen Philosophie“ im naturwissenschaftlichen Zeitalter entgegen. Die neuzeitliche erkenntnistheoretische Projektion, nach der das Seinsgesetz dem Denkgesetz entsprechen und sich damit die vielfältige Welt auf das Subjekt reduzieren sollte, und ein eigentlich mystischer Drang zum Okkulten gegen den Scheinmaterialismus der naturwissenschaftlichen Epoche, dessen Argumente gerne gerade aus der Naturwissenschaft geholt wurden, betrachtete Döblin als Hindernisse für die Erkenntnis der wahren Welt. Um unter den säkularisierten Lebensbedingungen eine neue Möglichkeit zu gewinnen, die Welt und den Menschen ganzheitlich aufzufassen, war für ihn der Abbau der alten Denkschemata eine notwendige Vorbedingung. Diese bedeutete die Destruktion des Subjektbegriffes, die Desubjektivierung der Welt, aber auch die Ablehnung des aus der Naturwissenschaft abgeleiteten agnostischen Mystizismus. Döblin bezog die Thematik der Desubjektivierung nicht nur auf die Philosophie, sondern auch auf die Ästhetik.

Deshalb proklamierte er die Lehre von der Alleinheit alles Seienden und die negative Kunst in dieser Schrift, die keinesfalls aus einem seelischen Bekenntnis, sondern aufgrund eines im Weltablauf sich erweisenden, autogenetischen Gestaltungsprozesses verfasst werden sollte. Im Gegensatz zur gewöhnlichen Kunsttheorie vertrat er eine Vorstellung von einer autopoietischen Kunst. In diesem Sinne monierte er den ästhetischen Psychologismus: „Ich höhne auch der Dichtkunst, die sich sättigt im Seelenentwickeln: alles nur verstehen heißt alles erniedrigen“<sup>336</sup>. Stattdessen formulierte er seinen essentiellen ästhetischen Ansatz: „Sie unterschreiben dem Künstler; er lege ein Bekenntnis ab; man glaube aber den Künstlern, die solches von sich selbst behaupten, nicht; sie wissen nicht, was sie reden.“<sup>337</sup> Dabei verdeutlichte es sich, welche enge Kohärenz zwischen Epistemologie und Ästhetik, Denken und Schaffen existierte und wie Döblin beide Seiten zur Lösung der Problematik der

---

<sup>335</sup> KS I S. 54. Vgl. dazu in: „Zu Nietzsches Morallehren“ „Im Vorübergehen haben wir oben die Biologie in die Erkenntnistheorie bei Nietzsche eindringen sehen -, an anderer Stelle haben wir ausführlicher davon gesprochen, eine Irruption, die nach Nietzsche noch von Mauthner mit breiterer Front unternommen wurde und auf die sich ein biologischer Agnostizismus gründet. Hier gewinnt derselbe Empirismus Terrain in der Moral, mit der Lehre vom Übermenschen. Beide Versuche, mit empirischen Daten über die Empirie hinauszukommen, müssen als verunglückt, wenn auch als zeitgemäß, bezeichnet werden.“

<sup>336</sup> Ebd., S. 87.

<sup>337</sup> SÄPL S. 93.

Transsubjektivität mobilisierte. In diesem Sinne kann diese Schrift als eine Erkenntnistheorie der Musik betrachtet werden.

Im Text des Musik-Dialoges treten ein Musiker und die Halbgöttin Kalypso als Hauptfiguren auf. In ihrem Dialog vertritt der Musiker die kritische Reflexion des modernen Autors vom Standpunkt des sensualistischen epistemologischen Egozentrismus. Kalypso verteidigt das Welt- und Menschenbild der Antike, wie es Döblin verstand, in dem sich der Mensch angeblich ohne hegemonialen Anspruch in den Weltbezug einfügt. In der Antike gab es nicht den dem heutigen Sinne entsprechenden Individualismus.<sup>338</sup> Der Anspruch des Individuums auf eine Stellung an der Spitze der Hierarchie des Lebens entstammte dem jüdischen und christlichen Weltverständnis. Obwohl sich die kritische Reflexion des Musikers über das Subjekt vom zwischen der Phantasie, dem Glauben und der Wissenschaft nicht streng trennenden, deshalb Glaubwürdigkeit und Wahrhaftigkeit gewinnenden, „antiken“ Weltbild Kalypsos im exakten Sinne qualitativ unterscheidet, wird die Welt von beiden gemeinsam als eine unergründbare, mystische dargestellt. Aufgrund dieses weltimmanenten, aber metaphysischen Weltbildes kann man gut verstehen, weshalb Döblin eine griechische Insel als Darstellungsraum und eine griechische Halbgöttin als Dialogpartnerin gewählt hat. Seine Kalkulation deutete sich schon darin an, daß er die krankhafte Einseitigkeit der dualistischen Denkweise durch die Rückführung auf eine ganzheitliche Denkweise zu heilen versuchte.

Im kritischen Hinblick auf die Funktion des neuen, christlichen Gottes als Schöpfer reflektierte Döblin darüber, wie sich die komplexe Welt auf das von diesem abgeleitete Subjekt vereinfachte und reduzierte. Deshalb kritisiert Kalypso das Begründungsmoment des subjektiven Idealismus im Gleichnis über die Art der Musik: „Ihr betet zu einem Gott, einem einzigen, ihr Sparsamen, der die Kraft hätte, glaubt ihr, die ganze Unermeßlichkeit der Welt zu schaffen, die doch von Urbeginn war und keines Schöpfers bedurfte. Nun, was sich euer Meistergott am köstlichen Vorabend des ersten Schöpfungstages dachte – der dunkle Plan der Schöpfung - das Brüten über dem Riesenei – mag wohl von der Art der Musik gewesen sein.“<sup>339</sup> Nach ihr war die Welt ohne einen Schöpfergott schon vom Urbeginn an vorhanden und lebendig. Aber der neue Gott mit seiner Schöpfungsgeschichte brachte die Welt dazu, den Zustand einer erst komplexen Welt unter Einbuße an Lebendigkeit blank und glatt werden zu lassen und alles Andersartige zu begraben. Kalypso zeigt, wie der neue Gott die

---

<sup>338</sup> Vgl. dazu B. Belhafaoui-Köhn, Alfred Döblins Naturphilosophie – ein existenzialistischer Universalismus, S. 356.

<sup>339</sup> SÄPL S. 18.

lebendige Welt gewaltsam in Erstarrung versetzt habe und der Mensch von ihm betrogen worden sei, weswegen das denkende Ich in der neuzeitlichen Erkenntnistheorie als *causa prima* hingestellt werde: „Die schlechteste, ärmste, schwächste der Himmlischen blieb an der Sonne und muß die Barbarei des Gottes der Neuen anschauen. Wir hatten den Krieg und Frömmigkeit und jedes Glück, er hat die Gewalt und die Heuchelei, und unten lodern die Flammen um den Olympier. Ich quäle Menschen; ich will sie nicht sehen, die betrogenen, seelosen von heute.“<sup>340</sup> Auch der Musiker äußert Vorbehalte gegen die dualistische Weltauffassung: „Wer das Ich als eine Seele an meinen Körper bindet, tut nicht besser als jene Mönche taten, die sie in den Körper einsargten.“<sup>341</sup> Nach ihm liegt die einzige Zugangsmöglichkeit zur Wirklichkeit nicht in einem Ding an sich oder einem denkenden Ich, sondern im sinnlich Gestalteten: „In der Welt eines Denkers, der wie wenig andere scharf zu schneiden verstand, fallen gestaltende Formen und ein Stoff auseinander; der Stoff tritt nur als gestalteter auf, so daß man auf sein Vorhandensein nur schließen kann; das sinnlich Gestaltete hat alle und alleinige Wirklichkeit, wenngleich das Ding an sich ein notwendig zu denkendes ist.“<sup>342</sup> Aus dieser Disposition kann seine Weltanschauung verstanden werden, nach der sich alles Seiende als weder materialistisch mechanistisch noch idealistisch, sondern als zwar weltimmanent unergründbar, aber organisch manifestiert. Damit erklärt er, inwiefern es Momente von Bestimmtheit in der Welt gebe. Aus dieser Überzeugung vom psychophysischen monistischen Parallelismus proklamiert er gegen Ende der Schrift, daß „eine Seele und Allbeseelung“<sup>343</sup> in der Welt seien. Er weiß allerdings, daß zwar das Ding an sich theoretisch notwendig für den Nutzen sein könnte, daß es aber zur Wiederherstellung der ursprünglichen Welt überwunden werden sollte, in der alles Seiende Bestimmtheit nur aus seiner Verflochtenheit erweisen könne, und der Lauf der Welt sich zwar unvollständig werdend, aber ordnungsmäßig sinnvoll ergebe. Aufgrund dieser Alleinheitslehre legt der Musiker im vierten Buch die Grundlage der Erkenntnistheorie als illusionär, als verfehlt dar.

---

<sup>340</sup> Ebd., S. 52.

<sup>341</sup> Ebd., S. 107.

<sup>342</sup> Ebd., S. 41.

<sup>343</sup> Ebd., S. 108: „Es gibt keine Vielheit von Ich und Seelen, denn das, was man Seele nennt, das Gegenüber und Nebenher des Körpers, gibt es nicht, weil solcher stofflicher toter Körper nirgends ist, und eine Vielheit ohne Körper gibt es nicht. Aber so wenig ich viele Seelen kenne, kenne ich eine Seele und Allbeseelung; ich leugne Seele wie Körper.“ Döblin entwickelte seine Überzeugung von einer „Seele und Allbeseelung“ als einen ontologischen Fixpunkt seiner Naturphilosophie weiter systematisch. Sie wurde in die Vorstellung von einem „Ur-Ich“ in „Das Ich über der Natur“ und als „das Ich“ in „Unser Dasein“ umgesetzt.

Seine Reflexion über den erkenntnistheoretischen Irrtum beginnt mit dem gewohnten Begriff des Denkens: „Man verlernt zu denken, wenn man, wie ich, über das Denken denkt, und sieht nichts.“<sup>344</sup> Die Ursache der Fehlerhaftigkeit der Erkenntnistheorie bestehe darin, daß die Welt in eine äußere und eine innere getrennt wird und alle ihre Rechte auf solche des denkenden Ich beschränkt: „Die Weisen, die sich um die Frage quälten, was den Dingen gehört und was mir, haben den Dingen alles geraubt und alle Herrlichkeit der Welt über das Ich gehäuft.“<sup>345</sup> Der Musiker weist die Unzulänglichkeit des Ich im historischen Hinblick auf die Erkenntnistheorie nach: „Es machte einer das Maul auf, einer, das Ich, sie sättigten es, immer mehr; es schluckte mit tiefen Zügen die ganze Welt ein; die füllte es bald bis auf die Haut aus, so daß das Ich nur noch eine dünne Schale um ihren Magen war; gespannt platzte sie; die Welt sprang wieder heraus, leckte die armseligen Reste mit der Zunge auf.“<sup>346</sup> Mit der vom Ich befreiten Welt, die auf den erkenntnistheoretischen Diskurswandel vom denkenden Ich zum Dasein hinweist, entlarvt sich das substanzielle Erkenntnissubjekt als ein bloß Gedachtes, worauf alle Empfindungen bezogen werden und womit sie nur vorbestimmt werden sollten. Seinen Fiktionscharakter versuchte Döblin in Bezug auf den Empiriokritizismus Machs zu erklären, in dessen sensualistischer Empfindungstheorie das Ich als eine bloße „Denkökonomie“, als Illusion erwiesen worden und es als eine Fiktion deshalb „unrettbar“ geworden war, weil sich unsere mannigfaltigen Empfindungskomplexe keinesfalls konform auf ein gedachtes epistemologisches Ich reduzieren lassen und somit das erkennende Subjekt mit dem erkannten Objekt keinesfalls identifiziert werden kann. Im kritischen Blick auf den Erkenntnisprozeß beschrieb Döblin das so: „Das Empfindende kann nicht das Empfundene zugleich sein, weil dies heißt: Empfindungen sind da, ehe sie da sein können; erst das Empfindende macht ja etwas zur Empfindung.“<sup>347</sup> Das denkende, formende Ich, bereit dazu, „sich in dem Anderen, statt im Ich das Andere zu erkennen“, das die Welt sich verflüchtigen läßt und zum „düsteren Selbstherrscher“ wird, um als „betrogenster aller Betrüger“ zu gelten, „ist zerschlagen, aufgelöst in einen ungeheuren schimmernden Spiegel.“<sup>348</sup> Seine Auflösung bedeutet die Erlösung der Welt von uns und ermöglicht das unmittelbare Erleben, wobei wir uns in die Welt hineinversetzen und also im distanzlosen

---

<sup>344</sup> Ebd., S. 27.

<sup>345</sup> Ebd., S. 28. Vgl. als eine andere Stelle gegen die dualistische Welterklärung ebd., S. 108: „Es gibt kein Innen gegen ein Außen, kein Ausgedehntes gegen ein Denkendes.“

<sup>346</sup> Ebd., S. 28.

<sup>347</sup> Ebd., S. 28.

<sup>348</sup> Ebd., S. 28.

Weltbezug bestimmt werden können. Mit dem Verlassen der monomanen Position des Ich manifestierte Döblin seine zentrale Weltanschauungsformel: „Was lebendig an mir ist, ist in der Welt.“<sup>349</sup> Er beschrieb den erneuerten Status des Ichs nach der Zerschlagung des alten Lügenichs<sup>350</sup> und des Willensichs so: „Nun sättigt sich die ganze Welt an dem alten Ich, das Umwelt und Mitwelt geworden ist, jetzt nicht mehr Überwelt. Wir sind von dieser Welt, sie ist mit ihren Formen kein Lug und kein Schein, sie ist nicht nur unsere Welt.“<sup>351</sup> Dabei ließ sich „das Andere dieses Anderen, das Eine und das Ich“<sup>352</sup> als eine sprachliche Fiktion wie bei Nietzsche entlarven: „Vom Ich bleibt nichts zurück als Wort und vielleicht ein Gedanke, so gedachter Standpunkt über das Leben.“<sup>353</sup> Mit dieser Destruktion des Ich wird vom Musiker die Idee einer Welt konzipiert, in die sich das bescheidene Ich ohne Differenz von der Welt hineinversetzt.

Im ideologiekritischen Verhältnis zum alten Ich geht es dem Musiker als Personifikation Döblins um eine Rückkehr zum genuinen Leben ohne eine rationale Schematisierung und die Hinterwelten. Er versucht, mit einem säkularisierten Lebensbegriff die Gestaltungstheorie für alle Zeitkunst<sup>354</sup> und die Epistemologie zu untermauern. Das Leben tritt nur machtvoll in der Zeit hervor. Das Leben in der Zeit ist immer im Werden. Die Ursache des Werdens ist die Zeit. Sie bedeutet die unendliche Bewegung und das Werden in der Welt. Die Bewegung und das Werden implizieren die Unvollständigkeit der Gegenwart und der Einzelwesen. Wenn sie vollkommen wären, gäbe es Ruhe und Erstarrung in der Welt und könnten sie ihre Bestimmtheit von irgendwoher außerhalb der Welt erhalten. Aber sie sind unvollkommen und lebendig. Deshalb betont der Musiker wiederholt das Werden, das Unvollständige der Welt in der Zeit: „(D)ie Welt ist nicht aufzuhalten, sie ist nicht fertig, immer unwirklich; sie wächst. Während ich hier stehe, lodert die Welt, eine grelle Brandfackel, durch alle

---

<sup>349</sup> Ebd., S. 28.

<sup>350</sup> Ebd., S. 110. Kalypso bezeichnet das gewohnte Ich zum Unterschied vom neuen Ich folgendermaßen: „Ja, es ist das Ich, das wahrhaft lebt, das um sich sammelt das Wahrste des Wahren, sich im Zusammenhang und Gleichmaß ergeht und findet, sich mit ihm krönt in der Kunst. Das alte Lügenich ward zerschellt, die Welt ist wahr -, Du bist mit ihr, ist frei, nicht aufzuhalten, sie wächst und wächst.“

<sup>351</sup> Ebd., S. 28.

<sup>352</sup> Ebd., S. 29.

<sup>353</sup> Ebd., S. 28.

<sup>354</sup> Wie Döblin die Gestaltungstheorie der Kunst vom werdenden Lebensbegriff aus fundiert, kann man am folgenden Ausdruck Kalypsos deutlich sehen, ebd., S. 47: „Und Deine Kunst ist die Kunst der Zeit. Ja, höre mich an. Wahrer ist sie noch als die Wirklichkeit, die Musik, da sie an einem Stoff, der wie ein Nichts ist, sich ergeht, ganz sich auswirkt im Gleichmaß, in der Wiederkehr, der Grundform des Zusammenhanges; sie gibt das Schema unseres Lebens. (...) hier tritt die Form des Geschehens, die Zeit selbst, als ureigene Bestimmung einer Kunst auf, als ihre eigentümliche Betätigungsweise, den Weisen, die das Werden lieben, ein Ergötzen und fruchtbares Gleichnis.“

Räume.<sup>355</sup> Aber in der Zeit, im Werden und in der Bewegung, sind Bilder und Vorbilder des Zusammenhanges vorhanden. Die Welt und ihr Wesen können nur in diesem zeitlichen Zusammenhang bestimmt werden. Das Leben wird vom Musiker als das Vorbild alles zeitlichen Zusammenhanges<sup>356</sup> definiert. Wie das Leben in der Welt erscheint, beschreibt er im Vergleich mit der Musik so: „Sie ist, fast scheint es mir, eine Brücke zwischen Sein und Nichtsein. – Sie ist auch mehr etwas Unnennbares, Unwirkliches, als irgend etwas anderes Wirkliches. Es läßt sich schwer begreifen, wenn man einen Stein, einen Baumstamm, einen Tierleib sieht, was sein Leben ist – wie dies lebt, was bewirkt, daß es lebt, die Augen öffnet, wächst. An der Musik begreift man es vielleicht. Das formlos Regsames, das Unsichtbare, Durchsichtige, Blasse ist – sie selbst.“<sup>357</sup> Hier begegnet das Leben mit seiner Eigenschaft der Bestimmtheit-Unbestimmtheit. Seinen Charakter als Realität-Irrealität thematisierte Döblin in seiner späteren Naturphilosophie noch konkreter.<sup>358</sup> In dieser widersprüchlichen Formel, in der die werdende, unvollständige Welt als Seinswelt und zugleich die Welt als Scheinwelt erscheint, weil sie nach einer übersinnlichen Ordnung abläuft und eine unsere Erkenntnisfähigkeit transzendierende Geistigkeit, d. h. Gedankenart, sie als Struktur und Bestimmtheit zusammenhält, scheint das Leben ein anderes Wirkliches als die sinnliche Realität zu sein. Mit diesem Charakter des Seins-Nichtseins werden die Welt und ihr Wesen im Werden und in der Vergangenheit vernünftig sein. Das nähert sie dem Traum an.

Wie sich die Welt in der Zeit und ihrer Prozessualität konkretisieren kann,<sup>359</sup> so ist auch die Zeit eine Modalität der Verwirklichung des Wesens. Nur im zeitlichen Bezug kann das Wesen die Möglichkeit seiner Realisation und seiner Bestimmtheit erhalten. Das Wesen als ein Einzelnes ist selbst unvollständig, deshalb nicht bestimmbar. Seine Bestimmtheit kann nur aus dem Bezug auf die Anderen im zeitlichen Zusammenhang herausgestellt werden. Deshalb antwortet der Musiker auf die Frage nach der Form der Welt so: „Was sie Formen heißen, heißt mir Bestimmtheit des Weltablaufs, Bestimmtheit des Dinges; - das Ding erschöpft sich in den Beziehungen, ist nichts hinter den Beziehungen, nichts mehr.“<sup>360</sup> Dabei verbietet es der Charakter der Kosmogonie dieser diesseitigen Lebensanschauung, die Zeit von irgendwoher abzuleiten, weil sie bereits in der Welt ursprünglich vorhanden ist. Damit

---

<sup>355</sup> Ebd., S. 32.

<sup>356</sup> Ebd., S. 63.

<sup>357</sup> Ebd., S. 17.

<sup>358</sup> IüN S. 244.

<sup>359</sup> SÄPL S. 47. „Die Welt ist unvollendet, erweist sich im Ablauf.“

<sup>360</sup> Ebd., S. 45.

büßt die vom Gedanken eines Ursprungs abgeleitete kausale Welterklärung ihr Rechtfertigungsmoment ein. Der Musiker kritisiert den Kausalitätsgedanken so: „Die Zeit, die Bewegung, das Werden kommt nicht von außen zu den Dingen hinzu; kein Punkt im Dasein, keine Gegenwart läßt sich vereinzeln. Die Gegenwart ist unvollständig, die Dinge sind lebendig. Das Wirken und Verursachen drängt niemand den Dingen auf. Es ist die Wirksamkeit und Ursächlichkeit dem Wesen der Dinge so wenig fremd, daß das Wesen sich vielmehr erst im Ablauf erweist, die Beziehungen es bestimmen. Darum darf ich jener Lehre lachen, die von der Unfreiheit in der Welt, von Zwang und Notwendigkeit spricht. Das Wesen bestimmt sich in den zeitlichen Beziehungen, in Ursachen und Wirkungen, wird nicht bestimmt. Niemand tut uns Gewalt an; von Ewigkeit her sind wir davor geschützt. Nichts kann uns geschehen.“<sup>361</sup> Gegenüber dem Kausalitätsgedanken, nach dem im Idealismus ein Gott als erste Ursache und die Monokausalität zwischen Ursache und Wirkung in den Naturwissenschaften gerechtfertigt werden sollen, zieht er die Lehre von der Verflochtenheit vor, nach der sich alles Seiende weder kausal notwendig noch hierarchisch, sondern komplementär demokratisch miteinander im Weltablauf, d. h. in der zeitlichen „Beziehlichkeit“, bestimmen läßt. Auch in dieser kollektiven Weltvorstellung gibt es keinen Platz für das gewohnte Wertsystem: „Es gibt nur ein Geschehen. Keins greift in die Sphäre des andern störend ein; nichts ist, jedes erweist sich erst. Sie laufen alle glatt wie geölte Scheiben nebeneinander. Das ‚Größte‘ und ‚Kleinste‘ ist gleich. Keine Sklaven leben und keine Herren. Es gibt keine Macht über das Andere, und deshalb gibt es keinen Kampf in der Welt und keinen Frieden. Denn wie soll Kampf und Frieden sein zwischen dem, was sich nie berührt?“<sup>362</sup> Dieser immer fließenden, aber wechselseitig bestimmten Welt fehlt jedoch die „Fähigkeit jedes Fortschritts, jede Stoßfähigkeit und Schwerkraft“<sup>363</sup>. Die Logizität,

---

<sup>361</sup> Ebd., S. 31. Siehe noch als andere Äußerung gegen die Idee der Kausalität, ebd., S. 33: „Die falsche Unvollständigkeit preist das Volk überall: sie tritt auf in der Ursache als in einer wirklichen Sache, welche wesensfremd, das andere Ding von außen stößt und bewegt; „Ursache“: das ist schon „erste Sache“.“

<sup>362</sup> Ebd., S. 32.

<sup>363</sup> Ebd., S. 34-35. Im Vergleich mit den Tönen formuliert der Musiker über die Verfremdung der Teleologie und der Naturgesetze in der werdenden Welt: „Es gilt Unvollständigkeit des gegenwärtigen Tones zu erzeugen: dieser Satz steht über allen, die einen Zusammenhang fordern; die Welt ist nicht aufzuhalten; sie ist nicht fertig, immer unwirklich, sie wächst. Während ich hier stehe, lodert die Welt, eine grelle Brandfackel, durch alle Räume. So wenig sich der innere Zusammenhang in Tönen geben läßt, läßt sich der äußerliche, scheinbare der Ursächlichkeit nachbilden. Die Fähigkeit jedes Fortschritts, jede Stoßfähigkeit und Schwerkraft, ist den Tönen versagt; die Töne hier, von einem fremden Willen gereiht, gelangen bisher nachbildend zu keiner Ordnung. Wir steigen vom Himmel zur Erde.“

Kausalität und Teleologie ersetzte Döblin durch die Theorie des Wachstums der Welt<sup>364</sup>, und das bedeutete seine Wendung zur diesseitigen Welt. Trotz dem Verzicht auf alle rationale Schematisierung ergibt sich der Weltlauf keinesfalls als chaotisch unbestimmt, sondern als bestimmt und im inneren Zusammenhalt. Deshalb bezieht der Musiker sich auf Bilder und Vorbilder in der Zeit und definiert er das Leben als das Vorbild des zeitlichen Zusammenhangs. Wie das Leben als von Gleichheit und Ähnlichkeit in seiner wechselnden Abfolge bestimmt hervortritt, beschreibt er im Folgenden: „Ich soll nicht glauben, daß hinter dieser Welt noch eine andere sich versteckt; ich darf es nicht glauben. Dann ist – Recht hast Du – das Gleichmaß, in das meine Augen die Welt geschlagen sehen, Zusammenhang der Dinge; dann tritt aber ein Wunderbares hervor in den Zusammenhängen, Gesetzen, Formen, ein Fertiges, Bestimmtes, Vorhandenes, ein Inhalt der Welt.“<sup>365</sup> Die Welt, in der das Wohlbekannte, Wiederkehrende, Gleiche, immer Gleiche sich auch umfaßt hält, verlangt „Anerkennung“<sup>366</sup>. Diese Aufforderung zur Anerkennung ist nichts anderes als seine Überzeugung von der Bestimmtheit der Welt: „Die Muschel hier wird auch nicht zur Muschel durch den Sand, das Blau wird nicht durch das Grün; die Welt würde sonst ins blaß Unendliche verschwimmen und verlöre die Bestimmtheit.“<sup>367</sup> Über die ontologische Funktion, in der die Welt zwar wechselseitig bestimmt wird, aber unergründbar ist, formuliert er weiter : „In diesen Garten läßt uns Zeus nicht gern ein. Vielfach ist die Welt und seltsam ausgestattet. Das Ineinander des Vielfältigen, Gereihten, die Wurzel der Verflochtenheit ist gut verschüttet, kein Dichter hat sie je berührt.“<sup>368</sup> Auch unterscheidet sich Kalypso nicht sehr von ihm: „Aber manchmal glaubte ich: Der, in dessen Knien alle Bestimmung ruht, habe eifersüchtig und furchtsam alles für sich behalten; in kleine Gärtchen habe er uns gesperrt.“<sup>369</sup> Hier erscheint sie schon als zwar agnostische, mystische, aber alleinheitlich bestimmte Gestalt, in der die Dynamik und die Ordnung in sich enthalten sind. Damit verdeutlicht sich die geistige Intention Döblins in dieser Schrift, die sich aus der weltimmanenten, mystischen

---

<sup>364</sup> Ebd., S. 45: „Es gibt kein Ziel. Es gibt keinen Tod. Ich bin schon Tod. Unerschöpfbar steigen die Kräfte der wachsenden Welt auf; aus dem Nichts steigen sie auf. Wüchse die Welt nicht, so hätte sie ein Ende, so würde sie nicht, - sie wäre und stände still. Aber wie ein Baum glüht sie auf, wächst und welkt nicht. Erhielte sie sich bloß, so wäre sie schon da, aber sie ist nicht und ist immer unvollendet.“

<sup>365</sup> Ebd., S. 45.

<sup>366</sup> Siehe zum neukantianischen Begriff von Anerkennung ebd., S. 37: „In dem, was vorhanden ist, gegeben ist, was sich darbietet als Weltlauf, liegt etwas wie eine Aufforderung, ja ein Zwang zu urteilen, es sei so gegeben und nicht anders gegeben. Das Dargebotene verlangt Anerkennung.“

<sup>367</sup> Ebd., S. 38.

<sup>368</sup> SÄPL S. 27.

<sup>369</sup> Ebd., S. 22.

Macht selbst regulierende, transsubjektive Weltkomplexität wiederherzustellen und den Menschen in der Welt, statt die Welt im Menschen zu bestimmen. Durch diese Disposition distanzierte sich Döblin deutlich von dem sich auf die Naturwissenschaft, besonders auf die Biologie, berufenden zeitgenössischen agnostischen Mystizismus. Auf welches von ihm ersehnte Ziel sich Döblins Bemühungen in dieser Phase richteten, kann durch die Antwort des Musikers auf die folgende Frage Kalypsos deutlich werden: „Suchst du nicht heimlich doch die - Formel?“<sup>370</sup> Der Musiker antwortet also: „Ich schüttele den Kopf über die, welche gar ein gemeinsames Wurzeln aller Erscheinungen erhoffen, welche eine Formel finden wollen für die Bestimmtheit der Welt, - nicht, weil die Formel nicht gefunden werden kann, - sondern weil sie nichts sagen könnte. Was hilfts, daß man eine Bestimmtheit herausgreift.“<sup>371</sup> Obwohl der Musiker von einer „Seele und Allbeseelung“ der Welt überzeugt ist, geht es ihm hier nicht um die Ergründung eines ontologischen, quasi archimedischen Punktes der Welt, sondern um die vom Menschen zu erlösende Welt, trotz deren Zeitlichkeit sich der Mensch und das Einzelwesen in Beziehlichkeit und Bestimmtheit umfassen, zusammenhalten. Mit der Desillusionierung bezüglich des Fiktionscharakters des Subjektes und mit der Ablehnung aller anthropozentrischen Denkweisen<sup>372</sup> konzentrierte sich Döblins Interesse erkenntnistheoretisch weiterhin auf die Fragen, was der Mensch in der Zeit überhaupt ist,<sup>373</sup> wie sich der Mensch zum Lebensstrom verhält und was sein Handeln überhaupt ist.

---

<sup>370</sup> Ebd., S. 46-47: „Suchst du nicht heimlich doch die – Formel? Genug von ihr und Deiner Welt, mein Freund. Ein Apfel wächst auf diesem Baume – er fällt und fiel auch Dir in den Schoß: die Zeit.“

<sup>371</sup> Ebd., S. 46: „Was sie Formen heißen, heißt mir Bestimmtheit des Weltablaufs, Bestimmtheit des Dinges; - das Ding erschöpft sich in den Beziehungen, ist nichts hinter den Beziehungen, nichts mehr. Und aus den Bestimmtheiten wächst die Ursächlichkeit; und spricht das Eigentümliche der Bestimmtheiten aus; so viele der Ursächlichkeiten gibt es, wie es Dinge gibt. (...) Sie gehen herum um die Beziehlichkeit und die Bestimmtheit. Daß aber die Welt sich so bestimmt, wie sie es tut, - dies darf mir nicht zur Frage werden; denn ich will ja in der Welt verbleiben und sie überdenken. Kein Festes ist sie, wenn sie sich bestimmt, nur geträumt Festes; sie schreitet vor; fest ist nur die Vergangenheit. Nicht notwendig ist sie, noch frei im Schritt, bestimmt und sicher immer. Die Wiederkehr, Du sagst es zwar, läßt im Schritt Gesetze und ehrene Bindungen erblicken -. Ich weiß: es kehrt vieles wieder. Ich frage nicht, warum kehrt dies wieder? Mir fällt dies zu den fraglosen Bestimmtheiten des Ablaufs der Welt (ein). Du bist eine Hellenin, oh Kalypso, blickst nur darauf, auf die Wiederkehr, das Gleichmaß, und preisest den Kosmos. - Ich schüttele den Kopf über die, welche gar ein gemeinsames Wurzeln aller Erscheinungen erhoffen, welche eine Formel finden wollen für die Bestimmtheit der Welt, - nicht, weil die Formel nicht gefunden werden kann, - sondern weil sie nichts sagen könnte. Was hilfts, daß man eine Bestimmtheit herausgreift! In die Tiefe, Höhe und Breite wächst die Welt unermesslich; wir können nur immer Neues finden und suchen, Nahes und Näheres binden, mit ihr wachsen. Ich erkenne Gleichmaß, Wiederkehr und Zusammenhang an; einen Sinn hat die Welt, den ihr der Satz der Beziehlichkeit leiht, - weiter aber kann ich nicht, o Kalypso, nur preisen Gleichmaß und Beziehlichkeit und immer preisen den Baum, von dem – mir kein Apfel herunterfällt.“

<sup>372</sup> Ebd., S. 37: „Wenn ich auch denen, die die Welt an den Menschen binden, nicht beistimmen kann, - sie machen die Welt so zur Lüge“.

<sup>373</sup> Döblin hat schon in seinem zweiten Aufsatz über Nietzsche das Individuum als zeitliches Wesen folgendermaßen betrachtet. KS I S. 39, in: Zu Nietzsches Morallehren: „(Hier wird also ein fundamentaler Satz

Angesicht der transsubjektiven, alleinheitlichen Weltidee apostrophierte er, daß der Mensch die Möglichkeit des Zugangs zur Welt nur in der Weise der Anerkennung habe,<sup>374</sup> und das Ich seine Bestimmtheit nur aus dieser Weise der Anerkennung der Welt und der Beziehung zu derselben erhalten könne. In diesem in der Weise der Anerkennung sich vollziehenden Weltvorgang könne das Erkenntnissubjekt seine Übermacht und seine Autonomie nicht mehr aufrechterhalten. Das Bewußtsein im gewohnten Sinne, das als das „Wachsein“ bezeichnet wird und das sich in der Distanzierung vom Leben verfremdet, deshalb als das Ungeordnete, Fremde und Beziehungslose erscheint, soll durch den „Schlaf“ und den „Tod“ vergessen und überwunden werden, um das „Wiederkehrende, Wohlbekannte, Gleiche, immer Gleiche“ im Lebensstrom zu erkennen.<sup>375</sup> Angesichts des Schlafes und des Todes des Bewußtseins, in denen sich das alte Lügenich und ein stummer Selbstmörder „in den ungeheueren schimmernden Spiegel der Umwelt“<sup>376</sup> auflösen und das Ich sich intersubjektiv bestimmt, stellt der Musiker die Frage danach, wer er sei und welche Rolle das Ich im psychophysischen, monistischen Weltkonzept spielen solle, in dem alle gewohnte Seelenlehre und die Trennung zwischen dem Inneren und dem Äußeren, zwischen Seele und Körper schlechthin abgelehnt werden sollen: „Es gibt keine Vielheit von Ich und Seelen, denn das, was man Seele nennt, das Gegenüber und Nebenher des Körpers, gibt es nicht, weil solcher stofflicher toter Körper nirgends ist, und eine Vielheit ohne Körper gibt es nicht. Aber so wenig ich viele Seelen kenne, kenne ich eine Seele und Allbeseelung; ich leugne Seele wie Körper. Ich kenne nur Erlebnisse und Geschehen. Wo ist der erlebende, wollende und leidende Punkt, von dem man spricht? Überall geschieht Bestimmtes, - von niemandem. Solch tätiger Punkt wäre ein toter Punkt. Ja, das Unheimliche, grauenhafte Verderbliche der

---

nicht beachtet, - auffällig genug bei einer Lehre, die sich neukantianisch geriert, - nämlich, daß die Zeit nichts außer uns und ohne uns sei und daß wir bei "Erkennen" der Welt nicht von uns abstrahieren können; hier ‚wird‘ – eine ungeheuerliche Absurdität – die Zeit selber.“

<sup>374</sup> SÄPL S. 37: „Wenn ich auch denen, die die Welt an den Menschen binden, nicht beistimmen kann, - sie machen die Welt so zur Lüge – so gebe ich doch dies zu: die Welt wird mir nur zugänglich in der Weise der Anerkennung.“

<sup>375</sup> Döblin thematisierte in seiner späteren Naturphilosophie „Tod, Ohnmacht und Schlaf“ als Mittel zum Vergessen des Bewußtseins weiter. In der frühen Schrift erklärt Kalypso über das Verhältnis des Schlafes zum Wachsein folgendes (ebd. S. 43): „Der Schlaf begleitet unser Leben, und auch das Wachen umhüllt ein tiefer Schlaf. Eine stumme Macht ist der Schlaf, stumm, weil nur das Wachen der Sprache bedarf. Und viele preisen auch die Tugend des Schlafes, doch nennen sie ihn anders. (...) Das Gleichmaß führt das Wachen in den Schlaf, führt das Bitterste in den Schlaf, das Schwächste in den starken Schlaf. Des Gleichmaßes Herrin ist die Kunst. Wir suchen Leben zu messen, wir vergleichen; so heißt dies: vergessen wollen, schlafen. Zwischen dem Ungeordneten, Fremden tanzt und irrt das Wachsein und seufzt nach dem Wiederkehrenden, Wohlbekannten, Gleichen, immer Gleichen.“

<sup>376</sup> Ebd., S. 107: „(...) und einem stummen Selbstmörder; dem Ich, das zerschlagen wurde, sich auflöste in den ungeheueren schimmernden Spiegel der Umwelt.“

Einbildung von solcher Seele, woran ich früher litt, ward nun zerstört; die Verschwisterung mit der Welt wurde wieder vollendet. Wiedergeburt, Wiedergeburt!“<sup>377</sup> Im vom Ich erlösten Weltgeschehen und in einer „Seele und Allbeseelung“ ist das alte, substanziale Ich zerstört und steht es als die „Erlebnisperson“ da, wobei alles ‚zu mir‘ gehört, „was ich erlebe, was mir widerfährt und mit mir fährt“ und wobei mich nicht kümmern darf, „was die Grotte ist ohne mich, nur was ich bin ohne Grotte.“<sup>378</sup> Insofern das „Erlebnisich“, das als ein Ich nicht im Körper wohnt, deshalb kein seelisches ist,<sup>379</sup> seine Bestimmtheit nur aus Ereignissen erhalten kann, dürfe man nicht erkenntnistheoretisch definitiv voraussagen, wer ich sei und wer ich sein solle. Der Musiker beschreibt, wie dieses Erlebnisich alles im Erlebensvorgang „entmannt, „entselbstet“<sup>380</sup> hat und deshalb als das „tötende Ich“ erscheint: „Ich’ erweise mich in meinen Beziehungen, mein Wesen geht ganz darin auf; was aber im ausgeworfenen Maschennetz dieser Beziehungen erscheint, hat sich verloren, ist entmannt, entselbstet; denn es ist mein, bin ich. Was immer ich berühre, schmecke, fasse, sehe, höre, habe ich gemordet, um sein Selbst gebracht. Dies Ich gilt und lebt; dies tötende Ich preist sich in der Kunst und ist ihre Liebe.“<sup>381</sup> Das tötende Ich, das das alte Ich und den alten Sinnbezug in den Erlebensvorgang auflöst, wird sowohl vom Musiker als auch von Kalypso zum wahren Ich

---

<sup>377</sup> Ebd., S. 108.

<sup>378</sup> Ebd., S. 108.

<sup>379</sup> Ebd., S. 109: „Es gibt keine Empfindungen. Ein Ausschnitt der Welt, ein seelloser ist das Erlebnisich, - das Lebendige, die Umarmung, die vieles umarmt.“ Der Begriff „Erlebnisich“ ist ein zentraler Begriff in der gesamten Philosophie Döblins. Nachdem der frühe Döblin ihn gegen die Vorstellung vom denkenden Ich zur Wiederherstellung der authentischen Weltkomplexität formuliert und die Unhaltbarkeit und Entselbstung des Ichs im Erlebensvorgang thematisiert hatte, hat er diesen Begriff im Konzept vom Individuum in seiner Naturphilosophie dialektisch erweitert. In „Das Ich über der Natur“ schematisiert Döblin die Polarität des Individuums, wobei es sich aus kollektiven Aspekten (das „Naturich“, das „plastische Ich“ und das „Gesellschaftsich“) und individuellen Aspekten (das „Privatich“ und das „Aktionsich“) aus der Rehabilitierung des Bewußtseins konstituiert. Aber dieses Aktionsich als Schöpfer und Täter der Welt repräsentiert das tätige Urich und seine Aktionen als ein unvollkommenes Individuum und zielt schließlich auf die Berührung mit dem Urich, d. h. die „Ent-Ichung“. In „Unser Dasein“ ist es nicht anders. Döblin schematisierte das Individuum als „Stück und Gegenstück der Natur“ und erhebt diese dialektische Formel zum Daseinsprinzip, wobei die Gestalt als „Stück der Natur“ und das Ich als „Gegenstück der Natur“ im Spannungsgefälle den Weltvollzug realisieren. Hier ist das Ich als „Einzigartigkeit“, „Existenz“ und „bildende Kraft der Funktionsträger des Erlebens“, der sich in den geistigen Prozeß begibt. Das Erleben geschieht in einer Resonanzerscheinung zur Welt und in der Einordnung in die „Riesenesche“.

<sup>380</sup> Diese Terminologie, die auch in Döblins poetologischer Schrift `An Romanautoren und ihre Kritiker` erscheint, bildet den Angel- und Zielpunkt seiner Depersonationspoetik. Siehe dazu SÄPL S. 123: „Der Psychologismus, der Erotismus muß fortschwemmt werden; Entselbstung, Entäußerung des Autors, Depersonation.“

<sup>381</sup> Ebd., S. 109: „Ja, es ist das Ich, das wahrhaft lebt, das um sich sammelt das Wahrste des Wahren, sich im Zusammenhang und Gleichmaß ergeht und findet, sich mit ihm krönt in der Kunst. Das alte Lügenich ward zerschellt, die Welt ist wahr -, Du bist mit ihr, ist frei, nicht aufzuhalten, sie wächst und wächst. Während ich hier stehe, lodert die Welt, eine grelle Brandfackel, durch alle Räume.“

aufgehoben<sup>382</sup>. In dieser Widersprüchlichkeit, bei welcher der Tod des alten Ich die Wiederbelebung des wahren Lebens bedeutet, weshalb Kalypso auch immer für den Tod plädiert,<sup>383</sup> verliert der alte metaphysische Satz, ‚ich sehe oder höre‘, seine Gültigkeit. Im Erlebensvollzug fingiert das Erlebnis-Ich sich als ein Sehender, Hörender und Schmeckender. Dabei geschieht unsere Wahrnehmung als Sehender oder Hörender in jedem erlebten Augenblick. Der Musiker also sagt über die im Erlebensvorgang erfahrene momentane Wahrnehmung im neunten Dialog: „Ich möchte die Künstler und Kunst gern ihres schillernden überirdischen Glanzes berauben. Breit, tief und fest greifen die Wurzeln der Kunst in uns herunter. Wir gewahren vieles, wir geben manches wieder; das ist: wir ahmen nach. Wir ahmen nicht nach, weil uns etwas Lust macht, sondern das Nachahmen ist uns Bedürfnis und Lust. Wir, wir Danaidenfässer, können nichts behalten; es will wieder fort und hinaus, bleibt nicht in unseren nassen Händen. Aale sind unsere Wahrnehmung, oder Vögel. Ein Kind, ein Geisteskranker faßt jedes Ding an, spricht jeden Gedanken aus; ein Echotrieb, kurzer Strom von Auge zu Hand und Mund, belebt ihn. Auch wir sind keine Säрге unserer Wahrnehmungen. Das ist alles, fast alles.“<sup>384</sup> Kalypso erklärt darüber, wie das bescheidene Ich an dem Wahrnehmungs- und Erlebensvorgang aktiv beteiligt ist und damit zu sich kommen kann: „Meine Landsleute sprachen davon, daß die Dinge in der Kunst zu sich erwachten. Nicht kommen die Dinge zu sich, sondern zu uns, und, daß ich noch klarer sage: nicht kommen sie zu uns, sondern wir zu ihnen, und so, ja, so kommen wir zu uns, erwachen wir zu uns. Die Dinge erwarten uns.“<sup>385</sup> Keine bloß passive, eingefühlte Wahrnehmung, sondern die aktive ausgefühlte, in der sich das tötende Ich trotzdem als persönlich und eigentümlich erlebt, begegnet dem aus der ‚Beziehungsweise‘ mit der Welt bestimmten Erlebnis-Ich, keinesfalls dem alten Ich. In diesem Sinne setzt unsere Wahrnehmung die Anerkennung der Welt voraus. Obzwar sie meine Wahrnehmung ist und sie ihre

---

<sup>382</sup> Ebd., S. 110.

<sup>383</sup> Ebd., S. 109-110: „Du verstehst gut; - überall gehen die Menschen hinter ihren eigenen Särgen, an ihre eigenen Gräber treten sie. – Der Tod, von dem die schnellen Zungen reden, ist keine Tatsache, Dein Tod ist ein Irrtum gleich der Einsamkeit. Der Tod gehört zu Dir wie Deine Hand. Was immer Du berührst, schmeckst, siehst und hörst, hast nicht Du gemordet; denn wer bist Du dann außer dem Mord? Wer ist dann ‚Du‘ außer dem Mord? Du erweist Dich in den Beziehungen, und auch das andere bist Du selbst. Im Werden, im Ablaufen erweist sich jedes erst, - da wo auch der Ton auffällt, unser süßer Freund, unser treuer Begleiter, - wo die Schwalben flattern. Gäbe es kein Werden, so wären sie nicht, so gäbe es keine Musik – (...) Ich gebe Dir keinen Trost und keine Befreiung; ich rufe nur immer: ‚es ist so, es ist so!‘ in die graue Luft. Hörst du, was die icerlöste Welt braust? Ihr Ablauf und Werden ist sinnvoll, von Gedankenart. Beziehungen, Zusammenhang und Gleichmaß hält die Welt umfassen. Zwischen dem Ungeordneten, Fremden, Toten irrt Dein Wachsein und seufzt nach dem Wiederkehrenden. Wohlbekannten, Gleichen immer Gleichen.“

<sup>384</sup> Ebd., S. 105-106.

<sup>385</sup> Ebd., S. 106-107.

Besonderheit und Eigentümlichkeit enthält<sup>386</sup>, beruht sie auf der Weise der Anerkennung der Welt und der Weise des Urteils über dieselbe und darin ist sie zu meiner bestimmt. Deshalb betont der Musiker nicht den Verzicht auf das Ich, sondern die Bescheidenheit des Ich.

Der Musiker thematisiert schon im fünften Gespräch, was das Handeln und das Leiden beim Menschen überhaupt bei dem Verzicht auf die Monomanie des Ich bedeuten. Solange der Weltablauf ohne mich geschieht und die Welt mir nur in der Weise der Anerkennung zugänglich ist, bedeutet dieser Ablauf für mich Leiden und erleide ich gleichsam den Anblick der Welt. In jedem Augenblick, in dem ich unter dem Weltablauf leide, ist die Welt zu mir gekommen und ergehe ich mich. Deshalb ist das Leiden „eine Beziehungsweise zu mir; von mir auch; gehört auch zu meiner Bestimmtheit; ich bin im Fall des Laubes: Blick um Blick. – Solches drückt die Anerkennung aus.“<sup>387</sup> Obwohl die Welt ihre Bestimmtheit unabhängig von uns in dem eigenen Weltablauf erweist und sie zu mir kommt, ist sie auf mich bezogen und erweise ich mich in der Urteilsweise über sie. Der Musiker erklärt diese Urteilsweise nicht als eine Einfühlung, sondern als eine Ausföhlung: „Nicht also kommt solche Beziehlichkeit den Dingen zu, sondern sie kommt zu ihnen hinzu, – durch mich. Erst die Beziehung zu mir läßt die Dinge so bezogen sein.“<sup>388</sup> Aus dieser leidenden Beziehungs- und Urteilsweise, worin Schmerzen und Lüste über mein Jetzt hinausweisen<sup>389</sup> und ich mich

---

<sup>386</sup> Ebd., S. 109: „Gern aber vereinsame ich mich, unwissend wie ein Kind, nun vereinsame ich einen Körper aus den vielen als meinen, - nun fühle „ich“, nun lebe „ich“, empfinde, tue. Und auch der Tod, - ich muß ihn mir versüßen, - ist erst dann, als eine Bestimmung meines Körperlebens, doch mehr als eine unter vielen; alle Tage geht er dann als guter Gast durch mein glückvolles Leben, dicht neben mir, ich sah ihn immer gern.“

<sup>387</sup> Ebd., S. 37.

<sup>388</sup> Ebd., S. 38. Über die Ausföhlungssituation in der Kunst äußert Kalypso die selbe Meinung: „Meine Landsleute sprachen davon, daß die Dinge in der Kunst zu sich erwachten. Nicht kommen die Dinge zu sich, sondern zu uns, und, daß ich noch klarer sage: nicht kommen sie zu uns, sondern wir zu ihnen, und so, ja, so kommen wir zu uns, erwachen wir zu uns. Die Dinge erwarten uns. Immer gab es Menschen, welche das Wissen beleidigen wollten, indem sie die Wissenschaft eine dürftige Kunst nannten. Wer so spricht, glaubt nicht, daß wahr und wahrhaft der Olympier hier im Grabe liegt, kampfesdurstig, siegesdurstig und schon die Stirn hebt, glaubt an den gespenstigen neuen Gott, der sich alle Wahrheit versteckt hat hinter seinem breiten Rücken.“ (ebd., S. 106-107).

<sup>389</sup> Das Leiden und der Schmerz, die später in der Naturphilosophie von Döblin intensiv thematisiert wurden, sind die dem unvollständigen Individuum mitgegebene metaphysische Mitgift. Sie bedeuten ihm den ständigen Ruf des Ur-Ichs. Die bildende Kraft des unvollkommenen Individuums begründet sich auf Schmerz und Leiden, und seine Tätigkeit ist die Bemöhung darum, seine Unvollständigkeit durch die Einordnung in einen geistigen Prozeß der Welt, d. h. die Ent-Ichung, zu überwinden. Döblin hat diesen Sinn des Leidens und der Schmerzen in „Gespräche mit Kalypso“ folgendermaßen formuliert (ebd., S. 45): „Ach, ich will mich versenken und verlieren. Schwer fasse ich meine eigene Weisheit, „ich leide nichts“, ich, leidgefüllt bis an den Rand. Was sind Wünsche und Lüste und Ohnmacht? Der Schmerz ist ein Irrtum, ja (;) er tut, als wäre ich schon und verlöre mich. Doch er ist, - was kümmert es ihn, wie er heißt! Und Schmerzen und Lüste weisen über mein Jetzt hinaus: und darum lügen sie nicht, noch irren sie; flüstern und brummen: „Du leidest, komm, Du bist noch nicht; die Welt ist nicht vollendet, sie wächst über Dich hinweg.“ Ich soll nicht glauben, daß hinter dieser Welt noch eine andere sich versteckt; ich darf es nicht glauben. Dann ist - Recht hast Du – das Gleichmaß, in das meine Augen die Welt geschlagen sehen, Zusammenhang der Dinge; dann tritt aber ein Wunderbares hervor in den Zusammenhängen,

nicht solipsistisch, sondern bescheiden in die Welt hineinversetze und damit die Dinge auf mich bezogen sind, konstituieren sich meine eigentümlichen Gedanken, die den Kreis meiner besonderen und einzelnen Bestimmtheit ausmachen. Solange sie nicht von mir selbst, sondern von der Urteilsweise über die Welt bezogen und bestimmt werden, ist die Handlung selbst nicht mehr meine Handlung im gewohnten Sinne, sondern „eine Welthandlung“<sup>390</sup>, in der das nicht monomane, bescheidene Ich nach seiner im Bezug auf den Weltvollzug erhaltenen Bestimmtheit behandelt wird. Zwar ist sein Handeln eigentümlich besonders und persönlich entsprechend dem, was der Musiker betont, daß ich keine Welt, abgesehen von solchen Einzelbestimmtheiten und Handlungen, sehe<sup>391</sup>, wenn sie nicht mehr von mir selbst bestimmt werden kann, sondern nach der aus der Anerkennungs- und Beziehungsweise zum Weltablauf erhaltenen metaphysischen Bestimmtheit sich zeigt. Aber es ist nicht mehr subjektiv, sondern transsubjektiv. Das menschliche Handeln bedeutet nicht mehr, die Welt nach seinem eigenen Denkgesetz zu bestimmen und sie sich handlich zu machen, sondern nach seinen Einzelbestimmtheiten im intersubjektiven Weltvollzug zu handeln. Hierzu wird der gewohnte Sinn des Handelns verlassen, „denn dies heiße menschlich von der Welt, statt weltlich vom Menschen denken.“<sup>392</sup> Die geläufige anthropozentrische Handlungstheorie und die Autorität des frei handelnden Individuums ersetzt der Musiker durch die Indifferenz der Menschen zur Welt. Wie sein Handeln in der Welt bestimmt ist und Bestimmtheit von ihr erhalten kann, beschreibt der Musiker resümierend im folgenden Satz: „Tief, aber anscheinend sehr schwer, lehrt der einfache Satz und seine Bescheidenheit, die kein Verzicht ist: ‚der Mensch fällt nicht aus der Welt heraus; die Welt ist; sie ist so und nicht anders.‘“<sup>393</sup> Mit dieser Handlungstheorie gelangte Döblin zu seinem ersehnten Menschenbild, das nicht mehr Überwelt ist, sondern Umwelt und Mitwelt geworden ist. Döblins positive Beschreibung der Position des Olympiers in der Kampfszene zwischen dem jungen Gott und

---

Gesetzen, Formen, ein Fertiges, Bestimmtes, Vorhandenes, ein Inhalt der Welt. (...) sie wirft sich ruhelos und gähnt; sie lodert auf und verbrennt nicht gleich dem Olympier. So ist sie doch fertig, oder drängt auf Vollendung. So muß sie doch ein Ende haben, ein Ziel! Eine Satttheit, eine leidlose, lustlose Stille!“

<sup>390</sup> Ebd., S.38: „Ich kann nun nicht zur Erklärung dieser Gedanken sagen, er raffte so einheitlich die Welt zusammen, machte sie sich handlich; sein Tun ist selbst eine Welthandlung. Abgesehen von solchen Einzelbestimmtheiten und Handlungen sehe ich keine Welt.“

<sup>391</sup> Ebd., S. 38.

<sup>392</sup> Ebd., S. 38. „Daß er aber seinen „Lebensbedingungen“ mit solchen Urteilen und Handlungen genüge, daß er so etwa sehr sparsam über seine „Kräfte“ verfüge, oder sich bereichere, sage ich nicht, denn dies heiße menschlich von der Welt, statt weltlich vom Menschen denken; und mit solcher Äußerung sagte ich entweder nichts oder zuviel. Nichts gebe ich mit „Lebensbedingung“, „Willen zum Leben“, weil Wille eine Vorwegnahme und bloße Verdoppelung des wirklich Geschehenden ist, zu viel mit „Wille zur Sparsamkeit“ oder „größte(r) Aneignung“ und „Macht“.“

<sup>393</sup> Ebd., S. 39.

dem Olympier am Schluß des Dialoges<sup>394</sup> deutet seine Forderung von Transsubjektivität mit der Relativierung des in der Wissenschaftslehre Fichtes bis zur Vergötterung hypostasierten Erkenntnis-Ich an.

Die Indifferenz des Menschen zur Welt, die eine mögliche Lösung für das seit der Romantik und Nietzsche sich aufdrängende Problembewußtsein bezüglich der zwischen der inneren und der äußeren Welt vorhandenen Diskrepanz bieten kann, hat eine prototypische Denkfigur der Moderne herausgebildet. Während Döblin in dieser Schrift das erkenntnistheoretische Subjekt durch das Erlebnis-Ich ersetzte und das mystische Weltbild durch den metaphysischen Lebensbegriff in seiner Annäherung an die lebensphilosophische Tradition untermauerte, versuchte er seine Skepsis bezüglich der nach dem sehr früh von ihm diagnostizierten Scheitern der Novemberrevolution einsetzenden realpolitischen Fehlentwicklung in den beginnenden 1920er Jahren mit der mystischen Naturreflexion zu bewältigen. Seine von dem lebensphilosophischen Gedankengut beeinflusste mystische Weltanschauung fügte sich in seine Naturmystik am Anfang der 1920er Jahre ein. Sein in dieser Zeit um die Rätsel der Natur kreisendes Denken, in dem das Ich immer noch keinen Platz fand und also etwas Ontologisches als eine anonyme Macht für den Zusammenhalt der Welt unklar blieb, entfaltete sich allmählich mit der philosophischen Reflexion zu seiner Naturphilosophie. In ihr ließ Döblin das Individuum sich im Spannungsverhältnis zwischen Welt und Ich als „Stück und Gegenstück der Natur“, d. h. der geschaffenen und der schaffenden Natur, rehabilitieren und ließ er die frühere Frage Kalypsos nach der Suche nach einer Weltformel als dem ontologischen, archimedischen Punkt mit dem Begriff eines „Ur-Ich“ sich auflösen, durch dessen „vieldimensionale Äußerung“ die Welt dargestellt wird.<sup>395</sup> Seine weltanschauliche Apostrophierung der „Beziehlichkeit“ der Dinge in den „Gesprächen mit Kalypso“ verschob sich in seiner erweiterten naturphilosophischen Reflexion auf ihre ontologische Begründung: „Die Verklammerung erschöpft die Dinge nicht; sie sind noch mehr als ihre Organe, sie haben eine Wesens- und eine Hafteseite“<sup>396</sup>. Während der Ausdruck „Hafteseite“ hier die organische „Beziehlichkeit“ aller Dinge andeutet, bedeutet die Wesensseite ihre auf das „Ur-Ich“ begründete ontologische Bestimmung.

---

<sup>394</sup> Ebd., S. 112. „DER OLYMPIER: Er konnte mich nicht töten, nur mich vergessen. – (...) ich - bin - da, - bin immer da - DER JUNGE GOTT: (*Heiß und bitter*): Ich hasse (...). (Er schleudert einen rauchenden Berg, den er aus dem Meerboden ausreißt, gegen die Brust des Olympiers. Der, fast zerschmettert und stürzend, taumelt mit Gebrüll nach vorn, erwürgt mit der linken Hand den jungen Gott, während die Rechte dessen Kopf in den Nacken bricht; der junge Gott gurgelt noch. Beide versinken, während das Meer tosend aufsteigt.)“

<sup>395</sup> Vgl. die Leitsätze von IüN S. 243.

<sup>396</sup> IüN S. 200.

### III. Die Naturphilosophie

Obwohl die Naturphilosophie Döblins eine Schlüsselposition einnimmt, wenn man sein hinsichtlich gedanklicher Kontinuität oder Diskontinuität immer noch umstrittenes, schwer überschaubares Denken formal und inhaltlich erläutern und die Veränderung seiner in der zweiten Hälfte der 1920er Jahre eingeführten narrativen Konzeption verstehen will, ist die Forschungslage bezüglich der engen Kohärenz zwischen den beiden weiterhin unbefriedigend<sup>397</sup>. Allerdings bilden die einschlägigen Forschungen Kleinschmidts schon einen aufschlußreichen Ansatz auf diesem Forschungsgebiet. Das von ihm benannte Forschungsdesiderat begründet sich aus den folgenden Gesichtspunkten.

Der erste liegt darin, daß nicht selten Döblins naturphilosophische Schriften „Das Ich über der Natur“ und „Unser Dasein“ nur als „Nebenwerk(e)“<sup>398</sup> hinsichtlich der Betrachtung seiner epischen Werke gesehen werden. Deshalb werden sie häufig nicht als abgeschlossenes Konzept, sondern als Hilfsmittel für die Erläuterung seiner epischen Werke oder für ein bestimmtes Thema nur marginal berücksichtigt. Demgegenüber ist es fragwürdig, ob man ihnen einen philosophischen Eigenwert für die Untersuchung von Döblins epischen Werken absprechen darf. Döblin erklärte im Aufsatz „Mein Buch Berlin Alexanderplatz“, wie sich das philosophische Denken zum narrativen Text in seiner Werkstatt verhält: „Ich habe weiter eine philosophische, ja metaphysische Linie zu berühren. Jedem meiner größeren epischen Werke geht eine geistige Fundamentierung voraus. Das epische Werk ist in einer künstlerischen Form, möchte ich sagen, die Weiterführung und Konkretisierung, auch die Erprobung der bei der geistigen Vorarbeit erreichten Gedankenposition. So daß in der Regel am Schluß solchen epischen Werkes meine Gedankenposition bereits überwunden und erschüttert ist.“<sup>399</sup> Damit ist es deutlich, daß seine Dichtung und sein philosophisches

---

<sup>397</sup> Vgl. Kleinschmidt, E.: Döblin-Studien I, S. 397. Kleinschmidt äußert sich dort über den Forschungsstand folgendermaßen: „Der Zusammenhang zwischen der Naturphilosophie Döblins und seiner erzählerischen Konzeption ist bisher nur unbefriedigend behandelt worden.“ Nach Kleinschmidt bieten die naturphilosophischen Schriften Döblins, „Unser Dasein“ und „Das Ich über der Natur“, die Möglichkeit an, seine Gedanken zur Rolle des Ich im „narrativen Komplex der auktorialen Depersonation erst voll durchsichtig“ zu machen.

<sup>398</sup> Eggebrecht, Axel: Das Ich über der Natur. Die literarische Welt 3 (1927), Nr. 51/52, S. 5. In: Alfred Döblin im Spiegel der zeitgenössischen Kritik. Hg. von Ingrid Schuster und Ingrid Bode, Darmstadt 1973, S. 196: „Es ist – (...) in diesen Kapiteln und Leitsätzen nur ein Nebenwerk zu sehen, eine Nachlese und Erläuterung jener beiden riesigen Werke „Berge, Meere und Giganten“ und „Manas“ (...).

<sup>399</sup> SLW S. 216.

Denken von demselben Punkt ausgehen, daß die geistige Vorarbeit als das Fundament seiner erzählerischen Produktivität zu gelten hat und die epischen Werke als der praktische Ort für ihre konkrete Umsetzung und ihre Weiterführung in der künstlerischen Form fungieren. Döblin bemühte sich ständig darum, sein philosophisches Denken formal und inhaltlich in Kunst umzusetzen wie in den „Gespräche(n) mit Kalypso“. Wenn die Naturphilosophie als philosophische Ausformulierung der in seinen epischen Werken und theoretischen Schriften früher gelegentlich durchscheinenden mystischen Weltvorstellung zu sehen ist und die philosophische Linie als eine Richtschnur für die narrative Produktion gilt und wenn man Döblins episches Konzept in seiner Rolle für die Klärung und die Bestätigung seiner philosophischen Denkfiguration betrachten kann, ist sie kein Nebenwerk zur Erläuterung seiner epischen Werke. Vielmehr ist sie der rote Faden zur Gewinnung eines profunden, übersichtlichen Verständnisses seines gesamten Denkens und Schaffens und kann als die seiner Poetologie und Narratologie zugrunde liegende gedankliche Leitfigur verstanden werden. Deshalb ist es dringend notwendig, sie in zusammenhängender Weise systematisch zu untersuchen und das Ergebnis mit Döblins poetologischem Konzept zu vergleichen. Dann kann die Komplexität seines gedanklichen Weges zur Enthüllung von Daseinswahrheit deutlich dekodiert werden, worauf er sich zeitlebens in seinen poetologischen Programmen und seinen narrativen Werken besonnen hat.

Der zweite jener Gesichtspunkte liegt in der Komplexität der Ideen, in der die abendländische Philosophie, die ostasiatische Lebensweisheit und die modernen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse eng miteinander verbunden worden sind. Angesichts der Überlagerung kann ihre Tragweite nach den jeweiligen Aspekten bei Aristoteles und Platon<sup>400</sup>, in der

---

<sup>400</sup> Vgl. „Vorgestellt von Alfred Döblin und Oskar Loerke: Im Buch - Zu Haus - Auf der Straße.“ (Erstdruck 1928.) Mit einer Nachbemerkung von Jochen Meyer. Marbach 1998. S. 140. Das Verhältnis Döblins zur Philosophie des Aristoteles wird dadurch illustriert, daß Döblin die Vorlesung über Aristoteles von A. Lasson in Berlin gehört und sich mit der „Nikomachischen Ethik“ des Aristoteles beschäftigt hat. Die begeisterte Wendung Döblins von der Seinsphilosophie Hegels zur Naturphilosophie des Aristoteles muß für die Erläuterung der Döblin'schen Naturphilosophie ebenfalls berücksichtigt werden. Sie bedeutet, daß Döblin ein Kenner des Aristoteles war und daß seine Bevorzugung desselben vor dem Platonismus von hier aus zu verstehen ist. Deshalb besaß die Naturphilosophie Döblins viel Verwandtschaft mit dem Denken des Aristoteles. Die Vorstellung des Aristoteles über einen „Ur-Geist“ oder „unbewegten Beweger“ bedeutet keinen Glauben an einen Schöpfergott, sondern eine Zweckursache als eine Verbürgung von Weltharmonie und -ordnung. Außerdem erinnert die Döblin'sche Lehre von der Seele an die aristotelische antiplatonische Theorie, nach der die Formen und Ideen Abstraktionen sind, die von den sinnlich wahrnehmbaren Dingen abgeleitet und nicht vom Stoff unabhängig sind, sondern in den Gegenständen selbst liegen: Weyembergh-Boussart: Alfred Döblin, S. 150.

buddhistischen, der hinduistischen, der taoistischen und der christlichen Religiosität<sup>401</sup> und dann bei den Philosophen Spinoza<sup>402</sup>, Hegel<sup>403</sup>, Schopenhauer, Marx, Nietzsche<sup>404</sup>, Mauthner, Husserl<sup>405</sup>, im Neukantianismus<sup>406</sup> und im psychophysischen Monismus<sup>407</sup> betrachtet

---

<sup>401</sup> Für eine umfassende Erklärung der Religiosität Döblins siehe Weyembergh-Boussart, Monique: Alfred Döblin. Seine Religiosität in Persönlichkeit und Werk. Bonn 1970. Über die christliche Religiosität Döblins haben Bartscherer, Christoph: Das Ich und die Natur. Alfred Döblins literarischer Weg im Licht seiner Religionsphilosophie, Paderborn 1997; und Emde, Friedrich: Alfred Döblin. Sein Weg zum Christentum. Tübingen 1999, geschrieben. In Bezug auf den Begriff des „Betens“ thematisiert Kiesel sie in seiner Habilitationsschrift. Über den Einfluss des Taoismus auf Döblin siehe insbesondere Hachmöller, Johannes: Ekstatisches Dasein und Tao-Sprung ‚Die drei Sprünge des Wang-lun‘ und ‚Berlin Alexanderplatz‘ vor dem Hintergrund seiner Naturphilosophie, Würzburg 1971, und Gathge, Roderich: Die Naturphilosophie Alfred Döblins: Begegnungen mit östlicher Weisheit und Mystik. In: Jahrbuch für die internationale Germanistik 23/24 (1988), S. 16-29.

<sup>402</sup> Über die Bedeutung Spinozas für das naturphilosophische Denken Döblins siehe Otto F. Best: Zwischen Orient und Okzident. Döblin und Spinoza. Einige Anmerkungen zur Problematik des offenen Schlusses von ‚Berlin Alexanderplatz‘. In: Colloquia Germanica 12 (1979), S. 94-105. Der Einfluss Spinozas auf Döblin wird in den Döblin’schen Schriften häufig erwähnt. Über seine intensive Lektüre in der Gymnasialzeit: In „Epilog“, SLW S. 289. Im Brief an Fritz Mauthner vom 28. September 1922 hat Döblin seinen geistigen Bezug auf Spinoza deutlich beschrieben. In: A.D., Briefe. Ausgewählte Werke in Einzelbänden. In der Verbindung mit den Söhnen des Dichters. Hg. von Walter Muschg, weitergeführt von Heinz Graber. Olten und Freiburg i. Br. 1970, S. 91.

<sup>403</sup> Loerke, O.: B.H.S S. 140: „Er hörte in Berlin philosophisches Kolleg bei Friedrich Paulsen und Max Dessoir, lernte bei Adolf Lasson ausführlich Hegel kennen, arbeitete bei ihm über die Nikomachische Ethik des Aristoteles; weniger zieht ihn Platon an. In Freiburg beschäftigt er sich im Seminar Heinrich Rickerts nochmals mit Kant, doch widerwillig, und steht bei seinen Kameraden in dem Ruf, ein unduldsamer Hegelianer zu sein.“ Die Vorliebe Döblins für Aristoteles nähert sich dem bevorzugenden Verhältnis Hegels zu Aristoteles. Über die Affinität der philosophischen Position Döblins zu anderen Philosophen siehe Weyembergh-Boussart, M.: Alfred Döblin, S. 148-151, 171 f.

<sup>404</sup> In der Verbindung mit der Lebensphilosophie interpretiert Elm das Denken Döblins: Elm, Ursula: Literatur als Lebensanschauung. Zum ideengeschichtlichen Hintergrund von Alfred Döblins ‚Berlin Alexanderplatz‘. Bielefeld 1991. Vor allem wird die kritische Nietzsche-Rezeption Döblins anhand der zwei frühen Aufsätze „Der Wille zur Macht als Erkenntnis bei Friedrich Nietzsche“ und „Zu Nietzsches Morallehren“, in: A.D. KS I, hg. v. A. W. Riley, 1985, S. 13 ff. und 29 ff., klargestellt.

<sup>405</sup> Zur theoretischen Affinität zwischen Döblin und Husserl siehe insbesondere Kleinschmidt, E.: Gleitende Sprache. Über die Wahrnehmungslehre siehe dort S. 160-169. Insbesondere ordnet Belhafaoui-Köhn die Eigenheit der Döblin’schen Naturphilosophie in die Aktphänomenologie der Husserl’schen Schule ein. Vgl. Belhafaoui-Köhn, Barbara: Alfred Döblins Naturphilosophie – Ein existentialistischer Universalismus, in: Jb. der Deutschen Schiller-Gesellschaft 31(1987), S. 354 – 382. Hier: S. 366.

<sup>406</sup> Vgl. Loerke, O.: B.H.S S. 140. In dieser zusammen mit Döblin verfaßten autobiographischen Schrift erklärte Loerke Döblins Verhältnis zum Neukantianer Heinrich Rickert. Im Hinblick auf den theoretischen Zusammenhang mit dem neukantianischen Begriff der „Anerkennung“ bezüglich des Transzendenten werden die „Gespräche mit Kalypso“ von J. Balve thematisiert: J. Balve: Ästhetik und Anthropologie bei Alfred Döblin. Von musikphilosophischen Gesprächen zur Romanpoetik. Wiesbaden 1990. Bei Kleinschmidt wird die theoretische Disposition der Döblin’schen Depersonationspoetik in dem Zusammenhang mit dem Begriff „Weltindifferenz“ des Neukantianers S. Friedlaender dargelegt. Vgl. E. Kleinschmidt, Gleitende Sprache, S. 136. Vgl. S. Friedlaender: Schöpferische Indifferenz. München 1918, S. 287: „Mit einem Vorschlag: ‚es denkt‘ zu sagen, statt: ‚ich denke‘, neutralisiert man (...) das Subjekt, die Person (...)“

<sup>407</sup> Fick, Monika: Sinnenwelt und Weltseele. Der psychophysische Monismus in der Literatur der Jahrhundertwende, Tübingen 1993, S. 357. Düsing, Wolfgang: Erinnerung und Identität. Untersuchungen zu einem Erzählproblem bei Musil, Döblin und Doderer. München 1982. S. 113: „Zu den historischen Voraussetzungen der Naturphilosophie Döblins gehören neben gelegentlich erwähnten Schriften Haeckels und Landauers weiterhin G. Th. Fechners Psychophysik und vor allem F. Mauthners Kritik am Mechanismus, seine Annahme einer kausal nicht ableitbaren Lebenskraft. Dazu kommt Mauthners Aufhebung der Grenzen zwischen Organischem und Anorganischem zu Gunsten einer Alleinheitslehre im Sinne von Ostwalds energetischem

werden. Deshalb ist es in der Tat sehr schwierig, sie in einer bestimmten philosophischen Tradition widerspruchslös aufzufassen. Das Argument Isermanns, daß es „angesichts dieser Chemie literarischer Adaption“ „wenig Sinn“ habe, „aus dem Ganzheitsstreben der Döblin’schen Naturphilosophie die mechanistischen Anteile ihrer Ursprünge herauszulesen“, könnte zwar plausibel sein.<sup>408</sup> Aber die abwertende Interpretation, sie als einen systemlosen „Dilettantismus“<sup>409</sup> oder als einen Eklektizismus im negativen Sinne zu bewerten, gerät selbst in die Gefahr des groben Dilettantismus. Solch eine negative Behauptung verkennt nicht nur Döblins Grundintention, sondern auch die damalige geistige Tendenz dazu, der doppelten Negativität, dem fehlentwickelten Rationalismus und dem positivistischen Materialismus<sup>410</sup> durch die Wiederherstellung eines einheitlichen Gemeinschaftsgefühls zwischen dem Menschen und der Natur entgegenzuwirken. Die Naturphilosophie Döblins zielte im Wesentlichen darauf ab, die alte Funktion der Naturphilosophie als einer Orientierungswissenschaft gegenüber ihrer im technischen Zeitalter eingetretenen Einschätzung als bloße Verfügungswissenschaft wiederherzustellen. Deshalb darf sie im Zusammenhang mit Lukács als Bewältigungsstrategie betrachtet werden, in der es darum ging, „den tragenden und positiven Sinn“<sup>411</sup> des Lebens, Orientierung und Daseinsabsicherung wieder herzustellen.

In der mit dem Zweifel an einem die Daseinssicherheit und die Weltordnung verbürgenden obersten Prinzip einsetzenden geistigen Krisensituation ist das Weltbild kontingent, wandelbar und flüchtig geworden. In der paradoxen Situation, in der das Bewußtsein der Unhaltbarkeit der alten Dogmatik und die Sehnsucht nach einer Einheitskonzeption für die

---

Monismus“. Zum Einfluß Fechners auf Döblin siehe Mayer, D.: Alfred Döblins ‚Wallenstein‘ S. 44. Vgl. Fechner, G. Th.: Über die Seelenfrage. Ein Gang durch die sichtbare Welt, um die unsichtbare zu finden. Leipzig 1861; ders.: Revision der Psychophysik, Leipzig 1882. Hoock, B.: Modernität als Paradox, S. 23-24.

<sup>408</sup> Isermann, Thomas: Der Text und das Unsagbare, Studien zur Religionsuche und Werkpoetik bei Alfred Döblin. Idstein 1989, S.49.

<sup>409</sup> Schröter, Klaus: Alfred Döblin in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek 1978. S. 12: „Seinem Philosophieren jedenfalls ist Dilettantismus nicht abzusprechen.“ Sebald, W.G.: Der Mythos der Zerstörung im Werk Döblins, Stuttgart 1980, S. 104: „Hätte Döblin einen Begriff gehabt von der Tradition, mit der er dilettierend sich befaßte, er hätte seine der paracelsischen analoge Philosophie von Leben und Krankheit, Tod und Verwesung sich sparen können.“

<sup>410</sup> Vgl. Mittelstraß, Jürgen: Das Wirken der Natur. In: Naturverständnis und Naturbeherrschung. Hrsg. v. Friedrich Rapp. München 1981, S. 37. Die durch die Professionalisierung der Naturwissenschaften und durch die Verengung des Verstandesprinzips kritisch veränderte Naturvorstellung im neuzeitlichen Zeitalter wird im folgenden dargestellt: „Diese Entwicklung liegt nicht nur daran, daß sich das Nachdenken über die Natur in den Naturwissenschaften professionalisiert hat, sondern vor allem daran, daß im Zuge dieser Professionalisierung der ‚philosophische‘ Rekurs auf eine ‚Ordnung der Natur‘ (ordo naturae) bzw. die ‚Form der Natur‘ (forma mundi) seine ehemaligen Orientierungs- und (in gesellschaftlichen Zusammenhängen) Legitimationsfunktionen verloren hat.“

<sup>411</sup> Lukács, Georg: Die Theorie des Romans (1920). Berlin/ Neuwied 1963, S. 27.

Sicherheit des Daseins aus „unabstellbaren geistigen Urbedürfnissen“<sup>412</sup> gleichzeitig vorhanden waren, drehte sich die Reflexion um die Säkularisierung der Welt und ihre Remythisierung durch ein Weltimmanenzgefühl<sup>413</sup>. Die für die Einheitskonzeption gebräuchlich gewordenen damaligen Begriffe, der Agnostizismus, das Unbewußte, die gottlose Mystik, der Vitalismus, der Monismus und die atheistische Naturmystik<sup>414</sup>, bildeten die Widerspiegelung des veränderten geistigen Bodens. Dabei wandelte sich die wissenschaftlich-logische Denkmethode zur einheitlichen, mystisch-intuitiven: „Wir werden an die Grenze des Logischen, d. h. widerspruchslos Denkbaren geführt, und damit an die Grenze der Wissenschaft. Ja, wir überschreiten ihre Grenze mit dem Versuch, das als Einheit zu denken, was für das logische Denken immer in eine Zweiheit auseinanderfällt.“<sup>415</sup> Die Grenzerfahrung mit dem Denkbaren und der wissenschaftlichen Logik bestimmte die Grundveränderung der Philosophie am Ende des 19. und am Anfang des 20. Jahrhunderts. Während der deutsche Idealismus als im Gefolge Spinozas bis zu Hegel sich entwickelnde „Identitätsphilosophie“<sup>416</sup> gilt, in der die dualistische Weltauffassung von Materie und Geist,

---

<sup>412</sup> Liebert, Arthur: Die philosophische Lage der Gegenwart (1923), S. 451

<sup>413</sup> Simmel, Georg: Der Konflikt der modernen Kultur (1921), S. 20: Das Totalitätskonzept Simmels als eines Vertreters der Lebensphilosophie konzentrierte sich auf den metaphysisch verstandenen Begriff des Lebens, der zwar die unermessliche Vielheit der Welt und das bunte Einzelne ganzheitlich übergreifen kann, aber durchaus als rein welthafte, diesseitige Totalität gilt. Das Leben bedeutet die „metaphysische Urtatsache“, das „Wesen alles Seins überhaupt (...), so daß jede gegebene Erscheinung ein Pulsschlag oder eine Darstellungsweise oder ein Entwicklungsstadium des absoluten Leben ist.“ Benjamins Versuch, nach dem Verlust der metaphysisch verbürgten Ordnung die Welt einheitlich und kontinuierlich zu erfassen, stützte sich auf den Begriff der Erfahrung, der sich durchaus auf das Dasein richtete. Die Erfahrung bei Benjamin bedeutete „weniger aus einzelnen in der Erinnerung streng fixierten Gegebenheiten denn aus gehäuften, oft nicht bewußten Daten, die im Gedächtnis zusammenfließen.“ (Benjamin, Walter: Über das Motiv bei Baudelaire, S. 608.) In diesem Sinne beruht der Begriff der Erfahrung auf dem urgeschichtlichen, kollektiven Erfahrungsschatz der Menschheit. Obwohl solche zeitgenössischen Totalitätsstrebungen metaphysisch waren, gründete sich diese Metaphysik nicht auf die traditionelle Metaphysik als das Absolute sondern auf das Dasein des Menschen.

<sup>414</sup> Vgl. Kiesel, H.: Literarische Trauerarbeit, S. 163-169: Mauthners Versuch, sowohl den Begriff Gott und seine Synonyme wie das Absolute als sinnlose Phrasen oder bloße Fiktionen zu entlarven und den Tod Gottes als des „gewaltigsten Gedankenwesens“ zu besiegeln (Mauthner: Geschichte des Atheismus I. S. 3), ermöglichte die agnostische „gottlose Mystik“ (vgl. Geschichte des Atheismus IV, S. 404), in der sich sein philosophisch reflektierter Agnostizismus (vgl. Wörterbuch der Philosophie I, S. 20 f.) und seine subjektivistische, ganz der persönlichen Erfahrung zugeschriebene Naturmystik (Wörterbuch der Philosophie II, 85, und vgl. Geschichte des Atheismus IV, 443) zusammensetzten. Die Naturmystik bei Mauthner bedeutete die augenblickliche Empfindung der Einheit mit der Natur. Diese Empfindung sei die genuine, wahre Annäherung an den Sinn des Lebens und der Welt (Wörterbuch der Philosophie II, 85, und Geschichte des Atheismus IV, 443). Mit dieser atheistischen Naturmystik wollte er sowohl dem religiös-theistischen Dogma, in dem der Sinn des Lebens von einem jenseitigen Gott gegeben wird und damit Natur und Welt verraten würden (ebd. 404), als auch dem wissenschaftlich-materialistischen Dogma, das auf die letzten Menschheitsfragen nach dem Woher, Wohin und Wozu keine Antwort gebe (ebd., 404), gerecht werden.

<sup>415</sup> Rickert, Heinrich.: Die Philosophie des Lebens, Tübingen 1920, S. 68.

<sup>416</sup> Philosophisches Wörterbuch, hg. v. Schischkoff, Georgi, 20. Aufl. Stuttgart 1991, S. 323. Hier wird bezüglich der Grundlegung der Identitätsphilosophie auf Heraklit zurückgewiesen, der „lehrte, daß der Logos

Subjekt und Objekt, Denken und Sein im Absoluten oder in der absoluten Vernunft überwunden wurde und daher das kausale, teleologische Weltkonzept aus der Identifizierung des spekulativen Denkgesetzes mit dem Seinsgesetz möglich schien, gingen mehrere philosophische Ansätze des 20. Jahrhunderts von der Weltimmanenz und dem konkreten Leben aus. In diesem Sinne beeinflussten das induktiv-deduktive Denkverfahren, die Idee des Ignorabimus<sup>417</sup> und die Idee der mystisch intuitiven Einheit mit der Natur weitgehend das damalige philosophische Denken in Mitteleuropa. Die Naturphilosophie Döblins bedeutete den Kampf gegen das dogmatisch generalisierte Menschen- und Weltbild. Zugleich ging es ihm darum, die auf der einseitigen, radikalen Verinnerlichung und der naturwissenschaftlichen Materialisierung beruhende Entfremdung des Menschen zu überwinden. In diesem Zusammenhang war sie ein origineller Lösungsversuch für das von ihm formulierte Weltbild gegen die zerrissene Wirklichkeit.

Wenn man die oben dargelegten Rahmenbedingungen in die Betrachtung einbezieht, unterscheidet sich die Modernität von Döblins naturphilosophischen Gedankenkonstruktionen und Denkmethoden von der alten naturphilosophischen Tradition. Deshalb ist es notwendig, ihre theoretischen Rahmenbedingungen und ihre Konstruktion klar herauszustellen. Damit ist solch ein, ihre Aktualität und die Belesenheit Döblins ignorierendes, Mißverständnis vermeidbar, „daß Döblin, in blindem Vertrauen auf die imaginative Kraft der eigenen Intelligenz, kaum jemals Bezug nimmt auf die historische Entwicklung des naturphilosophischen Weltbilds“<sup>418</sup>. Dann sollte danach gefragt werden, inwiefern sie als ein Denkmodell für die Moderne plausibel ist. Sie wurde nicht selten in der Forschung ohne die heuristische Ausdifferenzierung von der philosophischen Tradition in die identitätsphilosophische Tradition<sup>419</sup>, die lebensphilosophische Tradition<sup>420</sup>, die romantische

---

sich als ein und derselbe sowohl in unserer Seele als auch in der Welt befinde und daß es deshalb dem Menschen möglich sei, mit seinem Verstand (Logos) zu deuten, was die Sinne ihm andeuten.“

<sup>417</sup> Ebd., S. 324. „Ignorabimus“ (lat. „wir werden es nicht wissen“) ist im Wesentlichen eine Formel für ein Denken, das „die gegenwärtigen Grenzen des Erkennens zu Grenzen für alle Zukunft machen will.“ Diese Formel wurde in der Schrift von E. Du Bois-Reymond, „Über die Grenzen des Naturerkennens“ (1872) für den Agnostizismus des Naturerkennens benutzt.

<sup>418</sup> Sebald, ebd., S. 95.

<sup>419</sup> Weyembergh-Boussart: Alfred Döblin, S. 148-151, 171-173. Hier erörtert die Verfasserin die mögliche Positionierung der Döblin'schen Naturphilosophie im Zusammenhang der Identitätsphilosophie. In diesem Sinne setzt sie die Naturphilosophie Döblins in Verbindung mit dem naturalistischen Pantheismus: „Die Weltanschauung des Schriftstellers weist viele Ähnlichkeiten mit dem naturalistischen Pantheismus eines G. Bruno oder eines B. Spinoza auf.“ (S. 148) Trotz aller theoretischen Ähnlichkeit bezüglich der Naturvorstellung, der rationalen und immanenten Ursache aller Wesen und der Ablehnung der Idee eines jenseitigen Gottes und ungeachtet seines lebenslangen Vertrauens auf Spinoza gibt es eine theoretische Differenz in der Vorstellung Döblins vom aktiven, aber unvollkommenen leidenden Individuum. Daher ist Döblin die Identitätsvorstellung

Naturphilosophie<sup>421</sup> oder in den psychophysischen Monismus<sup>422</sup> eingereiht. Bei diesen vereinfachenden Analogisierungen besteht die Gefahr, daß sich ihre in dem philosophischen Kontext des 20. Jahrhunderts annehmbare Bedeutsamkeit verflüchtigt und sie als ein epigonales Gedankenkonstrukt der alten Seinsontologie erscheint.

### 3.1. Die Entstehung der Naturphilosophie

Die Frage nach dem Anfang der Naturreflexion Döblins ist nicht einfach zu beantworten. Die Beantwortung dieser Frage hängt von der jeweiligen Optik ab. Wenn man sie auf den engeren Sinn einschränken will, bietet sein im Juni 1924 von der „Neuen Rundschau“ abgedruckter Beitrag „Bemerkungen zu ‚Berge, Meere und Giganten‘“ ausführliche Informationen über ihre Entstehung. Aber wenn jene Frage im weiteren Sinne gestellt wird, wäre an seine Gymnasialzeit mit ihrer begeisterten Spinoza- und Hölderlinlektüre zu denken.

Wenn man den Blick auf das zweite Argument richtet, stellt sich noch einmal die Frage, ob Döblins auf lebensphilosophischen Gedankenelementen fußende frühe mystische Weltvorstellung und seine damalige Naturbetrachtung als eine kontinuierliche Reihe von Naturreflexionen aufgefaßt werden dürfen. Wenn man daran denkt, daß seine Naturverehrung in den Schriften aus der Zeit vor 1920 nicht systematisch dargelegt wird, sondern

---

Spinozas suspekt geworden. In demselben Interpretationszusammenhang stehen für Döblin die Seinsphilosophie Hegels und die Seinsfrömmigkeit Hölderlins. Das Thema der Identitätsphilosophie soll mit der Analyse der Konstruktion der Döblin'schen Naturphilosophie präziser untersucht werden. Hier handelt es sich erst darum, ob die Identifizierung vollkommen oder nur eine teilweise ist „(Gott ist Natur oder Gott ist in der Natur), ob sie substantialistisch oder existentialistisch ist (Gott involviert die Welt, die Welt involviert Gott) gefaßt sei“ (Belhafaoui-Köhn, Barbara: Alfred Döblins Naturphilosophie – Ein existentialistischer Universalismus. S. 365). Mit der Antwort darauf wird die Modernität der Döblin'schen Naturphilosophie in deutlichem Unterschied von der Identitätsphilosophie Schellings, Hegels und Spinozas erklärt. Zu dieser Thematik siehe Prangel, M.: Alfred Döblin. Stuttgart 1973, S. 58, Links, Roland: Alfred Döblin. Leben und Werk. Berlin 1965, S. 90, Müller-Salget, K.: Alfred Döblin. S. 380). Diese theoretischen Unterschiede zwischen jenen Philosophen werden später präziser untersucht werden.

<sup>420</sup> Im Hinblick auf die Einflüsse der Lebensphilosophie siehe insbesondere Elm, Ursula: Literatur als Lebensanschauung, Bielefeld 1991. Der Unterschied zwischen der Lebensphilosophie und der Döblin'schen Naturphilosophie liegt trotz aller Verwandtschaft der Daseinsvorstellungen darin, daß die Naturphilosophie Döblins durchaus auf der Welt-vorstellung als einer „geistigen Art“ von Betrachtung und auf der Ich-Vorstellung fußt.

<sup>421</sup> Weyembergh-Boussart: Alfred Döblin, S. 150-151. Aufgrund der Affinität zwischen der Vorstellung über die Dynamik des Kosmos und der wirkenden Natur behauptet die Autorin eine Verwandtschaft zwischen der Naturphilosophie Döblins und der romantischen Naturphilosophie Schellings: „Besonders mit Schellings Philosophie, mit jenem objektiven Idealismus, wo der irrationalistische Einschlag stärker war als bei den anderen Idealisten, weist die Weltanschauung des Schriftstellers Ähnlichkeiten auf.“ (S. 150) Angesichts der Vorstellung Schellings über die Existenz einer Weltseele ist zwar ihre Argumentation einigermaßen verständlich, aber wenn man sich auf das Verhältnis zwischen der Natur und der Aktivität des Individuums bezieht, werden die Identitätsvorstellung und die geschlossene Struktur der Philosophie Schellings verdächtig.

<sup>422</sup> Anm. 16.

fragmentarisch zu finden ist, könnte der in seinen poetologischen Texten häufig erwähnte Naturalismus-Begriff die Möglichkeit für die Lösung jener Frage anbieten, entsprechend der Betrachtung des Döblin'schen Naturalismus als der Leitidee seines Gesamtwerkes bei Ribbat: „In seiner Auffassung des Naturalismus als eines mehrphasigen, in der Substanz aber gleichbleibenden Prozesses deutet sich Döblins Bewußtsein denn an, mit seinem ganzen Schaffen an einer epochalen Wandlung teilzuhaben, und die Art, wie Döblin – theoretisch und praktisch – diese Leitidee lebenslang interpretiert hat, bleibt geprägt durch die geistigen Kräfte der Jahrhundertwende.“<sup>423</sup> Indem er Döblins „Naturalismus“ als eine Einstellung zum Zweck der Erkenntnis versteht<sup>424</sup>, begleitet Ribbat die lange Bemühung Döblins um Bewußtwerdung als eine solche zur Erhellung der Lebenswahrheit, und man kann darin eine Möglichkeit finden, die geistige Entwicklung Döblins zu verstehen.

Döblins Brief an Else Lasker-Schüler<sup>425</sup> vom 10. November 1904 ist ein wichtiger Ausgangspunkt für die Erkenntnis seiner frühen mystischen Naturvorstellung. Sein Erstaunen über die als das „Unbegreifliche“ und „Dunkle der ganzen Erdangelegenheit“ bezeichnete mystische Natur verband sich mit der unergründbaren Weltvorstellung der „Gespräche mit Kalypso“, weswegen er vor dem Mißverständnis warnte, sie als katholisch und konfessionell zu verstehen.

Er thematisierte darin die auf die Alleinheitslehre gegründete Weltmystik. Zwar fußte sein Denken hier im Wesentlichen auf lebensphilosophischen Gedanken, aber er fügte auch hier eine ausführliche Darstellung von mystischen Naturphänomenen ein: „Die Luft ist eine schamlose Diebin, wo sie sich durch Spalten stiehlt, erhebt sie noch laut ihre Stimme. Die Luft steigt auf und schwimmt mit den Meeresströmen. Wärme und Kälte sind ihre Herrinnen; sie führen sie, heben, senken sie; im Rollen der Erde wird sie umgeschleudert und gleitet fort. Wärme und Schwingen der Erde wirft die Luft herum und gegen Masten, Giebel, scharfe Halme, scheucht die Schwalben auf. Letzten Endes muß ich den heißen Stern, die Sonne, Mutter der Töne nennen.“<sup>426</sup>

Mit der Idee, den Menschen in die durch die „Beziehlichkeit“ alles Seienden bestimmten Naturphänomene einzureihen, soll sein naturalistischer Kerngedanke schon hier nicht nur allgemein für die Philosophie, sondern auch speziell für die Ästhetik verdeutlicht werden, in

---

<sup>423</sup> Ribbat, Ernst: Die Wahrheit des Lebens im frühen Werk Alfred Döblins, S. 4.

<sup>424</sup> Vgl. ebd., S. 109.

<sup>425</sup> Briefe, hg. v. Graber, Heinz, Olten und Freiburg i. Br. 1970, S. 26.

<sup>426</sup> SÄPL S. 22.

der es keinesfalls um einen Ästhetizismus und einen platten Naturalismus, sondern um eine genuine Lebensäußerung des Autors, der ein natürlicher Mensch war, als eine solche zur Kunst ging: „Der Künstler ist in der Welt, ein Teilchen der Welt; sein wunschvollstes Sinnen und Sehnen durchbricht diese Welt nicht; es ist derselbe Mensch, der lebt, ißt, trinkt, sich müht und lacht; und der musiziert<sup>427</sup> und zu dem alles gehöre, „was ich erlebe, was mir widerfährt und mit mir fährt.“<sup>428</sup>

Der weder ganz realistische noch nicht-realistische mittlere Weg dieser sich in sich selbst verwirklichenden, antikünstlerischen, antirealistischen, natürlichen Kunstvorstellung ließ ihn sich zwischen Naturalismus und Ästhetizismus positionieren. Durch ihre Forderungen sowohl nach Entfernung von der Wirklichkeit als auch nach Wirklichkeitsnähe geriet er zwischen die Fronten der damaligen naturalistischen, neusachlichen und wortkünstlerischen Debatten. In dieser Kunstauffassung blieb seine Vorstellung vom Naturalismus tief verwurzelt. Sein Naturalismus, der als eine vorweggenommene Kritik der neuen Sachlichkeit in der Kunsttheorie gelten kann, gründete sich auf seine in jener Zeit entstehende Überzeugung von den mystischen Lebens- und Naturvorgängen und auf seine Forderung, diese in der Kunst nicht bloß abzuspiegeln, sondern ihre Vorgänge ohne künstlerische Auratisierung in der Kunst nachzuformen. In diesem Sinne äußerte sich Döblin über den spirituellen Sinn seiner Werke wiederholt, wie in der folgenden Äußerung: „(...) ich habe meine literarischen Werke nie als Kunstwerke im heutigen Fachsinn betrachtet und sie so geschrieben, sondern als geistige Werke, die dem Leben dienen, welches geistiger Art ist.“<sup>429</sup> Diesem Werkkonzept ist seine naturalistische Intention deutlich zu entnehmen, die Geist-Materie-Dichotomie zu überwinden und die weltanschauliche Disposition vom ontologischen in den existentiellen Bereich zu verlagern.

---

<sup>427</sup> Ebd., S. 59. In seiner Antwort auf eine Rundfrage, „Ein neuer Naturalismus“ (September 1922), nahm er später noch einmal in derselben gedanklichen Kontinuität klar Stellung zur Kunst und dem Künstler in seinem Naturalismus: „Vor ein bis zwei Jahren veröffentlichte ich ein kurzes „Bekenntnis zum Naturalismus“. Es ist im Grunde nichts als die Meinung: der Künstler muß heraus aus der Kunst. Wir haben keine Kunstprodukte, sondern Lebensäußerung. Der verschlingende Moloch ganzer Künstlergenerationen: Wille zur Kunst. (...) Man kann den Malern, Bildhauern, Schreibern nur sagen: sie sollen wie jeder leben, leiden, und wenn es sie drängt, etwas von sich zu geben, es tun. Wie sie sich dann äußern, dies Resultat ihres Lebens und Erduldens, wird Hoffnung, Wunsch, Forderung, Sorge, Sehnsucht, Lobpreisung in malerischer und sprachlicher Vision sein, und es ist Naturalismus, wie ich meine.“ (KS II S. 135-136) Aufgrund dieses Naturalismus und dieser naturalistischen Schreibart betonte er noch einmal, daß das Sein des Künstlers das Fundament der Kunst sei (ebd., S. 136.).

<sup>428</sup> Ebd., S. 108.

<sup>429</sup> Br S. 140. In demselben Zusammenhang mit seinem künstlerischen Konzept beschreibt er den Sinn seiner Werke im Brief an Irma Loos, vom 28. XI. 1951: „Nicht eine Zeile schreibe ich als Schriftsteller und Dichter, sondern weil ich mich äußern will und muß (...).“ Br S.436.

Aufgrund dieser Absicht und aufgrund der von ihm praktizierten natürlichen Gestaltungsweise gab Döblin die Jahre von 1905 bis 1927 als die Entstehungszeit seines naturphilosophischen Hauptwerkes „Das Ich über der Natur“ an, für „Unser Dasein“ die Jahre von 1920 bis 1928<sup>430</sup>. Welche Vorstellungen über die Natur er in dieser Phase hatte, kann man weiter mit Hilfe der parallel entstandenen poetologischen Schriften erläutern.

In „Futuristische Worttechnik“ (März 1913) manifestierte Döblin auch poetologisch die Grundlinie seines Naturalismus. Während er in der Auseinandersetzung mit dem Futurismus die Sachlichkeit zum gemeinsamen Nenner erklärte, distanzierte er sich von der Verwechslung, in der Marinetti gar der kantigen, hörbaren, farbigen Welt eine absolute Realität zuschreibe, der wir uns ehrfürchtig als Protokollführer zu nähern hätten.<sup>431</sup> Während Realität nach Marinetti Dinglichkeit aufweisen sollte,<sup>432</sup> galten die Welt und die Natur bei Döblin als geistartig. Deshalb formulierte er seine folgende Proklamation: „Naturalismus, Naturalismus; wir sind noch lange nicht genug Naturalisten.“<sup>433</sup> Der Naturalismus bedeutete bei ihm keinen platten Realismus, auch keinen Naturalismus alten Stils wie in der nach ihm bezeichneten Kunstepoche, sondern eine tief in der geistartigen Natur verwurzelte Weltanschauung. Damit deutete er hier schon seinen weiteren Weg zum Naturalismus an, dessen Weiterentwicklung in seinem späteren philosophischen Naturalismus gefunden werden kann. Am Ende dieses Aufsatzes manifestierte er seinen eigenen Weg aufgrund der von derjenigen Marinettis distanzierten Wirklichkeitsauffassung: „Pflegen Sie Ihren Futurismus. Ich pflege meinen Döblinismus.“<sup>434</sup>

Die Grundidee des Naturalismus stellte er in seinem Berliner Programm „An Romanautoren und ihre Kritiker“ (Mai 1913) so dar: „Der Naturalismus ist kein historischer Ismus, sondern das Sturzbad, das immer über die Kunst hineinbricht und hineinbrechen muß. Der Psychologismus, der Erotismus muß fortgeschwemmt werden; Entselbstung, Entäußerung des Autors, Depersonation. Die Erde muß wieder dampfen. Los vom Menschen! Mut zur kinetischen Phantasie und zum Erkennen der unglaublichen realen Konturen! Tatsachenphantasie! Der Roman muß seine Wiedergeburt erleben als Kunstwerk und

---

<sup>430</sup> Erster Rückblick. In: Alfred Döblin. Im Buch – Zu Haus – Auf der Straße. Vorgestellt von Alfred Döblin und Oskar Loerke, Berlin 1928, S. 114. Vgl. Sander, Gabriele: „An die Grenze des Wirklichen und Möglichen ...“ Studien zu Alfred Döblins Roman „Berge Meere und Giganten“, Frankfurt am Main. Bern. New York. Paris 1988, S 17. Anmerkung 52.

<sup>431</sup> SÄPL S. 114.

<sup>432</sup> Vgl. ebd., S. 115.

<sup>433</sup> Ebd., S. 114.

<sup>434</sup> Ebd., S. 119.

modernes Epos.“<sup>435</sup> Die zentralen Begriffe, „Tatsachenphantasie“ und „Depersonation“, entsprachen seinem Naturalismuskonzept, in dem der Mensch durch die bescheidene Anerkennung des Weltvorgangs bestimmt wurde und er sich damit in den Weltvorgang einfügte. In diesem weltanschaulich naturalistischen und auf diesen Stil bezogenen Sinne ist seine Neigung zum Naturalismus als eine hochkalkulierte Strategie zu betrachten, mit der Döblin die von dem fehlentwickelten Rationalismus und dem materialistischen Positivismus verursachte, einseitige Entfremdung zwischen der Natur und dem Menschen überwinden wollte. Deshalb sollte die kinetische Tatsachenphantasie ohne Bezug auf den Menschen gestaltet werden. Die Legitimierung des Epos als einer angepaßten epischen Form in der Moderne versuchte Döblin auch von dem Naturalismuskonzept her. Wenn dieses als Einstellung zur Gewinnung der Erkenntnis über die Wahrheit des Lebens legitimiert werden konnte, war es unvermeidbar, die aus der Beobachtung von Naturphänomenen entwickelten Gedankenelemente in seine Narrationen einzuholen. In der Tat fügte Döblin naturphilosophische Symbole an unzähligen Stellen seiner Romane in den Text ein. Mayers folgende Argumentation zur Entstehung von Döblins Naturphilosophie dürfte im weiteren Sinne berechtigt sein: „Döblins naturphilosophische Ansätze gehen bis in die Anfänge seines Schaffens zurück; schon die frühen Romanversuche zeigen zum Beispiel die für die Romane um ‚Wallenstein‘ zu erkennende Faszination durch naturphilosophische Symbole wie ‚Wasser‘, ‚Feuer‘, ‚Meer‘. Dagegen äußerte sich der Essayist und Theoretiker Döblin erst seit 1921 in dieser Richtung. Damals erschienen einige weltanschauliche Aufsätze von ihm: ‚Buddho und die Natur‘ (1921), ‚Die Natur und ihre Seele‘ (1922), ‚Das Wasser‘ (1922)“<sup>436</sup>.

Im engeren Sinne verursachte Döblins Enttäuschung über die Entwicklung der Politik in Deutschland nach seinem um 1920 kulminierenden politischen Engagement<sup>437</sup> seine

---

<sup>435</sup> Ebd., S. 123.

<sup>436</sup> Mayer, Dieter: Alfred Döblins Wallenstein. Zur Geschichtsauffassung und zur Struktur, München 1972, S. 31.

<sup>437</sup> Vgl. SLW S. 49: „Nach meinem Roman ‚Wallenstein‘ war ich 1919/20 heftig politisch mitgenommen, hatte fortlaufend, auch schriftlich, Stellung genommen.“ Vgl. zur Erläuterung der Entstehung der Naturphilosophie im Verhältnis zum politischen Engagement Döblins: Kreuzer, Leo: Alfred Döblin. Sein Werk bis 1933. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1970, S. 81-88. Obwohl Kreuzer als direkte Ursache der Wendung Döblins um 1921/22 von politischen Tagesfragen zur philosophischen Spekulation und ihrer Auswirkung auf das epische Schaffen seine politische Enttäuschung während der Frühzeit der Weimarer Republik nennt, behauptet er eine komplexe Entstehungsgeschichte von Döblins Naturphilosophie gegen den allgemeinen Kurzschluß, sie als einfaches Resultat der politischen Enttäuschung betrachten zu wollen: „Aber es wäre sicher sehr oberflächlich, hier schon für das Jahr 1920 selbst kurzschließen zu wollen, also etwa zu postulieren: Im Zuge seiner Bemühungen um eine Fixierung seines politischen Standorts entsteht für Döblin das ideologische Bedürfnis eines fundierten

Wendung zur konkreten Reflexion über die Natur. In dieser Phase um 1920 hatte sich seine Produktivität auf Beiträge zur Tagespolitik konzentriert. Deshalb ist es nicht erstaunlich, in ihr eine Lücke seiner literarischen Produktion feststellen zu müssen. Obwohl sein kämpferischer Impuls „gegen die kleinbürgerliche, verkrustete Gesellschaft wilhelminischer Prägung“<sup>438</sup> und sein antibürgerlicher Affront gegen den Staat von den bis 1914 erschienenen Essays an unübersehbar wurden, lag sein Hauptinteresse bis 1914 in der dichterischen Umsetzung und Ausbildung seiner ästhetischen Prinzipien. Der Ausbruch des Ersten Weltkrieges führte zur Intensivierung seines politischen Bewußtseins, und die Kriegserlebnisse bewirkten dann seine Politisierung, aufgrund von Überlegungen zu Ursachen und Wirkungen des Krieges. Mit Aufmerksamkeit und Sympathie für die Februar-Revolution von 1917 in Rußland und die weitere dortige Entwicklung publizierte er seinen politischen, bekenntnishaft-pathetischen Essay „Es ist Zeit“ (August 1917). In der Hoffnung auf einen politischen Neubeginn nach dem Kriegsende veröffentlichte Döblin dann seine provokativ-politische Schrift „Die Vertreibung der Gespenster“ (1919). Darin formulierte er die Forderung nach radikaler Abschaffung der als ‚gegenwärtige Gespenster‘ bezeichneten, immer noch mächtigen, weitgehend konservativen Strukturen und der auf ihnen beruhenden Machtverhältnisse. Ihre Beseitigung durch eine pausenlose Revolte war ihm die Voraussetzung für die Verwirklichung seiner politischen Utopie und einer idealen, sozialistischen Gesellschaft. Döblin formulierte seine Hoffnung wie folgt: „wenn dies ausgeführt wird, was jetzt geschieht, Sozialismus, wenn das Übel an der Wurzel gefaßt wird, so kann man zum erstenmal in der Geschichte von einem wirklichen Fortschritt sprechen.“<sup>439</sup> Seine Erwartung eines ursprünglichen Sozialismus oder sozialen Idealismus, dessen

---

idealistischen Weltbildes, und dieses Bedürfnis sucht er unverzüglich durch eine spekulative Beschäftigung mit den Naturwissenschaften zu befriedigen; auch ein erstes großes Naturerlebnis läßt, nach jahrzehntelang unangefochtener Großstadtexistenz, jetzt nicht länger auf sich warten. In Wirklichkeit sind die Zusammenhänge sehr viel verwickelter. Vielleicht liegt hier überhaupt das interessanteste Problem in Döblins Werk und Entwicklung. Jedenfalls aber gehört seine vielumrätselte Naturmystik, um die es dabei geht, zu den am meisten mißverstandenen Komplexen seines Werkes. Alles Dasein sei von ‚geistiger Art‘, - dieses spiritualistische Prinzip, Ausgangspunkt und Ziel von Döblins philosophischer Spekulation während der zwanziger Jahre, spielt längst vor seiner ‚neuen Einstellung‘ zur Natur eine Rolle in seinem Werk. Auf die Lehre des Laotse im ‚Buch vom Tao‘, daß die Welt ‚von geistiger Art‘ sei, auf die Lehre vom Nichthandeln gründet Wang-lun in Döblins erstem großen Roman seinen Bund der ‚Wahrhaft Schwachen‘. Vom Schlag dieses Wang-lun ist auch der Kaiser Ferdinand im ‚Wallenstein‘-Roman.“ (Ebd., S. 84-85).

<sup>438</sup> Kleinschmidt, E.: Döblin-Studien II: „Es gibt den eisklaren Tag und unseren Tod in den nächsten 80 Jahren.“ Alfred Döblin als politischer Schriftsteller. In: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 26 (1982), S. 401-427. Hier S. 402.

<sup>439</sup> Döblin, Alfred: Die Vertreibung der Gespenster. In: NM, Sonderheft: „Der Vorläufer“, München o. J. (1919), S. 11-20. Hier S. 17.

individualistische, unorthodoxe Position sich aus marxistisch-anarchistischen Ideen<sup>440</sup> konstituierte und angesichts der Ideen desselben die politischen Richtungen von SPD und KPD als konterrevolutionär zu betrachten gewesen wären,<sup>441</sup> ging allmählich in Enttäuschung über die realpolitische Entwicklung über.

Seine Skepsis bezüglich der politischen Entwicklung ist vor allem durch die im März 1919 in Berlin entstandenen Lichtenberger Unruhen bestimmt worden, bei denen ihn namentlich die traumatischen Erlebnisse um den Tod seiner Schwester Meta und die blutige Unterdrückung durch die weißen Truppen betroffen gemacht haben. In diesen gewalttätigen Ereignissen glaubte er das wahre Gesicht der nachrevolutionären deutschen Politik zu erkennen. In seiner autobiographischen Schrift „Erster Rückblick“ beschrieb er seine Erinnerungen daran so: „Um dieselbe Zeit, wo in unserer Gegend die Granaten und Minenwerfer der Befreier ganze Häuser demolierten, wo viele in den Kellern saßen und dann, schrecklich, wo viele füsiliert wurden (...) – man muß die Leichen da vor der Schule liegen gesehen haben, die Männer mit den Mützen vor dem Gesicht, um zu wissen, was Klassenhaß und Rachegeist ist –, um dieselbe Zeit wurde im übrigen Berlin lustig getanzt (...). Nichts regte sich, als dies in Lichtenberg geschah, und die vielen Zehntausend Arbeiter in Berlin blieben alle still. Damals habe ich gesehen, wie notwendig es war, daß diese sogenannte Revolution zurückgedrängt wurde. Ich bin gegen die Unfähigkeit. Ich hasse die Unfähigkeit. Diese Leute waren unfähig zu einer Handlung.“<sup>442</sup> Sein Vorwurf richtete sich auch an die Intellektuellen und Künstler, die „nicht einmal das Älteste einfach ausdrücken“ könnten: „die Wut und den Schauer eines Mannes über eine solche Missetat.“<sup>443</sup> Indem er zum ersten Male sein Pseudonym „Linke Poot“<sup>444</sup> benutzte, äußerte er sich über diese Erlebnisse in seinem Beitrag

---

<sup>440</sup> Zur Rezeption anarchistischer Gedankenelemente durch Döblin vgl. Qual, H.: Natur und Utopie. Weltanschauung und Gesellschaftsbild in Alfred Döblins Roman „Berge Meere und Giganten“. München 1992, hier S. 114 ff.

<sup>441</sup> In diesem negativen Sinne bezeichnete Döblin die SPD als Kraft des Reformismus und die KPD als Trägerin der Tendenz zur Diktatur des Proletariats und des Fanatismus des Klassenkampfes. Döblin sah den Staatskapitalismus und dessen ausgesprochen reaktionäre Machtverhältnisse in Russland.

<sup>442</sup> SLW S. 128.

<sup>443</sup> DM S. 23.

<sup>444</sup> Unter diesem Pseudonym Linke Poot veröffentlichte er in den folgenden Jahren zahlreiche zeitkritische Kommentare. Davon wurden elf im Jahre 1921 unter dem Titel `Der deutsche Maskenball´ im Fischer-Verlag als ein Sammelband publiziert. Zur Erklärung seines Pseudonyms und des Stils seiner Satiren als von Schärfe, Respektlosigkeit und sich demjenigen H. Heines annäherndem Witz geprägt vgl. Kleinschmidt, E.: Döblin-Studien II. „Es gibt den eisklaren Tag und unseren Tod in den nächsten 80 Jahren.“ Alfred Döblin als politischer Schriftsteller. In: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 26 (1982), S. 401- 427, und Döblin hat eine eigene Angabe über „Linke Poot“ in dem Aufsatz „Bemerkungen zu Berge Meere und Giganten“, SLW S. 49, gemacht: „Mit der „Linken Poot“. Das war eine andere Stilart, Sprechweise; es war gut, sie besonders zu benennen. Kant war ja auch nicht Kant als Geographieprofessor, der er auch war.“

„Kannibalisches“ in der „Neuen Rundschau“ vom Juni 1919. Darin gab er die folgende Diagnose der aktuellen deutschen Politik: „Die kaiserliche deutsche Republik kommt wieder zu Kräften. Zwar sind ihr die Zähne ausgeschlagen und das Kreuz ist lahm, aber es macht sich ganz nett für den Anfang. (...) Man entwirft einen Völkerbundvertrag, und heimlich versteckt man da einen Paragraphen: ‚Kein Land darf sich in die inneren Verhältnisse eines anderen mischen.‘ (...) Deutschland braucht die Ungestörtheit zu seiner inneren Restitution. Es muß von neuem ungehindert seine nationale Eigenart entwickeln: den Knechtsinn und die Gefühlsarmut.“<sup>445</sup> Mit beißendem Sarkasmus erklärte er den Kapp-Putsch als Selbst-Entlarvung des deutschen Maskenballs in „Der deutsche Maskenball“ (1920): „Der Kappstreich war kein Putsch. Sondern erstens eine Tatsache, zweitens eine Demaskierung. Diesmal eine richtige Entlarvung. Jedoch nur auf zwei Minuten. Der Ball geht weiter. (...) Es demaskierte sich das Heilige Römische Reich, zog die schweren republikanischen Stiefel aus, nahm das falsche Gebiß des Parlamentarismus aus dem Mund, legte es in Wasser und greinte.“<sup>446</sup> Dann monierte er, was der Sozialismus in Deutschland bedeutete: „Aber wie das Christentum im Munde eines Spaniers etwas Besonderes ist, so Sozialismus im Sinne eines Deutschen: er kann im Gegensatz zur Monarchie und Obrigkeitsherrschaft nur heißen: mehr Arbeit, straffere Ordnung, höhere Steuern.“<sup>447</sup>

Nach seiner Ansicht lag die Ursache dieser Fehlentwicklung in der Koalition der regierenden Sozialdemokraten mit dem Militär und der Industrie, wobei die alte feudalistische Gesellschaftsstruktur und die alten Machtverhältnisse ohne große Veränderungen unter dem republikanischen Gewand verborgen erhalten blieben. Später versuchte er das wahre Gesicht der Arbeiterschaft in der Weimarer Republik in „Unser Dasein“ folgendermaßen zu zeigen: „Die Arbeiterschaft war 1918 an der Macht. Warum hat sie das alte Militär zu Hilfe gerufen? Sie hatte keinen eigenen Willen. Ihr Wille war, selber bürgerlich zu werden.“<sup>448</sup>

Trotz seiner Feststellung als Linke Poet, daß es zu den wichtigsten Aufgaben der Republik gehöre, die Monarchisten nicht vor den Kopf zu stoßen, besonders wenn sie Militärs seien,<sup>449</sup> führte die weitere politische Fehlentwicklung ihn allmählich zur Resignation bezüglich der Weimarer Republik und dann meldete er den „Tod“ seiner pseudonymen

---

<sup>445</sup> DM S. 24 f.

<sup>446</sup> Ebd., S. 96-97.

<sup>447</sup> DM S. 97-98.

<sup>448</sup> UD S. 464.

<sup>449</sup> DM S. 100.

Selbstopersonifizierung: „Exit Linke Poot“ in „Überfließend von Ekel“ (1920).<sup>450</sup> Seine resümierenden Eindrücke von der Weimarer Republik - „Parteikämpfe, Haß der Klassen, Hochmut der Industrie, wüste verwirrte Ideologien, die Geistigen klein vor den anmaßenden Industrierittern, Börsenhyänen“<sup>451</sup> – und seine Resignation hinsichtlich einer Verwirklichung seiner politischen Utopie führten ihn allmählich zur Suche nach idealistischen, spirituellen Lösungen als ideologischem Bedürfnis nach einer Alternative zur Theorie und Praxis der Arbeiterbewegung. Diese Interessenverschiebung seit 1921/22 von dem Interesse an der aktuellen Tagespolitik zu dem an natur- und geschichtsphilosophischen Spekulationen war schon von der desillusionierten Darstellung der sozialen Stoßrichtung der Rätebewegung in dem Aufsatz „Republik“ (1920) signalisiert worden: „Das Ökonomische wird umtobt. Nationalismus, monarchische Kundgebungen, Antisemitismus beweisen, daß es noch etwas anderes gibt. Es ist fatal, daß viele es erst von hier aus erfahren. Das Phänomen Zentrum, alle wirtschaftlichen Schattierungen umfassend und nach Willkür ausspielend, ist lehrreich; die Materialisten werden wie Granit darauf beißen und von den jüngsten Idealisten und Märtyrern und den ältesten Gläubigen dieselbe Antwort erhalten, daß das Wirtschaftliche nur eine einzelne Äußerungsform und nur ein Symbol für etwas anderes Wichtigeres ist.“<sup>452</sup> Der Ausdruck „etwas anderes Wichtigeres“, das als Zentrum hinter allen Phänomenen versteckt sei und als dessen Äußerungsform neben anderen das Wirtschaftliche erscheine, weist auf die Richtung von Döblins philosophischen Bemühungen und weiterer Entwicklung hin.<sup>453</sup> Dieser um 1920 betretene und über mehr als ein Jahrzehnt fortgesetzte philosophische Weg auf der Suche nach einem Weltbild, dessen begriffliche Pole die Natur und das in der zweiten Hälfte der 1920er Jahre immer mehr in den Vordergrund tretende Ich waren<sup>454</sup>, gewann Konsequenz für die bürgerlichen Linksintellektuellen und das Bürgertum, deren Ziele sich

---

<sup>450</sup> Ebd., S. 114.

<sup>451</sup> AzL S. 279: „Parteikämpfe, Haß der Klassen, Hochmut der Industrie, wüste verwirrte Ideologien, die Geistigen klein vor den anmaßenden Industrierittern, Börsenhyänen. Die Geistigen Beschützer des Schwachsinn der Imperialisten und ihrer Freßsucht. Groß im Land die Beschäftigung mit nebulösen Dingen. Der ‚Faust‘ geht schrecklich um (nennt sich auch ‚Hölderlin‘).“

<sup>452</sup> SPUG S. 123.

<sup>453</sup> Kreuzer, Leo: Alfred Döblin. Sein Werk bis 1933, Stuttgart 1970, S. 82: „Die philosophische Bemühung um dieses „andere Wichtigere“ bestimmte Döblins weitere Entwicklung.“

<sup>454</sup> Meyer, Jochen: Im Buch - Zu Hause - Auf der Straße. Vorgestellt von Alfred Döblin und Oskar Loerke. (ED: 1928), Marbach an Neckar 1998, in: Nachwort, S. 208.

von denen materialistischer Ideologen und von den sozialen Zielen der Arbeiterbewegung unterschieden.<sup>455</sup>

Döblin publizierte seit 1921 eine Reihe von philosophischen Aufsätzen in der „Neuen Rundschau“ und im „Neuen Merkur“. Mit den Aufsätzen „Buddho und die Natur“ (1921)<sup>456</sup>, „Das Wasser“ (1922)<sup>457</sup> und „Die Natur und ihre Seele“ (1922/23)<sup>458</sup> entwickelte er in jener Zeit erstmals seine eigene naturphilosophische Reflexion und artikulierte ihre Grundgedanken für seine spätere Naturphilosophie. Hier wurde die Natur als ein latenter, aber gegenwärtiger Hintergrund, wie er im „Wang-lun“, im Schlußkapitel von „Wallenstein“ und in seinem Naturalismuskonzept zu finden war, zum wirklich erlebbaren Objekt und zum Gegenstand der Forschung erhoben. In „Buddho und die Natur“ forderte Döblin die Wiederkehr der „Verehrung und Anbetung der großen Naturkräfte“ und die Regenerierung des „Menschen im Umgang mit Steinen, Blumen, fließendem Wasser“ statt der „krampfhaft(en)“ „ekstatisch(en)“ Einstellung zu ‚Gott‘ wie in der früheren Zeit.<sup>459</sup> In „Die Natur und ihre Seele“ sprach er schon die Kernthesen seiner Naturphilosophie aus: Die Natur ist beseelt, und das Individuum ist unhaltbar in der kollektiven Natur. Sie wurden ohne größere konzeptuelle Veränderungen später in seiner naturphilosophischen Hauptschrift „Das Ich über der Natur“ zusammengefügt.

Im Herbst 1921 nahm er seinen neuen Roman „Berge Meere und Giganten“ (Januar 1924) in Angriff. Dieser entstand also in derselben Zeit wie seine philosophischen Aufsätze. Deshalb gehören sie in den direkten Entstehungszusammenhang des Romans. In der Tat verweist Döblins Selbstkommentar auf den zwischen dem Romankonzept und der gleichzeitigen Naturreflexion vorhandenen, engen Zusammenhang. In diesem Zusammenhang darf der Zukunftsroman als eine epische Umsetzung seiner natur- und geschichtsphilosophischen Gedankenpositionen betrachtet werden. Der in der „Neuen Rundschau“ kurz nach dem Erscheinen des Romans publizierte Aufsatz „Bemerkungen zu ‚Berge Meere und Giganten‘“ (Juni 1924) hat eine Schlüsselfunktion für das Verständnis der Romangeneese und der seinerzeitigen metaphysisch-naturphilosophischen Reflexion Döblins. Darin gab der Autor einen ausführlichen Bericht über die Entstehung des Romans und über seinen zu jener

---

<sup>455</sup> Vgl. Mayer, Dieter: Linksbürgerliches Denken. Untersuchungen zur Kunsttheorie, Gesellschaftsauffassung und Kulturpolitik in der Weimarer Republik 1919-1924. München 1981.

<sup>456</sup> In: Die neue Rundschau 32 (1921), S. 1192-1200.

<sup>457</sup> In: Die neue Rundschau 33 (1922), S. 853-858.

<sup>458</sup> In: Der neue Merkur 6 (1922/23), S. 5-14.

<sup>459</sup> Döblin, Alfred: Buddho und die Natur. In: Die neue Rundschau, 32. Jg., Berlin 1921, Band 2, S. 1192-1200. Hier S. 1199 f.

Zeit sich in den naturphilosophischen Reflexionen auswirkenden eigenen psychischen Zustand.

Döblins Beschreibung des Anfangs seiner inneren Wendung zur Natur beginnt mit der Darstellung eines inspirativen „bildgesegneten“ Erlebnisses. Im November 1918, nach Kriegsende, kehrte er ohne ein Schlußkapitel für den „Wallenstein“ nach Berlin zurück. Bis dahin wußte er überhaupt nicht, wie er ihn beenden würde. Dann beschreibt er das Inspirationsmoment, das ihn zur Lösung führen sollte: „Dann wurde ich damals, Anfang 1919 in Berlin, von dem Anblick einiger schwarzer Baumstämme auf der Straße tief betroffen. Er muß dahin, dachte ich, der Kaiser Ferdinand. Das, was mich berührte, die Gefühlsströmung, das neue Geistige, griff sofort an, was es fand. Nahm in Beschlag, was eben eine andere verwandte, hinfließende, abströmende Geistigkeit hinterließ.“<sup>460</sup> Dieses, das gewohnte Denken und die praktische Gewohnheit überschreitende, anschauliche visuelle Erleben signalisierte das Inkubationsstadium seiner naturphilosophischen Reflexion. Was es in ihm auslöste, erwies sich als folgendes: „Ich ‚stelle mich neu ein‘; das war nur Symptom für einen inneren Vorgang. Wie ich die schwarzen Baumstämme sah und mich betroffen fühlte, erfolgte eine Kindbewegung im Mutterleib.“<sup>461</sup> Döblin wußte zwar genau, welche widersprüchliche Konsequenz im ganzen Roman die epische Umsetzung dieser Position im Schlußkapitel bildete, aber seine Intention auf die Natur war so ungeduldig, daß er den Widerspruch monologisch selbst rechtfertigen sollte: „Ich fühlte, das ist ein Bruch. Das ist schon nicht mehr ‚Wallenstein‘, sondern etwas Neues. Aber ich sollte und mußte den Kaiser, wie auch seine Vergangenheit war, dahin führen. (...) Aber diesen wunderbaren Punkt mußte ich dem Buch geben. Ich freue mich noch heute darüber, daß ich mich um keinen Widerspruch, Regel, Konsequenz kümmerte, sondern hinsetzte, was ich möchte, was ich liebte über mich hinaus.“<sup>462</sup>

Döblin beschreibt, wie seine Reflexion über die Natur nach Ferdinands Verschmelzung mit der kollektiven Naturwelt<sup>463</sup> trotz seines 1919/20 kulminierenden politischen Engagements

---

<sup>460</sup> SLW S. 49.

<sup>461</sup> Ebd., S. 49.

<sup>462</sup> Ebd., S. 50.

<sup>463</sup> Am Ende des Romans weiß Ferdinand, daß die Naturwelt jenseits von Gut und Böse der Ort ist, zu dem er gehen soll und wohin er selber gehört: „Wie er eine Baumrinde berührte, fühlte er, wohin er gehörte; er bekam die Hand, als friere sie fest, kaum los von dem Stamm“ („Wallenstein“, S. 373). und schließlich verschmilzt er endgültig mit der kollektiven Naturwelt: „Das dünne kühle Wasser floß über die hellen Augen. Der Kobold hatte kleine Zweige zu sich heruntergezogen, er saß vom Laub gedeckt. Schaukelte den Körper auf den großen Ästen, knurrend stirnrunzelnd.“ Ebd., S. 378.

von ihm nicht unterdrückt worden, sondern in seinem Unterbewußtsein wie in einem Zustand der „Mutterlauge“ immer wieder gekommen sei: „Zwischen dem Politischen hatte ich mich 1920 einige Monate noch – ich weiß nicht, wie ich darauf kam – mit Biologie befaßt, die mich jahrelang nicht bekümmert hatte, und dann mit allerlei aus den Naturwissenschaften. Ich roch da hinein und da hinein. Exzerpierte von Ameisen und wie sie ihre kuriosen Kohlfelder bauen, dann Astronomisches und Geologisches. Wohin das wollte, wußte ich nicht“.<sup>464</sup> Dieser psychische Zustand Döblins, in dem etwas, das wichtig war, immer wieder, ohne bewußt zu werden, auftauchte und plötzlich zu inspirierten Bildern führte, bestimmte das eigene produktive Erlebnis der Wendung zu einer anderen Bahn, wie es bei ihm einem neuen dichterischen Anfang immer vorausgegangen war.

Im Dezember 1920 legte er seinen Aufsatz „Bekennnis zum Naturalismus“ in der Zeitschrift „Das Tagebuch“ vor. Wie dieses literarische Bekenntnis zum Naturalismus Döblins Wendung zur Natur vorweggenommen hat, zeigt sich in der folgenden Äußerung: „In der Dichtung wird seit einer Anzahl Jahren das ‚Beschreiben‘, ‚Schildern‘ als kunstfeindlich perhorresziert. Es wird in eine Linie gestellt mit dem ‚Abmalen‘ in der Malerei. Die Ablehnung des ‚Beschreibens‘ stammt aus dem allgemeinen Gefühl, daß die Vergeistigung zurzeit der wichtigste elementarste Antrieb der Kunst ist; überall wird der materielle, ‚realistische‘ Ballast über Bord geworfen; es besteht das unbändige Verlangen, lebendige Seele unmittelbar zu geben, um sich den anderen Seelen zu nähern.“<sup>465</sup> Was er unter einer lebendigen, anderen Seele meinte, ist in enger Verbindung mit seiner naturphilosophischen Reflexion in den folgenden Jahren zu sehen. Indem er die Schilderung von Gegenständen gegen die zeitgenössische, expressionistische Tendenz zur Vergeistigung ankündigte, kann aufgrund seiner folgenden, genaueren Darstellung verstanden werden, was er unter den Gegenständen meinte und welche Gestaltungstheorie damit verbunden war: „Wir haben gelernt, viel enger und dichter die Beziehungen zwischen dem einzelnen und Umgebungsgruppen zu sehen: zur Umgebung gehören Menschen, Landschaften, Gegenstände; ich kann und will keinen Menschen und keinen Handlungskomplex daraus isolieren; ich nuanciere, stufe sie ab, kann aber nichts daran beseitigen; Symptom, Ausdruck, Seelenträger ist mir alles, – und zu zeigen, daß die ‚Gegenstände‘, die geschilderten, beschriebenen, Seelenträger sind, daran liegt in diesem Fall das Können. (...) Die Intensität

---

<sup>464</sup> SLW S. 50.

<sup>465</sup> KS I S. 291.

und Tiefe des Gefühls, die Stärke des Temperaments bewährt sich in der Bewältigung der Welt. Wo diese Flamme durchschlägt, hat der Künstler gesiegt. Wir sind nie allein, wir können uns allein gar nicht darstellen, gar nicht vorstellen; es ist gar nicht denkbar und nichts als Selbsttäuschung, wenn einer glaubt ohne dieses um uns auszukommen: dann also herzhaft zugegriffen.“<sup>466</sup> Man sieht deutlich, wie dieser Darlegung seine naturphilosophische Reflexion zugrunde liegt. Solange die Gegenstände als Seelenträger betrachtet werden, sind die Dinge geistiger Art, d. h. beseelte Wesen, und auch der Mensch erscheint schon nicht mehr als ein isolierbares, übermächtiges Individuum, sondern als ein mit der Natur und der Umwelt durchaus verbundenes, kollektives Wesen. Damit war hier der Streit um das Gegenständliche und das Abstrakte resp. um ihre gewohnte Trennung sinnlos geworden. Von Döblin wurden die Darstellungsmittel der alten Künstler als „verbrauchte“ und „abgegriffene“ betrachtet, die „keine seelenprägende Kraft mehr besaßen.“<sup>467</sup> Am Ende des Aufsatzes sprach er resümierend davon, was er unter dem Naturalismus verstand: „Um es stark, herausfordernd auszudrücken: ich bekenne mich zum Naturalismus. Ich will nicht mich, sondern die Welt erobern. Mich an ihr bereichern, Bresche schlagen in ihre Geheimnisse: darin unterscheide ich mich nicht vom Wissenschaftler. Ausweiten die Fühl- und Denkweise; im engsten Andrang an die Natur, an die herumliegenden und mit ihr wachsenden Realitäten selber wachsen: eine andere Aufgabe weiß ich nicht.“<sup>468</sup> Angesichts der Döblin'schen Wendung zur Natur und einer Denk- und Fühlweise, nach der der Mensch sich als ein kollektives Wesen nicht solipsistisch verhält, sondern sich ganzheitlich in der Natur bereichern und ausbreiten kann, ist Kreuzers Interpretation, Döblins literarische Manifestation seines Naturalismus als eine Vorwegnahme des philosophischen Manifestes von 1922, „Die Natur und ihre Seele“, zu betrachten, richtig.<sup>469</sup>

Ein im engeren Sinne konkretisierter Hinweis auf die Entstehung der naturphilosophischen Spekulation wurde von Döblin im Zusammenhang mit eigenen Erlebnissen im folgenden Jahr gegeben. Im Juli/August 1921 ermöglichte es ihm ein Urlaubsaufenthalt, sich intensiv in naturphilosophische Reflexionen als einen Ausweg aus einem unglücklichen gesellschaftlichen Bewußtsein zu versenken. Was die neue Begegnung mit der Natur in ihm bewirkt hatte, beschrieb er später folgendermaßen: „Inzwischen hatte ich am Ostseestrand

---

<sup>466</sup> Ebd., S. 292-293.

<sup>467</sup> Ebd., S. 293.

<sup>468</sup> KS I S. 293-294.

<sup>469</sup> Vgl. Kreuzer, Leo: Alfred Döblin, S. 89.

1921 einige Steine gesehen, gewöhnliches Geröll, das mich rührte. Steine und Sand nahm ich mit nach Hause. Es bewegte sich etwas in mir, um mich. (...) Die Steine an der Ostsee aber rührten mich. Zum ersten Male, wirklich zum erstenmal ging ich unsicher, nein ungern nach Berlin zurück, in die Stadt der Häuser, Maschinen, Menschenmassen, an denen ich sofort fest, ganz fest hing. Ich hatte den Wunsch, noch länger in der freien Natur zu sein und einmal diese Dinge um mich herum laufen zu lassen.<sup>470</sup>

Diese neue Entdeckung der Natur brachte den bis auf die Knochen eingefleischten Großstädter, der seinen ersten Kirschbaum mit fünfzehn Jahren auf einer Landpartie gesehen hatte und den die moderne Technik und die Maschinen<sup>471</sup> faszinierten, in Verlegenheit und veranlaßte seine neue, innere Umformung. Ihm, der durch preußische Strenge, Sachlichkeit, Nüchternheit, Fleiß in der wilhelminischen Schulzeit und durch das naturwissenschaftliche Studium angezogen worden war, galten das Aufsuchen und die Schilderung ästhetisch schöner Landschaften als „romantische Fexerei, alberne Zeitvergeudung“<sup>472</sup>. Deshalb monierte er das romantische Naturgefühl und die entsprechende Naturschilderung: „Es ist erbärmlich, an einer Wolkengruppe nichts zu finden als die schöne Schattierung. Die Welt ist nicht zum Begucken da. Junge Fräuleins sind nicht das Maß aller Dinge.“<sup>473</sup>

Seine Abneigung gegen die Natur und die bis zum Ende des Ersten Weltkrieges anhaltende Abwehrhaltung gegen dieselbe – diese Züge wurden aufgrund des Erlebnisses der Steine an der Ostsee durch Erstaunen und Verehrung ersetzt: „Die Träne quoll, die Erde holte mich.“<sup>474</sup> Aber wie sich seine Naturreflexion sowohl von der Einseitigkeit der romantischen, reinen Naturspekulation als auch von der naturwissenschaftlichen mechanistischen Naturbetrachtung qualitativ distanzierte, das verdeutlichte sich in seiner im folgenden zitierten Naturbetrachtung, in der schon die Denkmethode seiner weiteren Naturphilosophie vorweggenommen wurde: „Die Physik als Oberfläche, das Deutungsbedürftige. Ich merkte, nicht nur ich hatte keine Stellung zur Natur, zum Weltwesen, sondern zahllose andere auch

---

<sup>470</sup> SLW S. 49-50.

<sup>471</sup> Vgl. zu seiner Begeisterung über die ersten Drähte für die Straßenbahn in Berlin und über Dynamos für die Licht- und Krafterzeugung im Keller der sog. Kroll-Oper am Tiergarten: SLW. S. 51. Zur ausführlichen Darstellung dieser Episode in: A. Döblin, Großstadt und Großstädter, in: ders. (Hg.) Minotaurus, Wiesbaden o. J. (1953), S. 221-241.

<sup>472</sup> Siehe zur ausführlichen Schilderung seiner frühen antinaturalistischen Haltung in der Freiburger Zeit die autobiographische Schrift ‚Doktor Döblin‘, SLW S. 15: „Ich suchte nicht diese Einsamkeit, ich habe sie so nie gesucht; ich lief frei herum, blieb in Einzelhaft! Was nützten mir die Berge, das blitzend schöne Wetter, die Berge und Wälder und Seen? Ich habe jahrelang und noch jetzt einen Haß auf sie gehabt, einen Widerwillen; sie bereiteten mir Pein (...)“

<sup>473</sup> SLW S. 51.

<sup>474</sup> Ebd., S. 51.

nicht. Ganz anders, verblüfft, sah ich jetzt in die Lehrbücher, vor denen ich sonst Respekt hatte. Ich sah, ich erlebte täglich die Natur als das Weltwesen, das ist: das Schwere, das Farbige, das Licht, das Dunkel, die zahllosen Stoffe, als eine Fülle von Vorgängen, die sich lautlos mischen und durchkreuzen. Es passierte mir, daß ich über meiner Kaffeetasse saß und mich nicht zurecht fand vor dem, was da geschah: der weiße gepulverte Zucker verschwand in der braunen Flüssigkeit, löste sich. Ja, wie ist das möglich: ‚Lösung‘. Was tut das Fließende, Flüssige, Warme, dem Festen, so daß es nachgibt, sich hinschmiegt. Ich weiß, daß mir oft ängstlich, körperlich ängstlich, schwindlich unter diesen Dingen wurde, – und, ich gestehe es, manchmal ist mir noch jetzt nicht wohl.<sup>475</sup> Damit konnte die folgende Position bezüglich seiner Naturspekulation festgehalten werden. Döblins Naturspekulation nahm ihren Ausgangspunkt von naturwissenschaftlichen Erkenntnissen. Die Gesetzmäßigkeit und das Ordnungsgemäße in der Natur konnten zwar durch das naturwissenschaftliche Experiment und die Beobachtung exakt erkannt werden; trotzdem gab Döblin die positive Bewertung der Naturwissenschaft auf; deren mechanistische, positivistische Methode konnte eine von Ordnung und Zahlenmäßigkeit bestimmte geistige Natur überhaupt nicht begründen. Deshalb erschien ihm die Physik als „Oberfläche“ und das „Deutungsbedürftige“ und benötigte er die metaphysische Spekulation, mit der er sie ganzheitlich zu erfassen vermochte. In diesem Sinne erlebte Döblin „die Natur als Geheimnis.“ Diese methodische Alternative, die über die Ganzheit der Natur auf der Basis von konkreter Naturkenntnis spekulierte, war das Spiegelbild der in jener Zeit aufkommenden geistigen Tendenz, die die Unzulänglichkeit der entweder naturwissenschaftlichen oder rein naturspekulativen einseitigen Betrachtung ernst nahm und das Fundament der naturphilosophischen Entwicklung Döblins bestimmte.

Die beim Ostseeeurlaub gewonnene neue Einstellung zur Natur, die er als Berührung durch ein „neue(s) Geistige(s)“ beim Anblick einiger schwarzer Baumstämme in Berlin bezeichnet hatte, setzte sich in einer seit 1921 veröffentlichten Reihe von philosophischen Aufsätzen in eine spirituelle weltanschauliche Position um. Als Döblin den Leitsatz dieser Weltanschauung in „Bemerkungen zu ‚Berge Meere und Giganten‘ unter dem Satz, „- Ich – bin – nicht.“<sup>476</sup> resümierte, blieben seine naturphilosophischen Kernthesen dahinter verborgen.

---

<sup>475</sup> SLW S. 51-52.

<sup>476</sup> Ebd., S. 51.

Im Aufsatz „Buddho und die Natur“ forderte er eine ontologische Orientierung an der Natur aus dem geschichtsphilosophischen Aspekt. In der säkularisierten modernen Welt, in der der Tod Gottes proklamiert worden war, stellte er die ‚Natur‘ als eine ontologische Einheitskonzeption vor: „Reinigung der Gesellschaft wäre nötig. Gesellschaft und Einsamkeit, Verehrung und Anbetung der großen Naturkräfte müßten wiederkehren. Früher suchten die Menschen sich krampfhaft und ekstatisch in ‚Gott‘ einzufühlen. Jetzt sollen sie sich regenerieren im Umgang mit Steinen, Blumen, fließendem Wasser.“<sup>477</sup>

Der Aufsatz „Die Natur und ihre Seele“ diente ihm dazu, die ausführliche Auslegung seiner Auffassung über die großen Naturkräfte und die Natur überhaupt fortzusetzen. Im Brief an Fritz Mauthner vom 28. Sept. 1922 schrieb er zum Publikationsplan und dem Charakter des geplanten Aufsatzes: „Ich will Ihnen in ein paar Monaten mit einer ganz kleinen Broschüre aufwarten, wegen derer Sie mich sehr ausschimpfen werden: ‚Die Natur und ihre Seele‘, – da schimpfen Sie schon. Aber es ist nicht so schlimm wie es sich anhört; ich drücke in dem Heft nur (gar nicht systematisch und wahrscheinlich auch oft unlogisch) ein Gefühl aus, das ich habe vor dem sogenannten Toten und Anorganischen.“<sup>478</sup> Dabei äußerte er sich indirekt darüber, in welchen geistigen Zusammenhang seine naturphilosophische Reflexion überhaupt gehörte: „Ich freue mich sehr, wie ich an der Spinozagabe sehe, daß Sie ein Freund Spinozas sind, – wie ich; ich schleppe seit meiner Primanerzeit (ich bin 44 Jahre alt) den Spinoza mit mir herum. Und um die geistige Verwandtschaft zu vervollständigen: zwei Buddhobilder hängen an meiner Wand.“<sup>479</sup> In der Affinität zu Gautama Buddha und Spinoza, deren Gedankengebäuden die diesseitige, atheistische Weltanschauung und die pantheistische Naturbetrachtung zugrunde lagen und in denen Mauthners gottlose Mystik verwurzelt war, proklamierte Döblin im Zusammenhang mit der holizistischen Tradition die Natur nicht bloß als physikalische Materie im Sinne eines Urstoffes, sondern als geistiges beseeltes Wesen. Es folgte die Erklärung, daß die in den Naturvorgängen zu findende Ordnungs- und Gesetzmäßigkeit auf die Beseeltheit aller Dinge hinweise: „Sicher weiß ich, daß Koffein, Wasser, Stickstoff, wie jeder chemische Körper, wie Kupfer, Aluminium aufs innerste beseelt sind, nicht anders wie das Ich, die Pflanze, das Tier. Die Seelen dieser Stoffe zeigen sich und sind real in den Reaktionen der Stoffe, in ihrem Verhalten zu anderen Stoffen, in ihrer Farbigkeit, Härte, dem Wechsel der Aggregatzustände. Außerhalb der Reaktion sind die

---

<sup>477</sup> In: „Buddho und die Natur“, S. 1199.

<sup>478</sup> Br S. 122 f.

<sup>479</sup> Br. S. 122.

Seelen nur möglich und gedacht. Die wirkliche Seele des Menschen ist nicht außerhalb der Seele des Salzes, des Eiweißes, des Wassers. Sie formt sich aus diesen Quellen.<sup>480</sup> Insofern, als sich die Seelen der Dinge im Zusammenhang mit den jeweils anderen konkretisieren können, erschienen sie nur als Möglichkeiten und als gedachte Punkte außerhalb der Reaktion, und insofern, als die Wirklichkeit der menschlichen Seele als eine Zusammensetzung aus Seelen von Elementen erklärt wurde, waren für Döblin die gewohnte Seelenlehre und die Erkenntnistheorie, in der ein erkennendes, substantielles Ich notwendigerweise vorausgesetzt werden mußte, unhaltbar geworden. Im Gestus der Mach'schen Manifestation eines „unrettbaren Ich(s)“ führte er zu seiner erkenntniskritischen Position weiter aus: „Man bedenke das wahrhaft dumme belanglose Hin und Her innerhalb der Menschengesellschaft. Wie überlegen ist diesem oberflächlichen Plätschern und Ablösen die tieffinnere Verwandtschaft und Angliederung an Salze, Säuren, Alkalien, Metalle. Diese wahrhafte reale und durchgreifende Verwandtschaft. Gern gibt man ihnen Gastfreundschaft. Daß sie zu uns kommen können, durch unser Tor gehen, durch unser Fenster sehen, zeigt, daß sie von unserer Art sind, wir von ihrer. Mit diesem Salz, diesem Wasser, diesem Eiweiß verbreitern wir uns in die Welt. Mit dem Meer, den Wüsten, den Bergen, den Felsen, den Winden. Darum kann man die Welt durchfühlen. Darum ist man nicht diese halbkomische bürgerliche Figur, die froh ist ihren Rock zu tragen, sondern ausgebreiteter, ernster, und zugleich dunkler, anonym. Anonym: das Zauberwort. Das führende Wort. Die Person spielt keine Rolle.“<sup>481</sup> Hier wurden die in seiner naturphilosophischen Hauptschrift „Das Ich über der Natur“ und in seinem Meditationsbuch „Unser Dasein“ konkret weitergeführten Ansätze vorgestellt: Transsubjektivität und Intersubjektivität. Mit dem Konzept des Menschen als eines aus den Seelen der molekularen Bestandteile zusammengesetzten Konglomerats, in dem alles Fühlen, Wollen und jede Bewußtseinsveränderung aus dem Wasser, der Wärme und den Stoffen stammen sollten, entlarvte er das individuelle, erkennende Ich: Es sei „keine Tatsache“, sondern „ein Gedanke.“ „Etwas Passageres, Sonderbares, Unsicheres, fast Spielerisches“ das Ich und das Bewußtsein zu nennen, erschien ihm als „eine große Übertreibung“.<sup>482</sup> Wenn das Ich als ein kollektives Wesen und Stück der Natur ohne Übermacht über andere aufgefaßt wurde, sollten wir als mit der Natur verwandt von ihr angezogen werden können und könnte es unser Denken, Erkennen und Empfinden nur in

---

<sup>480</sup> In: „Die Natur und ihre Seele“, S. 5; dort auch das vorige Zitat.

<sup>481</sup> Ebd., S. 8f.

<sup>482</sup> Ebd., S. 10.

der Durchföhlung mit den Anderen geben. Hier gab es keinen Platz für das Individuum und seine Autonomie: „Das persönliche Ich ist nicht zu halten. Am persönlichen Ich haftet in jeder Hinsicht der Tod.“ Döblin versuchte das aus der Auflösung des Ich entstandene ontologische Problem mit dem Zauberwort „Anonymität“ zu lösen: „Das Leben und die Wahrheit ist nur bei der Anonymität.“<sup>483</sup> Da, wo die Welt und die Dinge trotz der ‚Eschatologisierung‘ des Ich, das sich in der Neuzeit selbst zu transzendieren versuchte, beibehalten werden konnten, setzte Döblin das Anonyme als einen ontologischen, archimedischen Punkt und das Wesentliche ein.

Döblins Verhalten zur in der Natur waltenden Anonymität war in dieser Phase ambivalent. Einerseits begeisterte er sich für die anonymen, dunklen Naturkräfte. Mit der - sich in sie einfügenden - Verschmelzung des Individuums mit der Natur wollte er die seit der Romantik immer deutlicher gewordene erkenntnistheoretische Problematik und auch die Grenzen der seit dem Beginn der Neuzeit herrschenden anthropozentrischen Weltanschauung überwinden, deren Problematik er schon in den „Gespräche(n) mit Kalypso“ in den Lebensvorgängen aufzulösen versucht hatte. Hierbei erschienen die Autonomie des Individuums und sein erkenntnistheoretisches Übermächtigwerden als Hindernisse für die Wiederherstellung der wirklichen, wahren Welt. Deshalb war seine Destruktion als notwendige Vorbedingung zu einer mit allem Seienden gemeinsamen, intersubjektiven, ganzheitlichen Weltherstellung zu betrachten. Andererseits zeigte er Betroffenheit vor dem Einbruch einer ihm bis dahin unbekannt gewesenen Naturgewalt in sein Denken und Föhlen. Die Angst davor, daß sein Ich bloß zum belanglosen kollektiven Teilchen der Natur mit einer Tendenz zur Verschmelzung mit dem Anonymen werden würde und es damit seine klaren Grenzen durch seine eigene Überwältigung verlieren würde, hatte seine Abwehrhaltung gegen die Natur bewirkt. Hinter dieser ambivalenten Reaktion auf das individuelle Bewußtsein und die Übermacht der Naturkräfte blieb das Gedankenfundament seiner weiteren philosophisch-ästhetischen Entwicklung versteckt. Während er früher kontinuierlich die Transsubjektivität und die Auflösung des erkennenden Ich in den theoretischen Schriften, z. B. in den „Gespräche(n) mit Kalypso“ und im „Berliner Programm“, apostrophiert hatte, thematisierte er nun das zwischen dem individuellen Bewußtsein, der Selbstbehauptung und Auflehnung und dem kollektiven Denken, der Selbsthingabe und Unterwerfung in seinen Narrationen oszillierende Menschenbild konkreter. Nachdem er diese Polarität als

---

<sup>483</sup> Ebd., S. 9.

„Handeln“ und „Nichthandeln“ in der Figur Wang-luns und als Macht und Ohnmacht in den jeweils einen Typus vertretenden beiden Figuren eines weiteren Romans, des „Wallenstein“, dem aktiven, übermächtigen Wallenstein und dem schließlich sich der Natur unterwerfenden, passiven Kaiser Ferdinand, gezeigt hatte, stellte er dann die menschliche Hybris den übermächtigen, anonymen Naturkräften in „Berge Meere und Giganten“ gegenüber.<sup>484</sup> In den „Bemerkungen zu ‚Berge Meere und Giganten‘“ berichtete er genauer, wie diese Polarität im Zukunftsroman wieder aufgenommen wurde und in welchem engen Zusammenhang mit den parallel entstandenen naturphilosophischen Reflexionen sein gewaltiger Zukunftsroman stand. In der Tat dienten die Reflexionen der Selbstklärung und waren Selbstkommentare zu seiner nach dem Ersten Weltkrieg vollzogenen Hinwendung zur Natur.

Das ursprüngliche Konzept des Romans war von Döblins Angst vor dem Überwältigtwerden durch ungeheuerliche, dunkle Naturgewalten und von dem Gefühl der Selbstauflösung bestimmt. Über seinen in jener Zeit bedrückenden physischen Zustand angesichts der anonymen Naturkräfte schrieb Döblin: „Einige Monate war der Druck dieser Dinge so stark, daß ich mich willentlich von ihnen abwandte. Ich mußte es. Ich mußte etwas schreiben, um sie loszuwerden. Etwas anderes, ganz anderes schreiben. Resolut machte ich mich daran. Am besten etwas Episches. Da konnte ich mich am leichtesten hineinwerfen, es würde mich weit wegtragen. – Es ging mir sonderbar.“<sup>485</sup> Zur Befreiung vom Druck dieser Dinge dachte er an „etwas Scharfes, Aktives gegen das ‚Geschehen‘ der Natur“<sup>486</sup>. Auf die Natur als Geheimnis, die Angst des Ich, sich im „Nichts“ aufzulösen, reagieren die Menschen in „Berge Meere und Giganten“ mit der als männlich und aktiv verstandenen Technik, der Maschine und der Kultur. Mit deren gewalttätigen prometheischen Kräften wollen sie den gewaltigen Einbruch der Naturgewalten in ihr Denken und in ihr Gefühl eindämmen und die Überlegenheit der Menschen der als weiblich primitiv verstandenen Mutter Natur gegenüber beweisen. Nach ihrem ursprünglichen Plan, die Naturmacht durch die Zivilisation zu beherrschen, nehmen die Menschen im Zukunftsroman den stolzen, herrischen Kampf mit der Erde selbst auf,<sup>487</sup> der aber im Verlauf des Romans nicht durchgehalten werden kann. Mit seiner immer klarer gewordenen Einsicht darein, daß der „Kampf der Natur mit der Technik“ und das „Ring-

---

<sup>484</sup> Zur genaueren Auslegung dieser Polarisierung als der kontinuierlichen Thematik von Döblins Romanen vgl. Kort, Wolfgang: Alfred Döblin. Das Bild des Menschen in seinen Romanen, Bonn 1970. Vgl. auch Kreuzer, Leo: Alfred Döblin, S. 86.

<sup>485</sup> Vgl. SLW S. 52.

<sup>486</sup> Ebd., S. 52.

<sup>487</sup> Ebd., S. 53.

mit der Erde“ die Entfremdung der Menschen von der Natur bedeuteten, wandte sich der Autor vom anfänglichen Konzept seines Epos als „Hymne auf die Stadt“<sup>488</sup> zu einer Hymne auf das Weltwesen<sup>489</sup> hin. Daß seine Bemühungen um die Befreiung von den Naturgewalten vergeblich waren, beschrieb er mit diesen Worten: „(...) ich war ausgezogen, um den schrecklichen mystischen Naturkomplexen auszuweichen. Und – saß mitten drin. (...) Die stärkste Waffe, die ich gegen diese schweren, die Brust beengenden Gedanken erhob, hatte nichts genutzt. Es ging mir selbst, wie das Thema sagt: die menschliche Kraft gegen die Naturgewalt, die Ohnmacht der menschlichen Kraft.“<sup>490</sup> Mit diesem Bekenntnis zur Ohnmacht verwandelte sich das Konzept des Epos: „Mein Buch war nicht mehr der gigantische Kampf der Stadtschaften, sondern Bekenntnis, ein besänftigender und feiernder Gesang auf die großen Muttergewalten.“<sup>491</sup> Zur Hinwendung zur weiblichen, passiven „Muttergewalt“ äußerte Döblin noch: „Aber doch war ich nicht derselbe wie vor Beginn des Buches. Jetzt beengten mich diese Gefühle von der Natur nicht mehr“<sup>492</sup>, was die demütige Einfügung des männlichen, aktiven Ich in die anonymen, autonomen Naturgewalten bedeutete, und damit befreite sich der Autor von seinem Angstgefühl.

Diese Selbstkommentare über die Veränderung des Grundkonzeptes wurden einerseits „zum Zeichen der Angst und Unsicherheit Döblins im Umgang mit ‚Natur‘ zu Beginn der Zwanziger Jahre“<sup>493</sup> und andererseits zum Zeichen der Selbstklärung bezüglich seiner mit der Romanentstehung parallel aufkommenden, naturphilosophischen Reflexion. Die im Epos konzipierte Mutter Natur entsprach der anonymen Naturgewalt in „Natur und ihre Seele“, nach welcher Vorstellung wahrhaft reale und durchgreifende Verwandtschaft und Brüderlichkeit zwischen dem Menschen und der ihn umgebenden organischen und anorganischen Natur vorhanden sein sollten und in der der Mensch mit der Selbstauflösung zum Teilchen der Natur werden würde, dessen sich eine „autonome Macht“ bediente.

---

<sup>488</sup> Ebd., S. 53. „Die große Stadt. Aufbau ihrer Industrie und Technik. Sie ist gewaltig. Gewaltiger als Natur. (...) Die Kriege. Die Wissenschaften. Dann kamen die Arbeiter. Die Große Stadt. Berlin. Was in ihnen lebt. Der Kampf der Natur mit der Technik. Die erotischen Typen. Wie zum Schluß ein Vulkan sich öffnet. Oder wie die Häuser leer gelassen werden. Sie lassen sich nicht von den Häusern beherrschen. Die Entfremdung der Menschen von der Natur.’ Epos und Hymne. Hymne auf die Stadt.“

<sup>489</sup> Vgl. ebd. S. 54. An einer anderen Stelle seiner Äußerung über die Veränderung des Grundkonzeptes, ebd. S. 58: „Die Seele in der Natur. Wir sind nicht an die anderen Gewalten verloren. Wir können uns bewegen. Das mächtige Gebiet der natürlichen ‚Seelen‘. Es ist schon nicht mehr dieses Buch.“

<sup>490</sup> Ebd., S. 54.

<sup>491</sup> Ebd., S. 54.

<sup>492</sup> Ebd., S. 54.

<sup>493</sup> Dollinger, Roland: Zwischen Technikeuphorie und naturphilosophischer Romantik. In: IADK, Berlin 2001, Hg. Eggert, H., und Prauß, G., Bern 2003. Hier S. 168.

Döblins Brief an Wilhelm Lehmann vom 1. September 1923 bietet einen aufschlußreichen, resümierenden Einblick darin, wie seine neue Einstellung zur Natur entstanden ist, wie Döbblin sich am Anfang der Zwanziger Jahren anhaltend mit der Natur beschäftigt hat und in den kommenden Jahren beschäftigen würde: „In den beiden letzten Jahren hing ich wieder über einem neuen massiven Opus; es steht eben fertig da, heißt ‚Berge Meere und Giganten‘. Und ich glaube, daß Sie, der Naturfreund, an diesem ‚Sang‘ an die große Natur Freude haben werden. In mir habe ich diesen Hang zu der ausgebreiteten stummen organischen und anorganischen Natur erst seit ein paar Jahren bemerkt, entdeckt; der Hang führt mich stark in mystische Gefilde, aber man bändigt es immer wieder mit der Exaktheit. Es kommt mir fast vor, als hätte ich früher nie gesehen: ein Stein, eine Baumborke frappiert mich. Greift mich bisweilen so an, daß ich es abschütteln muß. Wissen Sie, Herr Lehmann, das ist das indische: Das bist du. Ich will gleich nach dem neuen Roman (und wenn Verlegerkrise vorbei ist) eine kleine Broschüre zusammenstellen: Die Natur und ihre Seelen.“<sup>494</sup>

Nach der Abfassung der „Bemerkungen zu ‚Berge Meere und Giganten‘“ im Mai 1924 ist Döblins Essay „Der Geist des naturalistischen Zeitalters“ wahrscheinlich im Frühsommer 1924 entstanden<sup>495</sup> und seine Veröffentlichung im Dezemberheft der Neuen Rundschau Nr. 35 (1924) erfolgt. Dieser Aufsatz ist deshalb wichtig, weil Döblins in „Die Natur und ihre Seele“ als „ein Gefühl“<sup>496</sup> bezeichnete, Naturreflexion in ihm erstmals zum Grundgedanken seiner späteren Naturphilosophie wurde, die er als philosophischen Naturalismus oder später gelegentlich auch als „Naturismus“ in Abgrenzung vom historischen Naturalismus benannte.<sup>497</sup> Inhaltlich ist dieser Text darauf ausgerichtet, darzulegen, was der naturalistische Geist überhaupt sei, wie notwendig sein Hervortreten an die Oberfläche sei und wie die Gesellschaft durch ihn umstrukturiert werde. In dieser Schrift wird die Antinomie zwischen der männlichen, prometheischen Technik und der weiblichen, primitiven Natur in einem weiteren Zusammenhang thematisiert. Während Döbblin am Ende seines Zukunftsromans die Hymne auf die Mutter Natur gesungen hatte, wurde hier die Technik als „Blut dieser

---

<sup>494</sup> Br S. 123 f.

<sup>495</sup> Kleinschmidt zufolge ist dieser Aufsatz vermutlich im Frühsommer 1924 entstanden, „da Döbblin im August in die Schweiz und ab Ende September bis Ende November nach Polen fuhr.“ Vgl. SÄPL S. 645.

<sup>496</sup> Im Brief an Fritz Mauthner vom 28. Sept. 1922 erwähnte Döbblin das folgendermaßen: „Die Natur und ihre Seele“, - da schimpfen Sie schon. Aber es ist nicht so schlimm, wie es sich anhört; ich drücke in dem Heft nur (gar nicht systematisch und wahrscheinlich auch oft unlogisch) ein Gefühl aus, das ich habe vor dem sogenannten Toten und Anorganischen.“ Br S. 122 f.

<sup>497</sup> Vgl. Müller-Salget, Klaus: Alfred Döbblin. Werk und Entwicklung, 2. Aufl., Bonn 1988, S. 12. Vgl. zum Begriff des „Naturismus“: WuV S. 195.

Epoche<sup>498</sup> von ihm gelobt. Diese positive Hinwendung zur menschlichen Aktivität deutete schon die Veränderung seines Menschenbildes an: Durch sie sei der Mensch von einem früher nach Döblin in der Natur sich als unhaltbar erweisenden Kollektivwesen im größeren Zusammenhang mit dem Naturganzen zum aktiven Wesen geworden. Und in ihr werde die Zivilisation nun als seine dem naturalistischen Zeitalter entsprechende Errungenschaft positiv bewertet.

Döblin versuchte den vom Jenseitsbezug zum Diesseitsbezug übergehenden Diskurswandel der Weltanschauung in der abendländischen Geschichte unter geschichtsphilosophischen und kulturorganischen Aspekten zu analysieren. Sein anfänglicher Angriff in der Schrift richtete sich gegen die gewohnte Antinomie zwischen der gegenwärtigen Zivilisation und der früheren Kultur und zugleich gegen die Mißachtung der Zivilisation. Er sah deren Ursachen in der „scholastisch-humanistischen Schulbildung“ und in der Unfähigkeit der „sentimentalen“ Historiker, „die Gegenwart zu erfassen“, die Vorgänge auf sich zu beziehen und sie für sich zu betrachten.<sup>499</sup> Deshalb erschien ihm der „Scholastik-Humanismus“ als das „chronische Übel“<sup>500</sup>, das die Gegenwart verfälscht und die gegenwärtige Zivilisation durch das Erbe der Vergangenheit verderbt. Wenn er die positive Schätzung der Zivilisation gegen die Verhimmelung der Vergangenheit und „schwächliche Minderwertigkeitsgefühle“<sup>501</sup> ausspielte, kam das aus seiner Überzeugung von der naturalistischen Weltanschauung, die sich am Diesseits und an der Gegenwart orientiert und deshalb verweltlicht. Im geschichtsphilosophischen Überblick verfolgte er diese geistige Hinwendung zur diesseitigen, gegenwärtigen Welt.

In seiner Sicht hatte sich die Weltvorstellung der Europäer lange am Jenseits orientiert. Im Zentrum ihrer Gedanken standen nach Döblin die Vorstellung von einem Gott und die Theologie als die „Wissenschaft vom Jenseits“<sup>502</sup>. Dabei seien das Diesseits und die Erforschung der weltlichen Existenz durch die Wissenschaftler und die Praktiker durchaus vernachlässigt worden. Entsprechend war in Döblins Sicht das christliche Leben nur „ein

---

<sup>498</sup> SÄPL S. 174.

<sup>499</sup> Ebd., S. 169.

<sup>500</sup> Ebd., S. 169.

<sup>501</sup> Ebd., S. 169.

<sup>502</sup> Ebd., S. 169.

Leben für das Jenseits<sup>503</sup> und blieb die Wie-Frage in diesem – unberührt von den ethischen Fragen „wozu und warum“ - außer Betracht.<sup>504</sup>

Dieses metaphysische Zeitalter, in dem sich das wirkliche Leben nach Döblin ins Jenseits verlagert und vermeintlich darauf hatte begründet werden können, war eine Zeit „von tiefer Demut“. Vor Gott hatte der Mensch als ein anscheinend belangloses Wesen nur „ein Minderwertigkeitsgefühl“ und „ein Gefühl vom eigenen Nichts“. Aus einer anderen Sicht war diese Zeit „eine naive hochmütige, höchstmutige Epoche“, weil Gott nur für den gläubigen Menschen existierte und eine andere Natur überhaupt für das Jenseits nicht in Frage kam: „ein ganzes Jenseits und ein Gott für die gläubigen Menschen Europas. Gleichzeitig Demut und Hochmut.“<sup>505</sup>

Mit der Renaissance, in der die „metaphysische Periode“ ihre im scholastischen Zeitalter kulminierende Übermacht allmählich einbüßte, fing die „Übergangsperiode“ an. Deren Wissenschaftler und Praktiker richteten ihre Aufmerksamkeit immer mehr auf die bisher relativ wenig beachtete ‚unsittliche‘, empirische Welt. Den Naturwissenschaftlern jener Zeit – um 1600 – ging es darum, die Gesetzmäßigkeiten in der Natur mit Beobachtungen und Experimenten zu finden und sie für das menschliche Leben nützlich zu machen. Dabei begannen die Naturwissenschaftler sich von der langsam ermattenden metaphysischen Gewalt zu befreien und das bisherige, als absolut gültig ausgesehene Wissen durch einen an der empirischen, weltlichen Existenz orientierten neuen Impuls zu ersetzen. Dieser Impuls zur Verweltlichung und zur Existenz manifestierte sich deutlich in der von der scholastischen Philosophie und von der Bibel befreiten Hinwendung Galileis zur Naturwissenschaft, in Überlegungen Boyles und in Newtons Mechanik der Gravitation. Mit der neuen Energie, die man summarisch der sogenannten kopernikanischen Wende zuordnen kann, kämpfte man Jahrhunderte hindurch gegen die scholastische, metaphysische Tradition, und sie ermöglichte die im 17. und im 18. Jahrhundert sich verbreitende theoretische Grundlegung der Aufklärung sowie die Hochentwicklung von Industrie und Technik im 19. Jahrhundert.

Döblin äußerte sich darüber, wie sich die „junge siegreiche Kraft“ als „der naturalistische Geist“<sup>506</sup> um die Mitte des 19. Jahrhunderts mit der industriell-technischen Hochentwicklung

---

<sup>503</sup> Ebd., S. 169.

<sup>504</sup> Ebd., S. 170.

<sup>505</sup> Ebd., S. 170.

<sup>506</sup> Ebd., S. 170.

gezeigt hatte und wie sie jetzt in der europäisch-amerikanischen Welt wirkte. Er sah die Technik als ein Zeichen jenes naturalistischen Zeitalters nach dem Ermatten der alten Jenseitsreligion an, und sie erschien ihm nicht als „Entseelung“, wie die Kritiker der Technik und der Wirkungen derselben sie negativ bezeichneten, sondern als „schwere(r) langsame(r) Prozeß der Umseelung“<sup>507</sup> in der neuen Epoche, dessen geistiger Niederschlag sich in den Erfindungen und auf den Arbeitsgebieten seiner Zeit konkretisierte. In diesem Zusammenhang sah er die gegenwärtige Zivilisation und Technik als den Niederschlag des naturalistischen Geistes, der sich nach der Ablösung aller Metaphysik zum Diesseits und zur Natur hinwandte.

Döblin versuchte auch diesen „Umseelungsprozeß“ biologisch und kulturorganisch zu erklären: „Man bemerke, daß manche Kulturen einseitig bestimmte Organsysteme ausbilden, bestimmte Gehirnteile entwickeln, andere vernachlässigen. Die Energien wechseln, nachdem sie ihre Möglichkeiten erschöpft haben auf einem Gebiet, auf ein anderes hinüber. Es wird, wie im Einzelleben, so in dem des Gruppentiers auch ganze Rückschläge für frühere Epochen geben. Maßgebend für die Entwicklung, für den Wechsel der Kulturen, für den Antrieb zu neuer Variation sind besondere kraftvolle Menschen. Das sind die, in denen sich zuerst und am deutlichsten eine Variation vollzieht. Sie drängen, wie man auch historisch sieht, die Epoche im Sinne ihrer Variation weiter. Dies ist eine der Brücken von der Naturwissenschaft zur Historie.“<sup>508</sup> Hier wurde jede Kultur, der Humanismus, die metaphysische Epoche und der Naturalismus, doch „als eine besondere Einstellung der Menschengruppe unter der Einwirkung des Gesellschaftstriebes“<sup>509</sup> verstanden, der keinesfalls widernatürlich, sondern eine Äußerung einer Naturkraft sei und der das Kollektivwesen Mensch forme. In diesem biologischen, kulturorganischen Sinne formulierte Döblin in der folgenden symbolischen Weise seine Auffassung über die Horizontveränderung in der Kultur: „Unzweifelhaft ist der Kölner Dom die Äußerung eines starken bestimmten Geistes. Die Dynamomaschine kann es mit dem Kölner Dom aufnehmen.“<sup>510</sup>

Diese Charakterisierung des naturalistischen Zeitalters durch Döblin wies schon den Weg zu seiner naturphilosophischen Grundkonzeption und zum Menschenbild seiner Naturphilosophie. Hier bezeichnete Döblin die geistigen Wesensmerkmale des von aller

---

<sup>507</sup> Ebd., S. 173.

<sup>508</sup> Ebd., S. 172. Dieser biologisch-kulturorganistische Gedanke Döblins wird auch in seinem Aufsatz „Von der Freiheit eines Dichtermenschen“ (Juni 1918) deutlich.

<sup>509</sup> Ebd., S. 171.

<sup>510</sup> Ebd., S. 176.

traditionellen Metaphysik befreiten Naturalismus als „Kleinheitsgefühl“ und „Freiheits- und Unabhängigkeitsgefühl“. In dieser von der metaphysischen Periode abgewandten Position stammten jenes Kleinheitsgefühl „aus der Einsicht von der verlorenen zentralen Stellung in der Welt“ und aus der Einsicht „in die Belanglosigkeit des tierisch-menschlichen Einzelwesens“ und das Freiheitsgefühl „aus der Gewissheit, nicht für das Jenseits zu leben und alles von sich aus leisten zu müssen. Mit dem Freiheitsgefühl verbindet sich und aus ihm wächst sofort der Antrieb zu kräftigster Aktivität.“<sup>511</sup> Aus dieser Polarisierung des Konzeptes des Menschen, der sowohl als ein rezeptives, passives Kollektivwesen als ein Teil der Natur, als auch als ein aktives männliches Wesen erschien, erklärte Döblin einerseits den menschlichen Gesellschaftstrieb als „Instinkt“<sup>512</sup> unter der Einwirkung einer Naturkraft und andererseits sprach er von der Technik als einer männlichen Aktivität. Damit wurde zudem die Großstadt als Ort einer adäquaten Entwicklung des vom Gesellschaftstrieb bestimmten neuen Geistes betrachtet und erschien die Technik mit ihren Wirkungen als „Dauerkrieg, permanente Eroberung der Welt“<sup>513</sup>, wobei ihre Expansionstendenz unvermeidlich zum Imperialismus führte: „Es ist im ganzen unter diesen Umständen unvermeidlich, daß aus der Epoche des jungen naturalistischen Geistes Riesenkriege hervorstürzen.“<sup>514</sup> Resümierend brachte Döblin die widersprüchliche naturalistische Gedankenfigur auf eine Formel: „der bestirnte Himmel über mir und die Eisenbahnschienen unter mir.“<sup>515</sup>

Obwohl die Gegenwart von Döblin als ein Hineinfallen in den Naturalismus betrachtet und das Individuum als ein schaffendes und geschaffenes Wesen konzipiert wurde, wenn er sie als „technische Vorperiode“<sup>516</sup> bezeichnete, sah er das zu seiner Zeit verbreitete Weltbild zwar positiv, aber keinesfalls euphorisch. Dies war nach Döblin so, weil die Geistigkeit des naturalistischen Zeitalters noch „unentwickelt“<sup>517</sup> war und weil eine Vertiefung, Vergeistigung des Impulses zu seiner Zeit nicht stattfand<sup>518</sup>. Deshalb erschien ihm seine Zeit als eine Übergangszeit, in der die alte und die neue Kraft durcheinander wirkten und in der

---

<sup>511</sup> Ebd., S. 172.

<sup>512</sup> Ebd., S. 171. Döblin bestätigte diesen Gesellschaftstrieb nicht als Ergebnis einer Anpassung an die Umwelt, sondern als einen im Menschen urvorhandenen Instinkt: „Es wäre unvorsichtig zu sagen, diese gewaltige Kraft, der Gesellschaftstrieb, der das Kollektivwesen formt, wäre ursprünglich eine Not gewesen. Wir sehen nur, daß dieser Trieb vorhanden und von unvergleichlicher Stärke ist.“ (SÄPL S. 180)

<sup>513</sup> Ebd., S. 173.

<sup>514</sup> Ebd., S. 182.

<sup>515</sup> Ebd., S. 173.

<sup>516</sup> Ebd., S. 189.

<sup>517</sup> Ebd., S. 173.

<sup>518</sup> Vgl. ebd., S. 190.

die Geistigkeit „materialistisch oder wüst mystisch oder Restweisheit von früher oder anderswo“<sup>519</sup> war. Diese Umformungs- und Verschiebungszeit, in der die Menschen nach Döblin die alten Fragen und Probleme philosophischer, religiöser und ästhetischer Art trotz der respektvollen Anerkennung ihrer Wichtigkeit und Größe auf die einfachste Weise liegen ließen und sich dann mit den neuen Problemen beschäftigten,<sup>520</sup> wurde von ihm folgendermaßen charakterisiert: „Das Bild muß sein Barbarei, Unsicherheit und Pessimismus, – ein Anblick, der wenigen Freude bietet.“<sup>521</sup> Döblin stellte seine Diagnose der Ursachen ihrer Unsicherheit: „Die Barbarei dieser Periode hat einen doppelten Ursprung; aus der Inkongruenz von Geistigkeit und Praxis, dann aus der Ungeistigkeit des jungen technischen Triebes selbst.“<sup>522</sup> Döblin glaubte genau zu wissen, daß die Naturwissenschaften seiner Zeit die geistig wichtigen Konsequenzen der naturalistischen Epoche nicht zögen und nicht ziehen könnten, weil alles noch sehr am Anfang sei,<sup>523</sup> und daß die Geistigkeit im Kampf gegen die Vergangenheit nur sehr langsam zur Wirkung komme. Er charakterisierte die damalige geistige Entwicklung konkret so: „Die erkennende Naturwissenschaft schiebt das Dunkel unseres Nichtwissens dauernd vor sich, aber das Dunkel bleibt bestehen und tritt bei der Bewegung des Angriffs noch stärker hervor. Mystik ist allemal da; jetzt wird Mystik das, woran die Naturerkenntnis stößt. Das Mystische wird Grenzbegriff der Naturwissenschaft. Fritz Mauthner, der Sprachkritiker, bekannte sich zu einer gottlosen Mystik: (...) Gegen den Scheinmaterialismus der technischen Epoche kämpfte schon lange eine religiöse Strömung, die durchaus keine altkonfessionelle war. Zu ihr kommt hinzu ein eigentlich mystischer Drang, der zum Okkulturn, der sich seine Argumente gern gerade aus der Naturwissenschaft holt.“<sup>524</sup> In diesem Zusammenhang stellte er jedoch seine veränderte Einstellung zur Natur aus historischer Sicht am Ende der Schrift vor: „Die Natur ist im ersten Abschnitt dieser Periode nur unbekannt und wird leidenschaftlich erforscht; später wird sie Geheimnis. Dies Geheimnis zu fühlen und auf ihre Weise auszusprechen ist die große geistige Aufgabe dieser

---

<sup>519</sup> Ebd., S. 173.

<sup>520</sup> Vgl. ebd., S. 175.

<sup>521</sup> Ebd., S. 171.

<sup>522</sup> Ebd., S. 187.

<sup>523</sup> Vgl. ebd., S. 190.

<sup>524</sup> Ebd., S. 188. Vgl. zu Mauthner als Sprachkritiker: L. Lütkehaus: „Im Anfang war das Wort, und Gott war ein Wort“: Sprachkritik bei Fritz Mauthner und Goethe, in: E. Leinfellner / Jörg Thunecke (Hrsg.) : Brückenschlag zwischen den Disziplinen: Fritz Mauthner als Schriftsteller, Kritiker und Kulturtheoretiker, Wuppertal 2004, S. 215-234; vgl. allgemein zu Mauthner auch: Bettina Ullmann: Fritz Mauthners Werk: „Weltanschauung“ im ausgehenden 19. Jahrhundert, in E. Leinfellner / J. Thunecke (Hrsg.) a. a. O., S. 191-213.

Periode<sup>525</sup> Diese Periodisierung, welche die geistige Hinwendung von der Metaphysik zum diesseitigen, sicheren Weltgefühl und von der scholastisch-humanistischen Bildung zum naturalistischen Geist zeigte, entsprach der geistigen Abfolge im weiteren Sinne: Der Phase des scholastischen, spekulativen Idealismus folgte die Phase der naturwissenschaftlichen Hochentwicklung und dieser die Phase der gottlosen Naturmystik. Auf die Frage nach der Erfüllung der das naturalistische Zeitalter anfänglich bestimmenden jetzigen „Generalfrage“, die von Döblin folgendermaßen formuliert wurde: „Früher drehte sich die Welt um einen abstrakten Punkt, um Gott; was wird aus ihr, wenn sie sich um die Sonne dreht?“<sup>526</sup>, antwortete er zwar, daß die seelischen Konsequenzen der Kopernikanischen Wende noch nicht gezogen worden seien,<sup>527</sup> aber er zeigte sich gleichzeitig davon überzeugt, daß dieser Geist schon noch kommen werde.

Die Vorstellung von diesem unentwickelten, aber kommenden Geist, der die Inkongruenz von Geistigkeit und Praxis auflösen werde und den neuen, naturalistischen Impuls tief vergeistigen könne, deutete schon die Tendenz zu Döblins Naturphilosophie an. Döblin bewertete hier zwar die Ablösung aller Metaphysik durch die Naturwissenschaft optimistisch, aber er war unzufrieden mit Tendenzen in der damaligen Geistesentwicklung zu einer pseudo-religiösen Strömung und zum auf Naturwissenschaft sich berufenden okkulten mystischen Drang, entsprechend der Weise, wie er schon den „Bankrott der naturwissenschaftlichen Philosophie oder der philosophischen Naturwissenschaft“<sup>528</sup> mit der Verteidigung der Philosophie in seiner frühen Auseinandersetzung mit Nietzsche proklamiert hatte. Er sah schon an den damaligen Bemühungen um eine neue Einheitskonzeption, daß der Mystizismus und der Agnostizismus aus der „Irruption“ der Naturwissenschaft in die Philosophie entstanden seien.<sup>529</sup> Deshalb erschien ihm seine Gegenwart immer noch als eine Übergangszeit und konstatierte er damit, daß seine weitergehende Suche nach einer „Formel“ „für die Bestimmtheit der Welt“<sup>530</sup> ihre Lösung in seiner Naturphilosophie finden werde.

---

<sup>525</sup> Ebd., S. 190.

<sup>526</sup> Ebd., S. 190.

<sup>527</sup> Ebd., S. 190.

<sup>528</sup> KS I In: Der Wille zur Macht als Erkenntnis bei Friedrich Nietzsche, S. 26.

<sup>529</sup> KS I In: Zu Nietzsches Morallehren, S. 54: „Im Vorübergehen haben wir oben die Biologie in die Erkenntnistheorie bei N. eindringen sehen - (...) eine Irruption, die nach Nietzsche noch von Mauthner mit breiterer Front unternommen wurde und auf die sich ein biologischer Agnostizismus gründet.“

<sup>530</sup> SÄPL S. 46.

Was Döblin bezüglich des von der Hinwendung zum Diesseits und zur Natur bestimmten Menschenbildes im Essay ‚Der Geist des naturalistischen Zeitalters‘ artikuliert, signalisierte die entscheidende Wegmarke und Grundbedingung für die Entwicklung seiner naturphilosophischen Kerngedanken. Aufgrund der Verweltlichung hatte sich das Konzept des Menschen verändert, polarisiert, als von „Kleinheitsgefühl“ einerseits und „Freiheits- und Unabhängigkeitsgefühl“ andererseits bestimmt, d. h. vom Menschen als schaffendem und geschaffenen Wesen her. Von da her wurden nun von Döblin alle seine früheren Konzeptionen vom Menschen als einem belanglosen, kollektiven Naturteilchen, das er mit der magischen Formel der „Upanischaden“ und überhaupt der indischen Mystik, „Das bist Du“<sup>531</sup>, bezeichnet hatte, zum ersten Male unter einem anderen Blickwinkel gesehen. Dabei wurde der Einzelmensch als ein aktives, zur Selbstverwirklichung verpflichtetes Wesen anders als von seiner kollektiven Seite betrachtet. Zwar konkretisierte Döblin damit nicht theoretisch, was das Individuum sei. Aber seine Bestimmung des Einzelmenschen als eines der Natur Unterlegenen und zugleich als eines zur demütigen Selbstbescheidung Verpflichteten wurde hier zum ersten Male deutlich. Dieses polarisierte Menschenbild, das immer noch ambivalent zwischen der Natur und der Technik und zwischen der kollektiven Menschengattung und dem Einzelmenschen blieb – „überall besteht der Kampf zwischen dem ganzen Einzelmenschen und dem Trieb der Gruppe, ihn zum Träger einer bestimmten Funktion zu machen“<sup>532</sup> – kam auch in seinem Buch „Reise in Polen“ zum Tragen.

Döblin hatte die Erkenntnis von der Würde des Individuums gewonnen, die ihm dann vor den ausgestopften Tieren des „Dzieduszykkischen Museums“ in Lemberg auf seiner Reise in Polen 1924 zum Schlüssel wurde: „Ich – bin und bleibe unsichtbar-sichtbar. Ich bin ja das Ich, das sie alle hier anleuchtet. Das aus allen leuchtet: sie wissen es nicht. Das Ich ist da. Das treibende, drängende fühlende Ich. Ich bin die Wahrheit von allen den Füchsen, Ratten, Mammuten.“<sup>533</sup> Damit wurde das Individuum als Geist und Wille legitimiert und gestärkt. Aber sein zwiespältiges Bild vom Menschen als Naturwesen und als Individuum war immer noch nicht überwunden. Deshalb äußerte er sich am Ende dieses Buches diesbezüglich: „Dies hier, was ich sehe, erscheint mir am stärksten, die unermeßliche Natur. Immer wieder sie. Ich brauche mich nicht zu korrigieren. Ein Stück von ihr liegt vor mir: das Meer, der flüssige Garten voller Tiere und Pflanzen; der Wind behaucht es. Und das andere, das zweite

---

<sup>531</sup> Br S. 124.

<sup>532</sup> SÄPL S. 180.

<sup>533</sup> RiP S. 221.

Stärkste? Die – Seele. Der Geist, der Wille des Menschen.“<sup>534</sup> Diese Vorstellungen liefen auf die Lehre seines naturphilosophischen Hauptwerkes „Das Ich über der Natur“ hinaus und fanden eine Lösung in seiner philosophischen Arbeit. Döblin konzipierte die Polarität im Menschenbild also als „Natur-Ich“, „Passions-Ich“ und „Privat-Ich“ in „Das Ich über der Natur“ sowie als „Stück und Gegenstück der Natur“ in seinem Meditationsbuch „Unser Dasein“ und erhob dessen Spannungsgefälle in seiner Naturphilosophie zum Daseinsprinzip. Wir haben im Überblick gesehen, wie kontinuierlich sich Döblins in den poetologischen und theoretischen Schriften erwähntes, frühes Naturalismuskonzept nach seiner politischen Enttäuschung zum philosophischen Naturalismus entfaltet hat. Trotz seiner inhaltlichen Akzentverschiebung spiegelt dieser den Ernst des engagierten Autors wider, der zur Aufklärung gegenüber der in jener Zeit sich verstärkenden geistigen Fehlentwicklung beitragen wollte. Seine frühe naturalistische Forderung nach Transsubjektivität und Depersonation, in der das erkennende, übermächtige Ich in den Lebensvorgängen aufgelöst wurde und damit seine Entfremdung von der Wirklichkeit überwunden werden sollte, erhob Döblin zu einer weltanschaulichen Formel mit ihrer dialektischen Erweiterung in seinem philosophischen Naturalismus, d. h. nichts anderem als seiner Naturphilosophie. Hierzu wurde die im weiteren Zusammenhang mit der ganzen Natur bestimmte individuelle Aktivität in der transsubjektiven Grundvoraussetzung rehabilitiert. Döblin bezeichnete diesen philosophischen Naturalismus im aus seinen offenen Briefen an den Studenten G. R. Hocke entstandenen, im Jahre 1931 im Fischer-Verlag veröffentlichten gesellschaftskritischen Essay „Wissen und Verändern“ als „dialektischen historischen Naturalismus“ oder „Naturismus“. Mit der Distanzierung vom historischen Naturalismus sah Döblin den naturphilosophischen Kerngedanken als die fortschreitende Aufhebung der dualistischen, gegensätzlichen Entfremdung zwischen einer geistigen und einer natürlichen Welt: „Diese funktional geistige Welt ist also die Welt des echten dialektischen historischen Naturalismus. Vielleicht, um den hier gemeinten Begriff klar abzusetzen von dem alten, stark ‚materialistisch‘ gefärbten Naturalismus, ist es besser von Naturismus zu sprechen. Die Geistigkeit dieser neuen Welt wird bezeichnet durch die Gesetze der Physik, Chemie, der Ökonomie, Historie, durch Gesetze noch nicht erkannter Tiefen, durch die Eigentümlichkeit der menschlichen Natur, der menschlichen Mentalität und durch den Verlauf in Gegensatz, Widerspruch und Verschmelzung, das ist Dialektik. Ihren Naturalismus, Naturismus zeigt sie in der Ablehnung

---

<sup>534</sup> Ebd., S. 344.

jedes metaphysischen und dogmatischen realen Jenseits, im Verbleiben in dieser vieldimensionalen, auch sichtbaren, greifbaren, wägbaren Natur, die keine Geistigkeit von außen bekommt, sondern die die Geistigkeit in sich trägt, als ihr Eigentum, Merkmal, genau wie die Sichtbarkeit, Greifbarkeit, Wägbarkeit.<sup>535</sup>

Döblin veröffentlichte den Aufsatz „Vom alten zum neuen Naturalismus“ (Januar 1930) im dritten Heft des „Tagebuchs“. Er war seine Gedenkrede für den am 26. 10. 1929 verstorbenen Arno Holz im Rahmen einer Veranstaltung der Sektion für Dichtkunst der Preußischen Akademie am 14. 12. 1929. Nach Döblin gehörte Arno Holz zu den von ihm verehrten, echten Naturalisten in der deutschen Literatur.<sup>536</sup> Er hatte in Deutschland den Bruch mit einer faulen und unechten Überlieferung eingeleitet und ihn zu vollziehen geholfen.<sup>537</sup>

In diesem nach seiner naturphilosophischen Hauptschrift „Das Ich über der Natur“ publizierten Aufsatz forderte Döblin die weitere geistige Führung durch den Naturalismus im Zusammenhang mit seinem naturphilosophischen Denken, dessen Unterschied vom alten Naturalismus von ihm im Aufsatz „Alles hat sich geändert“ (1932) so formuliert wurde: „Der alte Naturalismus mag die Schalen aufgebrochen und das Leben erstmals wieder befreit haben (...), es ist dennoch erst die junge Generation, die den Mut aufgebracht hat, sich ganz den unmittelbaren Kräften der Wirklichkeit zuzuwenden, einer Wirklichkeit, die weder absoluter Geist noch absoluter Trieb ist, weder Natur noch Chaos noch Kosmos, sondern im schlichtesten umfassendsten Sinn des Wortes die ganze schöpferische Welt.“<sup>538</sup>

---

<sup>535</sup> WuV S. 195.

<sup>536</sup> Döblin hatte besonders positive Worte für Arno Holz schon in der Rede zu dessen 60. Geburtstag gefunden: „Er, der jetzt Sechzigjährige, steht meinem Gefühl nach am nächsten den starken Meistern in der modernen Malerei, die kritisch sich zurückbesinnend auf ihr Element, die Farbe, mit Cézanne beginnend, einen neuen Weg öffnen und geöffnet haben. Es ist mir mehr als eine Freude, nämlich eine Genugtuung, mich für ihn aussprechen zu dürfen.“ (KS. II. In: Arno Holz zu seinem 60. Geburtstag [April 1923], S. 242). Vgl. zu Holz allgemein etwa Gerhard Schulz, Arno Holz *Dilemma eines bürgerlichen Dichterlebens*, München 1974. Des weiteren vergleiche man Beiträge in dem Arno Holz gewidmeten Heft 121 der Zeitschrift Text + Kritik, hrsg. v. Heinz Ludwig Arnold, München 1994, namentlich etwa den von Waltraut Wende, Modern sei der Poet, modern vom Scheitel bis zur Sohle ... Zum Verhältnis von Kunsttheorie und literarischer Praxis bei Arno Holz, S. 43 – 52, die z. B. auf S. 44 den Einfluß von Zola auf Holz erwähnt und dann, S. 44 f., auf das Verhältnis von Holz zu den zeitgenössischen Naturwissenschaften eingeht.

<sup>537</sup> KS III In: Dem Toten Arno Holz zur Feier (8.11.1929), S. 194. Vgl. zu dem von Döblin genannten Bruch mit der negativen Überlieferung die folgende Feststellung von W. Wende, a. a. O., S. 43: „Zweifelloos markieren die von Arno Holz verfaßten kunsttheoretischen Schriften einen wichtigen und entscheidenden Schritt auf dem Weg in die literarische Moderne.“. Siehe auch das von W. Wende, ebd., S. 43, als Motto zitierte Holz-Zitat: „Unsere Welt ist nicht mehr klassisch,/ unsere Welt ist nicht romantisch,/ unsere Welt ist nur modern.“

<sup>538</sup> SÄPL In: Alles hat sich geändert, S. 277-278.

Döblin stellte dabei in Bezug auf Holz die Diagnose, dieser sei Revolutionär, Vorkämpfer einer neuen Epoche in der Gesellschaft und der Kunst sowie vehementer Gegner der bürgerlichen, humanistischen Tradition gewesen.<sup>539</sup> Die Vertreter der letzteren hätten die volle Entfaltung des aus der sozialen Gärung entstandenen revolutionären Impulses in Literatur und Kunst verhindern wollen, und es sei nun zu fragen, wohin ein gegen die Entfremdung zwischen dem Volke und den Literaten gerichteter, weiterer Durchbruch im Sinne von Holz führen solle.

Döblin hatte schon in seinem früheren Aufsatz „Der Geist des naturalistischen Zeitalters“ bemerkt, was für eine langsame und schwierige Sache die „Vergeistigung von realen Vorgängen“ in Literatur und Kunst sei: „die wesentlichste Aufgabe der Geistigen ist zu konservieren.“<sup>540</sup> Deshalb erwies sich ihm das in der anfänglichen Epoche vor den realen Vorgängen zurückbleibende „Gebildete“, will also wohl sagen: das gebildete Werk, als „Raffael, der glatte, Einfalt und edle Würde oder, das war noch ehrlicher, Patriotismus mit blanken Kürassierstiefeln“, und beim aufkommenden Naturalismus „blieb nichts übrig, als zunächst einmal heftig mit Dreck zu spritzen.“<sup>541</sup>

Dies ist wohl wieder eine Stelle, an der die Zeitbedingtheit einiger Urteile Döblins eklatant wird. Natürlich ist in diesem Text des Autors, der über den Naturalismus schreibt und die Erfahrungen von Expressionismus, Futurismus in der Kunst, die von Weltkrieg, Revolution im Alltagsleben und diejenige der modernen Medizin und sonstiger neuer Naturwissenschaft gemacht und seine eigenen literarischen Werke „nie als Kunstwerke im heutigen Fachsinn betrachtet“<sup>542</sup> hat, nicht ohne weiteres ein sachgemäßes Umgehen mit einem oft als besonders ‚idealistisch‘ betrachteten Künstler wie Raffael zu erwarten. Aber man fragt sich, inwieweit er nicht doch so bedeutsame Gemälde wie Raffaels „Schule von Athen“ (zum Thema der antiken Philosophie!) oder gewisse so großartige wie lebendige Porträts des Malers hätte kennen müssen, die ihm eigentlich das obige Urteil nicht erlaubt hätten, so daß er zu einem anderen hätte kommen können.

Nach dem historischen Überblick Döblins über den Naturalismus unterlag dessen Entstehung in Deutschland, also vor allem bei Arno Holz, „mächtige(n) ausländische(n) Einflüsse(n)“,

---

<sup>539</sup> Vgl. dazu bei G. Schulz, a. a. O., S. 210, den Hinweis auf Döblins auf Holz bezogene Diagnose eines „Zusammenhang(s) zwischen hoffnungsloser Isolation in einer von ihm selbst verkannten bürgerlichen Umwelt und seinem sprachlich-formalen Avantgardismus“.

<sup>540</sup> Ebd. In: GNZ S. 185. Da auch das vorige Kurzzitat.

<sup>541</sup> Ebd., S. 186, beide Zitate.

<sup>542</sup> Br S. 140.

also wohl demjenigen fremder Literatur“ – diesbezüglich ist an Autoren wie an den bereits erwähnten Zola zu denken, der ihn, so W. Wende, zuerst auch hinsichtlich theoretischer Ansichten „ganz (...) geprägt“<sup>543</sup> hat. In Deutschland zeigte sich bei ihm bereits der Einfluß der Arbeiterbewegung, und mit dem ersten Holz’schen Buch – „Das Buch der Zeit. Lieder eines Modernen“ (1886) – trat nun, wie Döblin schrieb, „die soziale Gärung in Deutschland, die Arbeiterbewegung in das Blickfeld der Literatur.“<sup>544</sup> Darin habe Holz als Vorkämpfer einen ersten Schritt zum Naturalismus mit seinem machtvollen Bekenntnis zur Gegenwart und zur Großstadt gemacht. Diese rasche Erfassung der neuen sozialen Situation, „im Dramentechnischen“ durchgreifend, habe initiativ für die weitere Entwicklung des deutschen Naturalismus gewirkt.<sup>545</sup>

In diesem Buch, in dem er den revolutionären Inhalt mit einer alten, abgelebten Form zu erfassen versuchte, habe präzise Arno Holz seinen Grundgedanken über das Wesen und die Gesetze der Kunst des kommenden Naturalismus artikuliert. Während die derzeitige allgemeine Kunstbetrachtung mit der folgenden Formel erfaßt werden konnte: „Kunstwerk gleich Natur plus das technische Vermögen des Autors, des Künstlers; „also Kunstwerk = Natur plus Künstler,  $K = n \text{ plus } x$ ,“ äußerte der Naturalist sein Grundverständnis der Kunst: „Die Kunst hat die Tendenz, wider die Natur zu sein. Sie wird sie nach Maßgabe ihrer Reproduktionsbedingungen und deren Handhabungen.“<sup>546</sup> Im Holz’schen Sinne brachte dann Döblin das Verhältnis von Kunst und Natur auf eine einfache Formel: „Kunstwerk gleich Natur minus technisches Vermögen des Autors. Also  $K = n - x.3$ .“<sup>547</sup>

In diesem konsequenten Naturalismus, mit dem Arno Holz „die Proletarierexistenz“ als „Natur“<sup>548</sup> darzustellen anstrebte, blieb sein leidenschaftlicher „Ernst vor der Wahrheit dieser harten Welt“<sup>549</sup> erhalten. Wenn Holz die Reproduktionsbedingungen von der Literatur und ihre Handhabung in der Kunstproduktion erwähnte, waren sie ihm für das Ziel notwendig,

---

<sup>543</sup> W. Wende, ebd., S. 44.

<sup>544</sup> SÄPL In: „Vom alten zum neuen Naturalismus“, S. 263, dort auch das vorige Kurzzitat.

<sup>545</sup> Ebd. S. 263: „Holz erfasste rasch die Situation und griff im Dramentechnischen durch. Wir wissen, daß die wenigen Werke des deutschen Naturalismus diesem Durchgriff von Arno Holz ihre Existenz verdanken.“

<sup>546</sup> Ebd., S. 263. Dort auch das Zitat davor. Döblin verstand unter den Reproduktionsbedingungen „die derzeitigen Theater- und Bühnenverhältnisse, die Regietechnik, die technischen Mittel, die literarischen Ausdrucksmittel des Autors.“ (Vgl. SÄPL S. 263.)

<sup>547</sup> Ebd., S. 264. Kritisch zum Naturbegriff bei Holz: G. Schulz, a. a. O., S. 45; vgl. auch W. Wende, a. a. O., S. 46 f.

<sup>548</sup> Ebd., S. 263.

<sup>549</sup> Ebd., S. 264.

daß wir nur „ein Stäubchen der wirklichen realen Natur in das Kunstwerk hinüberretten.“<sup>550</sup> Deshalb konnte es in dieser Kunst keinen Platz für Stilisierung, Ornamente und Auratisierung geben. Aus seiner kritischen Reflexion darüber, daß die in der Großstadt, der Arbeiterbewegung, der Masse heraufkommende soziale Gärung mit den für die vergangene bürgerliche Literatur entwickelten Reproduktionsmitteln, d. h. der traditionellen Sprache und den entsprechenden Sprachformen, keinesfalls zum Ausdruck kommen könnte, suchte er mit den „Massen“ verbundene neue Sprachformen, mit denen er zur Natur vordringen könnte: „Er ist gegen die Kunstsprache der Geibel, George aufgetreten und hat zur natürlichen Sprache des Volkes und seiner Melodie gedrängt.“<sup>551</sup> Inwieweit die Haltung von Holz zur Natur revolutionär und konsequent war, zeigte sich im folgenden Ausdruck Döblins: „Es mußte die Natur, die sich im Satz aussprach, wirklich bis ins Formale der Kunst hineindringen.“<sup>552</sup>

Döblin fragte danach, warum dieses von Holz vorangetriebene literarisch-revolutionäre Unterfangen „gegen die frühe Nachahmung, die Dinge aus zweiter Hand, gegen das Hymnische, verlogene Orphische, gegen die eitle Abseitigkeit“<sup>553</sup> der vergeistigten Kunst nach einem Jahrzehnt ungeachtet des weiteren Aufschwungs der deutschen Arbeiterbewegung erloschen sein sollte: Er äußerte zugleich die schon in seiner Bezeichnung von Holz als einem Vorkämpfer implizierte Hoffnung auf Abwehr „der uns drohenden Kulturreaktion (...)“, indem er fortfährt: „Es wird bald nötig sein, scheint mir im Hinblick auf diese Gefahr, sehr stark den Holzischen Satz in Fraktur zu schreiben und zu ihm Trommeln zu schlagen.“<sup>554</sup>

Nach Döblins scharfsinniger Analyse des Mißerfolgs der naturalistischen Literatur war der aus der sozialen Gärung und mit der Arbeiterbewegung geborene Naturalismus, dessen Geburt das Bürgertum nicht hatte verhindern können, durch dieses langsam unterdrückt und erstickt worden.<sup>555</sup> Mit Nietzsches Wort „von den Geistigen, die in Deutschland wie ein Kranichzug über das Volk fliegen“<sup>556</sup>, diagnostizierte er das Phänomen einer von der breiten

---

<sup>550</sup> Ebd., S. 264.

<sup>551</sup> KS III In: Dem Toten Arno Holz zur Feier (8.11.1929), S. 194.

<sup>552</sup> SÄPL In: Vom alten zum neuen Naturalismus, S. 265.

<sup>553</sup> KS III In: Dem Toten Arno Holz zur Feier (8.11.1929), S. 194.

<sup>554</sup> Ebd., S. 264.

<sup>555</sup> Ebd., S. 265 f.: „(...) mit der sozialen Welle und der Arbeiterbewegung konnte zwar der Naturalismus auftreten, die Arbeiterbewegung konnte den Naturalismus gebären, aber sie konnte ihn nicht am Leben erhalten. Und zweitens: das starke deutsche Bürgertum konnte zwar die Geburt des Naturalismus nicht verhindern, aber es vermochte ihn langsam zu erdrücken.“

<sup>556</sup> Ebd., S. 266.

Bevölkerung völlig isolierten Literatur und ihrer Autoren, der dadurch bewirkt worden sei, daß das nur 20 Prozent des Volkes bildende, gehobene Bürgertum in jener Zeit das Bildungsmonopol besessen und die „fast tödlich schmal(e) Basis der gesamten deutschen Bildung aus ihm bestanden habe“<sup>557</sup>.

Für diese in Döblins Augen schmale Schicht der Bildungsbürger schrieben die Autoren der höheren Literatur ohne Rückhalt in den „Massen“ ihre weitgehend nur auf die Gebildeten ausgerichteten Bücher. Diese, sie von 80 Prozent des deutschen Volkes isolierende Abhängigkeit der Schriftsteller vom Bildungsbürgertum war für Döblin die schicksalhafte Ursache der Erstickung jenes Durchbruchs.

Einen anderen, wesentlichen Faktor für den Niedergang des Naturalismus sah Döblin in der Situation im kaiserlichen Deutschland des Militärs und des Beamtentums, das nach Döblin keine Literatur, sondern Arbeit, Subordination, Gehorsam nötig hatte.<sup>558</sup> Infolge der Unterdrückung durch diese beiden Schichten wurde der literarische Rückzug zum „verruhten Übel der Deutschen“, d. h., Neuromantik, Individualismus und Mystizismus entwickelten sich. u. a. daher seien die mit dem revolutionären Vorstoß des Naturalismus errungenen „neuen Inhalte und dann auch die neue Form“<sup>559</sup> wieder weggegeben worden.

Angesichts der Abneigung der literarischen Öffentlichkeit hatte Holz sich auch von der naturalistischen Front zurückgezogen. Sein als „eine Überwinterungsform des Naturalismus“<sup>560</sup> bezeichnetes, gesamtes späteres Werk beruhte auf seiner Anpassung an „die Ungunst der Verhältnisse.“ Nach Döblin ist Holz zwar nicht in das Lager des gehobenen Bürgertums übergegangen, aber er hat sich auch nicht dazu entschließen können, „in die aufdrängende Arbeiterklasse selbst einzutreten.“ Hätte er das getan, dann wäre es nach

---

<sup>557</sup> Ebd., S. 266. Für dieses Bildungsmonopol und die in Döblins Sicht fast katastrophale Schmalheit der deutschen Bildungsschicht gibt er auch eine konkrete Begründung: „Es kann als notorisch unterstellt werden, daß die gesamte höhere deutsche Literatur für noch nicht 10-20 Prozent des deutschen Volkes geschrieben wird. Das sind die Deutschen, für die die Literatur von den Klassikern abwärts existiert. Die übrigen 80 Prozent spielen für die Literatur die Rolle von Ausländern. Und diese 80 Prozent sind so sehr Ausländer, daß unsere literarischen Bücher nicht einmal in ihre Sprache übersetzt werden können, denn man kann ja überhaupt nicht, wie man so sagt, ein Buch allgemein aus dem Deutschen ins Französische übersetzen, sondern immer nur tauschen die gleichen Gesellschaftsschichten, auch der verschiedenen Sprachen, ihre Werke aus. So war es um die Wende des 20. Jahrhunderts und ähnlich ist es heute. Ungeheuer schmal ist die Basis der gesamten deutschen Bildung und die Nachkriegszeit hat gezeigt, daß sie fast tödlich schmal ist.“ (SÄPL S. 266)

<sup>558</sup> Ebd., S. 266.

<sup>559</sup> Beide Zitate ebd., S. 267.

<sup>560</sup> Ebd., S. 267.

Döblin an Holz gewesen, die „Literatur“ im Ganzen aufzugeben und ganz von unten neu anzufangen, wobei die Literatur „Funktion des Volkskörpers“ hätte sein können.<sup>561</sup>

Wie die damaligen linksbürgerlichen Intellektuellen in das Dilemma geraten seien, daß ihre Zwischenposition sowohl von der Arbeiterschaft als auch vom Bürgertum nicht habe akzeptiert werden können, so sei der Naturalist, der weiter mit den für die Arbeiterbewegung erfundenen, revolutionären „Produktionsmitteln“ schrieb, nun aber für das Bürgertum, von beiden Klassen durchaus isoliert. Nachdem Holz sein von der literarischen Öffentlichkeit weitgehend ignoriertes Schaffen „als das Martyrium der Verkennung“<sup>562</sup> bezeichnet und er darauf mit dem emotionalen Ausdruck, dadurch zur „Verachtung der Masse“<sup>563</sup> gelangt zu sein, reagiert habe, fand Döblin die Ursache dafür in der Verkennung seiner Position und strategischen Lage durch Holz.

Aus dieser gravierenden Fehleinschätzung durch Holz, die von dessen Isolation bewirkt worden sei, erklärte Döblin die in Holz'schen späteren Werken erfolgte paradoxe Hinwendung vom früheren Naturalismus zur in eigentümlicher Weise entstehenden „Überwintungsform des Naturalismus“<sup>564</sup>.

In dieser habe Holz individuelle Probleme als seine persönliche Thematik in großartiger Geschlossenheit ohne Übergang zur „Romantik“ thematisiert. Döblin verwies auch konkret hinsichtlich des späteren Buches „Phantasus“ von Holz darauf, wie dessen naturalistische Formel, die Natur und die neuen Realitäten erobern zu wollen, in der „Überwintungsform“ einer dialektischen Prozedur unterworfen worden sei. Dabei sei die Ebene der Kunst über die in sie hineingestopfte halbe Realität oder „entfernte Realität“<sup>565</sup> erreicht worden und damit habe „das Kunsthandwerk“ die „Oberhand“<sup>566</sup> gewonnen. Über diesen dialektischen, gestalterischen Vorgang äußerte sich Döblin so: „Jetzt wird eine abgedämpfte, literarische Realität herangezogen, über sie läßt man weggehen und wuchern – diese neue Sprachtechnik, den freiesten Rhythmus, den neuen Ton, der für den Naturalismus gefunden war – und wir haben vor uns, vielleicht, vielleicht, formalen Naturalismus, aber auch l'art pour l'art! Wir sind am Gegenpol! Und von der ‚abstrakten‘ ‚absoluten‘ Kunst, etwa des Expressionismus, trennt Arno Holz faktisch nur eine Kleinigkeit: er läßt den

---

<sup>561</sup> Vgl. S. 267 f.

<sup>562</sup> Ebd., S. 268.

<sup>563</sup> Ebd., S. 268.

<sup>564</sup> Ebd., S. 269.

<sup>565</sup> Ebd., S. 269.

<sup>566</sup> Ebd., S. 269.

Satzbau gelten.<sup>567</sup> Döblin erschien das als „ein sonderbarer Waffenstillstand“<sup>568</sup> und als ein Kompromiß mit den derzeitigen, für Holz ungünstigen Verhältnissen der literarischen Öffentlichkeit.

Dann forderte Döblin vom neuen Naturalismus die dringende Herstellung einer organisch-funktionellen Beziehung zwischen Volk und Literatur und die Abfassung von Literatur als einer Verkörperung der „Massen“, um den unterbrochenen Weg des Naturalismus in dem einstigen, vorbildlichen Sinne, für den Holz gestanden hatte, fortzuführen: „Sein Schlachtruf, der des Naturalisten, ist unserer“.<sup>569</sup> Dafür schlug er „die Verbreiterung der Bildungsbasis durch Beseitigung des Bildungsmonopols“, die „Senkung des Gesamtniveaus der Literatur“, die Hinwendung der Autoren zur breiten Volksmasse und das Leisten von geistiger Hilfe aus ihrem gesellschaftlichen Verantwortungsgefühl vor.<sup>570</sup>

Wenn Döblin somit am Schluß dieser Schrift das Postulat eines neuen Naturalismus aufstellte: „(...) die Natur, die Realität! Mit allen Mitteln der Kunst die Wahrheit! Für das wirkliche Leben und für ein wirkliches Volk!“<sup>571</sup>, berief er sich in Wahrheit keinesfalls auf die Natur, die Realität als die Materie und deren bloße Nachahmung, sondern auf die aus seiner Naturphilosophie verstandene, zwar weltimmanente, aber ‚übersinnliche‘ Natur, die ‚Überrealität‘, und auf die Nachformung ihres Daseinsprinzips in der Kunst sowie als Kunstwesen, in dessen Spannungsgefälle als „Stück und Gegenstück der Natur“ sich unser Dasein organisch und dialektisch bewege. Indem Döblin im kunsttheoretischen Kapitel seines naturphilosophischen Meditationsbuches „Unser Dasein“ das „Naturwerk“ dem Kunstwerk gleichsetzte und er es darin als das Postulat der Kunst aufstellte, dem unvollkommenen Individuum die Vollendung zu bringen, können wir daraus die Überzeugung gewinnen, daß dieser literarische Naturalismus aus der gleichen Wurzel wie sein philosophischer Naturalismus stammte und er als Umsetzung von Döblins naturphilosophischen Gedanken in ein Kunstwesen, zudem in ein Kunstgesetz verstanden werden kann. In diesem Sinne entsprach der Naturalismus bei Döblin seinem Erkenntnisweg zum wirklichen Leben und zu einem wirklichen Volk, auf dem zwar sein zugrundeliegendes Erkenntnisziel Lebenswahrheit dasselbe blieb, aber die Methoden seines literarischen Schaffens und seiner

---

<sup>567</sup> Ebd., S. 269.

<sup>568</sup> Ebd., S. 269.

<sup>569</sup> Ebd., S. 270.

<sup>570</sup> Vgl. ebd., S. 269 f.

<sup>571</sup> Ebd., S. 270.

weltanschaulichen Bemühungen mit einer konzeptuellen Modifikation seiner erkenntnistheoretischen Position dialektisch erweitert wurden.

Angesichts dieser zwischen den literarischen und den philosophischen Bemühungen Döblins vorhandenen engen Kohärenz versuchten Ferdinand Lion und Oskar Loerke in ihren zu Döblins 50. Geburtstag veröffentlichten Würdigungen dessen Romane und Erzählungen mit Hilfe der parallel dazu entstandenen philosophischen Betrachtungen Döblins zu erläutern. Im Brief an Lion vom 3. 3. 1928 freute Döblin sich darauf, „daß endlich die philosophische und metaphysische Unterströmung, das Leben meines Lebens, gesehen und in ihrem Ablauf skizziert wurde.“<sup>572</sup>

### 3.2. Die induktiv-deduktive Metaphysik

Die von den empirischen Tatsachen ausgehende, bis zur Kosmologie ausgreifende, quasimetaphysische Betrachtungsweise bestimmte die charakteristischen neuen Tendenzen des Geisteslebens an der Jahrhundertwende. Von den seit der Mitte des 19. Jahrhunderts relativ hoch entwickelten Naturwissenschaften und den positivistischen Denkweisen sollte zwar die herkömmliche, idealistische Denkweise abgelöst werden. Aber das besonders von der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise bestimmte materialistische Weltbild blieb auch für die zeitgenössischen Intellektuellen unbefriedigend. Der Positionswandel der Weltanschauung von derjenigen eines als deduktiv, jenseitsbezogen und spekulativ charakterisierten metaphysischen Zeitalters zu derjenigen einer als diesseitsbezogen und immanent zu bezeichnenden säkularisierten Welt rief in Europa eine Krisensituation hervor, die es dem Bewußtsein der betroffenen Menschen nicht erlaubte, den bloßen Empirismus oder den reinen Idealismus als angemessenes Modell der Weltauslegung beizubehalten.

Ungeachtet des Beitrags der positivistischen Naturwissenschaft zur Abkehr von der bisherigen, jenseitsbezogenen Dogmatik und Hinwendung zu den Tatsachen des Diesseits wußte man, daß durch Materialisierung, Mechanisierung und Determinierung des Weltbildes geistige Ausweglosigkeit und ein Sinndefizit bewirkt wurden. Aufgrund dieser ersten Lage ergab sich an der Jahrhundertwende die philosophische Aufgabe, die Krisensituation durch neue Antworten auf die alten philosophischen Fragen auf der Basis des veränderten geistigen Fundamentes zu überwinden, d. h., die von der Dominanz der empirischen

---

<sup>572</sup> Br S. 141.

Naturwissenschaften hervorgerufene Abspaltung des Wissens zu meistern und dem sinndefizitären Dasein wieder Sinn zu verschaffen. Angesichts dieses zeitbestimmten Postulats, die zwischen dem Abstrakten und dem Sinnlichen eingetretene Entfremdung durch ein zwar diesseitsbezogenes, weltimmanentes, aber gleichzeitig quasimetaphysisches Weltbild zu überwinden, bot die die empirische Basis zum Allgemeinen transzendierende, induktiv-deduktive Methode eine Möglichkeit, die säkularisierte Welt wieder ganzheitlich zu mythisieren.

Während die induktive Methode „von besonderen einzelnen Fällen auf den allgemeinen Fall, auf eine Gesetzmäßigkeit“<sup>573</sup> hinführt, leitet die deduktive Methode<sup>574</sup> die Erkenntnis über einen konkreten Fall aus einem Allgemeinen ab. Die Problematik der beiden Methoden liegt darin, daß die letzte Begründung der Dinge für die von Einzelfällen einer Begriffsanwendung zu den Allgemeinbegriffen gelangende, induktive Methode überhaupt unmöglich ist, während die aus dem Begriff a priori sich herleitende, deduktive Methode von den konkreten, empirischen Fällen abstrahiert. Um ihre Lösung handelt es sich bei der „induktiven Metaphysik“<sup>575</sup>.

Diese im 19. und um den Anfang des 20. Jahrhunderts entwickelte induktive Metaphysik führte ihren Maßstab für Wissen und Erkenntnis auf die Positivität zurück. Sie begründete damit eine Diesseitsreligion auf naturwissenschaftlicher und empirischer Basis, in der ein sicheres Weltgefühl durch etwas Metaphysisches, aber anderes als Gott, verbürgt werden sollte. Eine solche, von der Einseitigkeit des Idealismus und derjenigen des Materialismus zugleich distanzierte Quasimetaphysik fand sich, weil sie nicht von Wissen a priori, sondern von den empirischen Tatsachen ausging, nicht selten auch bei den damaligen Naturwissenschaftlern. Von dieser geistigen Tendenz wurde auch die Basis der Erkenntnistheorie konstituiert.

Diese epistemologische Intention stand im engen Zusammenhang mit der romantischen Naturphilosophie,<sup>576</sup> in der die Natur nicht als etwas Materielles, sondern als etwas

---

<sup>573</sup> Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Hg. v. A. Regenbogen und U. Meyer, Hamburg 1998. Sp. 315.

<sup>574</sup> Vgl. zu diesem Begriff ebd., S. 134.

<sup>575</sup> F. Kaulbach: Naturphilosophie. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 6, Sp. 556.

<sup>576</sup> Das auf der romantischen Naturphilosophie und auf den Lehren Lotzes, Haeckels, Machs und Ostwalds basierende vitalistische Weltbild beeinflusste nicht nur die Philosophie, sondern prägte auch stark den philosophisch untermauerten naturwissenschaftlichen Bereich, insbesondere die Medizin, in der die mechanistische Medizin mit ihren Realisierungen in Konditionalismus und Bakteriologie durch die Entdeckung der endokrinen Körperfunktionen stark relativiert wurde. (vgl. Diepgen, Paul: Geschichte der Medizin, Berlin 1951, II/2, S. 138 ff.)

Vitalistisches, Mystisches erschien. In jener Zeit galt sie als eine allgemeine Tendenz zur Überwindung des cartesianischen Ansatzes in der Philosophie des 19. und vor allem des 20. Jahrhunderts. Unter den disparaten Spekulationen zur Überwindung der Probleme<sup>577</sup> stand der von E. v. Hartmann<sup>578</sup> eingeführte und dann durch H. Driesch<sup>579</sup> weiter begründete „transzendente oder kritische Realismus“ im engen Zusammenhang mit der genannten Position, so daß Driesch in seiner „Philosophie des Organischen“ mit einem Blick auf die Theologie von der Naturwissenschaft zur Metaphysik übergang.

Beim „kritischen Realismus“ ging es darum, daß es zu beachten sein sollte, „dem sensualistischen Ansatz zufolge unter der ‚realen Außenwelt‘ nicht die wahrgenommenen Dinge und Vorgänge, sondern die angeblich ‚hinter‘ oder ‚in‘ der Sinnenwelt befindlichen Substrate zu verstehen. Gelten dem Positivismus die Naturgesetze als kurzgefaßte Beschreibungsformeln für bestimmte Wahrnehmungszusammenhänge, so sieht der kritische Realismus in ihnen den Ausdruck metaphysisch-realer Beziehungen ‚in‘ oder ‚hinter‘ der Wahrnehmungswelt.“<sup>580</sup> Damit könnten die empirischen Ergebnisse auf eine transzendente Ebene aufgehoben werden. „Im Grundsätzlichen, nämlich in der Behauptung von der

---

<sup>577</sup> Vgl. May, Eduard: Kleiner Grundriß der Naturphilosophie, Meisenheim am Glan 1949, S. 12-25. May kategorialisiert die verschiedenen erkenntnistheoretischen Ansätze der Philosophie für die Erkennbarkeit der Naturwirklichkeit in dem sensualistisch-empirischen, dem sensualistisch-idealistischen, dem idealistisch-instrumentalistischen Ansatz und dem idealistisch-realistischen Ansatz“.

<sup>578</sup> F. Kaulbach in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 6, Sp. 556: „Hier wird erkennbar, daß die Idee des Ganzen in Annäherung an die positivistische Auffassung im Sinne des vollständigen Systems der Erkenntnisse über die Natur interpretiert wird. – In diesem Zusammenhang ist der vom Standpunkt der Wissenschaft aus als Außenseiter anzusprechende Philosoph E. von Hartmann zu nennen, der seinem ‚transzendentalen Realismus‘ gemäß der Natur zwar Wirklichkeit zuerkennt, die unabhängig vom Bewußtsein angenommen wird, ihr aber jeden Selbstzweck abspricht. Sein Gedanke einer hierarchischen Stufenordnung der Natur weist einerseits auf die Schellingsche Naturphilosophie zurück, andererseits wirkt er nach ‚vorwärts‘ gesehen in der Naturphilosophie Nic. Hartmanns nach.“ Bei Nic. Hartmann als Phänomenologen und Naturphilosophen galt auch der organische Nexus für einen irreduziblen Rest, vor dem der menschliche Verstand versagt. (Vgl. Belhafaoui-Köhn, Barbara: Alfred Döblins Naturphilosophie – Ein existentialistischer Universalismus. In: Jahrbuch der Deutschen Schiller-Gesellschaft 31 (1987) S. 361. Zu weiteren ausführlichen Darlegungen über Hartmann vgl. Fick, Monika: Sinnenwelt und Weltseele. Der psychophysische Monismus in der Literatur der Jahrhundertwende, Tübingen 1993, S. 75-88, hier S. 80: „Auf dem Weg einer auffallend unanschaulichen Beweisführung gelangt Hartmann zu einer Bestätigung des Allbeseelungs-Gedankens – jenes Gedankens, dessen Verankerung im ‚Sinnfälligen‘ und unmittelbar Erlebten wir nachgewiesen haben. Der Gegensatz ist nur ein scheinbarer – Hartmann selbst streicht immer wieder die eigene Orientierung am Empirischen heraus. Der abstrakte Duktus seiner Argumentation erklärt sich gerade aus der Überspannung des Bedürfnisses nach ‚Realem‘. Mittels der Dynamisierung des Weltgeschehens dehnt Hartmann den Begriff erfahrbarer und gegenständlicher ‚Realität‘ aus auf das ‚Ideale‘ und ‚Transzendente‘ (es ist ihm die Materie); das ‚wirkliche Sein‘, das außerhalb des Bewußtseins besteht, will er feststellen, festhalten.“

<sup>579</sup> Zur ausführlichen Argumentation über den Vitalismus Drieschs vgl. Fick, Monika: Sinnenwelt und Weltseele. Der psychophysische Monismus in der Literatur der Jahrhundertwende, Tübingen 1993, S. 119ff., und Elm, Ursula: Literatur als Lebensanschauung. Zum ideengeschichtlichen Hintergrund von Alfred Döblins „Berlin Alexanderplatz“, Bielefeld 1991. S. 64-67, sowie Keil, Thomas: Alfred Döblins „Unser Dasein“. Quellenphilologische Untersuchungen, Würzburg 2005, S. 74-79.

<sup>580</sup> May, Eduard: Kleiner Grundriß der Naturphilosophie, Meisenheim am Glan 1949, S. 13.

Erkennbarkeit des metaphysisch-realen Seins, und daß dieses mit den Substraten, welche die Naturwissenschaft ihren Theorien unterlegt, identisch sei oder durch sie angezeigt werde, stimmt diese moderne kritisch-realistische Metaphysik, für die auch die alte Bezeichnung ‚Ontologie‘ wieder in Gebrauch gekommen ist (G. Jacoby), mit dem älteren Transzendentalen Realismus durchaus überein. Auch haben die unanschaulichen Formalismen der Quantenmechanik erneut zu spiritualistischen Deutungen der materiellen Phänomene im Sinne des kritischen Realismus Anlaß gegeben, wobei zumeist in einer an Schopenhauer gemahnenden Weise das metaphysisch Reale als Willensartiges aufgefaßt wird.<sup>581</sup>

Diese Position, in der das Sinnliche als Veräußerung und als Vergegenständlichung des Übersinnlichen betrachtet wurde, zielte auf die Annäherung der Bereiche von Wesen und Erscheinung gegen die positivistische Degradierung des Geistigen und gegen die idealistische Abwertung der sichtbaren Körper. Dieses von den vagen dualistischen Spekulationen distanzierte Denken zeigte das veränderte philosophische Fundament im nachmetaphysischen Zeitalter, zu dessen geistigen Bewegungen die Lebensphilosophie, die Phänomenologie, der Vitalismus, der Monismus, das Interesse an Buddhismus und Taoismus usw. gehörten.

Döblins am Anfang des 20. Jahrhunderts formulierte philosophische Gedankengänge lassen sich dadurch erklären, daß sein antibürgerliches Denken stark durch Spinoza, Hölderlin, Schopenhauer, Nietzsche, Mauthner, Buber<sup>582</sup> und durch die Begegnung mit fernöstlicher Weisheit geprägt worden ist, und daß sich die bei deren Lektüre angeeigneten Gedanken in der Verbindung mit den in seinem Medizinstudium gewonnenen naturwissenschaftlichen Kenntnissen zur eigenen Weltanschauung entwickelt haben. Eine Denkmethode, die anhand der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse auf das weltimmanente Immaterielle verweist und in der die Welt als ein organisches Wesen betrachtet wird, war ihm nichts Neues. Die

---

<sup>581</sup> Ebd., S. 14.

<sup>582</sup> Döblin hat den direkten und den indirekten Einfluß solcher Denker auf sein antibürgerliches naturmystisches Denken in seiner autobiographischen Schrift „Epilog“ und in dem Briefwechsel mit lebenden Philosophen dargestellt. Über Schopenhauer, Nietzsche und Spinoza vgl. SLW S. 289. Über Hölderlin vgl. SLW S. 170. Über das Verhältnis Döblins zu Mauthner vgl. Briefe an F. Mauthner vom 5. 7. 1922 und 28. 9. 1922, in: Br. S. 121-122, vgl. Kiesel, Helmuth: Literarische Trauerarbeit, S. 163-169, Hoock, Birgit: Modernität als Paradox. Tübingen 1997, S. 126-128, Weyembergh-Boussart, Monique: Alfred Döblin, S. 17, Isermann, Thomas: Der Text und das Unsagbare, S. 29 f. Zur ausführlichen Darstellung der gedanklichen Zusammenhänge zwischen Buber und Döblin vergleiche man die Briefe an Buber vom 17. 1. 1912, vom 18. 8. 1912, vom 13. 10. 1912 und vom 12. 10. 1915 (vgl. Br S. 56, 57, 58 und 76). In diesen Briefen hat Döblin um eine konstruktive Besprechung und die Beratung Bubers bez. seiner frühen Werke „Gespräche mit Kalypso“, „Die Ermordung einer Butterblume“, „Die drei Sprünge des Wang-lun“ und „Wadzeks Kampf mit der Dampfturbine“. Und zugleich wünschte Döblin von Buber als einem Kenner Auskünfte über die chinesische Philosophie und Sittlichkeit für den Roman „Die drei Sprünge des Wang-lun“.

Grundzüge dieser Denkmethode, in denen die tradierte wissenschaftliche Philosophie und der naturwissenschaftliche Determinismus überwunden werden sollten, zeigten sich schon in seinem Musik-Dialog „Gespräche mit Kalypso“ und in seinen zwei Nietzsche-Aufsätzen in der Tendenz, die einem als Rausch empfundenen Leben zugrundeliegende quasi-mystische, organische Weltanschauung in der Verbindung mit den disparaten naturwissenschaftlichen Theoremen zu formulieren und trotzdem die Philosophie als „Königin“ in der Entfernung von der damaligen Tendenz zur „philosophischen Naturwissenschaft“ oder „naturwissenschaftlichen Philosophie“ als einem „biologischen Agnostizismus“<sup>583</sup> zu verteidigen. Sie signalisierten schon vordergründig Döblins Weg zur seit dem Beginn der 1920er Jahre entstehenden Naturphilosophie.

In den naturphilosophischen Hauptschriften, zu denen seine Schrift „Das Ich über der Natur“ und sein kurze Zeit vor seiner Emigration erschienenenes Meditationsbuch „Unser Dasein“ gehören, wurden Döblins naturwissenschaftliche und philosophische Erkenntnisse zu einer Weltanschauung zusammengefügt. Dabei wurden seine konkreten Naturkenntnisse durch die theoretische Arbeit zum umfassenderen Weltbild „erhoben“, und wegen ihrer Originalität und ihres quasimetaphysischen Charakters wird Döblins Naturphilosophie „als eine weltwissende Theologie ohne Gott und Kult“<sup>584</sup> bewertet.

Während Döblin in „Das Ich über der Natur“ die in einer sachlich präzisen Analyse aufgegriffenen „sinnvollen“ Naturphänomene mit aphoristischen Begriffen wie „Ursinn“, „Ur-Ich“, „Weltwesen“, „Urgeist“<sup>585</sup> monistisch zu übergreifen bemüht war, versuchte er, indem er die naturphilosophisch zentrale Kategorie „Ursinn“ in den Hintergrund treten ließ, in „Unser Dasein“ das zwischen Ich und Natur empfundene Spannungsverhältnis zum Lebensprinzip zu erklären, indem er sich darum bemühte, sich noch stärker auf biologische und evolutionstheoretische Erkenntnisse zu stützen. Obwohl Döblin die naturphilosophische Konzeption des ersten Buches als Gedankenbasis ohne viele Veränderungen für die Stellungnahme „zu den ethischen, künstlerischen, psychologischen, sozialen, politischen Problemen der Gegenwart“<sup>586</sup> in sein zweites Buch aufnahm, sind die zwischen den beiden

---

<sup>583</sup> Vgl. zu seiner genaueren Argumentation: Der Wille zur Macht als Erkenntnis bei Friedrich Nietzsche, SLW S. 26-29, Auch : Zu Nietzsches Morallehren, SLW S. 54.

<sup>584</sup> In: Alfred Döblin. Im Buch. Zu Hause. Auf der Straße. Vorgestellt von Alfred Döblin und Oskar Loerke, Marbach am Neckar 1998, S. 140.

<sup>585</sup> IüN 42, 68, 86, 89 f., 117 u. ö.

<sup>586</sup> UD S. 482. In: Nachwort, Hg. Walter Muschg.

Werken vorhandenen konzeptuellen Unterschiede auch nicht unerheblich, wie Dieter Mayer<sup>587</sup> und Wolfgang Döbling<sup>588</sup> in ihren Untersuchungen bewiesen haben.

Döbling sprach im Aufsatz „Bemerkungen über mein Leben und mein literarisches Werk“ (1931) über das, worauf sich sein naturphilosophisches Denken gründete. Ihm galten die exakten Daten der Naturwissenschaft als „die beste Eintrittspforte in die Philosophie“ und als das allerwichtigste Fundament für „solide und ernsthafte Philosophie“.<sup>589</sup> In seiner Naturphilosophie wurden die naturwissenschaftlichen Daten und die auf ihnen basierenden naturwissenschaftlichen Erkenntnisse durch die theoretische Arbeit zur wirklichen vollständigen Wissenschaft aufgehoben – im Sinne Hegels. Das naturphilosophische Unterfangen, das der Natur immanente Unsichtbare aus den empirischen naturwissenschaftlichen Fakten deutlich werden zu lassen und in seinem ganzheitlichen Denken die sachliche Präzision mit der mystischen Intuition zu verbinden, war ein Versuch Döblings, einen über den Rest der Existenz gelegten Schleier<sup>590</sup> zu durchstoßen.

Diese Denkprozedur entsprach ansatzweise der induktiv–deduktiven Methode auf der Basis der induktiven Metaphysik. In dieser vermischten Denkform konnte die von den Naturwissenschaften als unlösbar beiseite geschobene Problematik der letzten Begründung der Dinge ihre Lösung finden. Dabei wurde die Natur wieder als Bindeglied zwischen der Naturspekulation und der Naturwissenschaft gesehen. Im technischen Zeitalter und zumal gegenüber dem Umstand, daß es in seiner Zeit eine Hochkonjunktur des „Existenzialismus“ gab, stellte Döbling die Rolle der Natur als Orientierungsinstanz gegenüber ihrer durch die traditionellen religiösen und philosophischen Transzendenzvorstellungen einerseits und den wissenschaftlichen Materialismus andererseits bewirkten doppelten Depotenzierung<sup>591</sup> wieder her.

---

<sup>587</sup> Mayer, Dieter: Alfred Döblings Wallenstein. Zur Geschichtsauffassung und zur Struktur. München 1972, S. 39.

<sup>588</sup> Vgl. Döbling, Wolfgang: Erinnerung und Identität. S. 103 ff.

<sup>589</sup> SLW. In: Bemerkungen über mein Leben und mein literarisches Werk (1931) S. 335: „Ich entschloß mich zur Medizin aus einer einfachen Überlegung: Ich hatte mich schon an der Philosophie festgebissen, und nichts interessierte mich mehr als die Welt und ihr Allgemeinstes, ihre Gründe und Hintergründe kennen zu lernen. Und darum, man möge nicht staunen, studierte ich Medizin. Denn ich sagte mir, um zu erkennen, ‚was die Welt im Innersten zusammenhält‘, musste ich mich erst der Welt nähern, ihre Erscheinung und ihren Verlauf kennen lernen, ich musste mich mit Naturwissenschaften befassen, und das war das Allerwichtigste. Ohne dieses Fundament konnte ich nicht solide und ernsthafte Philosophie betreiben (...), und sie befaßte sich alsdann mit dem Menschen, körperlich und geistig, und dieses schien mir die wahre und die beste Eintrittspforte in die Philosophie zu sein.“

<sup>590</sup> Sch S. 130: „Über den Rest der Existenz, - welcher ungeheuerer Rest – legt sich ein Schleier.“

<sup>591</sup> Vgl. Kiesel, H.: Literarische Trauerarbeit, S. 166.

Bei dieser naturphilosophischen, doppelten Negation konnte auf die Natur als ein lebendiges mystisches Wesen keinesfalls mit der wissenschaftlichen, logischen Denkweise, sondern nur mit der quasi-mystischen intuitiven Denkweise Bezug genommen werden. Deshalb richtete sich Döblins Polemik im Aufsatz „Bemerkungen zu ‚Berge Meere und Giganten‘“ gegen unsere gewöhnliche Denkweise: „Wir sind fürchterlich im Denken verstümmelt durch das tägliche praktische Handeln mit seinen klaren Forderungen, durch die Notwendigkeit rascher Entschlüsse, durch die Gewohnheit. Rätselhafte Dinge verlieren nach zehnmaliger Wiederkehr alles Rätselhafte, ohne im geringsten geklärt zu sein. Das meiste Entdecken und wissenschaftliche Denken besteht darin, dem dummen Schlund der Gewohnheit und des praktischen Umgangs Stücke zu entreißen und ihre Dunkelheit zu zeigen.“<sup>592</sup> Die hier kritisierte gewöhnliche Denkweise, die nichts anderes als unsere für bestimmte Zwecke praktizierte wissenschaftliche Denkweise ist, verursacht nach Döblin die Unvollkommenheit unserer bisherigen Naturbetrachtungen: „Ich merkte, nicht nur ich hatte keine Stellung zur Natur, zum Weltwesen, sondern zahllose andere auch nicht. Ganz anders, verblüfft, sah ich jetzt in die Lehrbücher, vor denen ich sonst Respekt hatte. Ich suchte und fand nichts. Sie wußten nicht um das Geheimnis.“<sup>593</sup> Dabei erschien ihm alle wissenschaftlich-philosophische Betrachtung als unzulänglich für das Durchschauen des Naturgeheimnisses und die bloß kausalitätsbezogene, naturwissenschaftliche Betrachtungsweise „als Oberfläche“ und „das Bedeutungsbedürftige“<sup>594</sup>.

Die die Gefahren der dualistischen Denkweise – „Tödlich ist die Auflösung der Welt in die Zweiheit der räumlichen Dinge und des denkenden Geistes, die sich nicht finden“<sup>595</sup> - ablehnende Methode der Naturphilosophie Döblins war auch nicht von ihm ausgedacht worden, sondern gehörte ebenso zum nachmetaphysischen Zeitbewußtsein, zu der Tendenz, die zwischen Wesen und Erscheinung befindliche, scheinbar unüberwindbare Kluft durch ein Naturverständnis als dasjenige von einer psychophysisch untrennbaren Einheit zu überwinden und eine weltimmanente Quasi-Metaphysik zu entwickeln. Wenn Döblin Goethes naturwissenschaftliche Schrift ‚Zur Farbenlehre‘ und dessen auf Naturwissenschaftliches bezogene Berichte aus seinen Gesprächen ungeachtet seines

---

<sup>592</sup> SLW S. 49.

<sup>593</sup> Ebd., S. 51.

<sup>594</sup> SLW. In: Bemerkungen zu "Berge Meere und Giganten". S. 51.

<sup>595</sup> IüN S. 92, vgl. auch S. 90.

gebrochenen Verhältnisses zu ihm positiv sah,<sup>596</sup> lag der Grund dafür darin, daß Goethe das „Unsichtbare“ und „Überreale“ aufgrund seiner Beobachtungsversuche<sup>597</sup> hatte deutlich werden lassen.

Dieses Denkverfahren, das Subjektive dem objektiven, äußeren Bereich zuzuordnen und das „Übersinnliche“ durch das Sinnliche anschaulich zu machen, stand im engen Zusammenhang mit der monistischen philosophischen Bewegung an der Jahrhundertwende,<sup>598</sup> zu deren zentralen Gedankenelementen die Ideen der Welt als eines Organismus, der Beseelung aller Dinge und der Weltseele gehörten. Indem der philosophische Monismus seine naturwissenschaftlichen Begründungsmomente schließlich mit den Vorstellungen von einer „Weltseele“ und vom „Unbewußte(n)“ zu einer quasi-konfessionellen Dimension erhob, wurden die naturwissenschaftliche Erklärung der Naturerscheinungen und die Verknüpfung der biologischen Phänomene bloß durch chemisch-physikalische Gesetze gewissermaßen untersagt. In diesem Sinne kann Döblins Naturphilosophie ungeachtet ihres Unterschiedes<sup>599</sup> mit der monistischen Bewegung in Verbindung gebracht werden: „Zu den historischen Voraussetzungen der Naturphilosophie Döblins gehören neben gelegentlich erwähnten Schriften Haeckels und Landauers weiterhin G. Th. Fechners Psychophysik und vor allem F.

---

<sup>596</sup> WuV In: Der deutsche Maskenball. SÄPL S. 50, In: Über deutschen Prosastil, S. 168. Hier empfiehlt Döblin dem Lehrer Texte der Naturwissenschaft und der ausgewählten Gespräche Goethes für den Unterricht des deutschen Prosastils.

<sup>597</sup> K-Schrift III. In: Technik: Absicht und Zukunft (2. 1929), S. 163: „Unsere heutige Technik - wie die mit ihr gleichlaufende Naturwissenschaft und Mathematik - fußt auf einer besonderen Denkeinstellung. Der Materialismus ist nicht wesentlich mit ihr verbunden. Schon Goethe hatte diese naturalistische Denkeinstellung (eine antitheologische), ohne Materialist zu sein.“

<sup>598</sup> Bartscherer thematisiert in seiner Untersuchung, daß Döblins naturphilosophische Betrachtung in enger Kohärenz mit der monistischen Bewegung steht und wie Döblin seine zentrale Problematik der Dichotomie von Leib und Geist auf monistische Weise überwindet. (Bartscherer, Christoph: Das Ich und die Natur, Alfred Döblins literarischer Weg im Lichte seiner Religionsphilosophie, Paderborn 1997, S. 175 – 210.) Weitere ausführliche Informationen über die monistische Bewegung und über das Verhältnis Döblins zum Monismus bei Keil, Thomas: Alfred Döblins „Unser Dasein“, quellenphilologische Untersuchungen, Würzburg 2005, vgl. auch Fick, Monika: Sinnenwelt und Weltseele. Der psychophysische Monismus in der Literatur der Jahrhundertwende, Tübingen 1993.

<sup>599</sup> Belhafaoui-Köhn thematisiert in ihrer Untersuchung „Alfred Döblins Naturphilosophie – Ein existentialistischer Universalismus“ die phänomenologische Struktur der Naturphilosophie Döblins. Gegen die gewöhnliche Betrachtung der Naturphilosophie Döblins als einer der Spinozischen Tradition folgenden Identitätsphänomenologie begründet sie ihre These von Döblins Naturphilosophie als einer Emanationsphänomenologie mit der zwischen Essenz und Existenz vorhandenen Diskontinuität, mit der sie die Leidensproblematik der Döblin'schen Naturphilosophie als „die Frage aller Fragen“ lösen könne. Damit kennzeichnet sie die Naturphilosophie Döblins als „Monopluralismus“ in der naturphilosophischen Tradition mit der Distanz vom auf die Naturwissenschaften begründeten damaligen Monismus. (Vgl. Belhafaoui-Köhn, B.: „Alfred Döblins Naturphilosophie – Ein existentialistischer Universalismus“). Mit einer ähnlichen emanationsphänomenologischen These thematisiert auch Dronske die Diskontinuität zwischen Essenz und Existenz in seiner Untersuchung „Tödliche Präsens/zen“. Vgl. Dronske, Ulrich: Tödliche Präsens/zen. Über die Philosophie des Literarischen bei Alfred Döblin, Würzburg 1998, bes. S. 46-69.

Mauthners Kritik am Mechanismus, seine Annahme einer kausal nicht ableitbaren Lebenskraft. Dazu kommt Mauthners Aufhebung der Grenzen zwischen Organischem und Anorganischem zu Gunsten einer Alleinheitslehre im Sinne von Ostwalds energetischem Monismus. Was Mauthner und Döblin erstreben, liegt in der Richtung einer philosophischen Anthropologie, deren Thema sich am besten mit dem Titel einer Abhandlung M. Schelers aus dieser Zeit umschreiben läßt: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*.<sup>600</sup>

Döblins Naturphilosophie wurde zwar durch seine Mauthner-Lektüre nicht begründet<sup>601</sup>, aber es ist aufschlußreich für das Verständnis der Naturphilosophie Döblins und des Hintergrundes seiner in jener Zeit sich entwickelnden geistigen Tendenzen, sein Verhältnis zu Mauthner zu untersuchen. Die Wirkung der „gottlosen Mystik“<sup>602</sup> Mauthners auf Döblin und auf viele andere zeitgenössische Autoren<sup>603</sup> war groß, weil sie zur Erörterung der „letzten Dinge“ im nachmetaphysischen, technischen Zeitalter in die Sphäre der mystischen Erkenntnis eindringen wollten.

Die Verbindung Döblins mit dem Sprachkritiker Mauthner ging auf seinen Brief vom 24. Oktober 1903 zurück, in dem er diesen um eine Besprechung seines frühen Romans „Worte und Zufälle“ gebeten hatte.<sup>604</sup> Seither verfolgte Döblin den Weg Mauthners vom Sprachkritiker zum gottlosen Mystiker in intensiver Befassung mit dessen Büchern. Mauthner gehörte auch in den beginnenden 1920er Jahren zu den wichtigsten Anregern Döblins, und im Zusammenhang mit diesem Umstand gewinnt Kiesel's Behauptung über die Unterschätzung Mauthners in der bisherigen Döblin-Forschung ihre Aussagekraft: „(...) die Lektüre von Mauthners Büchern wirkte auf Döblin wie ein geistiges Ferment und trug entscheidend zur Neuformulierung seiner Ideen bei.“<sup>605</sup>

---

<sup>600</sup> Düsing, Wolfgang: Erinnerung und Identität. Untersuchungen zu einem Erzählproblem bei Musil, Döblin und Doderer, München 1981, S. 113.

<sup>601</sup> Mayer datiert das Einsetzen der Naturphilosophie Döblins bis in die Jahre des Ersten Weltkrieges zurück. Vgl. Mayer, Dieter: Alfred Döblins Wallenstein, S. 39 f.

<sup>602</sup> Vgl. Mauthner, F.: Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande, Bd. 1. Vorwort, ebd., Bd. 4, 10. Abschnitt und S. 404 und S. 430 ff.

<sup>603</sup> Ribbat, Ernst: Kollegen in Apolline. Oskar Loerke und Alfred Döblin als literarische Zeitgenossen. In: Zeitgenosse vieler Zeiten. Zweites Marbacher Loerke-Kolloquium 1987. Hg. R. Tgahrt. Mainz 1989, S. 33-54, hier S. 44 f. : „Das Leitwort dieser Gruppe ist immer noch eher das Leben gewesen als ‚die Zeit‘, ihre Denkform eher eine synkretistische Mystik als die Phänomenologie oder eine politisch-ökonomisch konkretisierte Ethik.“

<sup>604</sup> Vgl. Br S. 21.

<sup>605</sup> Kiesel, H.: Literarische Trauerarbeit, S. 163. Hier erwähnt Kiesel die Unterschätzung der Bedeutung Mauthners in der Forschung über Döblin und stellt er Mauthner als einen wichtigen Anreger für Döblin vor. Als weitere Arbeiten zum Verhältnis Döblins zu Mauthner vgl. Weyembergh-Boussart: Alfred Döblin, S. 117; Kimber, R.: Alfred Döblin's Godless Mysticism, S. 21; Thomann Tewarson, H. : Sachlichkeit als ästhetische Theorie bei Alfred Döblin, S. 23 ff; Mayer, D.: Linksbürgerliches Denken, S, 173 und 327 f.; Keller, O. : Döblins Montageroman, S. 7, 14, 33, 38, 46, 231.

In seinem Aufsatz „Herr Fritz Mauthner“ (21. 4. 1910) verwies Döblins folgende Bemerkung deutlich auf das Ziel der sprachkritischen, philosophischen Reflexion Mauthners - auf die Notwendigkeit, „die Grundbegriffe der Geistes- und Naturwissenschaft mit dem Hammer der sprachkritischen Idee auf ihre Festigkeit zu prüfen.“<sup>606</sup> Daher richtete sich die scharfsinnige Kritik Mauthners auf den abendländischen Logozentrismus, der nach verbreiteter Ansicht die Grundlage aller wissenschaftlichen, logischen Denkweisen und aller wissenschaftlichen Begriffe bildete. In Mauthners sprachkritischer Reflexion entlarvten sich Ausdrücke wie ‚Gott‘ und ‚das Absolute‘ als begriffliche Fiktionen, und damit werde die auf dem fiktiven Begriff ‚Gott‘ als dem „gewaltigsten“ historischen „Gedankenwesen“<sup>607</sup> fundierte Metaphysik als Fiktion erwiesen. Aufgrund der Auflösung des Gottesbegriffes der metaphysischen religiösen Systeme bedurfte Mauthner, solange er auch von der monokausalen Betrachtung der Naturwissenschaften als einer praktischen Wendung der geisteswissenschaftlichen Denkmethode im positivistischen technischen Zeitalter unbefriedigt bleiben mochte, etwas anderen als eines Gottes, das dem Bedürfnis dienlich wäre, sich etwas die Welt zusammenhaltendes vorstellen zu können. Der Begriff dafür war für ihn seine gottlose, agnostische Mystik zur Bestimmung der Welt und unserer Erfahrung. Im ab 1920 erschienenen Buch „Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande“ formulierte Mauthner das ersehnte Ziel seiner Sprachkritik resümierend: „Sprachkritik war mein erstes und ist mein letztes Wort. Nach rückwärts blickend ist Sprachkritik alles zermahlende Skepsis, nach vorwärts blickend, mit Illusionen spielend, ist sie eine Sehnsucht nach Einheit, ist sie Mystik.“<sup>608</sup>

Indem die theistische, metaphysische Weltanschauung durch die atheistische Weltvorstellung und alles wissenschaftliche, anthropomorphe Denken durch das mystische, intuitive Denken ersetzt wurde, ermöglichte die Heranziehung der Naturmystik Mauthners die völlige Verschmelzung der persönlichen, augenblicksbezogenen Erfahrungen und Empfindungen mit der Natur.<sup>609</sup> Diese Naturmystik bedeutete ihm eine wahre Annäherung an den Sinn des

---

<sup>606</sup> KS I In: ‚Herr Fritz Mauthner‘ (21. 4. 1910), S. 83. „Wir erfahren aus dem beigelegten Prospekt mit Genugtuung, daß „aus den erschütternden Ergebnissen der Sprachkritik für Mauthner und jeden guten Leser keine lähmende Angst folgte“, daß es vielmehr nunmehr nötig sei, „die Grundbegriffe der Geistes- und Naturwissenschaft mit dem Hammer der sprachkritischen Idee auf ihre Festigkeit zu prüfen.“

<sup>607</sup> Mauthner, F.: Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande, Bd. 1, 3.

<sup>608</sup> Vgl. Mauthner, F.: Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande. Bd. 1- 4, Stuttgart/Berlin 1920-23. Hier Bd. 4. S. 447.

<sup>609</sup> Vgl. Mauthner, F.: Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande, Bd. 4, S. 443.

Lebens und der Welt<sup>610</sup>, und er sah auch, daß sich diese Naturmystik tendenziell schon im Taoismus gezeigt hatte.<sup>611</sup> Diese auf Benennungs- und Mitteilungsversuche verzichtende, unmittelbare Naturmystik<sup>612</sup>, in der die Grenze zwischen Organischem und Anorganischem verschwand, entwickelte Mauthner sowohl gegenüber allen idealistischen Transzendenzvorstellungen als auch gegenüber allen mechanistischen, materialistischen Weltvorstellungen.

Döblins Affinität zu dieser gottlosen Mystik verdeutlichte sich in seinen in den 1920er Jahren entstandenen Aufsätzen und in seinen Briefen an Mauthner. Im Aufsatz „Überfließend von Ekel“ (1920) lobte Döblin Mauthners gerade veröffentlichtes Buch ‚Geschichte des Atheismus‘ als ein erhofftes Schulbuch für die Zukunft und als „die heiße Quelle“, „an der wir uns wärmen und die Zukunft sich wärmen wird“<sup>613</sup>. Diese Ausdrucksweise verweist auf gründliche Lektüre Mauthners und auf die sich „auf der schwierigen Grenze zwischen Gestaltetem und bloß Mitgeteiltem“ bewegend Schreibart Mauthners.<sup>614</sup>

Im Brief vom 5. Juli 1922 apostrophierte Döblin eine Parallele ihrer beider Denkweisen: „(...) daß Sie, der viel Ältere, im Geistigen mein Kamerad sind. (...) wir halten die Continuität der Klarheit und Skepsis fest; Sie sind gewiß so sachlich wie ich, daß Sie wie ich finden.“<sup>615</sup> Im Brief vom 28. Sept. 1922 äußerte sich Döblin dann zu seiner gegenwärtigen inneren Entwicklung und ließ seine tiefe Verehrung für Mauthners „Wörterbuch“ erkennen: „Ich lese alle paar Tage bald in dem, bald in dem Artikel und ‚reinige‘ meine Vorstellungen.“<sup>616</sup>

Anhand seiner Betonung der Reinigung der Vorstellungen und seiner Selbsteinordnung in die Ahnenreihe von Buddha, Spinoza und Mauthner, durch die Döblin gegenüber Mauthner die Spinozagabe und die geistige Verwandtschaft mit Buddha bestätigte<sup>617</sup>, kann man Döblin dem tendenziellen atheistischen Pantheismus zuordnen. Für diesen ging es um eine weltimmanente mystische Alleinheitslehre gegenüber der Dichotomie von Geist und Materie sowie gegenüber der idealistischen, subjektiven Auffassung der Welt. Döblin sah ihn wohl

---

<sup>610</sup> Vgl. ebd.

<sup>611</sup> Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande, Bd. 4, S. 444 ff.

<sup>612</sup> Ebd., S. 430 ff.

<sup>613</sup> Döblin, Alfred: Überfließend von Ekel. In: Der deutsche Maskenball. S. 109 ff. Hier S. 110.

<sup>614</sup> Ebd., S. 109.

<sup>615</sup> Br S. 121.

<sup>616</sup> Ebd., S. 122.

<sup>617</sup> Ebd., S. 122.

auch als dem weltimmanenten, spirituellen Ansatz des Buddhismus und des Taoismus verwandt an.

Aus der Naturmystik Mauthners gewann Döblins naturphilosophisches Vorhaben in den beginnenden 1920er Jahren sicherlich guten Wind zum Segeln, um die zwischen der spekulativen Metaphysik und der durch das monokausale Denken zum Teil sterilen Naturwissenschaft eingetretene Entfremdung durch eine weltimmanente, organische Naturvorstellung zu überwinden und deren ursprüngliche, ontologische Orientierungsfunktion zu rehabilitieren. Döblin deklarierte, daß die Fragen nach dem Sinn des Daseins und nach dem Aufbau des Weltganzen zwar aus exakten naturwissenschaftlichen Daten zu begründen seien, aber nur aus einer metaphysischen Dimension beantwortet werden könnten. Deshalb forderte Döblin „die Wiedergeburt der Hauptwissenschaft Theologie“<sup>618</sup> und versuchte er, die auf die rationale Denkbarkeit und auf die Sichtbarkeit gegründeten, deshalb in ihrer verkrampften Methode gewohnheitsmäßig ‚unwissenden‘, bisherigen natur- und geisteswissenschaftlichen Denkweisen durch die Hinwendung zur mystischen Natur zu korrigieren: „Die Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften einschließlich Philosophie müssen von einer neuen Theologie durchleuchtet werden.“<sup>619</sup> Dabei bedeutete eine Wiedergeburt der Theologie für Döblin keine Rückkehr zum Glauben, sondern sein Bekenntnis zur weltimmanenten anonymen Kraft, mit der die metaphysischen Begriffe seiner Naturphilosophie, „Überrealität“,<sup>620</sup> „Ursinn“, „Ur-Ich“ oder „Urwesen“<sup>621</sup>, synonym waren, und damit drang er in solche Wissensgebiete ein, die die zeitgenössischen Wissenschaften in ihrer Nachlässigkeit als „Glauben“ gelten ließen.

In diesem Bekenntnis zur Naturmystik, in der die Natur und das Existierende als die Gestalten einer sich selbst darstellenden und realisierenden Transzendenz betrachtet wurden, verlor alles wissenschaftliche „scholastische“ Denken, wie Döblin sagte, sein ontologisches, logisches, operatives Fundament, und kündigte Döblin eine neue Ära des Denkens mit der Hinwendung zur lebendigen Natur an: „Die Künstler jeder Gattung müssen die Geisteswissenschaften wegwerfen und sich der Natur zuwenden. - Ich sage: Natur und nicht Naturwissenschaft. Denn die ist zum großen Teil noch selbst Geisteswissenschaft und Natur

---

<sup>618</sup> IüN S. 242.

<sup>619</sup> Ebd., S. 242.

<sup>620</sup> UD S. 160.

<sup>621</sup> IüN 42, 68, 86, 117 u. ö.

muß erst entdeckt werden. Die Naturwissenschaftler mit ihrem großartigen Besitz wissen gar nicht, was sie in den Händen haben. Wir stehen vor einer Wende des Denkens.“<sup>622</sup>

Im Aufsatz „Blick auf die Naturwissenschaft“ (1923)<sup>623</sup>, der später ohne viele Veränderungen als ein Teil in „Das Ich über der Natur“ eingefügt werden würde, konzentrierte sich Döblins skeptischer Blick bei der Rezeption der gottlosen Naturmystik Mauthners auf alles „scholastische“ Denken und auf den Hochmut der Naturwissenschaften: „Was für ein Tier ist das? Gottlose Mystik? Die Naturwissenschaften von heute sind mechanistisch; ihre Grundbegriffe sind Mythologien über die Wortfetische: Masse, Bewegung, Stoff, Atom. Mauthner leugnet Götter und Fetische; er entsagt. Er will bei der Erörterung der letzten Dinge lieber den Mystikern, als den Mechanisten zugerechnet werden, die mit vier Füßen auf der geduldigen Erde stehen. „Bejahung und Verneinung gelten nur auf den Gebieten des armen Menschenwissens, sind Gegensätze nur in der Logik und Mathematik, nicht dort, wo alle scholastischen Welterklärungen durch ein bescheidenes und doch sicheres Weltgefühl abgelöst werden.“ Er geht in die „letzte Einheit, in welcher kein Unterschied mehr besteht zwischen meinem Ich und der übrigen Natur“. Und dann: „ganz mein eigen ist nur das sprachlos Unbegriffliche.“ So trennt sich hier ein Mensch unserer Periode vom verschämten Materialismus und nähert sich einer Sphäre des Erkennens, die er negativ gottlose Mystik nennt, die aber der Vorgeschmack eines neuen Naturalismus ist. Die Naturwissenschaften, findet Mauthner, seien bankrott. Das ist wahr.“<sup>624</sup>

Trotz seiner Kritik an der Naturwissenschaft schätzte Döblin sie grundsätzlich, ihre exakten Beobachtungen und Experimente und die Technik als eine große geistige Errungenschaft der Menschheit, hoch, weil sie den Menschen von der jenseitsbezogenen „Hinterweltlerei“ befreite und ihre auf einfache Tatsachen sich beziehende Naturbetrachtung die Hinwendung zu einem diesseitsbezogenen Weltgefühl gegen die früheren Spekulationen ermöglichte. Döblin wußte auch genau, keinen Schritt ohne diese sicheren, sauberen und strengen Fakten gehen zu können.<sup>625</sup> Deshalb lobte er die exakte naturwissenschaftliche

---

<sup>622</sup> Döblin, Alfred: In: Die Literatur, Jg. 26, H., 1, S. 6. Vgl. Alfred Döblin, Im Buch. Zu Haus. Auf der Straße, S. 209.

<sup>623</sup> Döblin, Alfred: Blick auf die Naturwissenschaft. In: Die neue Rundschau. Jg. 34 der Freien Bühne, 1923, Bd. 2. S. 1132- 1138.

<sup>624</sup> Ebd., S. 1134.

<sup>625</sup> IüN S. 21: „Das erbärmliche Stammeln lehne ich vielmehr, nach der Einseitigkeit und Hilflosigkeit des bloßen Rechnens, ab, das sich anmaßt, gegen die nüchternen Daten zu rebellieren, das Faseln und die Unklarheit, die sich als Mystik ausgibt. Sie werden nicht die Sicherheit, Sauberkeit und Strenge, den Wall der Fakta und der Arbeiter daran wegschwemmen. Keinen Schritt ohne diese Fakta. Gäbe es diese Fakta nicht, so wäre alles Denken aufzubieten, um zu ihnen zu gelangen.“

Forschung als den Ausgangspunkt alles Denkens statt des „erbärmliche(n) Stammeln(s)“<sup>626</sup>: „Indem ich dies ausspreche, habe nur ich der exakten Naturwissenschaft und der Beobachtung ihren Platz angewiesen. Mir liegt nicht, das präzise Forschen, die Entdeckung und Durchprüfung neuer Fakta herabzusetzen.“<sup>627</sup>

Döblins sah Naturwissenschaften kritisch, obwohl er ihre nach der Abfolge von Ursache und Wirkung ablaufende, mechanistische Gesetzmäßigkeit und die Berechenbarkeit der Natur für konkrete praktische Zwecke als nützlich anerkannte.<sup>628</sup> Daher richtete sich sein Blick darauf, daß ihre kausal-mechanistische, gleichgültige Behandlung und ihre technische Beherrschung der Natur ohne Rücksicht auf „das Ich“ als „Urtatsache des Daseins“<sup>629</sup> ein kurzsichtiges, unvollständiges Naturverständnis manifestierten<sup>630</sup> und unseren spontanen Zugang zur Natur<sup>631</sup> verhinderten. Dabei seien die „Metaphysik“ und die „Metapsychologie“<sup>632</sup> von Physikern und Psychologen nicht durch die wissenschaftlich-kausale Übermittlung einer Wahrheit und einer Erkenntnis, sondern durch ein einfaches, ursprüngliches Gefühl<sup>633</sup> wahrzunehmen. Aufgrund dieses Döblin'schen Naturverständnisses, nach dem die Metaphysik auf die Physik angewiesen ist und in der organischen Gestalt der Natur das Ich als ihr innewohnend zu betrachten ist, kann seine Behauptung der Unreife der theoretischen Arbeit gegenüber der äußeren Hochentwicklung des naturalistischen Geistes im naturwissenschaftlichen Zeitalter verstanden werden.

Döblins Kritik an den angeblich auf Äußerlichkeiten beschränkten Naturwissenschaften konzentrierte sich auf die moderne Physik und auf die Mathematik, die die Natur mit ihren

---

<sup>626</sup> Ebd.

<sup>627</sup> IüN S. 21.

<sup>628</sup> Döblin behielt als Naturwissenschaftler kontinuierlich eine ähnliche Haltung zur Naturwissenschaft bei, von seinen Aufsätzen über Nietzsche bis zu seinen späteren theoretischen Schriften, in denen er zwar die exakten Beobachtungen und Experimente der Naturwissenschaft zur Erklärung der Natur benötigte, aber seine Polemik gegen sie darauf gerichtet wurde, daß sie die organische Natur mit ihren Begriffen, Logiken und Formeln mechanisch-materialistisch zu erklären versuchte. Damit beschränke sich ihr Wissen auf Oberflächliches, und ohne die Reflexion auf die transphysikalische Bestimmung der Natur werde sie selber in ihren mathematischen Formeln zum Geheimnis: „Es ist aber nachgerade zum Überdruß festgestellt, daß diese und jene Dinge und Bewegungen sich berechnen lassen, und es sind zahllose praktische Schlüsse daraus gezogen worden; ich bin weit entfernt die Nützlichkeit dieser Beschäftigung zu bestreiten. Jedoch ist die Mehrzahl aller Erscheinungen zahlenmäßig, mathematisch, nicht erfaßbar, und die Formulierung verschiebt nur das Problem.“ (In: Blick auf die Naturwissenschaft, S. 1133).

<sup>629</sup> UD S. 145.

<sup>630</sup> Ebd., S. 84 f.

<sup>631</sup> IüN S. 20.

<sup>632</sup> Ebd., S. 66: „In der Physik ist Metaphysik zu sehen, in der Psychologie Metapsychologie.“

<sup>633</sup> Ebd., S. 16: „Ich will keine Wahrheit und keine Erkenntnis übermitteln, sondern nur ein einfaches und ursprüngliches Gefühl.“ Damit deklarierte Döblin in seiner Naturphilosophie eine die Intensität begründende, andere Denkweise als die bisherige wissenschaftliche Denkweise.

zahlenmäßigen Formeln und mit ihren „geheimen“ begrifflichen Zeichen mechanistisch und kausal berechnen wollten. Obwohl ihre Gesetzmäßigkeit und ihre Zahlenmäßigkeit auf den Naturphänomenen beruhten, solange für ihre oberflächliche Betrachtung die sinnvolle Bestimmtheit der Naturdinge unbegründbar sei, seien sie nur eine Möglichkeit unter vielen Möglichkeiten und blieben sie selbst ein Geheimnis: „Es ist nichts über Dinge ausgesagt, wenn ihr zahlenmäßiger Ablauf festgestellt ist. Die Feststellung solches Ablaufs ist eine Angabe mehr neben: dies hat eine blaue Farbe, bricht muschlig, schmilzt. Man hat die Pflicht nachzudenken, was es heißt, daß Dinge, Vorgänge sich zahlenmäßig verhalten. Die Bedeutung der arithmetischen Anordnung, die Möglichkeit mathematisch zu formulieren ist ein Problem. Ja, ein Geheimnis.“<sup>634</sup> Für diese mathematisch-physikalische Betrachtung, die nicht eine wirkliche Erfassung der Natur sei, sondern nur als unvollständig und unreal aufgrund einer Verschiebung ihres Problems gelten könne, fand Döblin das folgende Gleichnis: „Im Mittelalter stellte die Kirche vor ihren Gott die Priester, so daß das Wort aufkam: ‚Wenn ich einem Engel und einem Priester begegne, falle ich vor dem Priester hin‘. Man soll nicht denken, so mit der Natur, der Welt, die vor uns allen steht, verfahren zu können. Wer die Mathematik in der Naturwissenschaft verehrt, ohne das Geheimnisvolle ihrer Anwesenheit hier zu bemerken und im vornherein zu stocken, mag wissen, daß er eine Tür anbetet.“<sup>635</sup>

Von diesen hilflosen Naturwissenschaften, unter denen keine Physik im Sinne des Aristoteles, sondern nur eine mit mathematischen Formeln und abstrakten Begriffen operierende, oberflächliche Betrachtung verstanden werden könne, distanzierte sich Döblin in seiner Naturbetrachtung in dem aus der Debatte über die Relativitätstheorie mit zwei Physikern, Prof. Fuld und Prof. Graetz, entstandenen Beitrag „Naturerkenntnis, nicht Naturwissenschaft“ (13. 12. 1923)<sup>636</sup>: „Wir haben eine Kluft zwischen den Geistigen – den Leuten, die sich um Kunst, Literatur, Philosophie, Geschichte kümmern – und denen, die Naturwissenschaften treiben.“ Er kritisierte „(d)ie leblose Betrachtungsweise der noch ungeheueren, erschütternden und tief sinnigen Dinge der Natur durch diese Wissenschaftler. Sie haben sich zu einer Bruderschaft entwickelt, die sich freimaurerischer Zeichen und

---

<sup>634</sup> Döblin, Alfred: Blick auf die Naturwissenschaft, S. 1132. Döblin fügte diesen Satz ohne Veränderung in seine naturphilosophische Hauptschrift „Das Ich über der Natur“ ein. Vgl. IüN. S. 16.

<sup>635</sup> Ebd., S. 1133, vgl. auch IüN S. 17.

<sup>636</sup> Dieser im Berliner Tageblatt, 52 Jg. Nr. 575, veröffentlichte Beitrag (KS. II. S. 346-348) war eine Antwort auf eine Replik des Professors Fuld zu seinem Artikel „Die abscheuliche Relativitätstheorie“ (24. 11. 1923) (vgl. Berliner Tageblatt, Jg. 52. Nr. 543).

beinah einer spiritistischen Klopfsprache bedient. Sie durchdenken die Natur wie ein Mann, der ein Auge zukneift und mit dem andern zwischen zwei Fingern hindurchsieht. Die Dinge der Natur sind aber, nach dem Schwund der religiösen Dogmatik, von der enormsten herzlichsten Wichtigkeit für den Lebenden von heute; sie erfordern ganze Menschen, ganze Seelen und Gehirne. Die schreckliche Mißgeburt, die die Wissenschaftler von heute uns als Natur demonstrieren, hat nichts mit dem zu tun, was wir um uns sehen und wirklich erleben. Niemals kommt die Mathematik an diese Dinge heran. Die mathematische Behandlung der Naturwissenschaften ist ein Irrweg. Die Mathematik ist eine kleine, praktisch wichtige, oft bequeme und saubere Hilfsdisziplin. Aber es ist wie mit den Franzosen im Ruhrgebiet: die Franzosen sind gut; im Ruhrgebiet sind sie nicht gut.“<sup>637</sup>

Die Mathematiker, die die geistartige Natur durch ihre Formeln und Begriffe arm machten und entwürdigten, bildeten sogar „die Hierarchie der jetzt thronenden Wissenschaftler, den Geheimbund, Verschwörung und Freimaurerei der Rechner“<sup>638</sup> in ihrer „frechen“ Distanzierung von ihrer Umgebung und täuschten sich selbst durch den mit ihren Formeln und mit ihren „leeren kabbalistischen Zeichen“<sup>639</sup> betriebenen „Papierfortschritt“<sup>640</sup>. Wie das von den Tatsachen abstrahierende, mathematische Denken unsere angeborene Erkenntnis der Natur ausschließe, erklärte Döblin konkret bezüglich der Relativitätstheorie: „In einem Dutzend Aufsätzen las ich: was hier, in der Relativitätslehre, vorgebracht würde, sei den Entdeckungen des Kopernikus, Galilei gleichzustellen. Aber Galilei und Kopernikus tragen einfache Tatsachen vor; diese neue Lehre schließt mich und die ungeheuere Menge aller Menschen, auch der denkenden, auch der gebildeten, von ihrer Erkenntnis aus! Nach fünf bis zehn Seiten ‚populärer‘ Mitteilung, die mir recht trivial erschien, kamen die Kubikwurzeln, Gleichungen, die sonderbaren geheimnisvollen Figuren.“<sup>641</sup>

Obwohl die kritische Bewertung der modernen Naturwissenschaft durch Döblin als nur äußerlicher Vorgang im Kontext der Begründung seiner Naturphilosophie verstanden werden darf, fragt es sich an dieser Stelle, ob Döblin es sich manchmal doch nicht allzu einfach gemacht hat. Ob davon die Rede sein kann, daß Kopernikus und Galilei „einfache Tatsachen vorgetragen“ hätten, ist durchaus fraglich! So waren etwa die Zeitgenossen des Kopernikus

---

<sup>637</sup> KS II S. 347 f.

<sup>638</sup> IüN S. 21.

<sup>639</sup> Ebd., S. 18: „Dieses kleine Buch hat mir keine Anregung, aber viel Verwirrung und Ärger gebracht. Es begann scheinbar populär; nach einigen Seiten brachen die Formeln los, die leeren kabbalistischen Zeichen der heutigen Mathematik.“

<sup>640</sup> Ebd., S. 21.

<sup>641</sup> Ebd., S. 19.

nicht gerade alle gleich von seiner neuen Theorie überzeugt, die Beweise waren auch noch nicht ausreichend. Und eine heutige Wissenschaftlerin wie G. Wolfschmidt schreibt, Kopernikus habe „zwar die richtige Anordnung der Planeten gefunden, aber sonst nur die Phänomene gerettet (...), weil er die Voraussetzungen des antiken Weltbildes, besonders die Vollkommenheit, Einfachheit und Harmonie (Kreisbewegung und gleichförmige Geschwindigkeit), nicht aufgeben wollte.“<sup>642</sup> Für die meisten Zeitgenossen des Kopernikus und bis ins 17. Jahrhundert entsprachen der von ihm vorgetragenen Theorie also wohl noch nicht „einfache Tatsachen“. Umgekehrt werden die von Einstein dargelegten resp. angenommenen Verhältnisse heutzutage für die Fachwissenschaftler und interessierte Laien inzwischen ihrerseits einfache „Tatsachen“ sein.

Was läßt sich aus solcher Unvorsichtigkeit Döblins hinsichtlich der Einschätzung von Kopernikus und auch Galilei einerseits, seiner Bewertung Einsteins andererseits schließen? Natürlich mag zu Döblins Zeit eine differenzierende Sicht der Wissenschaftsgeschichte noch nicht so üblich gewesen sein wie heutzutage. Jedenfalls dürften solche Äußerungen Döblins aber zu gehöriger Vorsicht bezüglich seiner Aussagen und anderer eventuell zu dezidiert scheinender Stellungnahmen des Autors Anlaß geben. Inwieweit verstand er – der ehemals schlechte Mathematikschüler - Einstein überhaupt? War ihm, der doch z. B. Nietzsche derart scharfsinnig kritisiert hatte, bewußt, wie notwendig Distanz gegenüber den eigenen Ansichten ist, resp. sein kann?

Auch an der modernen Energetik, d. h. am „Gesetz von der Erhaltung der Energie“, bemängelte Döblin, daß sie die lebendige Natur schlechthin in Energie auflöse, ohne Rücksicht auf die vom Ich bestimmte Wesenheit und die Eigentümlichkeit der lebendigen Natur, und sie ins begrifflich Abstrakte verdünne. Bezüglich dieser quantitativen Umwandlung in berechenbare Energie bleibe die Energetik bei den Energien und deren sogenannter Umwandlung stehen.<sup>643</sup> Deshalb könne ihre mechanische Arbeit nicht

---

<sup>642</sup> Wolfschmidt, Gudrun: „Der Weg zum modernen Weltbild“, in: G. Wolfschmidt, Hrsg., Nicolaus Copernicus (1473-1543). Revolutionär wider Willen, Stuttgart 1994, S. 44. Vgl. auch F. Schmeidler, 450 Jahre heliozentrische Lehre, in: G., Wolfschmidt, Hg., Nicolaus Copernicus (1473-1543) Revolutionär wider Willen, S. 117 ff. , dort S. 123: Die technische Präzision der damaligen Instrumente habe nicht ausgereicht, „um einen unwiderleglichen Beweis für die neue Lehre zu ermöglichen.“

<sup>643</sup> Ebd., S. 72 f. : „Statt dessen prunkt man mit dem ‚Gesetz von der Erhaltung der Energie‘, strahlt, daß man Umwandlungen auf die Spur gekommen ist. Es sieht fast wie ein Weltbild aus. Und besonders der Oberflächliche merkt nicht, daß hier die Hauptsache nicht berührt ist: die Eigentümlichkeit, die besondere Wesenheit, die die Energie passieren, die Licht heißt oder Wasser oder Gas. Indem man diese Naturen in Energien auflöst, verdünnt man sie ins Abstrakte. Ich möchte wissen, wenn sich Energie in Energie umsetzt, was das bedeutet, was damit erreicht wird, mit der jeweiligen Umwandlung, warum nun gerade diese Natur,

beantworten, was das nun sei und was hinter dieser Umwandlung stecke, und könne sie nicht weiter gehen, nicht zum Duft des Duftes und zum vollen Glanz des Lichtes gelangen, nicht ihren Ort im Ganzen sehen. Gegen diese uns von der Quelle des Lebens abdrängende Verdinglichung durch die Mathematik und die Physik, die überhaupt nicht sagen könnten, „was hier vorgeht“ und „was sich verbirgt hinter solchen Dingen, wie Astronomie, Geologie, Tiergeschichte, Menschengeschichte sie beschreiben“<sup>644</sup>, empfahl Döblin dem eine wirkliche Antwort auf die Lebensfragen Suchenden den „wirklichen schauenden Anblick eines vertrockneten Blattes statt einer Bibliothek babylonischer oder moderner Formeln“.<sup>645</sup>

In diesem Anblick, statt der „babylonischen oder modernen Formeln“, sei die anschauende Intensität des Lebens involviert, in dem die Welt mit dem Ich zusammen sei und aus dessen unauflösbarem dialektischem Verhältnis, d. h. demjenigen des Ichs, zur Welt mein Denken, meine Gefühle, mein Wollen und meine Antriebe einen anderen Sinn gewinnen könnten. Hierzu reiften Döblins frühe Vorstellungen über „eine Seele“ in der Welt und über das „Erlebnis-Ich“ in seinem Musik-Dialog und seine Kritik an der „Ich-Vergessenheit“ in seinen Nietzsche-Aufsätzen durch die naturphilosophische Naturauffassung zu einer qualitativen Wendung und zu einer systematischen Erweiterung, in der die Welt als Darstellung der vieldimensionalen Äußerungen eines Ur-Ich, eines Ur-Sinns im Ganzen erscheint<sup>646</sup> und in der es deshalb nur beseelte Wesen in der Natur gibt.<sup>647</sup> Aus dieser organischen Weltvorstellung, in der die Welt durch das „Ur-Ich“ ontologisch sinnvoll bestimmt wird und in der das Einzelne sowohl ein Repräsentant des „Ur-Ichs“ ist, als auch als der „Schöpfer und Täter der Welt“<sup>648</sup> den Weltvorgang aus seinem dialektischen Verhältnis zur Welt vollzieht, läßt sich Döblins frühere Distanz zu „philosophischer Naturwissenschaft oder naturwissenschaftlicher Philosophie“ und zum biologischen

---

Wärme, Licht, sich einstellt, was nun eigentlich geschehen ist, wenn mein Schlag Wärme erzeugt. Ich mache der Physik den Vorwurf, daß sie bei den Energien und ihrer sogenannten Umwandlung stehen bleibt. Ich wiederhole auch, was ich schon einmal sagte, daß das Auftreten mathematischer Beziehungen zwischen den Vorgängen ungeheuer wichtig, aber selbst geheimnisvoll ist. Die Feststellung solches mathematischen Ablaufs ist eine Angabe mehr neben anderen.“

<sup>644</sup> Ebd., S. 15.

<sup>645</sup> Döblin, Alfred: Blick auf die Naturwissenschaft, S. 1133. Vgl. dazu in IüN S. 17: „Der wirkliche schauende Anblick eines vertrockneten Blattes ist mehr wert, als eine Bibliothek babylonischer oder moderner Formeln“.

<sup>646</sup> Siehe dazu die Leitsätze in „Das Ich über der Natur“, IüN S. 243.

<sup>647</sup> IüN S. 243.

<sup>648</sup> Ebd., S. 244.

Agnostizismus Nietzsches und Mauthners<sup>649</sup> verstehen. Von dieser in der Welt urvorhandenen Ich-Vorstellung her bezeichnete Döblin die „gottlose Mystik“ Mauthners nur als den „Vorgeschmack eines neuen Naturalismus“<sup>650</sup>, trotz seiner Rezeption ihrer Gedankenelemente, und verteidigte er die Philosophie.

Aufgrund dieser vom Ich getragenen Naturauffassung - derentwegen Döblin wiederholt Folgendes betonte: „Immer bleibt das Ich das Zentrum, die Achse, durch das Tor des Ich betreten wir die Welt, und das heißt: wir denken erst vollständig, wenn wir organisch denken“<sup>651</sup> - könne die mechanistisch-kausale Naturbetrachtung nicht zur wahren Erkenntnis der Natur gereichen<sup>652</sup> und unsere Freiheit und unser Handeln überhaupt nicht erklären, weil sie die „Grundtatsache“ nicht zu sehen vermöge, daß es Schmerz und Lust außer Physik und Chemie in der Welt gebe.<sup>653</sup> „Der Lust-Unlust-Apparat, der Ich heißt“<sup>654</sup>, der in seinen ständigen Aktionen als „Erleben“<sup>655</sup> agiere, reagiere, ja und nein sage, bestimme den Weltvollzug sowie unser zwischen Welt und Erleben re-sonierendes, freies Handeln. Hier erscheint die Welt nicht als Ergebnis, sondern als Ereignis: „In der Welt geht nichts vor, sondern es wird erlebt, und alle Veränderung ist Zeichen eines Erlebens, das heißt Aktion eines Ich.“<sup>656</sup> Dieses „X des Ich macht jede Berechnung unmöglich. Das heißt: es gibt noch andere Ablaufarten als die physikalische, der Satz: ‚Diese Welt ist bestimmt‘ ist abzulehnen als unvollständig, die Welt ist vielmehr nur in gewissen Grenzen bestimmbar, sonst aber unbestimmt.“<sup>657</sup> Aus dieser Einsicht in den Weltvorgang richtete Döblin seinen kritischen Blick auf alle mechanistische, materialistische Welterklärung: „Sie (Realisten, Deterministen

---

<sup>649</sup> Vgl. zu seiner genaueren Argumentation: Der Wille zur Macht als Erkenntnis bei Friedrich Nietzsche, SLW S. 26-29, auch in: Zu Nietzsches Morallehren, SLW S. 54, in: Der Geist des naturalistischen Zeitalters, SÄPL S. 188. In seinem Aufsatz „Herr Fritz Mauthner“, der im Sturm, Jg. 1. Nr. 12 (1910/11) erschien, bestätigte er den fundamentalen Gedanken Mauthners folgendermaßen: „Die ‚Zukunft‘ des Herrn Harden, welche Sprachkritisches ebenso oft abdruckt wie sie Gedankenkritisches vermissen läßt, bringt aus der fünften Lieferung des Wörterbuches der Philosophie von Mauthner einen Aufsatz über Energetik.“ (KS I S. 83.)

<sup>650</sup> Döblin, Alfred: Blick auf die Naturwissenschaft. In: Die neue Rundschau. Jg. 34 der Freien Bühne, 1923, Bd. 2., S. 1132-1138. Hier: S. 1134.

<sup>651</sup> UD S. 141.

<sup>652</sup> Ebd., S. 140f. Von der Grenze des kausalen Denkens sprach Döblin folgendermaßen: „Auch hier wird die Chemie und Physik, die genetische Forschung, sich bemühen, streng den Weg der Kausalität zu gehen und eins aus dem andern physikalisch-chemisch und nach Massengesetzen abzuleiten. Wir wissen, dies hat sein Recht, aber auch seine Grenzen, es ist unvollständig und läßt viel im dunkeln. Mit der Bemerkung, die Krustenbildung sei eine physikalische Erscheinung, ist nichts gegen eine organische Auffassung gesagt. Denn organische Abläufe vollziehen sich eben in der physikalisch-chemischen Gesetzlichkeit.“

<sup>653</sup> Ebd., S. 87.

<sup>654</sup> Ebd., S. 85.

<sup>655</sup> Ebd., S. 184: „Das Faktum des Ich, des Erlebens stört die Rechnung.“

<sup>656</sup> Ebd., S. 85.

<sup>657</sup> Ebd., S. 184.

und Materialisten. - Hervorh. von Lee, Cheol-Uh) sagen: diese Welt ist bestimmt, qualitativ und quantitativ, und wenn eine bestimmte Person einer bestimmten Welt gegenübertritt, so kommt es nur zu einem Reaktionsablauf. Da ‚Handlung‘ also Produkt bestimmter Faktoren ist, gibt es keine Handlung mehr. ‚Zweimal zwei ist vier‘ ist auch keine Handlung, sondern ein Ergebnis.“<sup>658</sup> Diese so bezeichnete Wissenschaft erschien Döblin als „eine Vorwissenschaft“, man könne damit weder zur „vollständigen Wissenschaft“ noch zu einer vollständigen Welt kommen.<sup>659</sup> Döblin erklärte, wie die mechanistisch-kausalen Gesetze der Physik und der Chemie vor unserem Schmerz-Lust-Apparat ins Wanken gerieten: „Sie sind die zweite Wahrheit neben dem Fallgesetz und der Elektrolyse. Und sie sind die erste Wahrheit über dem Fallgesetz und der Elektrolyse, und bei ihrer Annäherung zittern die strengen natürlichen Gesetze vor Freude, weil das ihre eigene Sprache ist, in der sie angeredet werden.“<sup>660</sup>

Döblins kritischer Blick auf den Kausalitätsgedanken war nicht neu. Döblin hatte diesen schon in seinen Nietzsche-Aufsätzen konstruktiv kritisiert und führte seine Kritik in seinen naturphilosophischen Schriften folgendermaßen weiter aus: „Ich auf meiner Seite habe nicht viel für sogenannte Kausalität übrig. Sie sagt voraus das regelmäßige Eintreffen bestimmter Dinge unter gewissen Bedingungen. Es ist wirklich notwendig, solche Bedingung zu ermitteln, und das Wissen um das regelmäßige Eintreffen ist von Nutzen. Aber das Ganze ist nicht Kausalität, wie man sich das denkt. Man spricht von ehernen Gesetzen, denen die Dinge zu gehorchen haben, von zwingenden Ursachen. Ich sehe nichts von Zwang. (...) Man tut übrigens gut seitens der Physik, dies nicht zu bedenken, denn es gehören andere Denkweisen dazu. Ich ehre diese physikalische Abstinenz als Mauer vor Torheiten.“<sup>661</sup> Dabei verglich Döblin den Kausalitätsgedanken mit der Methode von „Handwerkern“ und „Praktikern“, die irgendeinen gut handhabbaren, für die Zwecke des Schutzes des Lebens und der Ernährung gut brauchbaren Teil der reichen Natur isolierten und der Ursächlichkeit, Kausalität nur in Arbeitsgängen wie in einer Fabrik erblicke. Hier erweise sich der Kausalitätsgedanke als „eine finstere Spielerei“, „weil es lächerlich ist, der großen Natur, deren Stück und

---

<sup>658</sup> Ebd., S. 184.

<sup>659</sup> Ebd., S. 85: „Daher kann die bloße Optik, Akustik, die in Formen und Bewegungen stehende und ablaufende Welt nur eine unvollständige Welt sein. Sie ist eine Vorwissenschaft. Wo man Gefühle, Wollen, Denken – Lust und Schmerz – Anspruch und Abweichung – Werte und Sollen mit hinzunimmt, kommt man zur wirklichen vollständigen Wissenschaft.“

<sup>660</sup> Ebd., S. 88, vgl. auch S. 87: „(...) das bringt alle Tatsachen der Physik und Chemie ins Wanken. Sage ich: ins Wanken? Nein, im Schillern, in Zittern, in Freude: denn jetzt erkennen sie sich! Sie erkennen: hier ist das Leben ihres Lebens. Nun erst fällt der Stein richtig.“

<sup>661</sup> IüN S. 79.

Gegenstück wir sind, zu unterscheiden, daß sie in solcher menschlichen ‚Kausalität‘, also in technischen Arbeitsgängen produziert.“<sup>662</sup>

Döblin zeigte noch konkreter anhand der Beispiele „Vogelgeburt“ und „simpl gebaute Nesseltiere“ in „Unser Dasein“, an welche Grenze die mechanistisch-kausale Erklärung von etwas ‚Planvollem‘ und ‚Vernünftigem‘ in der Welt im Hinblick auf ihren zweckmäßigen Gesamt Ablauf und ihr Resultat am Ende der Kausalreihe unvermeidlich gelange. Obwohl sie das sicherlich nicht wollten, dürften Kausalisten und biologische Mechanisten am Ende ihrer Kausalreihe entweder in eine Sackgasse gelangen oder zu einer Mystik, d. h. zu Gott als einem außerweltlichen Schöpfer oder zu prästablierter Harmonie von Vernunft und Unsinn, gedrängt werden.<sup>663</sup> Deshalb proklamierte Döblin mit der Kritik an der unvollständigen Beobachtung durch die Kausalisten und Mechanisten die vor der Geburt des Individuums in der Welt urvorhandene Vernunft, das „Ur-Ich“ resp. das Ich als ontologisches Prinzip „hinter und in diesen Organismen“<sup>664</sup>, gegenüber welchem die Organismen als unfertige Resultate der unvollständigen Individuation als „Werkzeugträger“ des Ich zu gelten hätten.

Döblins Naturphilosophie in seinem Naturbuch versuchte aus den exakten Beobachtungen und Erkenntnissen der Naturdinge aufzuzeigen, in welcher Weise sich das „Ur-Ich“ oder das Ich in der Natur darstellt und formt, wie es allen Einzelvorgängen vorausgeht und in welchem dialektischen Verhältnis des Ich, das wir auch in unseren Antrieben haben, zur Welt sich unser Dasein vollzieht. Hier fungiert das „Ur-Ich“ als das sinnstiftende ontologische Prinzip alles Seienden.

In „Unser Dasein“ unterschied Döblin die vollständige Beobachtung des Daseins von der wissenschaftlichen, ‚unvollkommenen‘ Beobachtung mit den Begriffen „Realdenken“ und „Kopfdenken“.<sup>665</sup> Während Döblin unter „Kopfdenken“ unser bisheriges, mit dem Bewußtsein verbundenes, gewöhnliches Denken meinte, das für „eine sichtbare Geschichte“<sup>666</sup> und für das „Betrachtungsgesetz“<sup>667</sup> zuständig sei, war „Realdenken“ für ihn die andere Denkweise, der die Reflexion „eine(r) unsichtbare(n) Geschichte“<sup>668</sup> und des „Bewegungsgesetz(es)“<sup>669</sup> in der Natur zugrunde liege. Während sich das Kopfdenken als

---

<sup>662</sup> UD S.159.

<sup>663</sup> Ebd., S. 197 f.

<sup>664</sup> Ebd., S. 199.

<sup>665</sup> Ebd., S. 202 ff.

<sup>666</sup> Ebd., S. 183.

<sup>667</sup> Ebd., S. 84.

<sup>668</sup> Ebd., S. 183.

<sup>669</sup> Ebd., S. 84.

„programmatisch“ und „unvollständig“ im Weltverlauf verhalte und Döblin deshalb als „Vorwissenschaft“ galt, wurde von ihm das auf das Intensitätserleben gegründete, die erstarrte wissenschaftliche Logik und ihr System überschreitende Realdenken als „vollständig“, „metagrammatisch“ und ganzheitlich betrachtet.<sup>670</sup>

Das von der konkreten Natur ausgehende, aber durch das sinnstiftende, quasi-metaphysische Ur-Ich oder das Ich in oder hinter der Natur universal umgreifende, naturphilosophische Denken Döblins fand eine Entsprechung in der induktiv-deduktiven Methode mit der Überwindung des dualistischen Denkansatzes des Descartes<sup>671</sup>.

Dabei muß man darauf achten, welche Unterschiede zwischen der romantischen Naturphilosophie und dem philosophischen Monismus einerseits und Döblins Naturphilosophie andererseits es trotz aller Parallelen gibt. In der romantischen Naturphilosophie hat man geglaubt, daß sich in der Natur die sogenannte göttliche Schöpfungsordnung äußerlich zeige, und hat diese Natur als harmonische Entwicklung diverser Erscheinungsformen gesehen, die sich im zeitlosen Geist des Schöpfers vollzögen. Von ihren Vertretern ist auch die Idee der korrespondierenden Harmonie zwischen dem makrokosmischen Standpunkt des Schöpfers und dem Mikrokosmos des menschlichen Geistes als seiner Widerspiegelung betont worden. Mit dem Verzicht auf die von Philosophen von Spinoza bis zu Schelling entwickelte, spekulativ deduktive Position, ohne auf die Vorstellung von einem Schöpfer oder einer „Substanz“ in der Natur im Hinblick auf die werdende Vollendung oder auf die Identitätsphänomenologie zu zielen, gelang Döblins induktiv-deduktiver Naturphilosophie eine phänomenologische Konstruktion. In dieser konnte zwar die Natur als „violdimensionale Äußerung des Ur-Ichs“ zu einer metaphysischen Ebene aufgehoben werden, die wegen der zwischen dem Ur-Ich und der Natur vorhandenen, unaufhebbaren Kluft aber einen emanativen, zur Vereinigung mit dem Ur-Ich tendierenden, unabgeschlossenen, prozessualen Charakter erhielt. Das ließ sie sich von allen Identitätsphilosophien, z. B. dem philosophischen Monismus, unterscheiden und gab ihr die Modernität, in der die Seins- und die Existenzontologie, die essentielle Einheit und die existentielle Mannigfaltigkeit mit ihrer unabgeschlossenen Prozessualität ohne die Idee einer

---

<sup>670</sup> Vgl. ebd., S. 84 f.

<sup>671</sup> Maas, Ingrid: Regression und Individuation. Alfred Döblins Naturphilosophie und späte Romane vor dem Hintergrund einer Affinität zu Freuds Metapsychologie. Frankfurt a. M 1997. Vgl. da S. 37: „Einerseits richten sie sich gegen den subjektiven Idealismus, der die leiblich-triebhaften Wurzeln des Menschen verleugnet, andererseits gegen die Reduktion der menschlichen Existenz auf naturwissenschaftlich kausale Determination.“

„Struktur der Strukturen“, wie die werdende, aber auf Vollendung zielende idealistische Philosophie, von Döblin gleichzeitig betrachtet wurden. Trotz ihrer widersprüchlichen Konstruktion, derentwegen sie als ein „Monopluralismus“<sup>672</sup> und unter dem „Präsens/zparadigma“<sup>673</sup> thematisiert werden kann, enthält die Naturphilosophie Döblins ein ganzheitliches System im Übergang von der quantitativen Vereinzelung zur höheren Qualität der Einheit.

Über die induktiv-deduktive Denkweise, die nicht nur seiner Naturphilosophie sondern auch seiner Poetologie zugrunde liegt, formulierte Döblin im Vorspruch zu „Unser Dasein“ folgendes: „Tatsachen sind nötig, Tatsachen, Berichte von der Realität, und weiter nichts, sonst kann uns nichts nützen“<sup>674</sup>. Dann erklärte er anschaulich, worauf er in Verbindung mit der Erkenntnis der Realität resp. der Tatsachen zielte: „Die Lampe brennt, das ist eine geringe Wahrheit. Daß ich lebe, eine größere. Wie ich lebe, wer ich bin, was mit mir ist, was mit dem Leben ist, mit unserem Einzelleben, mit unserm Zusammenleben, mit unserm Zusammenleben mit der Erde und den Gestirnen und Weltall, das sind größere und sehr große Fragen und, wenn es gute Antworten darauf gibt, größere und sehr große Wahrheiten. Laßt uns die Lampe, den mandschurischen Krieg, den Kohlenpreis nicht vergessen und nicht geringschätzen, - es wird uns freuen, wenn der Krieg zu Ende ist und der Preis gefallen ist. Aber laßt uns über den unvollständigen kleinen Tatsachen nicht die großen umfassenden vergessen. Sie werden gefunden durch Denken.“<sup>675</sup>

Dieses Denken, womit Döblin das schaffende „Realdenken“ meinte, folgte keiner logischen, wissenschaftlichen Systematik, sondern dem Erleben, das durch Aktivität und Unmittelbarkeit charakterisiert wurde. Deshalb war es unmittelbar - „Was ich denken muß, denke ich allein“<sup>676</sup> - und deshalb erhielt es den aktiven Ereignischarakter, weil „alles ‚gehen, laufen, stehen, warten, um sich blicken, ausrufen‘ als Modus des Denkens“ in der „tätigen Intellektualität“ galt.<sup>677</sup> In dieser Denkmethode, in der sich die Tatsachen des Daseins ohne begriffliche Abstraktion konkretisierten, war seine kritische Reflexion vor der erstarrten Schulphilosophie verborgen. Im Zusammenhang damit schrieb Döblin im Brief an Ferdinand Lion vom 3. 3. 1928: „Ich bin kein Philosoph“, das will nur heißen: ich bin kein diskursiver

---

<sup>672</sup> Vgl. Belhafaoui-Köhn, B.: Alfred Döblins Naturphilosophie – Ein existentialistischer Universalismus, S. 380.

<sup>673</sup> Vgl. Dronske, U.: Tödliche Präsens/zen. Über Philosophie des Literarischen bei Alfred Döblin.

<sup>674</sup> UD S. 5.

<sup>675</sup> Ebd., S. 5.

<sup>676</sup> Ebd., S. 5.

<sup>677</sup> Kleinschmidt, E.: Döblin-Studien I, S. 391.

Fachmann. Ich ‚denke‘ in Lebensabläufen, epischen (Lücke: Blatt angeschnitten). Wir haben falsche Begriffe von den geistig Produktiven und die Terminologien wie die üblichen Definitionen sind flach“.<sup>678</sup>

Diese auf die unmittelbaren Erlebnisse gegründete Denkweise könnte, wenn man sie bezüglich der tradierten wissenschaftlichen, schulphilosophischen Systematik betrachtet, schlechthin auf den ersten Blick zu solchen wie den folgenden negativen Urteilen führen: Es handele sich um „Animismus Primitiver“<sup>679</sup>, um „Dilettantismus“<sup>680</sup>, um Eklektizismus oder um Synkretizismus<sup>681</sup>. In der Tat gibt es in Döblins Naturphilosophie vermischte Textformen, in denen naturwissenschaftliche Erkenntnisse mit philosophischen Gedanken verschmolzen sind und die in „Unser Dasein“ dadurch noch extremer geworden sind, daß Döblin verschiedene Textsorten, wie die z. T. „bänkelsängerische“, z. T. feierliche, gar gereimte Prosa, - so in der Erzählung „Sommerliebe“ -, fingierte Briefe, Moritaten, psychologische Fallstudien, eingeschaltete Gespräche mit dem Leser und Betrachtungen erzählend aneinander- gereiht hat. Dazu kommt der als perspektivisch, assoziativ und unsystematisch<sup>682</sup> charakterisierbare Denkvorgang. Döblin bezog sich in „Unser Dasein“ wiederholt fragend, auf schon abgeschlossene Betrachtungen wie „Betrübliches Zwischenspiel“ und „Die Wiederaufrichtung“.<sup>683</sup>

Diese Denkweise wurde von der ersten Auffassung des Autors hinsichtlich des Umstandes bestimmt, daß unser Dasein als die aus den unmittelbaren Erlebnissen konstituierte Möglichkeit durch erstarrte, logische Denkmittel keinesfalls erfaßt werden könne. Deshalb sprach Döblin über seine Denkweise in „Wissen und Verändern“ so: „Es genügt für diese Natur nicht der eine Blick. Es müssen hundert Blicke sein. Nein, da es sich um eine geistige Natur handelt und um unsere eben erfolgte Ankunft in ihr, so genügen Blicke überhaupt nicht.

---

<sup>678</sup> Br S. 141.

<sup>679</sup> Schröter, K.: Alfred Döblin in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, S. 84 f.: „Um Denken mit den ihm eigentümlichen Akten der Klärung der Voraussetzungen, des Schließens und Folgerns handelt es sich in all diesen Versuchen Döblins keineswegs (...). Das Gefühl also, das Döblin zu beschreiben versucht, ist nichts anderes als der Animismus Primitiver, der in den Formen von Mythologien und Religionen so lange den Platz des Denkens einnehmen kann, bis die wissenschaftliche Erkenntnis die Annahme durch die Einsichten zu ersetzen vermag.“

<sup>680</sup> Sebald, W.G.: Der Mythos der Zerstörung im Werk Döblins, S. 104.

<sup>681</sup> Prangel, Matthias: Alfred Döblin. Stuttgart 1973, S. 17: „Er adaptierte – was die nachträgliche Isolierung der verschiedenen Einflüsse erschwert – Teile bald dieser bald jener Lehre, gelangte aber über ein rein eklektisches Verhältnis zur Philosophie auch in späterer Zeit nicht hinaus.“ Vgl. Kiesel, H.: Literarische Trauerarbeit, S. 167-168. Für Kiesel gilt die Naturphilosophie Döblins angesichts ihres „ungeniert eklektizistischen und unbefangenen synkretistischen“ Charakters nicht „als besonders luzide und überzeugende Welterklärung“.

<sup>682</sup> Vgl. Düsing, W.: Erinnerung und Identität, S. 119-120.

<sup>683</sup> UD S. 265 ff.

Das Erste ist die Befestigung; die Sicherung des Willens.“<sup>684</sup> Mit dem Verfahren, sich der Wahrheit des Daseins durch ständige Erneuerung des Blickwinkels im Bewußtsein von der Unzulänglichkeit der begrifflichen, abstrakten logischen Mittel anzunähern, weswegen es als assoziativ, unsystematisch und wiederholend erschien, philosophierte Döblin „bewußt als ein Außenseiter“.<sup>685</sup>

Gegenüber der rein logischen Annäherung an die Naturphänomene verfügte Döblin auch über intuitive, ganzheitliche Möglichkeiten. In diesem Zusammenhang kann sein „anarchischer Eklektizismus“ als „Döblins projektive Art der gedanklichen Selbstfindung“<sup>686</sup> verstanden werden und läßt sich seine Naturphilosophie mit ihrem lockeren, erzählenden, „essayistischen Charakter“ in die Tradition der modernen, in Nietzsches Gefolgschaft stehenden Dichterphilosophie einordnen.<sup>687</sup>

Schließlich kann man die Denkmethode Döblins als den mittleren Weg zwischen der materialistischen und idealistischen Methode. Um das konkrete Wissen um die Natur und den Menschen führt er die empirische naturwissenschaftliche Kenntnis in seine Naturphilosophie einerseits ein. Andererseits versucht er gleichzeitig, die aus ihr unlösbare letzte Begründungsproblematik des Daseins, die Grenze der wissenschaftlichen Gestaltungstheorie, durch die metaphysische Instanz zu überwinden. Diese Gedankenrichtung, gleichzeitig immanent und transzendent zu sein, entspricht der induktiv-deduktiven Denkmethode, in der seine wissenschaftliche fundierte Naturanschauung zur weltimmanenten neuen Metaphysik mit der klaren Distanz vom religiösen idealistischen Dualismus und vom seelenlosen wissenschaftlichen Materialismus erhoben, zu den Geheimnissen der Welt ohne Gott.

---

<sup>684</sup> WuV S. 201.

<sup>685</sup> Düsing, W.: Erinnerung und Identität, S. 106. Vgl. Kleinschmidt, E.: Schriften zu Ästhetik, Poetik und Literatur. In: Nachwort, S. 743.

<sup>686</sup> Kleinschmidt, E.: Schriften zu Ästhetik, Poetik und Literatur, in: Nachwort, S. 742.

<sup>687</sup> Vgl. Belhalfaoui-Köhn, B.: Alfred Döblins Naturphilosophie – Ein existentialistischer Universalismus. S. 355.

### 3.3. Das Naturbild

#### 3.3.1. Ein „Ur-Ich“ in der Welt

Den Kernpunkt seiner naturphilosophischen Grundüberlegungen formulierte Döblin in der Einleitung zu „Das Ich über der Natur“: „Es wird überdacht die Natur, was sie wirklich ist, was in ihr erscheint, was sich in ihr ausdrückt, - und das Ich, seine Rolle in der Natur und über der Natur.“<sup>688</sup> Anschließend erläuterte er, daß die Natur lebendig erscheine und daß sie „überall alle seelischen Zeichen“ habe. In der Natur erhalte der Mensch auch seine Bestimmtheit, „hinfällig“ bezüglich der Verschlingung durch sie und zugleich „aufgehoben“ darin zu sein. Als die Möglichkeit für ihre charakteristischen Gestalten und für unsere Bestimmtheit führte Döblin den Begriff des „Ur-Ichs“ in das naturphilosophische Denken ein: „Alles wird erst etwas durch seine Bedeutung. Und ganz allgemein verleiht nicht die physikalische, chemische, die zeitlich-räumliche dynamische Natur den Dingen Realität und Dasein, sondern erst der Zusammenhang mit dem Ur-Sinn, Ur-Ich.“<sup>689</sup> Das Walten dieses Ur-Ich sichtbar zu machen, das als der „Ur-Sinn“, der „Ur-Grund“, „das Weltwesen“, die „Überrealität“ und „das Anonyme“ nicht selten in der gleichen Bedeutung in „Das Ich über der Natur“ bezeichnet wird<sup>690</sup> und auch als „ein Ich“<sup>691</sup>, „ein Un-Ich“<sup>692</sup> oder „die Riesenesche“<sup>693</sup> in seinem Selbstreflexionsbuch „Unser Dasein“ auftaucht, war die Grundabsicht seines Buches „Das Ich über der Natur“. Das dort titulierte Ich war ja nicht etwa das menschliche Ich, sondern jenes Ur-Ich, durch dessen Bedeutung alle Seienden als solche Gültigkeit haben und mit dessen Ankoppelung wir das Sein und unser Dasein vor einem Aufgehen in der Natur versichert sehen dürfen. Deshalb reflektierte Döblin in „Unser Dasein“ intensiv darüber, in welchem Verhältnis zum Ursinn das Individuum wirklich steht und welche Bedeutung die Aktivität des Individuums in dieser Relation hat. Aus der Einsicht

---

<sup>688</sup> IüN S. 7.

<sup>689</sup> Ebd.

<sup>690</sup> Vgl. IüN S. 89 f. und S. 117 u. ö.

<sup>691</sup> Ebd., S. 144-145: „Aber wir vergessen eines nicht, den Anfang und das Zentrum unserer Gedanken, die Achse unserer Erkenntnis: es ist ein Ich da, das hält alles zusammen.“ Ebd., S. 280: „Nein, ich kann still sein, ich breche nicht auseinander. Es ist ein Ich da, das hält alles zusammen.“

<sup>692</sup> Ebd., S. 271: „Ich sage auch ‚Un-Ich‘ zu ihnen – denn daß sie auftreten, warum sie auftreten, das ist nicht von mir. Es ist ein Un-Ich da.“

<sup>693</sup> UD S. 477.

in diese „überreale Wurzel der Welt“<sup>694</sup>, wobei Vernichtung, Zugrundegehen, Umwandlung nichts in der Natur seien,<sup>695</sup> weshalb der Autor dringend unsere „Einreihung“ in den Weltprozeß vor einer einzigen Bewegung und vor dem Sprechen eines einzigen Wortes fordert,<sup>696</sup> war das ganzheitliche Weltkonzept Döblins überhaupt möglich, in dem alle einzelnen Wesen als beseelte Dinge, die Welt als ein großer Organismus und unser Leben mit der Natur als ein geistiger Prozeß kategorisiert werden können.

Angesicht der Gedankenentwicklung Döblins war der Begriff des Ursinns eine ontologische Einlösung der Aufgaben, die sich aus seinen langjährigen Überlegungen vom nachmetaphysischen Zeitalter ergaben. Der neue Naturalismus, dessen Anfang Döblin mit der Proklamation der bevorstehenden Wende des Denkens<sup>697</sup> im Oktober 1923 diagnostizierte, konnte durch seine Naturphilosophie, d. h. seinen philosophischen Naturismus in der zweiten Hälfte der 1920er Jahre zu einer weltanschaulichen Totalität aufgehoben werden. Darin konnten sein auf den Entzug der Metaphysik und der Religion<sup>698</sup> ausgerichteter, früher mystischer Glaube an „eine Seele und Allbeseelung“<sup>699</sup> näher begründet und sein bis dahin erhsehnter Anspruch auf die Remythisierung der säkularisierten Welt erfüllt werden. In diesem Zusammenhang kann sie im Grunde genommen sowohl als eine theoretische Systematisierung als auch als eine dialektische Erweiterung dessen betrachtet werden, was Döblin früher der mystischen Alleinheitslehre überlassen hatte. Im engeren Sinne war der Begriff des „Ursinns“ die philosophische Bearbeitung der bei seinem Besuch des Lemberger

---

<sup>694</sup> IüN S. 188.

<sup>695</sup> Ebd., S. 8.

<sup>696</sup> UD S. 476: „Jetzt erst ist das erfolgt, was erfolgen muß, ehe man einziges Wort aussprechen darf: die Einreihung. Vorher hingst du wie Rauch über der Erde, warst nicht da und glaubtest etwas zu sein. Es war Besinnungslosigkeit. In den Gespenstern von falschen unwahren Worten warst du gefangen, jetzt bist du heraus, es ist etwas Schweres geschehen, das erste, das dir überhaupt geschah – du weißt, und du bist. Du bist angekoppelt an das Sein. Die Zernichtung ist da.“

<sup>697</sup> Döblin, Alfred, in: Die Literatur, Jg. 26, H. 1, Oktober 1923, S. 6: „Die Künstler jeder Gattung müssen die Geisteswissenschaften wegwerfen und sich der Natur zuwenden. – Ich sage: Natur und nicht Naturwissenschaft. Denn die ist zum großen Teil noch selbst Geisteswissenschaft und die Natur muß erst entdeckt werden. Die Naturwissenschaftler mit ihrem großartigen Besitz wissen gar nicht, was sie in Händen haben. Wir stehen vor einer Wende des Denkens.“

<sup>698</sup> Zu dieser Grundposition gegen den Dualismus aus der Gymnasialzeit Döblins siehe seine biographische Schrift „Epilog“ (1948), SLW S. 289: „Warum suchte ich mich der Metaphysik und Religion zu entziehen? Vielleicht weil sie mich in zwei Wesen teilten.“ Die Kontinuität dieser Position wird noch einmal deutlich in seiner späteren religionskritischen Schrift „Jenseits von Gott!“ (1919) geklärt: „Gott‘ ist eine Sünde an meiner lebendigen Andacht; warum müssen meine Regungen und Triebe ein absurdes Philosophem aus der Kindheit der Menschheit anrufen, eine poetische Phantasmagorie, für die ich zu ernst bin. Und vielleicht, ja wahrscheinlich sind sogar viele dieser Triebe und Gefühle minderwertige atavistische Schwäche- und Verderbtheitszustände, die jener schreckliche Anachronismus wach erhält und immer neu belebt, Laster, mit denen ich „fromm“ erhalten werde. (...) Gott muß beseitigt werden; erst muß es heißen: Los von Gott.“ KS I S. 247.

<sup>699</sup> Vgl. SÄPL S. 108.

Naturkundemuseums aufblitzenden Erkenntnis vom allen Wesen innewohnenden Ich-Charakter. Angesichts des Begriffes des Ursinns wandelte sich seine sich in den Beziehungen erschöpfende, frühe Dingvorstellung qualitativ zur Einsicht in „eine Wesens- und eine Hafteseite“<sup>700</sup> der Dinge. Und es veränderte sich seine Vorstellung vom Individuum vom früher einfachen Erlebnis-Ich, einem depersonalisierten Objekt, zum Gegenstand eines paradoxalen Denkmodells als „Stück und Gegenstück der Natur“, in dem Passivität und Aktivität oder „Kommunion“ und „Individuation“<sup>701</sup> in eins gleichzeitig vorhanden sind.

Im Konzept des „Ursinns“ blieb die Strategie Döblins zur Überwindung aller philosophischen und religiösen Metaphysik und des wissenschaftlichen Materialismus versteckt. Diese Absicht brachte Döblin in „Wiedergeburt der Hauptwissenschaft, Theologie“ am Ende von „Das Ich über der Natur“ klar zum Ausdruck. In einer Kontinuität mit seiner im Oktober 1923 proklamierten Überzeugung von „eine(r) Wende des Denkens“ forderte er, daß die bisherigen Naturwissenschaften und die Geisteswissenschaften einschließlich der Philosophie von einer neuen Theologie durchleuchtet werden müssten.<sup>702</sup> Diese wurde da keinesfalls als Wissenschaft von Gott verstanden, sondern als Wiederbelebung eines Wissensgebietes, gegen das sich die Natur- und die Geisteswissenschaft seit dem Beginn der Neuzeit wegen ihrer verkrampten Methode und ihrer Pseudowissenschaftlichkeit gewandt hatten. Nach seiner Wissenschaftskritik verdeckte die kausal-logische Denkweise, die den Natur- und den Geisteswissenschaften gemeinsam sei, das aus Sichtbarem und Unsichtbarem bezogene ganzheitliche Wissen eher. Mit dieser anthropomorphen Reduzierung auf die Allgemeinheit und die Wißbarkeit verschob sie es einfach zum „Glauben“. Wenn der Glaube auf ihre methodische Unzulänglichkeit gegründet war, erschien er Döblin nicht als Glaube, sondern unverändert als „Wissen“. Für dieses Wissen forderte Döblin erstens, die Natur- und die Geisteswissenschaften und ihre Methoden wegzuerwerfen<sup>703</sup>, und zweitens, eine besondere Disziplin für die von den Wissenschaften vernachlässigten Wissensgebiete herzustellen und

---

<sup>700</sup> IüN S. 200: (...) „die Verklammerung erschöpft die Dinge nicht; sie sind noch mehr als ihr Organ, sie haben ein Wesen – und eine Hafteseite.“

<sup>701</sup> UD S. 69: „Neben die Vereinzelung aller Wesen stellt sich die Verbundenheit aller, neben das Prinzip der Individuation das Prinzip der Kommunion. (...) Es gibt nur eine unvollständige Individuation.“

<sup>702</sup> IüN S. 242: „Die Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften einschließlich Philosophie müssen von einer neuen Theologie durchleuchtet werden.“

<sup>703</sup> Döblin, Alfred, in: Die Literatur, Jg. 26, H. 1, Oktober 1923, S. 6: „Die Künstler jeder Gattung müssen die Geisteswissenschaften wegwerfen und sich der Natur zuwenden. – Ich sage: Natur und nicht Naturwissenschaft. Denn die ist zum großen Teil noch selbst Geisteswissenschaft und die Natur muß erst entdeckt werden. Die Naturwissenschaftler mit ihrem großartigen Besitz wissen gar nicht, was sie in Händen haben.“

sie dann wie früher unter dem Namen „Theologie“ wirksam werden zu lassen.<sup>704</sup> Mit einer solchen Theologie, in der eine andere Denkweise für das ganzheitliche Wissen operieren sollte, versuchte er sich konkret der lebendigen Natur ohne eine von Rationalismus und Materialismus bestimmte philosophische Verengung anzunähern.

Daraus, daß Döblin den Ursinn wiederholt als das „Anonyme“ oder als „Kraft“<sup>705</sup> bezeichnete, sind die begriffliche Modernität und das Gedankenfundament des Ursinns zu erklären. Vom „Anonymen“ sprach Döblin nicht als von demselben wie „Gott“, sondern vielmehr als von etwas, das „dunkler und ungeheurer als Gott“ sei.<sup>706</sup> Der Ursinn fungierte ohne Ausweichen auf wissenschaftliche, religiöse Metaphysik allerdings in seiner Naturphilosophie als das Ganze und das Metaphysische. Aber sein begriffliches Fundament lag eher im nachmetaphysischen geistigen Boden, wobei „Wille“ oder „Kraft“ die alten, kontemplativen Begriffe „Geist“ oder „Gott“ nach Schopenhauer und nach der Proklamation Nietzsches „Gott ist tot“<sup>707</sup> abdanken ließen. Aus dieser zwar säkularisierten, aber weltimmanenten totalitären Qualität des Ur-Sinns, in welcher der idealistische Apriorismus als eine erbärmliche, unklare Mystik ohne die Fakta und ebenso der Materialismus als die Hilflosigkeit des bloßen Rechnens schlechthin abgelehnt wurden, machte seine Naturphilosophie die Natur selbst zu ihrer Ausgangsposition. Gegen die materialistische, idealistische Einseitigkeit sagte er von der induktiv-deduktiven Methode: „Es ist falsch, das Weltall durch das Fernrohr nur von der einen Seite zu beschauen; man muß auch umgekehrt schauen, vom Weltall auf das Ich. Sie sind beide zugleich da.“<sup>707</sup> Dabei postulierte er, daß „Metaphysik in der Physik zu sehen (sei), in der Psychologie Metapsychologie.“<sup>708</sup> Aufgrund dieser mystischen, weltinnerlichen Naturvorstellung, mit der die romantische

---

<sup>704</sup> IüN S. 242: „Es ist nötig, daß, wie in früherer Zeit, wieder eine besondere Disziplin sich dieser Gebiete annimmt und daß sie sich wieder wie früher zu dem Namen Theologie entschließt.“

<sup>705</sup> Häufig äußerte sich Döblin über das Ganze oder den Geist in der Natur als Kraft im naturwissenschaftlichen Sinne. Der Begriff der Kraft war seit der Mitte des 19. Jahrhunderts ein Modewort in den Natur- und den Geisteswissenschaften.

<sup>706</sup> Dazu siehe die folgende atheistische Naturbeschreibung Döblins aus „Bemerkungen zu ‚Berge Meere und Giganten‘“ (1924): „Ich sage immer: ‚Natur‘. Es ist nicht dasselbe wie ‚Gott‘. Ist dunkler, ungeheurer als Gott. Das volle schwirrende Geheimnis der Welt. Aber doch etwas von ‚Gott‘“ (SLW S. 54). Aber später, in „Dichtung und Seelsorge“ (1928) formulierte er das Anonyme in der Analogiebildung mit dem spinozistischen Begriff einer als Gott nennbaren Substanz folgendermaßen: „Sie (die Seelsorge Ch.-U. L.) ist eine Sache dessen, das ich zurückhaltend das ‚Anonyme‘ nenne, das Priester mit ‚Gott‘ umschreiben“ (SÄPL S. 212). Hierbei ist das Anonyme, das etwas von Gott ist und das als Gott bei den Priestern umzuschreiben ist, eher als ein ontologisches Prinzip denn als die christliche Gottesvorstellung zu verstehen.

<sup>707</sup> IüN S. 64.

<sup>708</sup> Ebd., S. 66. Anderswo sprach Döblin wiederholt von der der physikalischen Welt innewohnenden Geistigkeit: „Das Feuer (...) besitzt am mächtigsten diese Kraft der Einschmelzung. Es ist ein großartiges physisches – wie alles Physische zugleich überphysisches – Wesen. (IüN S. 35.)

Naturphilosophie und die spinozistischen, sich aus der Naturwissenschaft ergebenden modernen psychophysischen Parallelismen<sup>709</sup> analogisiert worden sein dürften, forderte Döblin die Legitimation seiner Naturphilosophie gegenüber dem Cartesianismus: „Es gibt so wenig den toten Stoff des Materialismus wie den überbeseelten, an sich selbst schlingenden Dampf, den manche glauben, „Gott“ etikettieren zu dürfen: hier ein Klotz und dort ein Schemen. Ich habe den scheinbar harten Dingen und der mächtigen Natur zu ihrem Recht verholfen, „Gedanken“ zu sein, Gedanken aber im großen Weltwesen.“<sup>710</sup> Damit nahm Döblin von seinem Denkort aus klar Stellung, indem er verlangte, sowohl „keine Anbetung der Tatsachen“<sup>711</sup> als auch „kein(en) blaue(n) Idealismus“<sup>712</sup> zuzulassen.

Angesichts der für Döblin unleugbaren Tatsachen, daß die Welt und unsere Welterfahrung keinesfalls chaotisch oder von der Art eines tobsüchtigen Orkans<sup>713</sup> sind, sondern daß die Einzelwesen in ihrer Formung mit den Zeichen von Sinnhaftigkeit erscheinen und ihre Vorgänge sich in den bestimmten Zusammenhängen zur Ganzheit zusammenfügen, in denen die Einzelwesen und die gesamte Natur deshalb wie „ein Organismus“<sup>714</sup> „eingespiegelt“<sup>715</sup> erscheinen, benötigte Döblin einen archimedischen Punkt. Diesen ontologischen Punkt, von dem aus die Einzelwesen ihre Seele und ihren Sinn erschöpfend und wirklich finden können und der als das Ganze die Ewigkeit hinter dem Weltzusammenhang hat, bildete bei ihm der Ursinn: „Daß die Welt sich so ungeheuer und doch maßvoll gliedert, bezeugt ihre Abkunft von einer Urwesenheit, einem einzigen Ursinn, ihre Einlagerung in ihn oder besser: das Erscheinen der Urwesenheit in ihr.“<sup>716</sup> In der Verbindung mit ihm, „von dem allein aus alles faßbar und auch real wird,<sup>717</sup>“ erschien die Welt als geistiges Wesen im Ganzen und ihr

---

<sup>709</sup> Vgl. Düsing, Wolfgang: Erinnerung und Identität, S. 112f.

<sup>710</sup> IüN S. 90.

<sup>711</sup> Ebd., S. 91.

<sup>712</sup> Ebd., S. 90.

<sup>713</sup> Ebd., S. 180: „Ich sehe und habe gezeigt Ordnung, Sinn, Zweck, Gliederung, Organismen, die Triebe ausorganisieren, andere Wesen bewältigen; ich sehe, welche Formen der Trieb nach Über- und Unterordnung einnimmt, welche klaren Verhältnisse das Wasser, die Gase gefunden haben, wie die Zahl siegreich aus ihnen und Bewegungen hervorspringt, wie das Schöne in der Natur ist, gliedert und lockt. Da ist in der Zeit Wille, Drängen, aber nicht von der Art eines tobsüchtigen Orkans.“

<sup>714</sup> Ebd. „Am zentralsten aber haben wir diesen Stabilitäts- und Kosmoszustand getroffen, wenn wir sehen, daß in ihm die Welt im ganzen ein Massenwesen, ja ein Organismus ist. Dies ist kein bloßes Bild.“ An einer anderen Stelle äußerte Döblin noch deutlicher den Gedanken vom Ganzen als Organismus: „wenn die Einzelwesen – (...) – so beseelt, sinnvoll, ichhaft erscheinen, so kann dies dem Ganzen, in dem sie auftreten, nicht fehlen.“ (IüN S. 54.)

<sup>715</sup> IüN S. 50-51: „Die Dinge der Natur erscheinen trotz ihrer Unruhe einander angepaßt. Dies Ganze ist wie eingespiegelt und die Dinge scheinen sich verglichen zu haben, einen natürlichen Paket geschlossen zu haben und nun nur noch ineinander zu greifen.“

<sup>716</sup> Ebd., S. 199-200.

<sup>717</sup> Ebd., S. 68.

Vorgang als „ein Ichprozeß im Gange; der heißt Welt“.<sup>718</sup> Deshalb äußerte sich Döblin über seine ontologische Funktion noch einmal deutlich in dem Kapitel „Der Urgeist im Einzel-Ich“: „Es ist aber die ungeheuere Faust des Anonymen, die durch das Gewordene schlägt! Hier dringt der Ursinn durch das Zeitlich-Individuelle. Alle benennbaren Seelen und Formungen sind Darstellungen, Schlangenhäute, Ablagerungen des Anonymen. Aber in einem Punkte ist es überall noch regsam und niemals niedergeschlagen. Alles Gewordene ist unvollständig. Was sich kraftvoll als Wille, Gefühl, Antrieb regt, was zur Neurealisierung, Veränderung der Realität drängt, das ist das quellende, vordringende Anonyme, das wie mit Ranken ins Leere durch die Zeit tastet. Und das, was zurückliegt, das schon Realisierte, das Organische, ist die eigene Vergangenheit, die Leistung, das Produkt dieses selben, noch immer reisenden, unermüdlichen Anonymen.“<sup>719</sup> Am Schluß von „Unser Dasein“ zog Döblin das Resümee über diese Funktion im Bezug auf das Individuum als seinen Repräsentanten mit der symbolischen Formulierung „ein Stern über dem Meer“.<sup>720</sup>

In der Forschung zu Döblin rief der Begriff des Ursinns eine Debatte über seine Faktizität und Funktion hervor. Die Ursache dafür lag darin, daß Döblin sich zwar vom bekannten Welterklärungsmodell distanziert hatte, aber daß dem Ursinn die begriffliche Anschaulichkeit fehlt. Während Sebald den Ur-Sinn schließlich als „ein sinnentleertes Perpetuum mobile“<sup>721</sup> betrachtete und Schröter unvorsichtig die materielle Welt bei Döblin als „gesammelten Unsinn“<sup>722</sup> wegen des auf die Funktion des Ur-Sinns fokussierten Gedankens Döblins beurteilte, erwies sich der Begriff des Ursinns auch bei Müller-Salget als problematisch und fraglich, weil er in dem Widerspruch befangen zu sein scheint, bei aller Ablehnung der herkömmlichen Gottesvorstellung immanent und zugleich transzendent sein zu sollen.<sup>723</sup> Aber die Kritik als solche konnte sich auf das Mißverständnis bezüglich der damaligen

---

<sup>718</sup> Ebd., S. 171: „Es ist ein Ichprozeß im Gange; der heißt Welt.“

<sup>719</sup> Ebd., S. 179-180.

<sup>720</sup> UD S. 477: „Die Form aber ist in der Welt, dahinter das Ich. Es steht ein Stern über dem Meer.“

<sup>721</sup> Sebald, W. G.: Der Mythos der Zerstörung im Werk Döblins, S. 100-101: „Der Ursinn (...) scheint noch am ehesten begreifbar als der Funktionalismus des Ganzen. (...) Diese insistente Hervorhebung der Sinnhaftigkeit klingt wie die beschwörende Abwehr der Vermutung, das funktionalistische System sei am Ende nur ein sinnentleertes Perpetuum mobile.“

<sup>722</sup> Schröter, K.: Alfred Döblin in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, S. 91 f. Aufgrund des sechsten Leitsatzes unter 10 Leitsätzen in der Schrift Döblins „Das Ich über der Natur“ formulierte Schröter folgendermaßen: „Von den zehn Leitsätzen, die das Traktat vom ‚Ich über der Natur‘ beschließen, enthält der sechste den gesammelten Unsinn über die materielle Welt.“

<sup>723</sup> Müller-Salget, K.: Alfred Döblin, S. 240: „Als problematisch sollte sich der Begriff des „Ur-Ichs“ erweisen. Bei aller Ablehnung der herkömmlichen Gottesvorstellung, und sosehr Döblin auch immer wieder die Immanenz des Ursinns betont, stimmt es doch nachdenklich, wenn wir diesen Sinn als „eine übernatürliche, zum mindesten eine nicht bloß natürliche, Urmacht“ definiert finden.“

philosophischen Bemühung beziehen, die als unzulänglich erwiesene dualistische Welterklärung durch eine am Dasein orientierte weltimmanente, aber trotzdem metaphysische Konzeption zu kompensieren. Angesichts dieses veränderten Wissenshorizontes könnte man davon sprechen, daß die Kritik Schröters und Sebalds schlechthin auf einer am Materialismus orientierten, ideologischen Einseitigkeit gegründet sei, und daß die Frage Müller-Salgets noch immer in der traditionellen, ontologischen Vorstellung befangen bleibe.

Um die naturphilosophische Konstruktion Döblins und ihr Gedankenfundament zu erläutern, benötigen wir hier eine Darlegung der in der Ontologie allgemein thematisierten Begriffe. Daß die Naturphilosophie Döblins ihren Primat auf die Ganzheit setzte, war so deutlich wie der Umstand, daß seine Intention unter dem Motto „geringe, größere und große Wahrheiten“ im „Vorspruch“ zu „Unser Dasein“ auf das von den einfachen Naturphänomenen bis zur Kosmologie übergreifende Ganzheitsdenken ging.<sup>724</sup> Traditionell konnte die bekannte Ganzheitsvorstellung entweder „wissenschaftlich“ oder „theologisch“ begründet werden.<sup>725</sup> Indem das wissenschaftliche Ganzheitsdenken dem Denkmechanismus des menschlichen Bewußtseins entsprach, dem die Beschäftigung mit den Gattungen und mit den Arten folgte, begrenzte es sich auch auf das Schema und die Struktur des menschlichen Bewußtseins. Deshalb bezeichnete es sich als das Wissenschaftlich-Logische und das Anthropomorphe. Dagegen gab es das theologische resp. apriorische Ganzheitsdenken, wobei das Seinsgesetz von der das menschliche Bewußtsein transzendierenden, geheimnisvollen Macht begründet werden darf. Deshalb wurde es als das Mystisch-Intuitive bezeichnet. Damit verzweigte sich der philosophische Erkenntnisweg zu den Naturphänomenen in die Richtung des wissenschaftlich-logischen, mechanistischen und in die Richtung des mystisch-intuitiven Denkens mit der Warnung vor der anthropozentrischen Denkweise.<sup>726</sup>

---

<sup>724</sup> UD S. 5: „Es gibt geringe, größere und große Wahrheiten. Es gibt viertel, halbe und beinahe ganze Wahrheiten. (...) Die Lampe brennt, das ist eine geringe Wahrheit. Daß ich lebe, eine größere. Wie ich lebe, wer ich bin, was mit mir ist, was mit dem Leben ist, mit unserem Einzelleben, mit unserem Zusammenleben, mit unserem Zusammenleben mit der Erde und den Gestirnen und Weltall, das sind größere und sehr große Fragen und, wenn es gute Antworten darauf gibt, größere und sehr große Wahrheiten.“

<sup>725</sup> Die Art dieses ganzheitlich-universalistischen Denkens und dessen ontologische Struktur zwischen der Essenz und der Existenz thematisiert Behalfaoui-Köhn in ihrer Untersuchung über die ganzheitliche Vorstellung in der Naturphilosophie Döblins. Vgl. Behalfaoui-Köhn, B.: Alfred Döblins Naturphilosophie – Ein existentialistischer Universalismus, S. 355-359.

<sup>726</sup> In der Philosophiegeschichte stand die lange Tradition des intuitiven Erfassens der Natur dem Anthropomorphismus der Wissenschaften entgegen. In der Antike stellte Aristoteles die Natur als ein die

Solange Döblin sowohl das Sichtbare als auch das Unsichtbare unter dem Begriff des „Ganzen“ verstand,<sup>727</sup> so daß seine Naturbetrachtung der sichtbaren Welt mit der Überzeugung von einer der Natur zugrundeliegenden, unsichtbaren sinnvollen Kraft zusammenhing,<sup>728</sup> war sein Verfahren sowohl als wissenschaftlich-logisch als auch als mystisch-intuitiv zu verstehen. Daß er jedoch die Priorität auf die intuitiv-mystische Naturbetrachtung setzte, zeigte sich deutlich in den Kapiteln „Das Dasein als Handlung“ und „Was Handeln ist“ aus „Unser Dasein“. Darin setzte Döblin seine Priorität auf die „unsichtbare“, „unkenntliche Geschichte“<sup>729</sup> und auf das „Bewegungsgesetz“ als Konstituentien eines vollständigen Weltbildes im Gegensatz zur historischen, berechenbaren, sichtbaren Geschichte und zum Betrachtungsgesetz als dem Vehikel eines unvollständigen Weltbildes der Wissenschaftler<sup>730</sup>. Aufgrund dieser sich steigernden, mystisch-instinktiven Erkenntnisweise betonte Döblin immer wieder seine intensive Anschauung der Natur,

---

wissenschaftliche Denkweise überschreitendes, für sich und an sich selbst seiendes Prinzip der Ruhe und der Bewegung in seiner Schrift „Physik“ dar und faßte Plotin die Natur als ein spirituelles Wesen gegenüber allen Versuchen, die Natur wissenschaftlich zu mechanisieren und sie anthropomorphistisch zu erklären. In der Neuzeit stellte sich Leibniz gegen die Absicht des Cartesianismus, die lebendige Natur durch wissenschaftliche Mechanisierung zu beherrschen. In demselben Zusammenhang differenzierte H. Bergson auch deutlich die „intelligence scientifique“ als die wissenschaftliche, anthropomorphistische Methode von der „intuition philosophique“, in der man sich in die Natur hinein versetze und sich damit mit dem Seinsprinzip verbinde. Dieses intuitive Erfassen der Natur kann mit dem „amor intellectualis Dei“ Spinozas verglichen werden (vgl. Best, Otto F.: Zwischen Orient und Okzident: Döblin und Spinoza, S. 97). Als ausführliche Darlegung des wissenschaftlichen und intuitiven Erkenntnisweges zur Natur siehe Behalfaoui-Köhn, B.: Alfred Döblins Naturphilosophie – Ein existentialistischer Universalismus, S. 356, Anm. 6.

<sup>727</sup> IüN S. 37-38: „(...) dies Sichtbare ist nicht alles, und das für unsere Augen nicht Wahrnehmbare steht in wirkendem Zusammenhang mit dem Wahrnehmbaren, und dies erst ist das „Ganze““. An einer anderen Stelle äußerte Döblin auch seine Dingvorstellung in demselben Zusammenhang wie folgt: „Die Dinge haben eine doppelte Natur: eine zeitliche und eine unzeitliche, eine bewegliche und eine unbewegliche. In die Dimension des Zeitlichen sind sie getreten, aber was hineingetreten ist, ist der – Ursinn.“ (IüN S. 205)

<sup>728</sup> Über das Lob der Fakten und der exakten Beobachtungen der Naturwissenschaft und über die Kritik an der Begrenztheit der modernen Naturwissenschaft als an einem Kurzschluß zur praktischen Nutzung, die nicht hinter die physikalische Welt vordringt, siehe die Kapitel „Die Verirrung der mathematischen Naturwissenschaften“ und „Lobpreisung der exakten Forschung“ aus „Das Ich über der Natur“ S. 16-22.

<sup>729</sup> UD S. 183: „Es gibt eine sichtbare und unsichtbare Geschichte, eine kenntliche und eine unkenntliche Geschichte.“

<sup>730</sup> Ebd., S. 84-85: „Es gibt Betrachtungsgesetz und Bewegungsgesetz. (...) Die Kausalisten sehen alles nachher, von hinten. Vorher aber war es unklar. Ihre Welt verläuft gar nicht programmatisch – denn niemand weiß alle Faktoren -, sondern metagrammatisch. Es gibt ein vollständiges und ein unvollständiges Weltbild. Das unvollständige ist das der Wissenschaftler. Sie beschreiben die betrachtete Welt. Der gesehenen Welt steht die lebende gegenüber. Ihre Schilderung und Auseinanderfaltung, soweit sie möglich ist, ergibt das vollständige Weltbild. (...) Daher kann die bloße Optik, Akustik, die in Formen und Bewegungen stehende und ablaufende Welt nur eine unvollständige Welt sein. Sie ist eine Vorwissenschaft. Wo man Gefühle, Wollen, Denken – Lust und Schmerz – Anspruch und Abweichung – Werte und Sollen mit hinzunimmt, kommt man zur wirklichen vollständigen Wissenschaft.“

nämlich seine Tendenz, „keine Wahrheit und keine Erkenntnis, sondern nur ein einfaches und ursprüngliches Gefühl“<sup>731</sup> über die Natur mit „sehenden Augen“<sup>732</sup> zu übermitteln.

Anschließend sollte die nächste Frage nach der ontologischen Modalität gestellt werden. In der Ontologie gibt es das geläufige Begriffspaar „Essenz und Existenz“. Während die Essenz als Möglichkeit auf den idealen Bereich deutet, bedeuten die Existenz und das Existierende als Wirklichkeit die in Zeit und Raum individualisierte Essenz, d. h. das Haften an der Materie mit ihren zeit-räumlichen Bedingungen. Dadurch wird die zwischen der Allgemeinheit und der Besonderheit vorhandene, ontologische Korrelation charakterisiert. Während die Essenz dem Existierenden die Wesens- und Idealrichtung gibt, gilt die Existenz als Realisationsgrund der Essenz. Angesichts dieser dialektischen Wechselseitigkeit kann entweder der Essentialismus oder der Individualismus je nach seiner theoretischen Ausgangsposition bestimmt werden.

Je nach der Modalität kann die Korrelation der Essenz zur Existenz entweder als „kontinuierlich“ oder als „diskontinuierlich“ dargestellt werden. Aber solange sich die Existenz von der Essenz als ihrem Ziel- und Ideenstifter keinesfalls vollkommen entfernt, kann ihre Korrelation entweder als partiell oder als total konzipiert werden. Wenn ihr Verhältnis von Aristoteles und Leibniz entweder als Harmonie oder als prästabilisierte Harmonie bezeichnet wird, bedeutet das, daß die Existenz nach der strengen mathematischen Architektonik der Essenz errichtet wird. Deshalb ist diese miteinander oder ineinander greifend genannte Korrelation als „kontinuierlich“ zu bezeichnen. Aber wenn sie sich wie das Verhältnis der Ideen Platons zum Schein als Konflikt, als Leiden und als Trennung erweist, weswegen sich die unvollkommene Existenz um die Rückkehr zur Essenz bemüht, wird diese an der Essenz partiell teilhabende, leidende Konstruktion als „diskontinuierlich“ bezeichnet.<sup>733</sup>

Von diesem ontologischen Verhältnis her kam Döblin zu der lakonischen Äußerung in den 10 Leitsätzen seines naturphilosophischen Hauptwerkes. In welchem Verhältnis zur Natur der Ursinn steht, formulierte Döblin im vierten Leitsatz: „Die Welt stellt im ganzen die vieldimensionale Äußerung eines Ur-Ichs, eines Ur-Sinns dar.“<sup>734</sup> Aus dieser Erklärung über die Welt als die vielfältige Manifestation eines Ursinns ist die deutliche Erkenntnis zu

---

<sup>731</sup> IüN S. 16.

<sup>732</sup> Ebd., S. 12.

<sup>733</sup> Zur Darstellung dieser ontologischen Modalität siehe die Untersuchung Behalifaoui-Köhns: Alfred Döblins Naturphilosophie – Ein existentialistischer Universalismus, S. 357-359.

<sup>734</sup> IüN S. 243.

gewinnen, daß die Naturphilosophie Döblins auf eine phänomenologische Konstruktion gegründet war. Des weiteren sprach Döblin im neunten Leitsatz von der dialektischen Wechselseitigkeit zwischen dem Ursinn und den Einzelwesen: „Wie das Einzelne nicht real ist ohne das Ur-Ich, ist das Ur-Ich nicht ohne das Einzelne.“<sup>735</sup> Anschließend erklärte er, in welcher Modalität der Ursinn zur Natur stehe und wie er sich in der Natur verwirkliche. Nach Döblin ist die Natur die Individualisierung des Ursinns in der Zeit und im Raum. In dieser zeit-räumlichen Vereinzelnung entäußerte sich der Ursinn zwar, aber er wohne allen Seienden trotz seiner qualitativen Verminderung, d. h. trotz seiner Trennung von sich, inne: „Das Ur-Ich, wenn auch in der Verkrümmung der Zeit und der Vereinzelnung, ist in jedem Wesen.“<sup>736</sup> Aufgrund dieser Gedankenprämissen wies seine Naturphilosophie deutlich auf eine emanative, phänomenologische Konstruktion hin, in der sich das Verhältnis des Ursinns zur Welt als diskontinuierlich und partiell erwies.

Unter diesem phänomenologischen Ansatz hatten die ursprüngliche Schöpfungs idee und der Gedanke einer Initialschöpfung keinen Platz, in denen sich die Ideenwelt Platons und die Gottesvorstellung des Christentums amalgamierten.<sup>737</sup> Eine Ideenwelt, die in dem statischen, idealen Bereich verharrte und die als Möglichkeit hinter der vergänglichen werdenden Scheinwelt fungierte, lehnte Döblin schlechthin ab: „Platonische Ideen, vorgebildete Seelen der Seelen, Urbilder: ich sehe davon nichts. Mir ist der Gedanke fern, und es erscheint mir absurd, hinter dieser großen, werdenden, stürzenden Welt ein Panorama von Marmorsäulen aufzubauen, ein wartendes und dirigierendes Panorama.“<sup>738</sup> Damit war für ihn auch die Idee eines überweltlichen Schöpfergottes ausgeschlossen, in der Gott und die reine Ursubstanz voraussetzen sind und wobei der Urstoff durch das Pneuma des jenseitigen Gottes zu beleben ist. Statt der dualistischen Weltvorstellung und ihrer verkrampften Methode fand sich bei Döblin also die Idee eines Ursinns als eines ontologischen Prinzips: „Man kann vom fernsten Gesichtspunkte zu keinem Former und keinem Stoff, keiner Materie kommen. Es arbeitet in der Natur nicht der Geist, wie ein bemühter Gott, an einer Materie, einer toten, apathischen Sache, die er beleben, vergeistigen, vergotten will. Vielmehr hat sich die große anonyme Gewalt, ein großer Sinn – denn die Gewalt ist geistig nach ihren Zeichen – ein „Ursinn“, mit Licht, Dunkelheit, Eis, Feuer, Sternen in vielen Dimensionen als Welt

---

<sup>735</sup> Ebd., S. 244.

<sup>736</sup> IüN S. 244.

<sup>737</sup> Durch die Scholastiker im Mittelalter setzten sich die aristotelische Idee des unbewegten Bewegers und die Idee der neuen Platoniker, „das Eine“, zur Gottesvorstellung um.

<sup>738</sup> IüN S. 177.

dargestellt, sinnvoll so hingebreitet. Da bedarf es keiner nachträglichen Formung und Vergeistigung mehr.“<sup>739</sup> Mit dem Bekenntnis zu einer der Natur zugrundeliegenden, immanenten Kraft als seinem „Patriotismus“<sup>740</sup> nahm seine Naturphilosophie Abschied von der „scholastischen“, jenseitsbezogenen, dualistischen Denkweise und von ihrer Methode auf der einen Seite und forderte Döblin „die Reinigung der Gesellschaft“<sup>741</sup> auf der anderen Seite. Angesichts ihrer phänomenologischen Konstruktion gibt es zwei dominante Interpretationen der Modalität des Ursinns in der Forschung zu Döblin. Die eine, die Otto F. Best vertrat und welcher Position sich dann mehr oder weniger auch Prangel, Weyemberg-Boussart und Müller-Salget anschlossen,<sup>742</sup> versuchte eher, die Kategorie des Ursinns mit der spinozistischen Identitätsphänomenologie zu analogisieren. Die andere, die Belhalfaoui-Köhn, Dronske und Isermann vertraten<sup>743</sup>, kreiste um die emanative Phänomenologie, in der sich die Tradition von Plotin und Bruno über Hamann, Herder, Goethe und Fichte bis zur Moderne entfaltete.

---

<sup>739</sup> Ebd., S. 42.

<sup>740</sup> Ebd., S. 150: „Die Quelle meiner Kräfte und meines Lebens ist kein mystischer Gott, den ich mit den sogenannten Frommen anbeten möchte. Die Quelle meiner Kräfte und meines Lebens ist auch keine ewig Leid bereitende Masse von Begierden, die ich mit Buddha fliehen müßte. Salze, Säuren, Wasserstoff, Kohlenstoff, Flüssiges, Festes, elektrische Strömungen bin ich. Zu ihren Seelen neige ich mich, von ihnen komme ich, das ist mein Vater- und Mutterboden. Dies ist mein Patriotismus.“ Noch deutlicher zeigte Döblin im Kapitel über das ewigfalsche ‚Wozu‘ in „Unser Dasein“, wie sich seine Naturphilosophie von der von „Gott“ abgeleiteten Weltvorstellung ausdifferenzierte: „Worin also unterscheidet sich, was du sagst, von dem, was die alten Frommen sagen? Du sagst: die große Natur, der große Sinn, die sich ordnende Welt, worin der Mensch ein kleines Etwas ist – die Frommen sagen: Gott, vor dem der Mensch ein kleines Etwas ist.“ Aber ich bin nicht geschaffen von ‚Gott‘. Ich bin ein Stück, und zwar ein nicht herauszureißendes, innerhalb dieser großen Welt, und bin selber zugleich Gegenstück der Welt. Ich habe diese Welt mit zu ordnen und zu vollziehen. Und das ist ein Unterschied.“ (UD S. 227)

<sup>741</sup> IuN S. 149-150: „Reinigung der Gesellschaft wäre nötig. Gesellschaft und Einsamkeit, Verehrung und Anbetung der großen Naturkräfte und des Ursinns müßte wiederkehren. Früher suchten die Menschen sich krampfhaft und ekstatisch in ‚Gott‘ einzustellen. Jetzt sollen sie sich regenerieren im Umgang mit Steinen, Blumen, fließendem Wasser.“

<sup>742</sup> Dazu siehe Best, Otto F.: Zwischen Orient und Okzident. Döblin und Spinoza. In: *Colloquia Germanica* 12 (1979), S. 94-105. Über die Analogisierung der Schrift „Das Ich über der Natur“ durch Prangel mit Hegel und mit der Identitätsphilosophie Schellings siehe Prangel, M.: Alfred Döblin, Stuttgart 1973, S. 58 f. Auch begann die Interpretation Müller-Salgets damit, die Natur mit dem Ursinn pantheistisch zu identifizieren („Alfred Döblin“, S. 380). Weyemberg-Boussart setzte das naturphilosophische System Döblins in Verbindung mit der spinozistischen, monistischen Konzeption und damit behauptete sie schlechthin die Identifizierung der Seele mit dem Leib (Alfred Döblin, S. 171).

<sup>743</sup> Belhalfaoui-Köhn setzte in ihrer Untersuchung die Naturphilosophie Döblins aufgrund der Modalität des Ursinns in Analogie zu emanativen Phänomenologie und zu der Aktphänomenologie Husserls (Döblins Naturphilosophie, S. 365-366). In seiner Untersuchung ließ Isermann Döblins Kategorie Ursinn sich auf die neuplatonische Position, d. h. auf Meister Eckehart, beziehen (Isermann, Thomas: Der Text und das Unsagbare. Studien zur Religionssuche und Werkpoetik bei Alfred Döblin. Idstein 1989, S. 55). Dronske erklärte das naturphilosophische Denkmodell mit der dekonstruktivistischen Disposition. Insbesondere thematisierte er die Modernität des Döblin'schen naturphilosophischen Entwurfes mit der These von der / den „Tödliche(n) Präsens/zen“, deren Schwerpunkt sich auf den unheilbaren Riß zwischen der Essenz und dem Existierenden bezieht. (Tödliche Präsens/zen, S. 46-72.)

Ein Ur-Sinn in der phänomenologischen Konstruktion, der sich auf das „Eine“ im Sinne Plotins zurückführen ließ und der sich später mit der Vorstellung von einer „Weltseele“ bei den modernen psychophysischen Monisten analogisieren konnte, trat mit seinem Willen zur Existenzialisierung in Zeit und Raum auf. Damit durfte die Natur als der Ausdruck einer sich selbst ausdrückenden und realisierenden Transzendenz auf der metaphysischen, geistigen Ebene hergestellt werden. Aus dieser metaphysischen Gebundenheit<sup>744</sup> erhielt jede Natur ihre Formung und ihre „Grundform“<sup>745</sup>, in der jedes Teil das Ganze wiederholt und in der alle Einzelwesen „beseelt, sinnvoll, ichhaft“ zu sein scheinen.<sup>746</sup> Obwohl der Ursinn als ein genetisches, ontologisches Prinzip darin fungierte, durfte er keinesfalls als Ursprungsgedanke wie ein überweltlicher Gott oder eine Idee Platons verstanden werden. Gegenüber diesem religiösen, metaphysischen, genetischen Ursprungsgedanken<sup>747</sup> wurde der Ur-Sinn als ein zwar metaphysisches, aber weltimmanentes, diesseitiges Prinzip verstanden, das sich vielfältig in Zeit und Raum äußerte und in dessen Konstruktion die Natur nicht als die Materie, sondern als das mit der Transzendenz bereits verbundene, geistige Wesen „nicht ableitbar, sondern nur deutbar“<sup>748</sup> war. Deshalb wurde die Natur von Döblin als „nicht geschaffene Natur“<sup>749</sup> betrachtet. Aus dieser Einstellung schien die Welt „keine Urzeugung, sondern nur (...) ein Urvorhandensein“<sup>750</sup> zu sein. Mit der Ablehnung der Idee einer Kosmogonie,<sup>751</sup> mit der die Ideen des zeitlich-räumlichen Uranfangs und des Endes verbunden waren, war auch die Annahme der aristotelischen Idee der Entelechie für Döblin unmöglich.

Aufgrund des Konzeptes des Ursinns als eines weltinnerlichen Prinzips erhielt die Naturphilosophie Döblins Affinität zu dem psychophysischen Parallelismus Spinozas, in dessen pantheistischem Gedankenzentrum die Idee „einer als Gott nennbaren Substanz“ oder

---

<sup>744</sup> Zur ausführlichen Darstellung dieser phänomenologischen Konstruktion siehe die Untersuchung Behalifaoui-Köhns: Alfred Döblins Naturphilosophie – Ein existentialistischer Universalismus, S. 360: „Dank dieser phänomenologischen Methode wird eine Korrelation zwischen der Existenz und der Essenz auf metaphysischer Ebene hergestellt und die ganze Physis metaphysisch gebunden.“

<sup>745</sup> IüN S. 37.

<sup>746</sup> Ebd., S. 54.

<sup>747</sup> Vgl. Dronske, U.: Tödliche Präsenz/zen, S. 50.

<sup>748</sup> IüN S. 64.

<sup>749</sup> Elm, U.: Literatur als Lebensanschauung, S. 33.

<sup>750</sup> IüN S. 100.

<sup>751</sup> Ebd., S. 67: „Von einem gewissen Augenblick an kann man nicht mehr von Entwicklung reden. Welches ist dieser Augenblick? Das ist, wenn man erwägt, daß die Zeit keinen Anfang und kein Ende hat.“

eines „Urgrund(es)“ stand.<sup>752</sup> Wie alles Seiende bei Spinoza als die Vielheit einer „Substanz“ und alle Bewegung als die Darbietung eines „Urgrundes“ mit ihrem Attribut von „Ausdehnung und Denken“ aufgefaßt werden konnten, weshalb das Individuum als die „schaffende und geschaffene Natur“ konzipiert wurde, so setzte sich auch das Döblin'sche Ur-Ich als Ganzes, Sinn und als Gott qua Natur „aller Natur voraus. Dabei sei die Natur, die als die zeit-räumliche Individualisierung eines Ursinns und als die Verwirklichung einer weltinnerlichen Substanz im Sinne Spinozas betrachtet wurde, im ganzen von eigentümlicher geistiger Art“.<sup>753</sup> Im Gegensatz zur subjektivistischen Philosophie reihte Hegel deshalb die nach seiner Auffassung atheistische Philosophie Spinozas in den Naturalismus ein: „Die Substanz ist Naturalismus, Spinozismus; die spinozistische Substanz und der französische Naturalismus sind parallel.“<sup>754</sup> Anschließend setzte Hegel den französischen Naturalismus mit dem Atheismus und dem Materialismus gleich. Daraus zog er die Konsequenz, „Atheismus, Materialismus und Naturalismus“ in einem Atemzuge zu nennen, die Begriffe Naturalismus und Spinozismus gleichzusetzen und sie insgesamt im Sinne von Materialismus zu verwenden.<sup>755</sup>

In der Annäherung an die im Sinne Hegels materialistische, deshalb diesseitige monistische Position Spinozas sah Döblin desillusioniert den Dualismus als eine gedankliche Fiktion: „Ungesunde Probleme entstehen aus der Isolierung des Kopfes, gesunde, wenn der Kopf seinen Ort am Leib findet. Tödlich ist die Auflösung der Welt in die Zweiheit der räumlichen Dinge und des denkenden Geistes, die sich nicht finden. Es ist nötig, von dem falschen Denken und der falschen Enthaltbarkeit der Denkenden zu sprechen.“<sup>756</sup> Dabei erklärte Döblin auch unsere gewöhnliche Denkweise und unsere Logik als erkenntnistheoretische Künstlichkeit: „Erleben und die Ding- und Gestaltungswelt sind nicht auseinanderzureißen. Wir kommen aber mit dem Ich zu keiner Überwelt. Wir bleiben im innerweltlichen Raum. Daraus, daß man den Widerspruch, der die Spannung und die Kraft des Lebens stellt, das Unfaßbare, Unglaubliche, nicht beläßt, sondern aufzulösen versucht, kommt viel Mißverständnis und denkerische Qual. Bald von dem isolierten einen Punkt, bald von dem

---

<sup>752</sup> Zur Gemeinsamkeit zwischen der Naturphilosophie Döblins und der Philosophie Spinozas siehe die Untersuchung von Best. Vgl. Best, Otto F.: Zwischen Orient und Okzident: Döblin und Spinoza. In: *Colloquia Germanica* 12 (1979), S. 94-105.

<sup>753</sup> *IüN* S. 80.

<sup>754</sup> Best, Otto F.: Zwischen Orient und Okzident: Döblin und Spinoza. In: *Colloquia Germanica* 12 (1979), S. 98.

<sup>755</sup> Vgl. ebd.

<sup>756</sup> *UD* S. 202.

anderen isolierten glaubt man die Welt glatt und einwandfrei logisch verstehen zu können. In der Spannung des Widerspruchs läuft unser Leben ab.“<sup>757</sup> Aus solchen kritischen Reflexionen des Cartesianismus resultierte etwa die folgende Naturbetrachtung Döblins: „Wenn sonst mit dem Begriff Form der des Stoffes gefordert wird, so kann das ja hier überhaupt nicht geschehen. Formung hier meint nichts von der Art, wie eine Hand tut, die Lehm oder Ton knetet. Da sind deutlich zwei Dinge: die Hand, die die Form gibt, und der Lehm, der Ton, das Material. Solch Material wäre in der Natur ‚unbestimmter‘ Stoff. Im Augenblick, wo er ‚bestimmt‘ wird, bestimmten Charakter erhält, würde er geformt werden: aber es ist nirgends unbestimmter Stoff zu finden in der Natur. Es gibt nur bestimmte, wohl charakterisierte Wesen, das sind Formungen.“<sup>758</sup>

Die Konzeption Belhafaoui-Köhns<sup>759</sup> von der Position des Ich zur Natur als einem „existentialistischen Universalismus“, in der ihre dialektische Wechselseitigkeit mit der rhetorischen Figur des „Paradoxons“ erfaßt wurde, erläutert die strukturelle Anschaulichkeit aus dem phänomenologischen System Döblins, weshalb das Ich „in der Natur“ und zugleich „über der Natur“ sein soll. Mit dem Titel „Das Ich über der Natur“ wies Döblin bereits auf die Essenz seines ganzen naturphilosophischen Systems hin. Aufgrund seiner latenten Tendenz zum existentiellen Wollen verglich Belhafaoui-Köhn den Ursinn mit der Latenzfarbe aus Grauem und Trübem in Goethes Farbenlehre, das sich mit dem Bereich der Vermittlung zwischen Farbe und Nicht-Farbe, Bewegung und Ruhe, Existenz und Nicht-Existenz analogisierte. Hierbei involvierte die Präposition „über“ eine Verwirklichungstendenz zur Natur. Wie Döblin die Existenzialisierung aller Wesen aus der Analogie mit Schopenhauer im Kapitel „Principium individuationis“<sup>760</sup> von „Unser Dasein“ erklärte, bei dem der reine Wille zum Lebenswillen sich durch die Verbundenheit mit der Zeit und dem Raum individualisiert, so ist die Natur die vielfältige Individuation eines Ur-Sinns in Zeit und Raum. In diesem Sinne ist das Ich in der Natur.

Daß das Ich in der Natur ist, bedeutete seinen in Zeit und Raum sich entäußernden Zustand. Wie Aristoteles die Ursache seiner Unvollkommenheit aus der Verbindung mit der Materie begründet gesehen hat, so bezeichnete Döblin sein zeitlich-räumliches Eintreten als qualitative Verminderung: „Und schon hier wird klar, daß, wenn ein Geist, ein Sinn in der

---

<sup>757</sup> Ebd., S. 27-28.

<sup>758</sup> IüN S. 41.

<sup>759</sup> Siehe dazu Behalfaoui-Köhn: Alfred Döblins Naturphilosophie – Ein existentialistischer Universalismus, ebd., S. 360.

<sup>760</sup> UD S. 69-70.

Welt ist, er sich nicht in der Natur, im Räumlich-Zeitlich-Qualitativen, in den Bewegungen und Angleichungen restlos durchsetzt oder völlig darzustellen vermag.“<sup>761</sup> Dabei argumentierte Döblin von der Unvollständigkeit aller Seienden in der Zeitlichkeit her: „Aber in einem Punkte ist es überall noch regsam und niemals niedergeschlagen. Alles Gewordene ist unvollständig.“<sup>762</sup> Aus seiner Überzeugung von der „nicht-identischen“ Korrelation des Ursinns zur Natur betonte Döblin „die unvollständige Individuation“<sup>763</sup> des Individuums und aller Wesen, in der der unter der Trennung von sich leidende Einzelne als ein unvollkommenes, offenes System bei Ablehnung der Idee des Mikrokosmos betrachtet wird. Deshalb wohnt ihm ein Wille zur nie vollständig zu erreichenden Ganzheit inne.<sup>764</sup> Diesen Willen des Einzelwesens zur Transzendenz zeigte auch die Präposition „über“ im Titel „Das Ich über der Natur“ an. Die Präposition „über“, in der sich das Subjekt in der Zeit und dem Raum beschränkt objektivierte, das Objekt aber seine am Subjekt teilhabende, jedoch unvollkommene Identität durch die Rückkehr zum reinen, einfachen Ur-Sinn überwinden wollte, entsprach der dialektischen Konstruktion der Döblin’schen Naturphilosophie. Die Ichung verband sich zugleich mit der Gegenbewegung zur Ent-Ichung.

Obwohl sich der Ursinn in der Zeitlichkeit relativieren sollte und wir die Richtung seiner „Angleichung“<sup>765</sup>, „Entseelung“ und „Umseelung“ überhaupt nicht kennen, solange er als ein Ursinn und als ein ontologisches Prinzip in der Natur fungierte, sollte er an sich selbst seine reine Identität/Totalität aufweisen, die sich der Welt überordnete. Seine reine Identität, die als die einfache Präsens/z im Sinne von Droncke bezeichnet werden mag<sup>766</sup> und nicht von der uns geläufigen zeitlichen und sonstigen physikalischen Realität, sondern von einer anderen Qualität sein dürfte,<sup>767</sup> hat „nichts mit Zeitlichkeit zu tun“.<sup>768</sup> Deshalb sprach Döblin von seiner reinen Gegenwart in der reinen „Augenblicklichkeit, Unzeitlichkeit“<sup>769</sup> und von der

---

<sup>761</sup> IüN S. 49.

<sup>762</sup> Ebd., S. 180.

<sup>763</sup> UD S. 70.

<sup>764</sup> Ebd., S. 73-74.

<sup>765</sup> IüN S. 49: „Im ganzen ist also überhaupt kein Weg bei diesen Angleichungen zu sehen, keine bestimmte Richtung des Weltwesens. Und schon hier wird klar, daß, wenn ein Geist, ein Sinn in der Welt ist, er sich nicht in der Natur, im Räumlich-Zeitlichen-Qualitativen, in den Bewegungen und Angleichungen restlos durchsetzt oder völlig darzustellen vermag.“

<sup>766</sup> Dazu siehe Droncke, U.: Tödliche Präsens/zen, S. 50.

<sup>767</sup> IüN S. 193.

<sup>768</sup> Ebd., S. 66.

<sup>769</sup> Ebd., S. 65. Das Konzept des Ursinns im Verhältnis zur Zeitlichkeit verändert sich später zur Handlung des Ursinns in der Zeitlichkeit.

„Proportion“ statt der Intensität in seinen poetologischen Schriften eher mit Hilfe räumlicher Kategorien.

Obwohl seine reine Identität durch die Gebundenheit an Zeit und Raum qualitativ vermindert worden ist, und die Bewegung und das Leiden in der Welt daraus entstanden sind, wußte Döblin darum, daß die Zeit und der Raum als seine Verwirklichungsmöglichkeiten gelten, und daß die Bewegung immer in der Welt vorhanden sein sollte. Deshalb erklärte er die Zeit und den Raum als die Denkweisen des Ursinns<sup>770</sup> und die Zeit als ein Organ dieses Geistigen.<sup>771</sup> Dieses Konzept der Zeit und des Raumes: „Wie sich das Anonyme hier in der Zeitlichkeit äußert und niederschlägt, das hat die Zeichen des Geistigen“<sup>772</sup>, stellte Döblin den gewöhnlichen erkenntnistheoretischen, raum-zeitlichen Vorstellungen als menschlichen „Anschauungsformen“<sup>773</sup> gegenüber. Wenn sich die Welt in der Zeitlichkeit stets bewegt und das Individuum sich stets in Veränderung befindet, weshalb er „eine vollkommene Befestigung“ und „eine endgültige Stabilität“ als „ein letztes Wort des Ursinns“ ablehnte,<sup>774</sup> wurden die Zeitlichkeit jedes Einzelwesens und die Zeit als die menschliche Anschauungsform ursprünglich aus der Leistung des Ursinns unabhängig vom Willen der Einzelwesen bestimmt. Angesichts der Charakterisierung der stets sich bewegenden Welt als „Realität-Irrealität“<sup>775</sup> ging die Konzeption der Zeitlichkeit bei Döblin spät vom Paradigma des gegenwärtigen Augenblicks zu dem der Handlung über.

Die Entäußerung des Ursinns in Zeit und Raum bedeutete die Trennung von und den Bruch mit sich selbst. Diese unvollkommene Konstellation verursachte den Existierenden den Schmerz und das Leiden trotz ihrer Abkunft vom Ur-Sinn: „Das Leiden ist keine nur menschliche Angelegenheit. Die Tiere, noch im Paradies, leiden wie wir. Sie sind im

---

<sup>770</sup> IüN S. 68: „Raum und Zeit gehören zu den Denkweisen, über die das Ur-Ich, das anonyme, das Weltwesen, der Ursinn verfügt.“

<sup>771</sup> Ebd., S. 65.

<sup>772</sup> Ebd., S. 180 f.

<sup>773</sup> Ebd., S. 68. Döblin thematisierte die Zeit und den Raum als die Denkweisen des Ursinns gegen die erkenntnistheoretische Beschränkung auf nur menschliche Anschauungsformen: „Wie soll der Mensch verräumlichen, verzeitlichen, wo der Mensch selber in Raum und Zeit ist, ein in Raum und Zeit Lebendes und Erlebtes ist. Aber der Gedanke der kritischen Erkenntnistheoretiker, daß der Raum und die Zeit Anschauungsformen des Menschen sind, rührt an etwas, dem ich nun zustimme. Es ist nur nicht der Mensch, zu dessen Anschauungsformen und Äußerungen die Zeitlichkeit gehört, sondern das allgemeine „Ich“, ein universelles Ur-Ich, eine Ichheit; die gibt sich räumlich-zeitlich und stellt sich dar in den Menschen wie in den Elementen, Flüssigkeiten, Strahlungen, Kristallen, Pflanzen, Tieren.“

<sup>774</sup> Ebd., S. 266: „Aber es gibt nirgends in der Welt eine vollkommene Befestigung, eine endgültige Stabilität, ein letztes Wort des Ursinns.“

<sup>775</sup> Ebd., S. 244: „Die Einzelwesen und die vergängliche Welt haben eine charakteristische Realität – Irrealität.“

Paradies und dennoch unstat und flüchtig. Und wer weiß von den Pflanzen.“<sup>776</sup> Solange die Zeit und der Raum als Denkweise des Ursinns und die Zeitlichkeit jedes Einzelwesens durch ihn definiert wurden, lag der Grund des Leidens keinesfalls in einer Schuld der Geschöpfe, sondern verwies auf „eine metaphysische Mitgift“<sup>777</sup>: „Ich sehe keinen bösen Willen einzelner Wesen; einzelnen Wesen ist keine ‚Schuld‘ aufzubürden. Die Schuld – nicht vollkommen zu sein, zu vergehen, wenn man sie annimmt – geht schon ihrem Dasein voraus, sie ist ja die Ursache ihrer Vereinzelung.“<sup>778</sup> Die Überwindung dieser leidenden Ichungen bedeutete zwar die Rückkehr in den Ursinn, aber diese entichende Rückführung auf die höhere Einheit, d. h. auf die Transzendenz, wurde im Leben nicht erreicht: „Es zittert Sinn in den zeitlichen, individuellen Wesen. Aber die Einzelwesen können ihn nicht exekutieren.“<sup>779</sup> Die Vorstellung von der unüberwindbaren Diskrepanz zwischen dem Ursinn und der Natur bestimmte die antiteleologische Konstruktion des naturhistorischen Prozesses bei Döblin. Während die historischen Systeme des 18. Jahrhunderts so von der offenen und zugleich geschlossenen Vorstellung bestimmt waren, wobei sich das Wesen als sowohl ein Ganzes als auch ein Unvollständiges und die Welt als ein zwar geschlossener, aber unvollständiger Schöpfungskreis auf die Vollendung aller ihr innewohnenden Kräfte richtete, so daß ihre Konstruktion mit ihrem Schema „Werden und Vollendung“ die „Struktur der Strukturen“ als ihr teleologisches System beibehalten sollte und keinesfalls auf ihre Initialschöpfungsidee verzichten konnte,<sup>780</sup> gab es infolge seines Verzichtes auf die geschlossene Weltvorstellung und auf die Initialschöpfungsidee in der Naturphilosophie Döblins keine Teleologie. Hierzu erschien der historische Prozeß weder als die immer annähernde Erfüllung noch als die zunehmende Entfernung zwischen dem Ursinn und der Natur, sondern als ein „Hin und Her“, d. h. als immer gleichbleibende Distanz. Aus dieser antiteleologischen Vorstellung gewann die Position Döblins einen deutlichen Unterschied von der spinozistischen Identitätsphänomenologie.

Während die auf die Formel „Deus sive natura“ begründete Philosophie Spinozas die Identität zwischen der Existenz und der Essenz voraussetzte und sich auf der teleologischen Konstruktion mit dem Ziel ihrer Erkenntnis durch den „amor intellectualis Dei“ aufbaute, war

---

<sup>776</sup> Ebd., S. 215.

<sup>777</sup> Ebd., S. 241: „Der Schmerz und das Leiden, das ist eine metaphysische Mitgift: es ist das Wissen um die Individuation, das Wissen des Ur-Sinns selbst in uns, um seinen Weg in die Zeit.“

<sup>778</sup> IüN S. 217.

<sup>779</sup> Ebd., S. 204.

<sup>780</sup> Vgl. Belhafaoui-Köhn: Alfred Döblins Naturphilosophie. S. 362-363.

die Gleichsetzung des Subjektes mit dem Objekt in der emanativen Phänomenologie unvollständig, d. h. partiell. In der Emanationsphänomenologie blieb der Geist als das „Eine“ zwar weltimmanent, aber seine einfache Einheit mit der Natur war durch die Gebundenheit mit der Materie getrübt geworden. Während der spinozistische Monismus die Identitätsphilosophie im 18. und im 19. Jahrhundert mit ihrer Identitätsthese, Gott sei Natur, und mit der These von der substanziellen Kontinuität, Gott sei in der Natur, prägte, aus deren Schemata „Werden und Vollenden“ und „offen und geschlossen“ sich der teleologische metaphysische Gedanke zur Vollendung, d. h. zur Identifizierung mit dem Geist, rigoros konstruierte, wurde solche Teleologie in der Emanationsphänomenologie mit der Diskontinuitätsthese, d. h. mit der metaphysischen, unüberwindbaren Distanz des Subjektes vom Objekt, nicht gerechtfertigt.<sup>781</sup> Hierbei gab es eine Bewegung ohne Ende und Anfang. Dabei war die Transzendenz im modernen Sinne nicht mehr konfessionell, sondern sie erschien nur in der Bewegung. Aus diesen Emanationsprämissen konstituierte sich die Naturphilosophie Döblins. Deshalb beschrieb er „den Eintritt in die Zeit“ als „eine erst zu begreifende Tat des Ursinns“<sup>782</sup> und führte er die leidende, diskontinuierliche Konstruktion des Ursinns zur Wirklichkeit und andererseits den Affront gegen das Entwicklungskonzept<sup>783</sup> und gegen den teleologischen Gedanken<sup>784</sup> in seine Naturphilosophie ein: „Nicht nur getragen von der überrealen Macht ist diese zeitliche, bestimmte Welt, sondern auch selber

---

<sup>781</sup> Die Gedanken Döblins, die sich gegen die Idee der Entwicklung und der Teleologie richteten, waren schon aus seinen Aufsätzen über Nietzsche bekannt, in denen Nietzsches Fortschrittsidee und seine teleologischen Gedanken in Bezug auf Spinoza kritisch thematisiert wurden. Diese Kritik behielt Döblin weiter bis zur Entwicklung seiner Naturphilosophie bei. In der Kritik an der Idee der Kausalität in „Das Ich über der Natur“ wurde diese Position noch einmal exponiert: „(...) so fällt das Wort „Teleologie“, wenn nicht gar „Spielerei“. Man darf, heißt es, nicht erst seit Spinoza, mit so primitiven Vorstellungen, wie der der Zweckmäßigkeit, nicht in das Weltgehäuse eindringen. Das sei gar zu menschlich, zu kindisch wie etwa: der Rasen ist grün, weil das unsern Augen wohl tut.“ (IüN S. 78.)

<sup>782</sup> IüN S. 171: „Aber es liegt ein zu gewaltiger Vorgang vor. Der Akt der Individuation, der Schaffung der Ichs: das ist der Eintritt des Weltwesens in die Zeit. Es ist eine erst zu begreifende Tat des Ursinns.“

<sup>783</sup> Auch an unzähligen Stellen in „Das Ich über der Natur“ zeigte sich sein Affront gegen den Entwicklungsgedanken in derselben Kontinuität: „Es ist nicht einzusehen, was Entwicklung sein soll, wo sie anfangen soll – denn die Zeit kann nicht anfangen. Dann kann es also keine Entwicklung geben.“ (IüN S. 64) An einer anderen Stelle hieß es so: „Da ist keine wirkliche Entwicklung, kein Fortschritt. Jede Lehre vom Fortschritt in der Geschichte ist falsch. Keine Entwicklung ist da“ (IüN S. 204) und „„Entwicklung“ ist übrigens selbst schiefe, sieht nach Fortschritt aus – und das wäre etwas Neues, Kolossales, das erst nachzuweisen wäre – wo es jedenfalls zunächst nur eine immer treibende, in der Zeit nie vollendete Ausbreitung und Hinlagerung gibt.“ (IüN S. 110) Dieses Denken, das sich gegen die Ideen von Entwicklung und Fortschritt bezüglich der gewöhnlichen Erfassung der Geschichte richtete, zeigte sich im Kapitel „Immer vor dem Gelobten Land“ von „Unser Dasein“ kontinuierlich. (UD S. 220-224)

<sup>784</sup> In „Wissen und Verändern“ zeigte die folgende Stelle das antiteleologische Denken Döblins anschaulich: „Wir müssen die Dinge verändern, aber wir steuern auf kein ewiges glückliches Reich hin (...) Solch ewiges glückliches Reich gibt es nicht. Das ‚Jenseits‘ ist aufgegeben, ein stehendes, festes, ewiges Ziel gibt es nicht, kann es nicht geben, - ja (...) *darf es nicht geben!*“ (WuV S. 244)

eigentümlich durchflutet von ihr. Ich habe gezeigt, wie eigentümlich der Ursinn im Zeitlichen erscheint – so daß man sagen kann: er zittert in dieser Welt, ohne doch eine fortschreitende Bewegung zu erzeugen.“<sup>785</sup> Wie kontinuierlich Döblin bei diesem emanativen, phänomenologischen Weltkonzept nach seinem Bekenntnis zum Katholizismus weiterhin verharrte, zeigte sich später sowohl aus der Analogie mit dem „Tongefäß“ in der poetologischen Schrift „Die Dichtung, ihre Natur und ihre Rolle“ (1950)<sup>786</sup> als auch an der Essenz seines Weltkonzeptes „Das Eine und Vielheiten“ in seiner biographischen Schrift „Von Leben und Tod, die es beide nicht gibt“ (1955/1957).<sup>787</sup>

Obwohl der Ursinn durch die „Verkrümmung der Zeit“ und die „Vereinzelung“<sup>788</sup> im emanativen Verhältnis zur Natur in die Vielheit der Iche relativiert wird, solange sich der Ursinn durch die Einzel-Ichs als seinen Realisationsgrund verwirklicht und er die Welt nur durch sie schaffend aufbauen kann, kann sein Verhältnis zu den Einzel-Ichen „in der Form einer motivierten Repräsentation“<sup>789</sup> dargeboten werden. In diesem Zusammenhang betonte Döblin, daß die Einzel-Iche in sich den Charakter der Abbildung des Ursinns und die Ähnlichkeit mit ihm erhalten: „Es wird hier nahegelegt mit großer Dringlichkeit: wenn die Einzelwesen – die aber gar nicht einzeln sind – so beseelt, sinnvoll, ichhaft erscheinen, so kann dies dem Ganzen, in dem sie auftreten, nicht fehlen. Ja, noch mehr, noch tiefer Sinn, Seele, Ich wird das Ganze sein als die einzelnen, vereinzelteten Wesen, deren Seele, Sinn erst von dem Ganzen aus erschöpfend und wirklich gefunden werden kann.“<sup>790</sup> In diesem Sinne sprach Döblin von der Spiegelung des Ursinns in den Einzel-Ichen und betrachtete er sie als „seine Manifeste“ und als „seine Aufspaltung“<sup>791</sup>, in der der Ursinn sich zwar qualitativ

---

<sup>785</sup> IüN S. 206.

<sup>786</sup> SÄPL S. 532: „Verschiedene Stärken kann das Du haben, verschiedene Farben annehmen. Ein Tongefäß ist auf die Erde gefallen und zerbrochen, und die einzelnen Splitter tragen in sich die Form und die Anlage des ganzen Gefäßes. Sie entwickeln dann einen Wachstumsdrang und empfinden das Verlangen nach dem anfänglichen glückseligen Zustand, in dem man ganz und eines war. Überall der Anlauf zur Ganzheit, und dies ist eine treibende Kraft im Menschengeschlecht.“

<sup>787</sup> SLW S. 506: „Ein neuer Ansatz, ein neuer Ton. Als erste Überschrift stellt sich ein: ‚Der Ursinn und die Vielheiten‘. Ich habe zu erklären, was ich dann meine. Der Ursinn mag das sein, was hinter allem steht, hinter dem Tod und Leben, hinter den Gestalten, hinter der Reihe der Geburten, hinter Wind und Wetter, hinter den Jahrmillionen und dem Augenblick. Das zweite Wort, die Vielheiten, das ist eben, was dem einen Ursinn entgegentritt, was mehr als ein Wort ist, nämlich greifbar, sichtbar, ich selbst dabei. In den langen schlaflosen Nächten mit ihren Schmerzen hat sich alles Fragen auf diese Überschrift zusammengezogen. Aber was gibt sie mir? Ich bin nicht zufrieden. Ich habe wohl vorbeigehauen. Und jetzt stellt sich als Antwort hin der eine Titel: ‚Das Eine und Vielheiten‘.“

<sup>788</sup> IüN S. 244.

<sup>789</sup> Dronske, U.: „Tödliche Präsens/zen“, S. 51.

<sup>790</sup> IüN S. 54. Vgl. auch die andere Stelle IüN S. 63: „(...) das Sinnvolle, Ichhafte, das das Einzelwesen hat, kann dem Ganzen nicht fehlen, wenn ein universeller Zusammenhang noch dazu besteht, wie ich gesehen habe.“

<sup>791</sup> Siehe dazu IüN S. 167-168.

relativiere, aber die Einzel-Iche durch die von ihm abgebildete, angeborene geistige Anlage und seinen Trieb<sup>792</sup> bestimmt würden. Aufgrund dieser Herkunft und ihrer Ähnlichkeit mit dem Ursinn bezeichnete Döblin die Einzel-Iche als die „Wahrheiten“<sup>793</sup> oder „Götter“<sup>794</sup> und stellte er ihre Triebkraft als „seine persönliche Emanation in der Zeit“<sup>795</sup> dar.

Wenn Döblin in seinem neunten Leitsatz das Einzelne „als Täter und Schöpfer der Welt“<sup>796</sup> bezeichnete, war das Einzelwesen in jener Weise der wirkliche Täter. Weil der Ursinn in jedem Einzelwesen ist, ist jedes Einzelwesen Schöpfer und Täter, handelt. Über diese Rolle jedes schaffenden Einzelwesens als eines Repräsentanten des Ursinns äußerte Döblin Folgendes: „Wir fließen in die Welt ein. Wir sind am Bau, am Dasein, an der Realität und dem Realisieren des geistigen Weltwesens beteiligt.“<sup>797</sup> Aufgrund dieses Zusammenhangs kann man davon sprechen, daß die Einzelwesen und das Individuum ein „Kunstgriff des Weltwesens“<sup>798</sup> und seine Verwalter sind.

### 3.3.2. Die organische Natur

Einen großen Teil von „Unser Dasein“ und „Das Ich über der Natur“ widmete Döblin der Aufschließung des Sinns in der Natur. Dafür hatte er als Naturwissenschaftler viele akribische Kenntnisse - von solchen über die molekulare Struktur der Dinge bis zu solchen über die Kosmologie. Er verstand es als Dichterphilosoph auch, die physikalisch-chemischen

---

<sup>792</sup> Ebd., S. 205-206: „So muß man verstehen, was in der Zeitlichkeit geschieht. Zu ringen, zu zielen, zu wollen ist Art des Ursinns in der Zeitdimension. Zu ruhen und zu stehen ist auch seine Art. Es ist nichts ausgestoßen worden und hilflos gemacht durch eine Dimension. Der Urgeist hat nichts von sich gelassen. Es kann sich nichts von ihm abtrennen.“

<sup>793</sup> Im Kapitel „Die Dinge sind Wahrheiten“ bezeichnete Döblin alle Einzelne und Dinge als Wahrheiten aufgrund ihres selben Ursprung aus dem Ursinn: „Wahrheiten sind die Glut und das Eis, die Finsternis und das Licht mit den Farben! Sie stehen mit dem geistigen Ich zusammen da! Sie sind nicht aus der Verbindung mit ihm zu reißen. (...) Finsternis-Glut sind gequollen aus dem Ich, als seine Manifeste.“ (IüN S. 64.)

<sup>794</sup> IüN S. 176: „Denn was ich die Götter nannte, kann ich auch den Keimpunkt in den Geschöpfen nennen. Jedes Wesen spricht über sich Gericht, und das ist die Triebfeder seines Handelns. (...) Vom Dasein der Götter aber wissen nicht nur die Menschen, sondern alle beseelten Wesen, also die Tiere, Pflanzen, Kristalle.“

<sup>795</sup> Döblin erklärte den Willen und die Aktivität in der Zeit als eine persönliche Emanation des Ursinns: „Und zwar nicht als den aufgedrängten, fremden, von naturgeborenen Begierden, sondern als seine persönliche Emanation. Dies gibt ab den Grundtatbestand des Willens und der Aktivität in der Zeit.“ (IüN S. 178) An einer anderen Stelle definierte Döblin auch „Bewegungen, Veränderungen, Handlungen“ als „die Gedanken dieser Welt, des Weltwesens“ (IüN S. 84)

<sup>796</sup> IüN S. 244. Siehe zur Äußerung Döblins über die Dinge als die Repräsentanz des Ursinns in IüN S. 187: „wir aber haben von Formung zu sprechen und in dem so nüchternen Verhalte der Massenwesen die Repräsentanz, die Zeichen eines Ichs zu erkennen.“

<sup>797</sup> IüN S. 93.

<sup>798</sup> IüN S. 171: „Ich könnte leichthin das Individuum einen Kunstgriff des Weltwesens nennen.“

Gesetzmäßigkeiten auf eine „überphysische“, sinnvolle Ebene zu beziehen.<sup>799</sup> Bei Döblin erscheinen nicht nur die ganze Welt, sondern auch alle anorganischen und organischen Einzelwesen als ein Organismus. Seine Gedanken über die organische Natur, deren Wesensmerkmale sich in der Lebendigkeit, der strukturierten Ordnung und im Zusammenhang ihrer Vorgänge manifestieren, gründeten sich bereits auf die emanative, phänomenologische Konstruktion seiner Naturphilosophie, worin alle Dinge als eine Entäußerung einer in Zeit und Raum materialisierten, „universellen Kraft“<sup>800</sup> verifiziert wurden. Danach sollten alle anorganischen und organischen Einzelwesen als Folgen einer Aufspaltung des Ursinns vom Anfang an „beseelt, ichhaft und sinnvoll“<sup>801</sup> sein. In diesem Sinne gebe es nur beseelte, geistige Wesen in der Natur und sei auch die chemisch-physikalische Natur beseelt.<sup>802</sup> Mit der Aussage: „Mir ist keine seellose Materie bekannt“<sup>803</sup> sind alle seienden Dinge als die Gestaltungen und „charaktervolle Gebilde“ zu betrachten, „die die Zeichen eines ihnen eigentümlichen und ganzen Lebens tragen“.<sup>804</sup> Statt von der dualistischen Vorstellung von dem Former und der erst ungeformten Materie<sup>805</sup> sprach Döblin also von der psychophysisch parallelen, organischen Natur: „Das Organische ist keine neue Erschöpfung der Natur. Ich sage schon oft: es geht der ganzen Natur voraus. So charakterisiert erscheint überall das ‚Ich‘. Es erscheint mit den Zeichen des Sinns. Dieses ‚Ich‘ und dieser ‚Sinn‘ geht aller Natur voraus und ist über der Natur.“<sup>806</sup> Döblin sah die Zeichen dieses Sinnes in der „Formung“<sup>807</sup> und in der „Grundform“<sup>808</sup> aller Wesen, durch die jedes Teil das Ganze überhaupt wiederholt.<sup>809</sup> Aus dieser Überzeugung

---

<sup>799</sup> IüN S. 35. „ (...) Es ist ein großartiges physisches – und wie alles Physische zugleich überphysisches – Wesen.“

<sup>800</sup> Ebd., S. 54.

<sup>801</sup> Ebd., S. 54.

<sup>802</sup> Ebd., S. 243.

<sup>803</sup> Ebd., S. 124.

<sup>804</sup> Ebd., S. 40: „Ich gelange zu keinem ungeformten ‚Material. Es ist kein Stoff da. Es sind in der Welt nur sehr charaktervolle Gebilde zu finden, die die Zeichen eines ihnen eigentümlichen und ganzen Lebens tragen. Innerhalb der Natur wird also nichts zur Form, sondern es wird nur Geformtes umgeformt.“

<sup>805</sup> An verschiedenen Stellen seiner Naturbücher wiederholt Döblin diese Position gegen die dualistische Vorstellung: „Ich sehe keinen Former, nur Gestaltungen, Bestimmtes, und vermag auch in keiner Weise zu einem Stoff durchdringen.“ (IüN S. 39). „Es erscheint zunächst, das wiederhole ich, nirgends und niemals eine allgemeine ‚Substanz‘ in der Welt in der Art eines Urstoffs. Es treten nur geformte, spezifische, bestimmte Wesen und Wesenheiten in der Welt, in der Natur auf.“ (IüN S. 197)

<sup>806</sup> Ebd., S. 80: „Das ‚Organische‘ ist keine neue Erschöpfung der Natur. Ich sagte schon oft: es geht der ganzen Natur voraus. So charakterisiert erscheint überall das ‚Ich‘. Es erscheint mit den Zeichen des Sinns. Dieses ‚Ich‘ und dieser Sinn geht aller Natur voraus und ist über der Natur. Der Mensch, das Tier, die Pflanze mit ihren Gliederungen erscheinen nicht als Abwege, Improvisationen und gar als Wunder.“

<sup>807</sup> IüN S. 41. „Formung hier meint nichts von der Art, wie eine Hand tut, die Lehm oder Ton knetet. Da sind deutlich zwei Dinge: die Hand, die die Form gibt, und der Lehm, der Ton, das Material. Solch Material wäre in

von der Formung und von der in jedem Wesen zu findenden, wiederholenden Grundformung schrieb er allem in der Natur ein Ich zu: „Man ist geneigt, den ‚geformten‘ Wesen, also wie dem Menschen, so auch den Pferden, Hunden, ja den Schnecken – wenn es denn sein soll, auch den Amöben und den Pflanzen – und mit allergrößter Schwierigkeit, beinahe Unmöglichkeit, den Kristallen ein Ich zuzuschreiben, weil sie alle gegliederte Form, symmetrische Anordnung, koordiniertes Verhalten zeigen, wenn gleich nicht die Geistigkeit, die um das Ich der Menschen lagert. Da man nicht umhin kann, auch den Tieren ein Ich zuzusprechen, (...) so gleitet man mit dem Zugeständnis des Ichs von Stufe zu Stufe, auch zur Pflanze, auch zum Kristall.“<sup>810</sup>

In „Die drei Ichformen der Welt“<sup>811</sup> führte Döblin seine Behauptung von der ichgetragenen Welt noch konkreter aus. Nach ihm formt das Ich sich auf dreierlei Weisen geistig in der zeitlichen Welt. Von der inneren Gliederung der anorganischen Massenwesen ohne äußere, sichtbare Formung her sah er die Darstellung des Ich. Aufgrund der Gesetzmäßigkeiten, Zahlenverhältnisse und der Einfachheit der physikalisch-chemischen Körper, die ihre inneren Gliederungen beherrschen und aus denen die Physiker und Chemiker ihre Gesetze rechtfertigen können, sprach Döblin von ihrer gesetzmäßigen „innere(n) Formung“<sup>812</sup> und überzeugte er sich von „d(er) Repräsentanz, d(en) Zeichen eines Ichs“.<sup>813</sup> Dagegen verdeutlichten sich die Zeichen des Sinnes bei den organisierten, sichtbaren Wesen in der „äußere(n) Formung“.<sup>814</sup> In der Gliederung ihrer Organe, in ihrer Ausgliederung zu einem Organismus und in ihrem sinnvollen Handeln manifestierten sich die Ordnungsmäßigkeit, die Zahlenmäßigkeit und die sinnvolle Zweckmäßigkeit, und er sah darin Zeichen der

---

der Natur ‚unbestimmter‘ Stoff. Im Augenblick, wo er ‚bestimmt‘ wird, bestimmten Charakter erhält, würde er geformt werden: aber es ist nirgends unbestimmter Stoff zu finden in der Natur. Es gibt nur bestimmte, wohl charakterisierte Wesen, das sind Formungen. Ich nenne sie aber darum Formungen, weil kein Unterschied besteht zwischen der Formung, wie sie die Bestimmtheit, die Charaktermasse Mensch, hat, und der Art der Bestimmtheit und Charaktermasse Kohlensäure oder Wasser.“

<sup>808</sup> Ebd., S. 37. „Schwer kann ich mich dann, wenn ich dies überblicke, dem Gedanken entziehen: der Kristall, die Pflanze, der Mensch erhält die Grundform – die Welt selbst. Etwas von dem alten Mikrokosmos muß ich übernehmen. Und das Ganze hat Gestalt; um zahllose, bestimmt gruppierte Knotenpunkte sind die Massen angeordnet, nach denselben Grundsätzen wie im Individuum.“

<sup>809</sup> Ebd., S. 54 -55. An anderer Stelle: „(...) die Dinge, die organischen und anorganischen, sind beseelt, seelenhaft, ichhaft, und wie ich bemerkte, in welchem eigentümlichen Zusammenhang sie in der Welt auftreten, in begrenzten Angleichungen, wurde mir klar: das Sinnvolle, Ichhafte, das das Einzelwesen hat, kann dem Ganzen nicht fehlen, wenn ein universeller Zusammenhang noch dazu besteht, wie ich gesehen habe.“

<sup>810</sup> Ebd., S. 185-186.

<sup>811</sup> Ebd., S. 185.

<sup>812</sup> Ebd., S. 186.

<sup>813</sup> Ebd., S. 187.

<sup>814</sup> Ebd., S. 187.

Ichgestaltung. Als dritte Formungsart in der zeitlichen Welt erschien ihm der „„gesetzmäßige““ Zusammenschluß der Dinge“.<sup>815</sup> Alle Dinge seien sinnvoll durch den Ursinn bestimmt. Ihre Bestimmtheit konkretisierte sich bei der Berührung mit dem anderen, und entsprechend ihrer Bestimmtheit agierten oder reagierten alle Dinge bei ihren Begegnungen ordnungsmäßig. In diesem ihrer Natur entsprechenden, ordnungsmäßigen Zusammenschluß miteinander sah Döblin auch eine Formungsart und er nannte sie die „kooperative Formung, die Formung der Berührung, das Berührungs-Ich.“<sup>816</sup> Aus diesen drei Formungsarten zog Döblin die folgende Konsequenz: „Es ist kein Stoff und keine Form in der Natur zu treffen, sondern nur geformte Wesen und Vorgänge“,<sup>817</sup> und „innerhalb der Natur wird also nichts zur Form, sondern es wird nur Geformtes umgeformt.“<sup>818</sup>

Aus seiner von Stufe zu Stufe weiterführenden Naturforschung begründete Döblin die Formung der Welt durch Gesetzmäßigkeit und mit der bis zur Schönheit aufsteigenden Zahlenmäßigkeit auf dem Ursinn: „Was als Beseeltheit in der Natur erscheint, wirkt sich allgemein lebendig mit Ordnung, Zahl, mathematischen Gesetzen, mit Zweck, Gliederung aus und erweist so seine Herkunft von einem Ur-Sinn, Ur-Geist, seine Lagerung in solchem Geist.“<sup>819</sup> Angesichts dieser von anonymen und universellen Kräften bestimmten Gesetze und Ordnungen, der sogar „am Himmel“ herrschenden Überfülle von Sinn innerhalb der Natur sprach er von der wirklichen Bedeutung der Gesetze der Physik, der Chemie, der Ökonomie, der Historie, die nicht in der sichtbaren, meßbaren, berechenbaren und wägbaren Welt blieben, sondern sich in der unsichtbaren, sinnvollen Welt entfalteten.<sup>820</sup> Hier seien ihre Zahl und ihre Gesetzmäßigkeiten keine Erfindung der Menschen, sondern gehörten zur Welt und zur Erweisung des Ursinns. Aus dieser Sicht kritisierte Döblin die naturwissenschaftliche kausale Welterklärung als einen zu kurzen Schluß<sup>821</sup> und rechtfertigte er die

---

<sup>815</sup> Ebd., S. 185.

<sup>816</sup> IüN S. 188.

<sup>817</sup> Ebd., S. 243.

<sup>818</sup> Ebd., S. 40.

<sup>819</sup> Ebd., S. 7.

<sup>820</sup> In „Die Verwirrung der mathematischen Naturwissenschaft“ zeigte sich die kritische Meinung Döblins zu der Oberflächlichkeit der wissenschaftlichen und technischen Methode der Naturerkenntnis, die Naturphänomene und -vorgänge durch äußerliche, beckmesserische Behandlung und Einseitigkeit des bloßen Rechnens erfassen zu wollen (IüN S. 16-20).

<sup>821</sup> IüN S. 78-79: „Ich auf meiner Seite habe nicht viel für die sogenannte Kausalität übrig. Sie sagt voraus das regelmäßige Eintreten bestimmter Dinge unter gewissen Bedingungen. Es ist wirklich notwendig, solche Bedingung zu ermitteln, und das Wissen um das regelmäßige Eintreffen ist von Nutzen. Aber das Ganze ist nicht Kausalität, wie man sich das denkt. Man spricht von ehernen Gesetzen, denen die Dinge zu gehorchen haben, von zwingenden Ursachen. Ich sehe nichts von Zwang. Die Dinge erweisen sich so. Was Wunder, daß sie sich immer gleich erweisen. Es bleibt eine ziemlich seichte Aufnotierung. Warum sie so verlaufen, was

„überphysikalische“, „überreale“ Welt: „Denn alles ist ein Ich wie ich und wird real im Medium eines großen Weltwesens.“<sup>822</sup>

Döblin entfaltet die Vorstellung von der organischen Natur von den elementaren Kräften über die anorganischen Wesen und die organischen Wesen bis zu den kosmischen Zusammenhängen. Dabei thematisierte er, wie die ganze Natur nach Zahlenmäßigkeit, Gesetzmäßigkeit und Schönheit gegliedert sei und wie alle Einzeldinge miteinander verbunden seien. Nach ihm erscheint die Natur in zwei Modalitäten und geht sie die zwei Wege zum „Simplen“ und zum „Differenzierten“. Während das Simple - wie das Wasser, die Gase und die Elemente - die Form der Masse, eines großen, dauernden, gewaltigen Wesens gewinne, entstünden die vielgestaltigen Organismen, Individuen und Einzeliche aus dem Differenzierten.<sup>823</sup> Während die anorganischen, „entichenden“ Kräfte und Elemente die stabilsten und riesigsten Gebilde<sup>824</sup> bildeten, seien alle Organismen als Einzel-Iche weniger haltbar als die Massenwesen und stünden sie ständig in der Gefahr, sich aufzulösen. Obwohl das Differenzierte anders als das durch „Massenhaftigkeit“ und „eintönige Wiederholung“ geformte Simple gegliedert sei, und obwohl Döblin ein „langsames fließendes Kontinuum“ „zwischen den Reichen der Kristalle, Pflanzen, Tiere“ angesichts „ein(es) neu(en) Impulses, ein(es) neu(en) Ansatzes“ nicht annehmen konnte<sup>825</sup>, wird nach ihm der kontinuierliche Zusammenhang zwischen den anorganischen und den organischen Wesen dadurch hergestellt, daß die organischen Wesen aus den anorganischen Elementen bestünden und unter der Gewalt der anorganischen Kräfte lebten, und daß sie nach der Auflösung ihres organischen, zweckmäßigen Lebens zu den anorganischen Elementen zurückkehrten. Aus dieser engen Verbundenheit erscheine ihr Verhältnis nicht als hierarchisch, sondern als Komplement und kontinuierlich.

---

charakteristisch ist für ihre Natur, das wird nicht festgelegt, nicht einmal gedacht. Man tut übrigens gut seitens der Physik, dies nicht zu bedenken, denn es gehören andere Denkweisen dazu. Ich ehre diese physikalische Abstinenz als Mauer vor Torheiten.“

<sup>822</sup> Ebd., S. 222.

<sup>823</sup> IüN S. 36: „Zwei Wege geht aber die Natur: zum Simplen und zum Differenzierten. Das Simple, das Wasser, die Gase, die Elemente, gewinnt die Form der Masse, eines großen, dauernden, gewaltigen Wesens. Das Differenzierte: da entstehen die vielgestaltigen Organismen, da werden Individuen, Einzelichs, - die aber weniger haltbar sind, die immer aufgelöst werden.“

<sup>824</sup> Ebd., S. 35: „Eine besondere Stufe haben die sogenannten anorganischen Wesen erreicht; sie sind die stabilsten und riesigsten: das gleichmäßige Wasser, die Gase und gar die sogenannten „Kräfte.“

<sup>825</sup> Ebd., S. 44-45: „Ich kann, nebenbei bemerkt, zwischen den Reichen der Kristalle, Pflanzen, Tiere kein langsames fließendes Kontinuum annehmen, sondern da erfolgt jedes Mal, als wenn die Augen geschlossen würden und jetzt die Lider sich wieder heben, ein neuer Impuls, ein neuer Ansatz, ohne aber daß die Grundkonzeption sich ändert.“ (IüN S. 45)

Wie die Tendenz zur stabilen, anorganischen Anordnung in den organischen Wesen und in der Natur durchgeschlagen ist, formulierte Döblin anhand des Kristalls konkreter. Im Kristall und in den Elementen sah Döblin Zeichen der elementaren und festen, beständigen Gebilde, für die charakteristisch die reduzierte Dynamik, die klaren geometrischen Abhängigkeiten und die einfach durchsichtigen, aber auch disparaten Gesetzmäßigkeiten wie das „Gesetz der Winkelbeständigkeit“, das „Gesetz der Rationalität“ und das „Gesetz der Symmetrie“ als ihre Formprinzipien seien.<sup>826</sup> Dieses Formprinzip, das sich in den verschiedenen Kristallen gemeinsam finde, folge aus den durch „Drehungen, Spiegelungen und Parallelverschiebungen“ bestimmten, „sehr einfachen Operationen“.<sup>827</sup> In der aus der „Kausalität“<sup>828</sup> prompt folgenden, einfach berechenbaren, gesetzmäßigen Struktur des Kristalls sah Döblin „keine Zweckrichtung“<sup>829</sup>, anders als in den organischen Wesen mit ihren Funktionen der Nahrungsaufnahme und der Ausscheidung, die mit ihren Organen dem Stoffwechsel dienen, um zu existieren. Die im Kristall sichtbare anorganische Formung schlägt dadurch in die entmasste, abgesonderte organische Natur durch, daß die anorganischen Elemente ständig durch den Stoffwechsel in die organischen Wesen aufgenommen werden, und daß das Tier- und das Pflanzenreich unter dem Einfluß von extensiven Massenwesen und unter der Gewalt ihrer Kräfte stünden.<sup>830</sup> „So steckt die organische Natur bis über den Kopf in der anorganischen, und die anorganische formt sie und spricht aus ihr.“<sup>831</sup> Also schlagen die in den Gebilden der Kristalle sichtbare Zahlenmäßigkeit und Regelmäßigkeit durch die ganze Natur und bändigen das Einzelne vor dem Vergehen. Jener Durchgriff der anorganischen Formung, deren „einfachstes Prinzip“ als „Wiederholung“<sup>832</sup> nicht nur im Räumlichen, sondern auch im Zeitlichen als Rhythmus der Bewegung herrscht, erscheint als die Schönheit der Natur. Solange diese Schönheit

---

<sup>826</sup> UD S. 114. Vgl. IüN S. 101. Döblin beschreibt den Charakter des Kristalls so: „Charakteristisch ist nun bei den Kristallen immer die Strenge, die Ausgewogenheit der geometrischen Form, das Durchgreifen einer mathematischen Eindeutigkeit, die Möglichkeit zu zahlenmäßiger Bestimmung.“

<sup>827</sup> UD S. 114.

<sup>828</sup> Ebd., S. 116.

<sup>829</sup> Ebd., S. 115.

<sup>830</sup> UD S. 113. „(...) weil wir ja offenbar selbst als Menschen, die wir sind, unter der Gewalt dieser Kräfte leben, und wenn wir an die Stoffe jener anorganischen Welt denken, so wissen wir ja: aus diesen Elementen, die dort kristallisieren oder amorph sind, ist unser Körper aufgebaut, und diese Stoffe nehmen wir als Wasser, Salze, Säuren und in den Teilen von Tieren und Pflanzen ständig auf.“

<sup>831</sup> Ebd., S. 123.

<sup>832</sup> Ebd., S. 122: „Das einfachste anorganische Prinzip ist die Wiederholung“.

von „tiefere(n) und mächtigere(n) Prinzipien“<sup>833</sup> begründet wird, gilt sie als „Elementarereignis“<sup>834</sup> und als zwecklose Zweckmäßigkeit, worin sich die in der ganzen Natur immanent funktionale Geistigkeit verdeutliche.<sup>835</sup> In diesem Zusammenhang behauptete Döblin: „Ich sehe und habe gezeigt Ordnung, Sinn, Zweck, Gliederung, Organismen, die Triebe ausorganisieren, andere Wesen bewältigen; ich sehe, welche Formen der Trieb nach Über- und Unterordnung einnimmt, welche klaren Verhältnisse das Wasser, die Gase gefunden haben, wie die Zahl siegreich aus ihnen und den Bewegungen hervorspringt, wie das Schöne in der Natur ist, gliedert und lockt. Da ist in der Zeit Wille, Drang, Drängen, aber nicht von der Art eines tobsüchtigen Orkans“<sup>836</sup>.

Alle Dinge in der Zeit sind unvollständig.<sup>837</sup> Aus dieser unvollkommenen Individuation erscheinen alle Dinge gemeinsam nicht als ein abgeschlossener Mikrokosmos, sondern als ein „offenes System“, dessen Merkmale als Zusammenwirken der einzelnen Dinge als ständige Dynamik verifiziert werden können: „Es ist da natürlich unmöglich, die Formen der Organismen als fertige ideale Gestalten zu nehmen. Sie sind fließend im Zusammenhang der Welt und sind nur in diesem bestimmten Zusammenhang so.“<sup>838</sup> Also sagte Döblin von den „Lebensgemeinschaften“<sup>839</sup>: „Alle Wesen leben und existieren in solchen Angleichungen. Das heißt: es ist kein Wesen da, das nicht Bezug auf gewisse andere hat und Einfluß auf andere nimmt. Alle Wesen in der Welt sind in dieser Weise aufeinander abgestimmt, halten sich aneinander, haften aneinander und gehören zusammen, durch diese Klebrigkeit der Angleichungen.“<sup>840</sup> Unter Angleichung werden unsere weltliche Verbundenheit und der kosmische Zusammenhang verstanden. Döblin bezeichnete sie als einen „natürlichen Pakt“<sup>841</sup>

---

<sup>833</sup> Ebd., S. 123. In seinem Buch über die Kunst charakterisierte Döblin die Schönheit in der Natur folgendermaßen: „Ich empfinde die Schönheit als großartiges Schrecknis, als nicht beschreibbares Phänomen, das aufs mächtigste mit dem Weltgrund im Zusammenhang steht. Das Schöne ist eine sehr moralische Erscheinung. Das bloß Ästhetische ist das entleerte Schöne.“(UD S. 247)

<sup>834</sup> Ebd., S. 123.

<sup>835</sup> Ebd., S. 246: „Es gibt Schönheit in der Natur. Sie ist da nicht Produkt einer Sparsamkeitsrechnung, zielt nicht auf Nutzen. Sie ist unmittelbar Signum und Geste des Urwesens dieser Welt. In Kristallen, Blumen, Tieren: überall stellt sich die Natur schön dar.“

<sup>836</sup> IüN S. 180.

<sup>837</sup> Ebd., S. 49: „Und schon hier wird klar, daß, wenn ein Geist, ein Sinn in der Welt ist, er sich nicht in der Natur, im Räumlich-Zeitlichen-Qualitativen, in den Bewegungen und Angleichungen restlos durchsetzt oder völlig darzustellen vermag.“

<sup>838</sup> IüN S. 53.

<sup>839</sup> Ebd., S. 52: „Wir kennen „Lebensgemeinschaften“ überall im Organischen und Anorganischen.“

<sup>840</sup> Ebd., S. 48.

<sup>841</sup> Ebd., S. 50: „Die Dinge der Natur erscheinen trotz ihrer Unruhe einander angepaßt. Dies Ganze ist wie eingespielt, und die Dinge scheinen sich verglichen zu haben, einen natürlichen Pakt geschlossen zu haben und nun nur noch ineinander zu greifen.“

zwischen den Dingen und meinte, deshalb sei die Existenz eines Wesens eben Lebensvoraussetzung für das andere.<sup>842</sup>

Wie die Dinge in der Welt als „ein(em) Verklammerungswerk“<sup>843</sup> sich miteinander verzahnten und aneinander verhakten, zeigte sich Döblin „im Magnetismus, in den Angleichungen, auch mittels besonderer Organe“.<sup>844</sup> Nach ihm gibt es etwas Magnetisches in jedem Wesen; daraus entstehen die niemals unausgleichbaren Spannungen zwischen den Dingen und damit heften sie sich aneinander.<sup>845</sup> Wenn Döblin die Angleichungen als intensive und dauernde Berührungen der Dinge im Magnetismus der Massenwesen wie die anziehenden Polaritäten in der Elektrizität verstand, galten die „Ernährung, Atmung, Liebe“ ihm als Magnetismus bei den Lebewesen. „Für diese Art des Heftens und Berührens“ entwickeln die organischen Wesen „die Organe“ als „besondere Werkzeuge.“<sup>846</sup> Wie dieser anziehende Magnetismus im praktischen Leben erfahren wird, erklärte Döblin aus seinen eigenen Erlebnissen so: „(...) man ruft Vorgänge, Menschen an, ruft sie hervor, an die Bildfläche, wenn man sie wirklich innerlich gebraucht. Es geschieht mir manchmal, daß sich beim Arbeiten mir Bücher, Notizen, Begegnungen geradezu entgegenschieben – Bücher etwa, von deren Vorhandensein ich nicht weiß, aber ein Blick zeigt mir: das habe ich gesucht oder noch nicht einmal gesucht. Wir haben eine Witterung für Dinge; so kommen Liebe und Freundschaften zusammen.“<sup>847</sup>

In „Unser Dasein“ führte Döblin den Begriff „Resonanz“ zur näheren Erklärung der miteinander verzahnten Dinge ein. Diesen Begriff „Resonanz“, der den Widerhall im ursprünglichen, physikalischen Sinne bedeutet, verwendete er für die Erklärung unseres

---

<sup>842</sup> Ebd., S. 50.

<sup>843</sup> Ebd., S. 203: „Was man Welt, sichtbare Natur nennt, ist Verklammerungswerk, ist dieses Netz, das den Himmel und alle Wesen trägt.“

<sup>844</sup> Ebd., S. 200: „Der Sinn heftet die Dinge aneinander innerhalb der Welt. Die Verklammerung erfolgt im Magnetismus, in den Angleichungen, auch mittels besonderer Organe. Die Verklammerung erschöpft die Dinge nicht; sie sind noch mehr als ihre Organe, sie haben eine Wesens- und eine Hafteseite.“

<sup>845</sup> Ebd., S. 200: „Es ist etwas Magnetisches in den Wesen: Sinn zieht den Sinn an.“

<sup>846</sup> Ebd., S. 202: „Angleichungen sind sehr intensive und dauernde Berührungen der Dinge. Und dieses, dem sie dienen, die Ernährung, Atmung, die Liebe ist der Magnetismus der Lebewesen. Es kam dort heraus, daß für diese Art des Heftens und Berührens, für die Angleichungen, die organischen Wesen besondere Werkzeuge entwickelt haben, die Organe.“ Döblin formulierte die Verbindungsfunktion der Organe der Lebewesen mit denen der anderen an anderer Stelle so: „Und so erfolgen die Umformungen in der Natur aus dem Charakter der Dinge heraus. Dazu entwickeln die eigentlich organischen Gestalten der Natur, die Pflanzen und Tiere, noch besondere Gebilde, die direkt auf andere gerichtet sind: die Organe.“ (IüN S. 41-42) Döblin zeigte die Organe der Tiere und Pflanzen auch als Zertrümmerungsapparate, mit denen sie das andere angreifen und sich das andere zur Lebenserhaltung aneignen: „Eine große Masse unserer Organe – ich gebe ein Beispiel einer Umformung – bildet einen Zertrümmerungsapparat.“ (IüN S. 43)

<sup>847</sup> IüN S. 201.

wirklichen realen Zusammenhanges mit jenen entfernten Naturgebilden. Die Resonanz fungiert als das „Anklingen von Ähnlichkeiten und Gleichheiten“<sup>848</sup>, und sie bewirkt, indem sie „etwas von Kitt an sich“ hat, „daß Gleiches zu Gleichem findet. Sie ist zugleich eine Art Wünschelrute, denn sie deckt Gleichheiten auf, und darüber hinaus: sie stärkt Gleichheiten.“<sup>849</sup> Dabei stellte Döblin drei Resonanzgruppen vor: „erstens Lebensidentitäten im Tierischen, Pflanzlichen, Kristallinischen, Planetaren, davon sprachen wir – zweitens das Durchschlagen grob körperlicher Gleichheiten und Ähnlichkeiten, die pflanzliche Ähnlichkeit mancher Körpersysteme, das Durchschlagen gleicher Organisationspläne, obwohl hier die Muskeltracht gewaltig vorherrscht – drittens nach den Anklängen und Nachklängen, dem Durchschlagen und Durchgreifen im Lebensablauf und in der Bildung der Form: Das Verbleiben eines Realzusammenhangs mit jenen außermenschlichen Naturformen, das Verbleiben einer Eigenmacht des Pflanzlichen, Mineralischen, Planetaren, Anorganischen in uns trotz der Nervmuskeltracht.“<sup>850</sup> Aufgrund dieser Resonanz begründet sich das Du,<sup>851</sup> und in der Welt gibt es viele Du.

Die Welt verändert sich ständig. Diese unendliche Bewegung quillt aus der zeitlichen Welt. Die Entstehung und das Vergehen in der Natur erklärte Döblin aus dem Spannungsverhältnis zwischen Feuer und Kälte. Hier erweist sich die Kraft des Feuers als eines Urphänomens als die intensivste Entformungskraft.<sup>852</sup> Das Feuer und die Wärme, die dazu neigen, sich zu verbreiten, lösen die Formen der Geschöpfe auf. Gegen die Hitze als Träger des Zerstörungs- und des Auflösungsprinzips in der geformten Welt<sup>853</sup> gilt Döblin die Kälte als Träger der Formungskraft. Die Kälte macht die Flüssigkeit und die Bewegung fest und stellt die Stoffe kalt. Daraus entstehen die Geschöpfe und die Formen in der Welt.<sup>854</sup> Dabei erscheinen nach

---

<sup>848</sup> UD S. 171.

<sup>849</sup> Ebd., S. 172.

<sup>850</sup> Ebd., S. 169.

<sup>851</sup> Ebd., S. 172.

<sup>852</sup> IüN S. 14: „Aber das Feuer läßt am kürzesten und intensivsten alle Formen verschwinden. Es löst alle Formen auf. Die Kraft des Feuers, dieses abenteuerlichen Urwesens, läßt sich mit nichts vergleichen. Es besorgt am heftigsten den Hinschwind der Geschöpfe dieser Welt.“

<sup>853</sup> Ebd., S. 29: „Die Flüssigkeit und Wärme bringt sie (die Stoffe – Ch. U. Lee) in Bewegung; sie werden fischartig. Wenn die Körper flüssig werden, gelöst werden, Wärme dazu kommt, so beginnen sich ihre Stoffe am heftigsten zu entfalten und sich zu zeigen. In der Wärme beginnt ihr Rauch und Zeugungszustand, ihre Kampfperiode, ihre Brunstzeit. Ihre Steigerung, Vermehrung, dann ihre Vernichtung. Die Hitze zertrümmert zuletzt die Dinge, zwingt das Zusammengesetzte zum Voneinanderlassen. Sie vereinfacht, schiebt die verstükelten Wesen, die die Kälte unkrautartig hat entstehen lassen, beiseite.“

<sup>854</sup> Vgl. S. 34: „Die Kälte läßt Gestaltungen zu. Nicht die Wärme bringt das organische Leben hervor, sondern die Entfernung von der Wärme.“

Döblin die Organismen und das Leben als „ein Erstarrungsprodukt“<sup>855</sup> zwischen den tötenden, die Form auflösenden und die Gestalt zulassenden, erstarrenden Polen.<sup>856</sup> Hier zeigte sich ihm die Vorstellung von Wärme und Kälte nicht als eine solche vom Enden einer geradlinigen Temperaturskala, wie die Naturwissenschaftler meinen, sondern als solche von polar gebundenen Wesen: „Da läuft also die Linie von heiß zu kalt nicht schnurgerade, sondern biegt sich, wie ein Hufeisenmagnet sich biegt, und an den Enden stehen sich die Gewalten wie Pole gegenüber.“<sup>857</sup> In diesem Zusammenhang faßte Döblin unser Leben und alle Organismen als ein Etappenstadium in dieser Polarität auf, deren Entstehung zwischen den beiden möglich ist, und deren Leben sich nur auf der Grenze zwischen beiden erhalten kann. Er beschrieb den Sinn des Lebens so: „Das Leben der organischen Gestalten ist nur eine kurze Pause zwischen zwei Auflösungen, oder zwischen zwei anderen Gestaltungen; so wechselt man in einen anderen Zustand herüber. Mit Mühe hält man eine kleine Zeitlang den Ansturm des gefräßigen, halb feurigen, halb eisigen Lebens aus, dann gibt man nach. Das Nachgeben liegt in uns selbst: wir altern, sterben. Unsere Gestalt, die Gestalt selbst, ist in diesem Orkan nur ein Wall aus lockerem Material.“<sup>858</sup> Wie das Leben durch die Wärme als die ihm inhärente Triebkraft<sup>859</sup> ins Schwanken zwischen Form und Entformung gerät, das wurde von Döblin so formuliert: „Aus dem Sarg des Individuellen springt immer das Feuer. Wir nennen im Leben des Individuums das Hinsinken in das Feuer ‚Altern‘, den Sturz in das Feuer ‚Tod.“<sup>860</sup>

Nachdem Döblin die Veränderung der Welt mit der Wärme und der Kälte erklärte hatte, führte er den Begriff „Angleichung“ zur sinnvollen Erklärung ein. Wenn wir bereits die Verklammerung und die Verzahnung der Dinge als „Angleichung“ und „Resonanz“ verstanden haben, lesen wir nun von dem Prozeß der Assimilation der Dinge, wobei Feuer Feuer und Feuerartiges bewirke, Wind Wind und Windartiges.<sup>861</sup> Darin lassen sich alle Gestalten ständig zu neuen beseelten Körpern umgestalten. Hier wurde der Begriff

---

<sup>855</sup> IüN S. 29: „Die Kälte also hat das organische Leben entstehen lassen. Das Leben ist ein Erstarrungsprodukt.“

<sup>856</sup> Ebd., S. 31.

<sup>857</sup> Ebd., S. 32.

<sup>858</sup> Ebd., S. 34.

<sup>859</sup> Siehe UD S. 143 ff. Über die Rolle des Feuers als die Triebkraft des Lebens. Über die widersprüchliche Konstellation des Lebens in Bezug auf das Feuer erklärte Döblin folgendes: „Es ist also ein Zerstörungswille schon in der Form, in den Dingen selbst. Diesen todbringenden Widerspruch, für ihn haben wir hier das Element physikalischer Art, die Wärme, als Träger gefunden. Was also ist das Leben? Gebändigte Vernichtung, Vernichtung in kleinen Dosen.“ (UD S. 147.)

<sup>860</sup> IüN S. 176-177.

<sup>861</sup> Ebd., S. 32-33.

der „Angleichung“ mit denen von „Umformungen“<sup>862</sup>, „Umbildungen, Entseelungen, Umseelungen“<sup>863</sup> synonym benutzt. In den Angleichungen stehen die Formen im Dienst der Entformung<sup>864</sup> und wird ein Ding zu „Material des andern“, „Objekt und Instrument“<sup>865</sup>.

Die Umformungen erfolgen nicht von außen, sondern werden von innen selbst, d. h. entsprechend der Natur und der Art der Dinge, vollzogen.<sup>866</sup> Hier ist „keine nachträgliche Formung und Vergeistigung“<sup>867</sup> notwendig. Aus dieser weltinnerlichen, sich selbst regulierenden Umformung entsteht die unausgleichbare, permanente Bewegung der zeitlichen Welt.<sup>868</sup> In den Angleichungen ist zwar überhaupt kein Weg zu sehen, keine bestimmte Richtung des Weltwesens,<sup>869</sup> aber solange sie aus der Bestimmtheit aller sich angleichenden Dinge erfolgen, beschränken sich ihr Umkreis und ihr Umfang auf ihre Natur, und zugleich findet „eine bezeichnende Auswahl“<sup>870</sup> statt. Also wird das allgemeinste Schema des Weltbildes formuliert: „Es existiert überhaupt nur, was anderen Dingen angeglichen ist und was selbst wiederum andern sich angleicht. In solchem System der Verknüpfungen stehen alle Dinge, und in dieser Weise erfolgen alle innerweltlichen Vorgänge. Das ist ihr allgemeinstes Schema. Die Dinge folgen Bedingungen und stellen selbst Bedingungen dar.“<sup>871</sup>

---

<sup>862</sup> Ebd., S. 45: „Die Umformung, dieser Modus, nach dem die Bewegungen in der Natur erfolgen, wird erkannt als Angleichung.“

<sup>863</sup> IüN S. 116: „Es gibt in der Natur nur solche lebenden, beseelten Körper. Und es werden da ständig neue beseelte Körper gebildet, und es finden Umbildungen, Entseelungen, Umseelungen statt in der Natur.“

<sup>864</sup> Ebd., S. 43.

<sup>865</sup> Ebd., S. 42.

<sup>866</sup> Ebd., S. 41: „Die Umformung, die die Dinge der Natur erfahren, etwa der Zusammenschluß oder die Aufspaltung der chemischen Stoffe, erfolgt also nirgends von außen, sondern wird von innen selbst vollzogen. (...) Die geformten Dinge reagieren und agieren aus ihrer Natur und gemäß ihrer Art.“

<sup>867</sup> Ebd., S. 42: „Da bedarf es keiner nachträglichen Formung und Vergeistigung mehr. Da kann nur Bewegung zum Zweck einer besonderen, auch geistig gerichteten Umformung stattfinden.“

<sup>868</sup> Ebd., S. 48: „Betrachte ich nun im ganzen die Masse dieser unendlichen Einflüsse, so wird die Welt durch sie nicht nur im Gleichgewicht gehalten, sondern (...) es quillt daraus Bewegung. So, in Angleichungen, schiebt sich die Welt im Zeitlich-Räumlichen und Qualitativen weiter, und es erfolgt auch kein allmächtiges Vorherrschen einer einzigen Qualität und Natur und so eine allmähliche Uniformierung und Versandung und Stillstand der ganzen Welt.“ Über die permanente Bewegung der Welt formulierte Döblin an anderer Stelle so: „Die Ungleichheit schafft unaufhörlich neue Veränderungen und neue Ungleichheit. Und wenn eben die Angleichung, ein Ausgleich geschaffen ist, schleppt sich von anderswoher eine Kraft, es gibt eine neue Konstellation, und wieder erfolgt Verdrängung, Umformung, Verschiebung, Rumoren.“ (IüN S. 99)

<sup>869</sup> IüN S. 49. Im Zusammenhang mit dem weltinnerlichen Vorgang kritisierte Döblin die kausale, teleologische Welterklärung: „Man darf, heißt es, nicht erst seit Spinoza, mit so primitiven Vorstellungen, wie der der Zweckmäßigkeit, nicht in das Weltgehäuse eindringen. Das sei gar zu menschlich, zu kindlich wie etwa: der Rasen ist grün, weil das unsern Augen wohl tut.“ (IüN S. 78)

<sup>870</sup> IüN S. 49: „Ein Ding degradiert bei den Umformungen und Angleichungen das andere zum Material, zu seinem Objekt oder Instrument. Aber nicht jedes Ding alle andern. Es findet eine bezeichnende Auswahl statt.“

<sup>871</sup> IüN S. 50.

Während die Umformung in der immer fließenden, stürzenden temporalen Zeitlichkeit einen destruktiven, chaotischen Eindruck hinterläßt, prägt sie auf der Ebene des Ursinns den Eindruck des Beruhigten als „das Bild leidlicher Ruhe, einer Gleichgewichtslage“<sup>872</sup> ein, das mit der reduzierten Dynamik von einer Ruhelage zur anderen Ruhelage vorantreibt, wobei die Gleichgewichtslage im Übergang von einer Ordnung zur anderen ständig wieder hergestellt wird. Deshalb verglich Döblin die Entwicklungsart des Ursinns mit einem Kristall im Raum. Dem Wachstum des Kristalls, der als „das Stärkste an Unbeweglichkeit“<sup>873</sup> mit der wenigsten Berührung der Zeit gilt und in dessen mit den Wörtern „bauen“, „wachsen“ und „anlagern“ charakterisierter Entwicklung sich die allerstrenge, übersichtlichste und einfachste Struktur konstituiert,<sup>874</sup> entspricht die Art, in der der Ursinn die Welt mit neuen Formen füllt. Deshalb bezeichnete Döblin symbolisch die vom Ursinn getragene Welt als „ein(en) große(n) Kristall“.<sup>875</sup>

Diese ruhige, aber unendliche Bewegung des Ursinns beruht nach Döblin darauf, daß sich der in der Zeit und im Raum sich entäußernde Ursinn im Zeitlich-Räumlichen nicht vollkommen durchsetzen kann. Deshalb sprach Döblin von der Beweglichkeit der Welt angesichts der widersprüchlichen Situation des Ursinns, der zwar die Trennung von sich überwinden will, d. h. Ruhe zu erreichen strebt, wobei letztere aber keinesfalls in der Zeitlichkeit erreichbar ist: „So, in Angleichungen, schiebt sich die Welt im Zeitlich-Räumlichen und Qualitativen weiter, und es erfolgt auch kein allmächtiges Vorherrschen einer einzigen Qualität und Natur und so eine allmähliche Uniformierung und Versandung und Stillstand der ganzen Welt.“<sup>876</sup> Hier gelten die Angleichungen als die immer wieder bauende Tätigkeit des Ursinns<sup>877</sup> und als das Wachstum, in dem der Ursinn die Welt mit den neuen Formen ständig aufbaut. Die von der ständigen Wiederherstellung der Gleichgewichtslage bestimmte Stabilität bedeutet kein Zeichen einer physikalischen Ganzheit, sondern eine Art der geistigen Ganzheit. Angesichts dieser Überrealität gehört die Umschichtung der Ordnung auch zum Organischen und gehört das Organische zu den immerwährend sich auf- und abbauenden Merkmalen des werdebereiten Ursinns.

---

<sup>872</sup> IüN S. 50.

<sup>873</sup> UD S. 116.

<sup>874</sup> IüN S. 101.

<sup>875</sup> Ebd., S. 65: „Die Welt ist ein großer Kristall und darin schießen zusammen, lösen sich auf die Sterne.“

<sup>876</sup> Ebd., S. 48.

<sup>877</sup> Ebd., S. 132: „Die ständige Ablösung, Abschüttelung, Beendigung, Tötung ist dem wandernden Anonymen für seine unermüdliche Bemühung, Neuformung, Neudarstellung nötig.“

Angesichts dieser „leidliche(n) Stabilität“<sup>878</sup> muß man von einer Ausgeglichenheit, von einem stabilen System, etwa von einem „Kosmos“ sprechen.<sup>879</sup> In dieser Gleichgewichtslage, in der sich alles, mehr oder weniger befriedigt, zu Ordnung und Ruhe zusammenhält, herrschen die Gleichmäßigkeit und die Stabilität im Ganzen trotz aller Unruhe. Darin können alle Seienden in einer bestimmten Zeit ihre Form ruhig erhalten und bewahren. Deshalb fühlen sie ihre Vollkommenheit mit Lust in diesem stabilen System und genießen sie ihr Leben als fertig. In dieser ordnungsmäßigen Formung und reduzierten, deshalb stabilen Dynamik erscheint die Welt als ein organisches Wesen und als ein Überorganismus, wobei der Ursinn die ganze Natur durch die Sinnüberfülltheit zusammenhält. Deshalb sagte Döblin: „Wir ruhen aber und bewegen uns in der Gewißheit des Sinns.“<sup>880</sup>

### 3.3.3. Die Zeitlichkeit der Welt und ihr geistiger Prozeß

In der emanativen Konstruktion der naturphilosophischen Weltanschauung Döblins kann sich der Ursinn nur im Raum und in der Zeit konkretisieren. Damit entäußert sich der Ursinn in die Dinge. Die Welt und alle Seienden als der von sich getrennte Ursinn erscheinen unvollkommen. Mit dieser unvollkommenen Individuation, in der alle Seienden als ein offenes System mit ihrem Stoffwechsel nachweisbar sind, entsteht die stete Bewegtheit der zeitlichen Welt. Aber insofern ihre Unvollkommenheit und ihre Bestimmtheit sich auf dem Ursinn berühren, scheint die Prozessualität der zeitlichen Welt noch die Tat des Ursinns zu sein. Angesichts der Situation, in der wir als zeitliche Wesen weder unseren Weg wissen, noch den Sinn erfüllen können, sprach Döblin sowohl von dem ‚Zittern‘ des Sinns in den zeitlichen, individuellen Wesen als auch von der ‚Unexekutierbarkeit‘ des Sinns.<sup>881</sup> Aus dem dunklen Gefühl, daß wir zwar den Sinn in uns haben, aber sowohl unseren Weg als auch uns selbst nicht wissen, sondern nur vorahnen können, weshalb er transzendent sei, äußerte Döblin: „Und welche unübersehbare Menge der Einflüsse bewegen die Dinge, treffen auf sie, greifbare und nicht greifbare, erkennbare und nicht erkennbare, so daß man nicht einmal weiß

---

<sup>878</sup> Ebd., S. 52: „Es ist deutlich: da wird immer wieder, grob gesprochen, ein Gleichgewicht“ hergestellt, eine leidliche Stabilität. Solch Stadium ist der jedesmalige „Kosmos“.

<sup>879</sup> Ebd., S. 51: „Und man muß von einer Ausgeglichenheit, von einem stabilen System, etwa von einem „Kosmos“ sprechen, der innerhalb aller Unruhen, vielleicht sogar vermittels dieser Unruhen sich immer wieder baut.“

<sup>880</sup> IüN S. 242.

<sup>881</sup> Ebd., S. 204: „Es zittert Sinn in den zeitlichen, individuellen Wesen. Aber die Einzelwesen können ihn nicht exekutieren.“

und fühlt, was eigentlich hier vorgeht – so daß auch ich von mir selbst nicht weiß und nicht wissen kann, wer ich bin und was hier mit mir agiert.“<sup>882</sup> Dabei wird die deutliche Distanz Döblins zur spinozistischen Identitätsphänomenologie und zur aristotelischen Idee der Entelechie angedeutet, nach denen man daran glaubt, daß unser unermüdliches Bemühen um Wissen zum wirklichen Erkennen der Welt und des eigenen Selbst im auf die Struktur der Strukturen konstituierten, teleologischen Prozeß führen kann.

Auf dem zwischen dem Ursinn und den zeitlichen Wesen vorhandenen, unüberwindlichen Intervall begründet sich das Leiden aller zeitlichen Wesen jedoch sinnvoll. Der die Bewegtheit und die mit dem Ursinn nicht identische Unvollkommenheit andeutende Schmerz von zeitlichen Wesen als eine Sehnsucht nach der Vollkommenheit und als der ‚Ruf des Ursinns‘ ist unauflösbar, weil er sich keinesfalls auf die Schuld der Kreatur beruft, sondern eine mit der Entäußerung des Ursinns gegebene „metaphysische Mitgift“ ist. Damit lehnte Döblin die geläufige Kosmogonie ab, in deren Weltentstehungslehre sich die Entwicklungs- und Fortschrittslogik mit dem Anfangspunkt und mit dem Endpunkt konstituieren: „Das ist, wenn man erwägt, daß die Zeit keinen Anfang und kein Ende hat.“<sup>883</sup> Mit dem Verlust des Deutungspunktes, des Erklärungs- und Realitätsgrundes der Weltentstehung und -entwicklung unterliegt die gewohnte Vorstellung von der Natur der Zeit und der Zeitlichkeit als „ein menschlich(er) Irrtum“ der Desillusionierung.<sup>884</sup>

Nach Döblin liegt der Irrtum in der auf die menschliche Art beschränkten Auffassung der Natur der Zeit, die diese Letztere verfehlt. Gegenüber der kritischen Erkenntnistheorie, nach der die Zeit und der Raum als „Anschauungsformen des Menschen“ gelten, Sinneseindrücke verzeitlicht und verräumlicht werden sollen und dabei die Seeleninhalte in der zeitlichen und räumlichen Verordnung zur Erkenntnis gekommen sind, richtete sich die Skepsis Döblins darauf, wie überhaupt der Mensch da etwas verräumlichen und verzeitlichen solle, wo er selber in Raum und Zeit, ein im Raum und in der Zeit Lebendes und Erlebtes sei, und wie die Trennung von Form und Inhalt da überhaupt möglich sei, wo die Welt selbst schon ein zeitlicher Ablauf ist<sup>885</sup>. Gegen die widersprüchliche, subjektivistische Übermächtigung durch

---

<sup>882</sup> Ebd., S. 196.

<sup>883</sup> IüN S. 67.

<sup>884</sup> Ebd., S. 67.

<sup>885</sup> Ebd., S. 68. An einer anderen Stelle in „Unser Dasein“ kritisierte Döblin auch die erkenntnistheoretische Position, nach der Zeit und Raum Anschauungsformen sind: „Es gibt also an der Welt kein ‚Merkmal‘ Zeitlichkeit. Und wir werden auch nicht zugeben, daß es eine Anschauungsform Zeitlichkeit gibt. Denn die würde einen von der Form unabhängigen Inhalt voraussetzen. Aber welcher soll der im Fall der Welt sein? Was

die Erkenntnistheorie behauptete Döblin: „Erkenntnistheorie (...) geht nicht der Metaphysik voraus, sondern folgt ihr.“<sup>886</sup> Mit dieser Aussage versuchte Döblin die Kategorien Raum und Zeit zu ihrem ursprünglichen Ort zurückzuführen. Diese haben hier keine Gültigkeit als Anschauungsformen des Menschen, sondern als „Denkweisen, über die das Ur-Ich, das anonyme, das Weltwesen, der Ursinn verfügt.“<sup>887</sup> Indem sich der Ursinn nur im Raum und in der Zeit geben und darstellen kann, indem die zeitlichen Wesen ihre Existenz und ihre Bestimmtheit nur durch ihre zeitliche und räumliche Bestimmung gewinnen können, während sie sonst überhaupt unbestimmt blieben,<sup>888</sup> gehören die Kategorien Raum und Zeit zu den unabdingbaren Denk- und Verwirklichungsmodi des Ursinns. In diesem Zusammenhange betonte Döblin: „Es ist nur nicht der Mensch, zu dessen Anschauungsformen und Äußerungen die Zeitlichkeit gehört, sondern das allgemeine „Ich“, ein universelles Ur-Ich, eine Ichheit; die gibt sich räumlich-zeitlich und stellt sich dar in den Menschen wie in den Elementen, Flüssigkeiten, Strahlungen, Kristallen, Pflanzen, Tieren. Dieses Ur-Ich ist der Punkt, von dem allein aus alles faßbar und real wird.“<sup>889</sup>

Hier erscheint das gewöhnliche Konzept unserer Zeit und Zeitlichkeit als nachträglich, abstrakt und als anthropomorph. Alle Dinge haben ihre eigentümliche Realzeit aus der überrealen Bestimmung. „Da die Zeitlichkeit zum Charakter, zur Natur, zur Bestimmtheit der Stoffe und Dinge gehört, haben alle Stoffe und Dinge, außer der abstrakten Uhrzeit, auch diejenige Realzeit, die ihrem Charakter, ihrer Natur, ihrer Bestimmtheit entspricht.“<sup>890</sup> Die Realzeit als ihre Bestimmtheit liegt in den Dingen selbst, aber keinesfalls außerhalb der Dinge. Damit sind unsere mit Uhren und Kalender bezeichnete Zeitmessung und unsere zeitliche Verallgemeinerung als eine bloße Form der Dinge der Desillusionierung unterworfen – sie sind nur eine nachträgliche, abstrakte Benennung. Hier scheint unsere zeitliche Vorstellung als der durch den Ursinn bestimmten, menschlichen Art zugehörig.

---

berechtigt zu der Konstruktion einer Anschauungsform, wo doch Welt und Zeitlichkeit so verbunden miteinander sind.“ (UD S. 211)

<sup>886</sup> IüN S. 68.

<sup>887</sup> Ebd., S. 68.

<sup>888</sup> UD S. 212: „Mit allem ist Zeitlichkeit verbunden, und das, woran keine Zeitlichkeit haftet, ist das Unbestimmte, das vollkommen Leere, der Nullpunkt auch des Vorstellens. Das Überzeitliche, Unzeitliche ist nicht vorstellbar.“

<sup>889</sup> IüN S. 68.

<sup>890</sup> UD S. 219-220. An einer anderen Stelle äußerte sich Döblin auch gegen die Zuteilung einer nachträglichen Zeitlichkeit, einer Zeitlichkeit allgemeiner Art und gegen eine bestimmte zeitliche Existenz: Wie lange also das Stück Holz bestehen wird, das ist kein nachträglicher und gelegentlicher Zusatz zu seiner Natur und Existenz, sondern das Ergebnis seines wirklichen bestimmten Daseins, der Ausdruck seines Bestimmtheits, seiner Natur.“ (UD S. 212)

Döblin meinte, wenn wir die Realzeit der Dinge sagen möchten, sollten wir sagen: „ein Menschenleben, ein Mondumlauf, eine Drehung der Erde“.<sup>891</sup>

Die Individuen und die Einzelnatur als „die Beugungs-, Brechungserscheinungen des Sinns“<sup>892</sup> in der zeitlichen Dimension haben eine doppelte Natur. Auf der einen Seite haben sie eine zeitliche, bewegliche, physikalische Natur. Auf der anderen Seite haben sie eine unzeitliche, unbewegliche, metaphysische Natur. Während sie sich in der Temporalität ständig bewegen, zeigt ihre Bewegung als das Wollen und die bildende Kraft des Ursinns in der ‚überrealen‘ Dimension den fast zeitlosen, ruhigen Übergang von einem Gleichgewicht zu einem anderen Gleichgewicht. Damit läßt sich die Weltanschauung Döblins seinem Verständnis nach in eine ursinnliche, metaphysische Dimension einrücken und deshalb sagte Döblin: „Die physikalische Welt ist unvollständig und daher nicht real. Die wirkliche Welt ist weder endlich noch unendlich, sondern bestimmt, das heißt charaktervoll geformt. Die Welt hält sich und wird real durch eine Überrealität, welche aus dem Ur-Ich, dem Ur-Sinn stammt.“<sup>893</sup>

Angesichts der Unbegrenzbarkeit des Raumes und der Zeit, worin die raum-zeitliche Bestimmtheit mit der Entstehung immer weiterer neuer Wirkungsmöglichkeiten und in der aus der unendlichen Vergangenheit zur Zukunft ständig ablaufenden Welt unmöglich geworden ist, ist die zeitliche Welt unbestimmt geblieben. Aber die Vorstellung von einer endlichen oder unendlichen Welt erscheint bei Döblin entweder als eine zu materialistische oder als eine zu chaotische. Doch angesichts des sinnvollen Zusammenlaufs und des Zusammenhalts der immer ‚weiterstürzenden‘, destruktiven zeitlichen Welt ist ein die Welt bestimmender Anhaltspunkt notwendig. Bei Döblin darf er nicht in der zeitlichen Welt vorhanden sein, solange sie sich unendlich bewegt. Die Natur und ihr zeitlich-räumlicher Vorgang erhalten sich nicht aus sich, sondern aus der Überrealität.<sup>894</sup> Deshalb befindet sich die wirkliche Realität weder in den Einzeldingen noch im quasi zeitlich-räumlichen Ganzen, das es bei Döblin überhaupt nicht gibt, sondern nur in einem „Ganzen“, in dem alle Seienden und Vorgänge durch den Ursinn zusammen, miteinander bestimmt gegeben sind: „Der Mensch etwa, dieses Einzelexemplar, ist für sich isoliert nicht faßbar, ohne die anderen

---

<sup>891</sup> IüN S. 212.

<sup>892</sup> Ebd., S. 205.

<sup>893</sup> Ebd., S. 244.

<sup>894</sup> Ebd., S. 190: „Sie (die Welt - Lee, C.-U.) muß von anderswo gehalten werden, von anderswo bestimmt werden. Und wieder schlägt in die Natur, die scheinbar so fest und in sich gegründet ist, eine übernatürliche, zum mindesten eine nicht bloß natürliche, Urmacht hinein, von denen Dasein sie erst ist.“

Menschen, ohne Faktum seiner Eltern, ohne seine Nahrung, Luft, das Licht. An seiner Gestalt ist die Irrealität des Einzelexemplars bereits grob sichtbar: Er hat ja Augen, um Licht aufzunehmen, Lungen für die Luft, den Magendarmkanal für die Nährstoffe, Bewegungs-, Greif-, Mahlorgane. Ebenso unreal ist aber auch weiter die Erde für sich, auf der er lebt – ohne die Sonne, ohne die Stellung unter den Planeten. (...) Man sieht da: nur ein ‚Ganzes‘ hält sich, trägt sich, – ist real.<sup>895</sup> Aus der negativen Einsicht in die physikalische Welt, daß die ganzheitliche Auffassung der Welt durch die unendliche Bewegung und durch den ständigen Zusammenschluß der immer mannigfaltigen Ereignisse verhindert wird, charakterisiert sich die Welt nicht von der zeitlichen physikalischen Realität, sondern von einer anderen, „transphysikalischen, trans- oder metaphysischen“<sup>896</sup> her.

Wenn der Ursinn die zeitliche Welt in eine stetige Bewegung setzt und sie in einem Ganzen mit dem Ablauf der zusammenhängenden Ereignisse gibt, kennen wir als zeitliche, endliche Wesen doch nicht ihren Lauf. Dabei entlarvt sich die geläufige Vorstellung vom Verlauf unserer Zeit, „Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft“, als eine nachträgliche, menschliche Konstruktion. Mit deren „scholastischen und ärgerlichen Worte(n)“<sup>897</sup> kann man nach Döblin keinesfalls an die Wirklichkeit herankommen. Mit der Ablehnung dieser geläufigen, zeitlichen Konstruktion, mit welcher Spinoza und die gewöhnlichen Historiker die Entwicklungslogik und die Teleologie aufbauen konnten, exponierte Döblin sein auf der emanativen Phänomenologie begründetes Zeitlichkeitskonzept. Wenn sich die zeitliche Welt als die Bestimmung des zeitlichen und räumlichen, entäußerten Ursinns keinesfalls in der Identität mit dem Ursinn findet und gefunden werden kann, obwohl wir uns um die Vollendung bemühen, soll die Welt schon in der metaphysischen Verbundenheit mit der Zeitlichkeit urvorhanden sein und begründet sich ihre Bewegtheit darauf. Aus dieser Auffassung betonte Döblin nicht „die Zeitlichkeit in der Welt“, sondern „die Zeitlichkeit der ‚Welt‘“, in der die Welt selbst schon als der Vorgang und das Geschehen erscheint und deren Ablauf zum Wort „Welt“ selbst gehört.<sup>898</sup> Dabei erscheint die Zeitlichkeit als „das

---

<sup>895</sup> IüN S. 189.

<sup>896</sup> Ebd., S. 196.

<sup>897</sup> UD S. 213: „Dieses ‚Jetzt‘ und ‚Gestern‘ und ‚Morgen‘ sind scholastische und ärgerliche Worte. Es sind Rattenfängerworte, die einen von den Tatsachen ablenken. Das ist Glatteis, auf dem man hinfallen muß. Mit diesen spintisierenden Begriffen der Zeitlichkeit, Unzeitlichkeit und Überzeitlichkeit komme ich an keine Realität heran, und es ist nichts mit ihnen. Ich muß, befreit von dem Wortzauber, heran an das, was wirklich ist.“

<sup>898</sup> Ebd., S. 211: „Im Wort ‚Welt‘ müßten ‚Zeitlichkeit‘ und ‚Geschehen‘ liegen.“

Hauptwort in dieser Welt“<sup>899</sup> In solcher zeitlich beschleunigten, aber von dem Ursinn ausgehenden Welt gibt es keine stehende Realität. In ihrer rastlosen Bewegtheit habe das Dasein eine eigentümliche Unwirklichkeit.<sup>900</sup> Aus der Einsicht in die stets sich verändernde Natur der Dinge thematisiert sich der Mischcharakter von „Realität – Irrealität“<sup>901</sup> in den Einzelwesen und in der vergänglichen Welt. Döblin verglich diesen stets sich entwirklichenden Mischcharakter der Realität mit dem Traum.<sup>902</sup> Mit dieser realen-irrealen, stets sich bewegenden Entwirklichung erscheint die Welt als bestimmt-unbestimmt<sup>903</sup> und kann sie nur in der Vergangenheit vernünftig werden. Aufgrund dieser Auffassung der Realität erklärte Döblin ihren „Schein-Sein-Charakter“. Der Schein-Charakter gründet sich auf die Unmöglichkeit, den Durchschlag des Sinnes in Symmetrie, Zweck, in Willen und Denken zu sehen.<sup>904</sup> Gleichzeitig ist der wirkliche Seins-Charakter mit der Unmöglichkeit verbunden, die Flucht und das Schwinden der Erscheinungen wie das immer wiederholte Verschwinden und das Entstehen eines neuen Reiches zu sehen.

In der zeitlichen Welt „tritt der Sinn auf als dunkle, werbende Triebkraft, als angreifendes Streben, als endloses Mühen und Versuchen und Abgleiten der Wesen.“<sup>905</sup> In der zeitlichen Welt erzeugt die unendliche Bewegtheit als das ‚Zittern‘ des Ursinns keine fortschreitende Bewegung: „Da ist keine wirkliche Entwicklung, kein Fortschritt. Jede Lehre vom Fortschritt in der Geschichte ist falsch. Keine Entwicklung ist da. Wir können nur sinnvoll die Zeit erfüllen – und wir wissen dabei, daß kein Zustand, in Natur und Gesellschaft, vollkommen und Endziel ist. Wir fühlen oft auch dunkel selber, daß man hier kein wirkliches Ziel

---

<sup>899</sup> Ebd., S. 211: „Und sie ist es mit allen Dingen: ich kann keine stehende Realität finden. Zeitlichkeit ist das Hauptwort in dieser Welt.“

<sup>900</sup> IüN S. 191.

<sup>901</sup> Ebd., S. 244: „Die Einzelwesen und die vergängliche Welt haben eine charakteristische Realität – Irrealität.“ An einer anderen Stelle stellte Döblin diese andere, eigentümliche Realität als die uns geläufige, physikalische Realität so dar: „Das, was wir sehen, erleben, sind, diese zeitliche, physikalische, dynamische und auch metaphysische Welt, ist nun von einer eigentümlichen Färbung, Mischung, einer Realität - Irrealität.“ (IüN S. 196)

<sup>902</sup> IüN S. 209-210: „Solch Schein-Sein charakterisiert aber diese Welt. Man sagt, auch der Traum habe gewissen Wirklichkeitscharakter. Es ist Sache einer billigen Auffassung, den Traum beiseitezuschieben und ihn abzufinden mit einer menschlichen, sehr privaten Psychologie. Wir haben im Traum aber wirklich vor uns das, wenn auch schwache, Bild einer anderen Natur und Weltart. Es wird aber hier ein anderes Dasein erzeugt, zwar von uns oder in uns und mit uns, aber es sind nicht wir bürgerlichen Menschen, die dies machen, sondern wir als Wesen und Träger der Urgewalt. Der Traum, merkwürdig und mit der Tagesrealität verbunden, wie er ist, ist ein kleines Zeugnis dafür, daß die Überrealität noch andere Geschehensarten, Seinsarten aus sich herausstellen kann als die kompakte, in der wir uns bewegen.“

<sup>903</sup> Ebd., S. 209: „Aber diese Bestimmtheit-Unbestimmtheit der Welt im Räumlichen, in der Qualität und Dynamik gehört zu der Art Realität, und sie charakterisiert eine Welt, diese Welt.“

<sup>904</sup> IüN S. 209.

<sup>905</sup> IüN S. 204.

aufrichten kann, daß wir zwar „Sinn“ in uns haben, daß er sich aber in der Zeit nicht erfüllt.“<sup>906</sup> Wegen dem Fehlen eines Anfangs und eines Endes der Zeit<sup>907</sup> richtete sich das zeitliche Ordnungsmuster Döblins auf keine geschlossene Konzeption. Durch eine solche würde entweder eine Folge von verstreuten Ereignissen durch den Bezug auf ein einziges und gleiches organisches Prinzip gruppiert werden oder wäre die Zeit mittels einer „ständig reversible(n), immer am Werk befindlichen Beziehung zwischen einem Ursprung und einem Endpunkt“ mit der Entdeckung eines „Kohärenzprinzip(s) und Skizze einer künftigen Einheit zu beherrschen, die nie gegeben werden“.<sup>908</sup> Vielmehr bezog es sich auf eine offene Konzeption, in der die Zeit ohne eine Annäherung zwischen dem Beginn und dem Ende verlief. Mit der Kritik an den Personen als „Naivisten“, die an einen geradlinigen Fortschritt in der Weltgeschichte glauben,<sup>909</sup> nahm Döblin seine antiteleologische Position ein: „Wir müssen die Dinge verändern, aber wir steuern auf kein ewiges glückliches Reich hin und marschieren nicht mit Kanonen und Bajonetten darauf los! Solch ewiges glückliches Reich gibt es nicht. Das ‚Jenseits‘ ist aufgegeben, ein stehendes, festes, ewiges Ziel gibt es nicht, kann es nicht geben, – ja (...), darf es nicht geben!“<sup>910</sup>

Nach Döblin ist eine abgegrenzte Entwicklung in einem kleinen zeitlichen Raum zwar vorstellbar, aber in der unbegrenzten Zeit könne es überhaupt weder eine Norm noch eine Vergleichsskala geben, womit man das, was der Mensch geleistet hat, hinsichtlich eines Fortschritts oder eines Rückschritts und für die lineare Entwicklung oder die ewige Wiederkehr des Gleichen vergleichen könne.<sup>911</sup> Hier unterliege unser historisches Muster als Einreihung eines nachträglichen Beobachters je nach Gesichtspunkt der Desillusionierung. Mit der Bewertung der Historie als eines nachträglich vollzogenen Zusammenschlusses der Querschläger „in Gelehrtenstuben oder von Pressechefs legitimationsbedürftiger Akteure“ und eines „gelehrt-phantastischen Amüsemments“<sup>912</sup> ist die Grenze zwischen der

---

<sup>906</sup> IüN S. 204. An einer anderen Stelle formulierte Döblin die Entwicklungslogik der Welt so: „Ich sehe immer deutlicher: es ist nicht möglich, einen Gedanken zu fassen, wenn man an der Zeitlichkeit festhält. Es ist nicht einzusehen, was Entwicklung sein soll, wo sie anfangen soll – denn die Zeit kann nicht anfangen. Dann kann es also keine Entwicklung geben.“ (IüN S. 64)

<sup>907</sup> IüN S. 64: „Es ist nicht einzusehen, was Entwicklung sein soll, wo sie anfangen soll – denn die Zeit kann nicht anfangen. Dann kann es also keine Entwicklung geben.“

<sup>908</sup> Vgl. Foucault, Michel: Archäologie des Wissens. 8. Aufl.. Frankfurt a. M. 1997, S 34.

<sup>909</sup> UD S. 224: „Es ist nur der Naivste, der an einen gradlinigen ‚Fortschritt‘ in der Weltgeschichte glaubt.“

<sup>910</sup> WuV S. 244.

<sup>911</sup> IüN S. 206: „Was wir hören, was als Geschichte geführt wird, diese Kenntnis ist auf wenige Jahrtausende beschränkt und nach rückwärts schon da stark eingeschrumpft, abstrakt, blaß und typisch.“

<sup>912</sup> UD S. 230-231: „Von der Art der Querschläger sind die Bemühungen der einzelnen Menschen. Geschichte ist die nachträgliche, meist von Gelehrten im Studierzimmer vollzogene Aufreihung dieser Einzelleistungen, der

Historie und dem historischen Roman bei Döblin unscharf. So lange die Realität vom Ursinn nicht nur getragen, sondern auch von ihm durchflutet werde, gehöre es zu keiner menschlichen Sache „die Historie zu treiben“, sondern es sei die menschliche Aufgabe, „mit den Dingen um sich, in ihrer konkreten Lagerung, fertig zu werden.“ Bei der Aktivität des Menschen gehe es hier nicht um die Entwicklung der Geschichte, sondern um „die heutige Abwendung des Unheils, Beseitigung eines Übels, Schaffung neuer Lage.“<sup>913</sup> Was wir für eine Verbesserung der Lage der Einzelnen, der Massen und der Gesellschaft überhaupt geleistet haben und was wir in der ständigen Auseinandersetzung mit den gegenwärtigen Zuständen hinterlassen werden, ist nicht sinnlos verschwunden, sondern existent.<sup>914</sup> Das Vergangene und das Geschehene hinterlassen Spuren in geformten und weiterdrängenden Gestalten, Menschen, Einrichtungen, Gesellschaft und moralischen Werten. Die Veränderung und die Zerstörung ihrer Struktur erfolgen aus diesem in die Tiefe sich auswirkenden Niederschlag. Hier erscheint die Welt als die multidimensionale Hin-und-Her-Bewegung durch den Ur-Sinn. In diesem Zusammenhang entpuppen sich die Teleologie und der kausale Gedanke in der Geschichte als eine menschliche Fiktion: „Wenn ich von einem Gehilfen, Genossen in der Wärme spreche, (...) so fällt das Wort ‚Teleologie‘, wenn nicht gar ‚Spielerei‘. Man darf, heißt es, nicht erst seit Spinoza, mit so primitiven Vorstellungen wie der der Zweckmäßigkeit, nicht in das Weltgehäuse eindringen. Das sei gar zu menschlich, zu kindlich wie etwa: der Rasen ist grün, weil das unsern Augen wohl tut. Ich auf meiner Seite habe nicht viel für die sogenannte Kausalität übrig. Sie sagt voraus das regelmäßige

---

Querschläger. Sie ist ein Phantasma von Leuten auf Stühlen, die gewohnt sind, aufzuräumen und eine Ordnung zu machen, ferner von solchen, die sich für ihr eigenes Vorhaben Eideshelfer verschaffen wollen. Sie erfinden sich dazu irgendwelche Gesichtspunkte. Es ist zweifellos eine sehr interessante Arbeit. Verschiedene Gelehrte schreiben natürlich verschiedene Geschichte, ebenso wie dieselbe Epoche verschiedenen Absichten als Eideshelfer dienen kann. Und obwohl zahlenmäßig alles gleich verläuft, verläuft es doch anders, weil man anders vor- und zurückdenkt, den Akteuren andere Motive unterlegt. Der Übergang von der Historie zum historischen Roman ist daher fließend. Der Zusammenschluß der Querschläger und ihrer Wirkungen wird in dieser Weise allein nachträglich in Gelehrtenstuben oder von Pressechefs legitimationsbedürftiger Akteure vollzogen und ist ein gelehrt-phantastisches Amusement.“

<sup>913</sup> Ebd., S. 226: „Da es so ist, so können wir handeln. Und wir können richtig handeln. Was dabei herauspringt, kann ein nachträglicher Beobachter einreihen, wie er will. Es wird bestimmt irgendwie im Zusammenhang mit der vergangenen Geschichte stehen. Aber uns kann es gleichgültig sein, ob spätere Beobachter und Historiker das, was wir tun, Fortschritt oder Rücktritt nennen. Wir leisten, was wir für nötig halten, das genügt uns – die heutige Abwendung des Unheils, Beseitigung eines Übels, Schaffung neuer Lage. Es ist nicht Sache der Menschen, Historie zu treiben, aber es ist ihre Sache, mit den Dingen um sich, in ihrer konkreten Lagerung, fertig zu werden.“

<sup>914</sup> UD S. 225: „Aber welchen Sinn soll denn alle Anstrengung haben und wie schauerlich ist es, wenn wirklich alles so ins Leere fällt.“ An einer Stelle von „Das Ich über der Natur“ beschrieb Döblin konkret, wie nicht nur unsere historische Vergangenheit, sondern auch die natürliche, biologische in uns vorhanden ist: „Sonderbar, ungeheuer wie Elefanten schleppen wir die ganze Vergangenheit der Erde, Pflanzen und Tiere mit uns herum.“ (IüN S. 231)

Eintreffen bestimmter Dinge unter gewissen Bedingungen. Es ist wirklich notwendig, solche Bedingung zu ermitteln, und das Wissen um das regelmäßige Eintreffen ist von Nutzen. Aber das Ganze ist nicht Kausalität, wie man sich das denkt. Man spricht von ehernen Gesetzen, denen die Dinge zu gehorchen haben, von zwingenden Ursachen. Ich sehe nichts von Zwang. Die Dinge erweisen sich so.“<sup>915</sup>

Bei Döblin gilt die wirklich gelebte, auf eine verborgene Weise immer sich durchsetzende „Erbschaft“ nicht als ein „Geltungsbereich der Person“ sondern als ein solcher „der Welt selber“<sup>916</sup> neben einer nachträglichen, abstrakten und phantasierten Geschichte. Angesichts ihrer alles Physische und Metaphysische in sich enthaltenden, umfangreichen, mannigfaltigen Realität können wir ihre Art und ihren Weg überhaupt weder wissen noch beschreiben. Wenn wir trotz der Belastung und der Erstickungsgefahr durch das große, vielfältige Vergangene Lust auf unser Dasein haben,<sup>917</sup> ist das deshalb so, weil der Weltprozeß „ein mächtiger, geistiger Prozeß“ zu sein scheint: „Ist nun aber, was sich in den früheren Jahrtausenden abgespielt hat, wirklich bedeutungslos? Ist es wirklich ins Leere gefallen und der ganze zeitliche Ablauf nur ein Strudel, in dem sich bald die, bald jene Wellenmassen erheben und absinken? Das Vergangene und Geschehene ist existent, wirkt in den Nachbleibenden, die sie übernehmen, in den Zuständen, die die Vergangenen hinterlassen. Was wächst, nimmt die Vergangenheit auf, erprobt sich, hinterlässt seine Spuren. Es ist wirklich ein mächtiger, geistiger Prozeß da, ein nicht gesehener Strom, der ständig Zufluß erhält.“<sup>918</sup> Dabei bezeichnete Döblin die ihn bewirkende Erbschaft als den „Generalbaß des Weltvollzugs.“<sup>919</sup> In diesem vom Ursinn gesteuerten, von ihm aus Erbschaft auf Erbschaft bauenden, unabsehbaren Prozeß gibt es keinen Zufall und keinen leeren, ziellosen Verlauf, sondern den Zusammenhang und die Folge, die anders als die Art der geläufigen menschlichen Kausalität erfolgt. Deshalb können wir als zeitliche Wesen überhaupt weder von seinem Ziel sprechen, noch seinen Sinn erfüllen; trotzdem bauen wir als seine Repräsentanten die Welt aus dem

---

<sup>915</sup> IüN S. 78-79.

<sup>916</sup> UD S. 190: „An dem Punkt, den wir berührten, Geburt und Tod, verlassen wir nun völlig das Gebiet der Person, und da kommt zur Geltung unsere Leistung in Gestalt der Erbschaft, die wir aus unseren Taten hinterlassen, und ist nicht mehr der Geltungsbereich der Person, sondern der Welt selber.“

<sup>917</sup> In „Das Ich über der Natur“ formulierte Döblin den folgenden bildhaften Ausdruck für diese bedrohliche Situation: „Das Vergangene ist wie eine Sandmasse, die über das aufwachsende Leben herfällt und es applaniert, daß es sich schwer darüber erhebt, oder wie ein Gebirge, das das neue Leben erstickt, oder wie ein Strom, der das Neue in gerader, schneller Linie weiterführt.“ (IüN S. 208)

<sup>918</sup> IüN S. 207.

<sup>919</sup> UD S. 109: „Unter allem Handeln und allem Werden und Vergehen der Formen und Personen tönt der Generalbaß des Weltvollzugs.“

stetigen Mangel an Befriedigung auf. Diese tragische Situation unseres Daseins beschrieb Döblin konkreter bildhaft so: „Wir sind in die Zeitlichkeit hineingestellt, und die erfordert Wanderer (...), die unermüdlich weiterwandern, und immer neue Generationen sinken hin, und immer neue wandern weiter. (...) So geht es von Einsturz und zu Einsturz. (...) Die ewige Unbefriedigung ist mit uns geboren. Was wir anfassen, ist wie ein Gummiband, das man weitet und das immer wieder zusammenschnellt. Wie ein Stein, den einer auf den Berg schleppt, allmählich lassen die Kräfte nach, der Stein rollt wieder abwärts. (...) Das ist wie in einem Traum, wo man in einem Vorhang, hinter einer Gardine sich etwas bewegen sieht, ein Tier – eine Maus oder eine Ratte – hat sich da verfangen, sie arbeitet, aber sie zerreißt das Gewebe nicht, man steht daneben und sieht entsetzt, wie es darin zappelt. Ein unendlicher Stollendurchsto. (...) Da ist die Welt, die wuchert, hinstürzt, und da sind wir. Das ist ein endloser Kampf, weil der Weg endlos ist. Die Schlacht wird immer neu geschlagen. Jeder Tag fordert uns neu heraus. (...) Dies ist unser Dasein. Wir wissen von keinem Ziel. Viele glauben an keinen Sinn. Die Vollendung, der Abschluß und die Ganzheit des Sinns ist in keinem zeitlichen Einzeldasein.“<sup>920</sup> Aufgrund dieser Tragik, die den Sinn zwar nicht erfüllt, aber ihn trotzdem weiter baut und treibt, bezeichnete Döblin symbolisch das menschliche Dasein als „Schicksal“ oder „Spiegel“.<sup>921</sup>

Was Döblin im Weltprozeß trotz unserer Tragik fest zu erkennen glaubte, war die ontologische Funktion des Ursinns, dem er schlechthin alle Probleme des irdischen, zeitlichen Wesens überließ. Bezüglich der Funktion des Ursinns sprach er vom Sinn der Realität: „Und das andere Mal streckt sich da ein Arm aus dem Nichts und verleiht diesem meinem Tag eine Realität, diese tiefe und sichere Realität, die auch mich durchdringt und den Tag für mich gerade, eben und völlig ruhig werden läßt.“<sup>922</sup> Dabei verdeutlichte sich die Überzeugung Döblins, daß, obwohl die temporale Welt mit den destruktiven, negativen Zeichen des ziellosen, unendlichen Werdens und Vergehens fast chaotisch zu sein scheine, sie keinesfalls aufgrund provisorischer, zügelloser Zufälle, sondern nach einer bersinnlichen Architektonik verläuft. In diesem Zusammenhang betonte Döblin: „Es ist nichts ausgestoßen

---

<sup>920</sup> Ebd., S. 223-224.

<sup>921</sup> IN S. 207: „Hier erfüllt sich im Ganzen Schicksal wie unser eigenes: Sinnvoll und scheinbar sinnlos, vollständig und zielstrebig und doch nie endend. Zu allem anderen ist diese Historie, dieses Massengeschehen ein Spiegel unseres eigenen einzelnen Schicksals und Tuns: ein Spiegel, wie man will, schrecklich oder herrlich, aber ein Spiegel, aus dem wir blicken.“

<sup>922</sup> IN S. 196. Vgl. für die bildliche Darstellung der durch den Ursinn bestimmten, tiefen und sicheren Realität die weitere Stelle IN S. 196-197.

worden und hilflos gemacht durch eine Dimension. Der Urgeist hat nichts von sich gelassen. Es kann sich nichts von ihm abtrennen.<sup>923</sup>

Mit der Herstellung eines produktiven Zusammenhangs zwischen den in der Sphäre der Zeitlichkeit befangenen Subjekten und der sie überdachenden Überrealität versuchte Döblin das „von dem roten Faden der Trauer, Tragik und des sanften Nichts“<sup>924</sup> durchzogene menschliche Dasein und das Handeln des Menschen zur Tat einer überrealen Dimension zu erheben: „Es sind die Triebe, die diese Welt unermüdlich wie Stafettenläufer durchrasen und in die Bewegung bringen. Sie stürzen zusammen, ein anderer nimmt den Stab auf, wir leben in der Zeitlichkeit. Wir wissen: es ist die erschütternde Tätigkeit dieser immer wieder zusammenbrechenden Stafettenläufer, die die Welt mit Sinn, Form – mit Schönheit und immer neuen Reizen erfüllt“<sup>925</sup>. Dabei erklärten sich unsere Triebe als die Art des Ursinns in der Zeitlichkeit auf der einen Seite: „zu ringen, zu zielen, zu wollen ist Art des Ursinns in der Zeitdimension. Zu ruhen und zu stehen ist auch seine Art.“<sup>926</sup> Auf der anderen Seite üben wir als die Repräsentanten des Ursinns in der Zeitlichkeit den ‚Vollzug der Welt‘ aus: „Am Vollzug dieser Welt sind wir selbst beteiligt. Der Ablauf läuft, verläuft durch uns. Man kann die Erde verändern, kann pflanzen, vernichten.“<sup>927</sup> In unserem dialektischen, produktiven Zusammenhang mit dem Ursinn wird die Welt durch das Ur-Ich gebaut, aber das Ur-Ich kann die Welt nur durch uns als Hülle der Transzendenz erschaffen und sich nur durch unsere welterschaffende Aktivität verwirklichen: „Er leuchtet in uns. Man kann als kleines, armseliges Individuum jammern, wie armselig man ist. Ware für die Verwesung, - aber der leuchtende Funke, das Ich, das anonyme, gottgeborene, urfreie, ist doch da. Das blickt mit großen, offenen Augen aus mir. Die Sonne hat Strahlen für mich, - und habe ich nicht Strahlen für die Sonne? Wie kommt die Welt weiter ohne mich? Und sie will weiter, mit mir, durch mich.“<sup>928</sup> Damit erklärte Döblin die Welt der Zeitlichkeit als die Verwirklichung der Transzendenz und als einen geistigen Prozeß, der durch die vom Ursinn geleitete Umformung und Angleichung von einem Gleichgewichtszustand zum anderen Gleichgewichtszustand

---

<sup>923</sup> Ebd., S. 206. In „Unser Dasein“ sagte er in demselben Zusammenhang: „In den wichtigsten und entscheidenden Dingen hat die Natur keinen im Stich gelassen.“ (UD S. 226.)

<sup>924</sup> UD S. 237: „So ist und bleibt in allen sogenannten Höhen unser Dasein menschliches Dasein, das von dem roten Faden der Trauer, Tragik und des sanften Nichts durchzogen wird.“

<sup>925</sup> Ebd., S. 226.

<sup>926</sup> IüN S. 205-206.

<sup>927</sup> Ebd., S. 230.

<sup>928</sup> Ebd., S. 231.

sinnvoll durchgeführt wird, obwohl wir als zeitliche Wesen seinen Weg oder sein Ziel durch unser kausales Denken oder mit unserem teleologischen Denkmuster nicht erfassen können.

### 3.4. Das Menschenbild

#### 3.4.1. Der „innere Umformungsprozeß“ zur Rehabilitierung des Individuums

Als der einheitliche Grundtenor in der symbolisch als geistiger Keimungs- und Wachstumsprozeß<sup>929</sup> bezeichneten Schaffens- und Gedanken-Biographie Döblins haben sich die Widersprüche, Wandlungen und immer vorübergehenden Kristallisationsetappen seiner geistigen Existenz als wichtige Merkmale erwiesen, und als durchgehender Faden konnte „die Frage nach dem Menschen“<sup>930</sup> herausgestellt werden. Die „Ich-Suche“<sup>931</sup> bildete das Ideenzentrum all seiner Texte, und das komplexe Verfahren seiner Ich-Suche, in dem Döblin immer wieder den Zweifel an seiner jeweils erreichten Ichposition äußerte und in dem das Ich schließlich nicht als Wirklichkeit, sondern als eine Möglichkeit und ein „Nichts“ oder als „ein völlig undurchsichtiger Vorgang“ betrachtet wurde<sup>932</sup>, bestimmte die komplexe Entwicklung Döblins. Die Ich-Suche bei Döblin war der wichtigste Beweggrund seiner gesamten Produktivität.

Döblins Ernst und die Kontinuität seiner Gedanken über die Ich-Frage werden durch die Schriften aus seinen verschiedenen Lebensphasen eklatant bestätigt. Nachdem der frühe Döblin das tradierte erkenntnistheoretische Ichkonzept durch die Begriffe „Erlebnisich“ und „tötende(s) Ich“ in den „Gesprächen mit Kalypso“ in einer Weise aufgelöst hatte, die von ihm

---

<sup>929</sup> Vgl. in Epilog (Endfassung) (1948), SLW S. 319.

<sup>930</sup> SÄPL S. 487.

<sup>931</sup> WuV S. 201. Düsing, W.: Erinnerung und Identität, S. 103. Hier betont Düsing, daß das Thema der Ich-Suche signifikant für die Entwicklung des Döblin'schen Denkens sei.

<sup>932</sup> In „Unser Dasein“ schaltete Döblin aus Zweifel an seinem schon erreichten Ichkonzept „Stück und Gegenstück der Natur“ die Passage „Betrübliches Zwischenspiel“ ein, und dann behauptete er wieder die „Wiederaufrichtung“ dieser Ichvorstellung nicht aus theoretisch-logischen, sondern aus gleichnishaft-glaubensbezogenen Gründen. Diese als Wirklichkeit entschlossene, undefinierbare Vorstellung über das Ich erklärte Döblin als „Nichts“ oder als „ein(en) völlig undurchsichtige(n) Vorgang“ in der dem Konzept des Descartes vom „denkenden Ich“ gegenüberstehenden Analogisierung in der am Ende seines Lebens verfaßten Schrift „Von Leben und Tod, die es beide nicht gibt“ (1955-1957): „Als Cartesius in der Ulmer Straße in Paris stand und ihn eine Erleuchtung überkam, stand er vor dem Satz: ‚Ich denke, also `bin ich.‘ (...) Was meine ich dazu? Ich meine nicht, ich bin, sondern ich meine: Dieses ist, aber ich weiß es nicht, ich kann es nicht Denken nennen, das greift zu weit. Aber was habe ich denn? Antwort: Nichts. Das ist auch etwas, ein Vorgang, der mit dem Ichgefühl verknüpft ist, ein völlig undurchsichtiger Vorgang. Auf diesen Punkt also bin ich geführt. Das ist mein kartesischer Punkt im Februar 1957, im verschneiten und verregneten Schwarzwald.“ (SLW S. 506)

als „Entmannung“, „Entselbstung“ und „Depersonation“ bezeichnet wurde, und in der das Ich vom Begriff der „Überwelt“ zur „Umwelt und Mitwelt“<sup>933</sup> so abgewandelt wurde, daß Döblin diesen psychischen Zustand wie folgt beschrieb: „Aber ‚mich‘ finde ich nicht, ich weiß nicht, wer ich bin, wer ich noch sein soll“<sup>934</sup> setzte er diese Such-Aktion unter dem Titel „Seelensuche“ und „Ichsuche“ in seinen naturphilosophischen Schriften „Das Ich über der Natur“ und „Unser Dasein“ intensiv fort. Im Vorspruch zu „Unser Dasein“ stellte Döblin die Essenz seiner naturphilosophischen Gedanken folgendermaßen dar: „Die Lampe brennt, das ist eine geringe Wahrheit. Daß ich lebe, eine größere. Wie ich lebe, wer ich bin, was mit mir ist, was mit dem Leben ist, mit unserm Einzelleben, mit unserm Zusammenleben, mit unserm Zusammenleben mit der Erde und den Gestirnen und dem Weltall, das sind größere und sehr große Fragen und, wenn es gute Antworten darauf gibt, größere und sehr große Wahrheiten.“<sup>935</sup> Nach diesem naturphilosophischen Versuch, das Ich im untrennbaren Zusammenhang mit der Welt und mit dem Weltvorgang zu begründen, resümierte er die Anstrengungen seiner Ich-Suche in der am Ende seines Lebens entstandenen Schrift „Von Leben und Tod, die es beide nicht gibt“ (Mai 1955 – Februar 1957) so: „Ich biete mich allem willig zum Opfer an. Ich habe keinen Grund, an dies und jenes zu denken, kein festes Thema will ich mir gestellt haben, was das ist, kann ich nicht sagen. Ach, die Zeit der Ich-Suche ist vorbei, soll vorbei sein“.<sup>936</sup> Aus diesem historischen Überblick zeigt es sich, wie unablässig Döblin sich mit der Ich-Suche beschäftigte und wie er sich mit dieser Frage bis zum Ende seines Lebens auseinandersetzte.

Allerdings kam es allmählich bei Döblin zu einer Verschiebung der Perspektive in qualitativer Hinsicht bezüglich des Ichkonzeptes vom kollektiven Wesen zur Reflexion über das Individuum und über die Bedingungen der Individuation. Zwar wurde es bei der Ich-Suche Döblins deutlich, daß sich diese Wendung zum Individuum sowohl nach seiner Selbstdarstellung als auch nach den Positionsveränderungen in seinen theoretischen und narrativen Schriften aus der Mitte der zwanziger Jahre ergeben hat, und daß sich seine Vorstellungen über den einzelnen Menschen in den folgenden Jahren und Jahrzehnten immer konkreter herausgebildet haben. Doch konnten hier die Fragen gestellt werden, wann der

---

<sup>933</sup> SÄPL S. 28.

<sup>934</sup> Ebd., S. 109

<sup>935</sup> UD S. 5.

<sup>936</sup> SLW S. 472.

innere Prozeß der Umorientierung von dem Aspekt des Kollektiven zur Einzelpersonlichkeit begonnen hat und wann das Ichkonzept Döblins theoretisch konkret konturiert worden ist.

Das Interview Döblins vom 10. 8. 1948 mit Herbert Bahlinger anlässlich seines 70. Geburtstages ergab wichtige Informationen zur Entwicklung des Döblin'schen Ichkonzeptes. In einer Reminiszenz erklärte Döblin: „Und in meiner ersten Zeit des Schreibens habe ich mich völlig von dem Individuellen abgewandt, ja sogar, ich erinnere mich, ich habe Aufsätze geschrieben, wo ich gegen den Individualismus geschrieben habe, gegen das Private, gegen die Betonung des Psychologischen, das mir bis heute noch in gewisser Hinsicht unsympathisch ist, weil ich die tieferen und eigentlichen Zusammenhänge, die über-privat und über-psychologisch sind, viel genauer sehe. Aber richtig bleibt, daß ich im Laufe der Jahrzehnte, also von 1912, als ich anfang, bis jetzt, bis 1948, immer mehr eine Neigung habe und hatte, zum Ich und zur Bedeutung des Ichs, über das Kollektive hinweg zu dringen. Und so ist auch in der Mitte ein Buch von mir bemerkenswert, das heißt ‚Das Ich über der Natur‘. Und wenn Sie den ‚Unsterblichen Menschen‘ an das Ende dieses Weges setzen, so erkennen Sie, es geht da eine Linie, und mein ‚Hamlet‘-Roman, (...) der stellt überhaupt nur drei, vier Personen hin und sieht ab völlig von der sozialen Situation und betrachtet nun nur ihre Ich- und Du-Gliederung und Position zueinander und sucht ihrer Herr zu werden.“<sup>937</sup>

Damit wurde geklärt, daß die Zuwendung Döblins zum Individuum eine von 1912 bis 1948 andauernde, immer stärker werdende, innere Umorientierung war. Angesichts dieses inneren Umformungsprozesses konnte die umstrittene Debatte über die Wende Döblins zum neuen Konzept des Individuums in der Forschung schließlich eine Lösung finden. Entgegen der dominanten Meinung, die namentlich von Müller-Salget und Prangel vertreten worden ist, diese Wendung als das Ergebnis seiner von September bis Ende November 1924 stattgefundenen Reise nach Polen zu betrachten, stützte sich die Argumentation von Belhafaoui-Köhn auf die Auffassung, daß sich diese Wende schon aus Döblins anarchistischem Ideal individueller Autonomie herausgebildet und später Eingang in seine Naturphilosophie gefunden habe. Deshalb glaubte Belhafaoui-Köhn den Wendepunkt schon in seinen politischen Schriften aus der Zeit von 1917 bis 1924 zu finden und bedeutete ihr die Wendung Döblins zum Individuum keinesfalls eine Neuheit, sondern eine Verschiebung und Durchdringung von Politischem und Philosophischem. Aus dieser Positionierung

---

<sup>937</sup> Döblin, Alfred: Gespräche mit Alfred Döblin zu seinem 70. Geburtstag (10. 8. 1948), in: ders., Kritik der Zeit. Rundfunkbeiträge 1946-1952. Im Anhang: Beiträge 1928-1931, hrsg. von Alexandra Birkert, Olten und Freiburg im Breisgau 1992, S. 158.

apostrophierte sie auch die „Vereinfachung“ und sogar die Falschheit der Epochalisierung von Döblins Entwicklung bei Prangel und Müller-Salget „in eine Phase vor der neuen, positiven Bewertung des Individuums (1902-1926) und in eine Phase danach (1926-1956), wobei die Reise nach Polen (1924) als Wende und die Jahre zwischen 1926 und 1933 als ‚Akme‘ des Döblin’schen Oeuvres zu gelten hätten“.<sup>938</sup>

Die Interpretation Belhafaoui-Köhns aufgrund der politischen Schriften, mit denen Döblin die Aktivität der Menschen mit der Kritik angesichts der damaligen politischen Unterjochungskonstellation fördern wollte<sup>939</sup>, ist begründet und akzeptabel. Aber wenn man die mehrfach wiederholten Selbstangaben Döblins in den „Bemerkungen zu Berge Meere und Giganten“ und in „Ferien in Frankreich“ (22. 10. 1926) über die im Jahr 1924 beginnende Änderung der Perspektive zum einzelnen Menschen in Betracht zieht, und wenn man die Interpretation Müller-Salgets positiv aufnimmt, die Wendung zur neuen Konzeption des Individuums schon mit Döblins im Frühsommer 1924 konzipiertem Essay „Der Geist des naturalistischen Zeitalters“ beginnen zu lassen,<sup>940</sup> wird die Aussagekraft der Argumentation Belhafaoui-Köhns erheblich beeinträchtigt. Die Ursache dafür, daß es zu diesen beiden unterschiedlichen Argumenten gekommen ist, liegt in dem sich von 1912 bis 1948 vollziehenden inneren Umformungsprozeß. Aufgrund der Prozessualität ist die deutliche Bestimmung des Zeitpunktes der Perspektivenverschiebung zum Individuum schwierig.

Hierzu ist die Möglichkeit der folgenden Interpretation gegeben, daß sich der frühe Döblin zwar aus dem Bewußtsein von der Unzulänglichkeit des tradierten erkenntnistheoretischen Ichkonzeptes auf die Destruktion dieses monomanen Ich konzentrierte, weil das dazu nötig war, die Lebendigkeit und die mannigfaltige Komplexität der auf das Ich fixierten Welt wiederherzustellen, aber so, daß die Reflexion über die Freiheit und die Autonomie des Individuums vor der Vordringlichkeit dieser Aufgabe in seinem Denken latent blieb. Doch diese latente Reflexion geriet am Ende des ersten Jahrzehntes des 20. Jahrhunderts allmählich in einen inneren Formungsvorgang. In diesem Zusammenhang ist Döblins folgender Aufruf zum politischen Erwachen in seiner politischen Schrift „Es ist Zeit!“ (1917) zu verstehen: „Daß der Ehrgeiz euch von den Stühlen, aus den Zimmern presse, Eifersucht, Rachbegier, Machthunger. Heraus. Es ist eine schöne Zeit! Seit langem eine schöne Zeit. Es lohnt sich zu

---

<sup>938</sup> Vgl. Belhafaoui-Köhn, B.: Alfred Döblins Naturphilosophie – Ein existenzialistischer Universalismus. S. 378-379, Anmerkung 59.

<sup>939</sup> Vgl. Alfred Döblin: Es ist Zeit! (1917), in: Schriften zur Politik und Gesellschaft, Hg. v. Muschg, W., und Graber, H., S. 25-33.

<sup>940</sup> Vgl. Müller-Salget, K.: Alfred Döblin, S. 12.

leben. Ihr Nachtfalter, Fledermäuse, heraus an den Tag. Der Ruf ist erfolgt. Werft eure Kleider ab: Ihr seid Prinzen. Schön, prächtig kommt ihr gegangen.“<sup>941</sup> Außerdem gab auch die folgende Stelle seines Aufsatzes „Von der Freiheit eines Dichtermenschen“ (1918) einen deutlichen Hinweis auf seinen beginnenden inneren Wandel: „Noch einmal müssen Fanfaren geblasen werden zum Lobe dieser Massen und der menschlichen Freiheit“.<sup>942</sup>

Daß sich diese Umorientierung zum Ich noch nicht theoretisch konkretisierte und die Anfangsphase länger anhielt, bestätigte die ausdrückliche Aussage Döblins über den Leitsatz der am Anfang der zwanziger Jahre veröffentlichten drei naturphilosophischen Essays<sup>943</sup> in seinen „Bemerkungen zu Berge Meere und Giganten“: „– Ich – bin – nicht“<sup>944</sup>. Von dieser bis 1923 beibehaltenen, angeblich anti-individualistischen Position, die sich philosophisch und ästhetisch um die Thematik des Anti-Rationalismus, des Anti-Psychologismus, des Anti-Humanismus und der Anti-Hermeneutik drehte, gelangte Döblich so schrittweise zur Affirmation des einzelnen Menschen und dann nahm er in der naturphilosophischen Schrift „Das Ich über der Natur“ klar Stellung zu seiner Umorientierung zum Individuum: „Nachdem ich die Massen gefeiert habe, muß ich jetzt die Individualität, das private Ich und seine Eigentümlichkeit erheben.“<sup>945</sup>

Über den konkreten Anfang dieser inneren Entwicklung berichtete Döblich rückblickend in seiner biographischen Skizze „Ferien in Frankreich“ so: „Ich bin seit ein, zwei Jahren merkwürdig innerlich in Fluß. Ich bin dabei, eine neue Stellung zum – Geistigen einzunehmen. (...) Der Mensch als Ich, als Seelenwesen, als Geistiges, geht mir ganz, ganz langsam auf – der Wollende, der Geistige im Naturplan“.<sup>946</sup> Hier soll die Frage gestellt werden, welchen Anlaß diese konkrete Veränderung im Zeitraum zwischen 1924 und 1925 gehabt haben mag. Von September bis Ende November 1924 reiste Döblich nach Polen und in dem gleichen Zeitraum veröffentlichte er seinen im Frühsommer 1924 konzipierten Essay „Der Geist des naturalistischen Zeitalters“. In diesem Essay, in dem die Grundgedanken seines philosophischen Naturalismus erstmals konzipiert wurden,<sup>947</sup> war sein von seiner

---

<sup>941</sup> SPUG S. 32-33.

<sup>942</sup> SÄPL S. 136.

<sup>943</sup> Döblich, Alfred: „Das Wasser“. In: Die neue Rundschau 33 (1922), S. 853-858; „Die Natur und ihre Seelen“. In: Der neue Merkur 6 (1922/23), S. 5-14. „Buddho und (die) Natur“. In: Die neue Rundschau 32 (1921), S. 1192-120.

<sup>944</sup> SLW S. 51. Döblich formulierte auch entsprechend dieser Position in „Die Natur und ihre Seele“ (1922/23): „Das Ich ist nicht zu halten“, S. 7.

<sup>945</sup> IüN S. 169.

<sup>946</sup> SLW S. 70.

<sup>947</sup> Vgl. Müller-Salget, Klaus: Alfred Döblich, Werk und Entwicklung. Bonn 1988, S. 12.

frühen Auffassung des Menschen als eines kollektiven Wesens differenziertes Menschenbild schon deutlich zu finden: „Charakteristisch für die jetzige Epoche muß sein das Kleinheitsgefühl, stammend aus der Einsicht von der verlorenen zentralen Stellung in der Welt und das der Einsicht in die Belanglosigkeit des tierisch-menschlichen Einzelwesens. Daneben steht das Freiheits- und Unabhängigkeitsgefühl, stammend aus der Gewißheit, nicht für ein Jenseits zu leben und alles von sich aus leisten zu müssen. Mit dem Freiheitsgefühl verbindet sich und aus ihm wächst sofort der Antrieb zu kräftigster Aktivität. Es kommt ganz und gar nicht zur Verzweiflung nach dem Schwinden der Jenseitsgläubigkeit.“<sup>948</sup> Dabei wurde der den Menschen als Geschöpf Gottes betrachtende „scholastische“ Hochmut durch die Demut ersetzt, ihn als ein belangloses, kollektives Teilchen der Natur zu sehen. Die von dem Jenseits abhängige, „scholastische“ Demut, die der Mensch vor dem absoluten Gott, d. h. als „Minderwertigkeitsgefühl“<sup>949</sup>, empfand, wurde durch das „Selbstverantwortungsgefühl“ ersetzt. Unter dem nach Kant formulierten Motto „der bestirnte Himmel über mir und die Eisenbahnschienen unter mir“<sup>950</sup> versinnlichte sich das veränderte Menschenbild Döblins, das die Aktivität und die Passivität widersprüchlich in sich vereinigte. In diesem Zusammenhang war seine positive Wendung zur Technik als „Dauerkrieg, permanente Eroberung der Welt“<sup>951</sup> im naturalistischen Zeitalter verständlich, weil sie die Anerkennung der männlichen, expansiven Aktivität und Autonomie des Individuums bedeutete. Dieses diesseitige, aktive Menschenbild zeigte sich schon hier als richtunggebend für das weitere Ichkonzept Döblins. In diesem Sinne ist es angemessen, diesen Essay als Markierung einer Wende seines Ichkonzeptes gelten zu lassen.<sup>952</sup> Trotz dieser charakteristischen Grundbestimmung blieb das Menschenbild Döblins immer noch unscharf ohne eine konkrete, theoretische Klärung. Diesen nicht abgeschlossenen, weiteren inneren Klärungsprozeß erwähnte Döblin in „Ferien in Frankreich“ noch einmal so: „Ich kann das gar nicht beschleunigen, muß das ruhig kommen lassen. Es sind ja auch keine Gedanken, die so kommen, sondern innere Umformungen.“<sup>953</sup>

In der Schrift „Reise in Polen“ machte die Besinnung Döblins auf das Ich einen wesentlichen Fortschritt mit der ersten Erwähnung des Individuums. Obwohl es da immer noch unklar

---

<sup>948</sup> SÄPL 172 f.

<sup>949</sup> Ebd., S. 170.

<sup>950</sup> SÄPL S. 173.

<sup>951</sup> Ebd., S. 173.

<sup>952</sup> Müller-Salget, K.: Alfred Döblin, S. 12.

<sup>953</sup> SLW S. 70.

bleibt, was Döblin über den Einzelmenschen wirklich meinte, zeigt diese Schrift aber einen deutlichen Konsens zwischen der Realität und der Notwendigkeit der Existenz des Ich als der Instanz, die Kontinuität im Weltprozeß zu gewährleisten.<sup>954</sup> Auf der Reise in Polen überzeugte sich Döblin exemplarisch von der Realität des gewaltigen menschlichen Willens und der menschlichen Seele anhand der Befreiung der Polen von der Fremdherrschaft der Russen, der Deutschen und der Österreicher und der Existenz der Ostjuden.

Im „Kampf der Freiheit“<sup>955</sup> gegen die fremde Herrschaft, den der Einzelmensch leistete, und in der Überlebenskraft der polnischen Nation sah Döblin die Stärke und den Widerstand des Einzelmenschen gegen die Gewalt und wie es dieser Freiheitskampf der polnischen Nation ermöglicht hatte, ihre ersehnte Unabhängigkeit zu gewinnen: „Sie sitzen jetzt in ihren eigenen Häusern. Denn eine Grenze hat Tyrannenmacht. – Es gilt nichts zu vergessen, auch sich nicht.“<sup>956</sup> Angesichts dieses Kampfes sah er ein, daß die Individuen einer anonymen Militärmacht und einer „Tyrannenmacht“ gegenüberstanden, deren „Riesengewalt“<sup>957</sup> als die „Personifikation der Idee von der allmächtigen Natur“<sup>958</sup> in dem naturphilosophischen Kontext und als die gewaltige Macht des Staates in dem politischen Kontext symbolisch verstanden werden konnte. Die neue Unabhängigkeit der Polen ließ es Döblin konstatieren, daß die Realität des Individuums eine unleugbare Tatsache ist. Deshalb konnten die befreiten Polen „als nationales Individuum, als ein Unteilbares“ bezeichnet werden, „das sich von größeren Organisationen auf die Dauer nicht unterdrücken läßt“,<sup>959</sup> und deshalb sah Müller-Salget mit Döblin „in der zähen Überlebenskraft der kleinen polnischen Nation tatsächlich ein symbolisches Abbild für die Gewalt des Einzelmenschen“<sup>960</sup>.

Döblins Überzeugung vom Menschenwillen und von der Macht der geistigen Einzelmenschen wurde auch durch die zähe Beharrungs- und Überlebenskraft der Ostjuden bestätigt: „Ich kann mir nicht helfen: wie ich durch die Hausflure gehe und Hütte nach Hütte besehe, werde ich von Staunen befallen, von Ehrfurcht. Und von Freude: der Geist lebt, Geist schafft in der Natur. Geist, Wille hält dies zusammen. Kein sogenanntes Unglück hat sie zertrümmert, weil sie es nicht wollten. Wie sie durch die Jahrtausende irren, wanken, getrieben werden, sind sie ein Symbol für das Einzige, was Zukunft, Geburt, Schöpfung trägt:

---

<sup>954</sup> Vgl. Emde, Friedrich: Alfred Döblin. Sein Weg zum Christentum, Tübingen 1999. S. 124.

<sup>955</sup> RiP S. 47.

<sup>956</sup> Ebd., S. 21.

<sup>957</sup> Ebd., S. 19.

<sup>958</sup> Becker, Rainald: Alfred Döblins „Reise in Polen“, ungedruckte Seminararbeit, Passau 1993, S. 14.

<sup>959</sup> Graber, Heinz: Nachwort des Herausgebers. In: Alfred Döblin, Reise in Polen, S. 362 f.

<sup>960</sup> Müller-Salget: Alfred Döblin, S. 233.

sie sitzen in ihren eigenen Häusern. Den Juden kann es nicht entgehen“.<sup>961</sup> In der Begegnung mit dem volkstümlichen jüdischen Chassidismus sah Döblin einerseits die geistige Kraft des Menschen in der Figur eines Zadiks, und in dessen in der Natur ausgeübten Riten fand er eine Wahlverwandtschaft mit seiner „pantheistisch-seelenhaft gedachten Naturidee“<sup>962</sup>: „Er lehrte, der herrliche Mensch, die große Gewalt der Seele, die Allgewalt der Seele. Sie machten ihn zu einem Zadik, einem Mehr-als-Menschen, einem geheimnisvollen Wesen, das andere errettet, Wunder verrichtet. (...) Der reine Gedanke, das Gefühl war ihm alles; auch das Beten im Wald und zwischen den Getreideähren gut. Fromme, Chassidim, nannten sich die Leute.“<sup>963</sup> Die aus der Figur des Zadiks aufblitzende, polarisierte Position, sowohl Mensch in der Natur als auch Mensch über der Natur zu sein, erschien als Vorbild des Menschenbildes in der Naturphilosophie Döblins.

Gegenüber Döblins bis zum Jahr 1923 geltender Proklamation des Menschen als eines in der Welt belanglosen kollektiven Wesens gewann die Schrift „Reise in Polen“ ihren Sinn daraus, daß der Autor darin erstmals ein klares, positives Bekenntnis zur Macht des Individuums ablegte: „Daß man nicht im Anbeten erliegen darf, ist mir unendlich klar. Daß man verändern, neu setzen, zerreißen darf, zerreißen muß, ist mir klar. Der Geist und der Wille sind legitim, fruchtbar und stark. Es gibt eine gottgewollte Unabhängigkeit. Beim Einzelmenschen“.<sup>964</sup> Diese Perspektivenverschiebung zum Einzelmenschen apostrophierte Döblin in seiner Rezension des Buches von L. F. Clauß, „Rasse und Seele“ (1926), in dem der Verfasser das Individuum einfach zu einem Produkt der Umwelt erklärt hatte, noch ausdrücklicher: „Das Einzel-Ich ist real, in jedem physischen und metaphysischen Sinne; es wird keinem gelingen, mich in diesem allersichersten Gefühl zu erschüttern.“<sup>965</sup> Welche Veränderung die Vorstellung Döblins vom Ich angesichts der Legitimation des menschlichen Willens und Geistes in der Schrift „Reise in der Polen“ erfahren hat, stellt Prangel folgendermaßen dar: „(D)as zeigt, wie der Autor unter jenem Einfluß seine frühere, fatalistisch geprägte Auffassung vom Menschsein als passivem, kollektivem Natursein losließ und gegen sie ein Bild vom Menschen als aktivem, geistig handelndem Ich im Naturplan setzte.“<sup>966</sup>

---

<sup>961</sup> RiP S. 98 f.

<sup>962</sup> Becker, a. a. O., S. 19.

<sup>963</sup> RiP S. 134 f.

<sup>964</sup> Ebd., S. 344.

<sup>965</sup> KS III S. 36.

<sup>966</sup> Prangel, Matthias: Alfred Döblins Konzept von der geistigen Gesamterneuerung des Judentums. In: Interbellum und Exil. Festschrift für Hans Würzner, hg. von Sjaak Onderdelinden, Amsterdam 1991, S. 166.

Obwohl Döblin die Entität der Menschenseele und des gewaltigen Menschenwillens als sein „allersicherste(s) Gefühl“ in dieser Schrift wiederholt legitimierte, blieben das immer noch gefühlsmäßige Äußerungen ohne nähere und systematische Darlegung und Begründung dessen, was er überhaupt unter dem Einzel-Ich verstand. In dieser gefühlsmäßigen Legitimierung des Einzelmenschen zeigte sich das Dilemma des damaligen Menschenbildes Döblins, das in der Polarität zwischen dem Naturbegriff und der Vorstellung vom Einzel-Ich nicht befriedigend gelöst werden konnte. Die paradoxe Situation verdeutlichte sich in der folgenden Beschreibung seiner Erfahrung in der Krakauer Marienkirche: „Ich habe Krakau gelobt, die Marienkirche, den Gehängten, den Gerechten. Die leben. Das Uralte ist immer das Neueste. Diese Maschinen hier aber sind auch echt, stark, stahllebendig. Sie haben mein Herz. Mich kümmert nicht, wie sie mit dem Gehängten und dem Gerechten zusammenhängen. Ich – und wenn der Widerspruch bis zum Unsinn und bis zur Hölle herunterklafft –, ich lobe sie beide“<sup>967</sup>. Bezüglich der unauflösbaren Polarität, deren Pole zwar je eine Seite der Existenz bestimmten, wobei die Polarität aber nicht zur Einheit gebracht werden konnte, zwischen Jesus als einem Symbol für das metaphysische Leiden und den Maschinen als einem Symbol für den menschlichen Machtwillen gegenüber der Natur, schwankte Döblin unentschieden. Im Wesentlichen zeigte diese Ambivalenz Döblins weltanschauliches „Dilemma zwischen Naturbegriff und Ich-Bewußtsein, zwischen dem Bedürfnis nach religiöser Weltdeutung und dem Anspruch auf wissenschaftliche Welterklärung, zwischen religiöser Ergebung und menschlichen Autonomie-Ansprüchen“<sup>968</sup>.

Am Schluß des Buches versuchte er die ungelöste Polarität anhand der Frage zu erläutern, „was das Stärkste auf dieser Welt ist. (...) Dies hier, was ich sehe, erscheint mir am stärksten, die unermeßliche Natur. Immer wieder sie. Ich brauche mich nicht zu korrigieren. (...) Und das andere, das zweite Stärkste? Die – Seele. Der Geist, der Wille des Menschen.“<sup>969</sup> Obwohl die Wirklichkeit des Einzel-Ich als „das zweite Stärkste“ hier affirmiert wurde, blieb das Grunddilemma Döblins ohne befriedigende Auflösung weiter bestehen, indem die Frage konkreter beantwortet werden sollte, wie sich das von Döblin anerkannte Einzel-Ich vom alten bürgerlichen Ich unterscheiden ließe und welchen Anspruch es in Bezug auf die Natur hätte. Aber es gibt eine bemerkenswerte Stelle in dieser Schrift, die die Lösung dieses

---

<sup>967</sup> RiP S. 326.

<sup>968</sup> Bayerdörfer, Hans-Peter: „Ghettokunst‘. Meinetwegen, aber hundertprozentig echt.“ Alfred Döblins Begegnung mit dem Ostjudentum. In: G.E. Grimm und H.P. Bayerdörfer (Hgg.): Im Zeichen Hiobs. Jüdische Schriftsteller und deutsche Literatur im 20. Jahrhundert. Königstein/Ts 1985, S. 166.

<sup>969</sup> RiP S. 344.

Dilemmas ermöglichte, „das persönliche Einzel-Ich mit dem Ich-Charakter der Welt zu identifizieren und hieraus seine Bedeutung abzuleiten.“<sup>970</sup> Nach einem Besuch des Naturkundemuseums in Lemberg wies Döblin ansatzweise auf die Idee des alles Seiende durchwaltenden Ich-Charakters hin: „Ich bin ja das Ich, das sie alle hier anleuchtet. Das aus allen leuchtet: sie wissen es nicht. Das Ich ist da. Das treibende, drängende, fühlende Ich. Ich bin die Wahrheit von all den Füchsen, Ratten, Mammuten. Das ist meine Ahnengalerie, Ruhmeshalle. Das sind meine Leistungen, meine bisherigen. (...) Wie groß, wie stark – bin – Ich! Ich bin sehr legitim“.<sup>971</sup>

Die Überlegung über diesen Ich-Charakter der Welt setzte sich in seiner naturphilosophischen Schrift „Das Ich über der Natur“ in den ontologischen Begriff „Ur-Ich“ um, und auf diesen quasi archimedischen Punkt begründete sich die Naturphilosophie, in der Döblin das bis dahin unlösbare Dilemma zwischen der Natur und dem Individuum mit dem ganzheitlichen Konzept glaubte auflösen zu können. Hierzu wurde das im langen, inneren Umformungsprozeß Döblins zwar affirmativ, aber bis dahin noch nicht näher begründete Konzept des Einzel-Menschen durch die ontologische Bestimmtheit als eine schaffende und geschaffene Natur theoretisch bearbeitet. Mit dem Schichtenmodell, mit dem die Vielseitigkeit des Ich analysiert wurde, erklärte Döblin systematisch, wie das Individuum sowohl als Teil der Natur als auch gleichzeitig als Schöpfer und Täter gegenüber der Natur fungierte. Daß Döblin in der naturphilosophischen Schrift „Unser Dasein“ das Ich als „Stück und Gegenstück der Natur“ oder als „Zwei-Einheit“ modellierte, bedeutete seine weitere Reflexion über die praktische Funktion des im Schichtenmodell schon konzipierten Ich. Wenn Döblin seine Schrift „Das Ich über der Natur“ in der Mitte des Prozesses seiner Umorientierung zur Bedeutung des Ich situierte, hatte er damit gut verstanden, daß das Ich darin mit einer theoretischen Konstruktion systematisch konkret begründet wurde.

Dieser graduelle Perspektivenwechsel vom Objekt- zum Subjektbereich und von der Masse zum Einzel-Menschen wirkte sich sowohl auf die Narration als auch auf die Poetologie aus. Während die Einzel-Person von Döblins ersten epischen Versuchen bis zum Roman „Berge Meere und Giganten“ eine relativ unbedeutende Rolle spielte, indem die anfängliche Absicht, eine „Hymne auf die Stadt“ zu verfassen, am Ende radikal zur „Hymne auf die Natur“ umschlug, episierete Döblin die auf seiner Reise in Polen gewonnenen Einsichten in

---

<sup>970</sup> Müller-Salget: Alfred Döblin, S. 235.

<sup>971</sup> Ebd., S. 221.

die Bedeutsamkeit des Individuums schon in seiner 1927 veröffentlichten epischen Dichtung „Manas“, bevor er seine neue Einstellung auf das Ich in der naturphilosophischen Schrift „Das Ich über der Natur“ thematisierte. In diesem Versepos proklamiert der Halbgott Manas thematisch das Wachsein des Ich schon aus seiner neuen Überzeugung vom Ich und vom Glauben an den Sinn der Aktion: „Ihr! Ihr! Versinkt nicht! Gebt nicht nach! Schiwa lebt! Ihr lebt nicht! Noch nicht! Ihr lebt noch nicht!“<sup>972</sup> Bemerkenswert war an dieser epischen Dichtung, daß der seit dem „Schwarzen Vorhang“ neutralisierte Erzähler hier erstmals an einer einzigen Stelle „ich“ sagte: „Und ich schwanke und muß folgen und bin gebunden und muß mit, wie es mich auflöst.“<sup>973</sup> Nach Müller-Salget markiert diese Stelle in dieser „gedichtete(n) Philosophie“ die poetologische Wende in der Produktion Döblins.<sup>974</sup>

Diese Perspektivwendung zum Ich bewirkte auch die neue poetologische Position Döblins. In der Schrift „Schriftstellerei und Dichtung“ (1928), die Döblin anlässlich seiner Aufnahme in die Preußische Akademie der Kunst als Antrittsrede konzipierte, erklärte er die von seiner frühen Depersonationspoetik sich unterscheidende Position so: „Wenn einige sagen oder gesagt haben, man habe im Literarischen möglichst Realitäten abzuspiegeln oder meinetwegen Realitäten in konzentrierter Form zu geben, so irren sie, weil es keine literarische Realität gibt. ‚Literarisch‘ und ‚Realität‘ sind Widersprüche in sich.“<sup>975</sup> In seinem Aufsatz „Der Bau des epischen Werkes“ (1928) sprach Döblin dann noch konkreter über seine Entdeckung des Ich: „Eines Tages entdeckt man auch etwas anderes neben der Rhone, den Tälern und den Nebenflüssen: man entdeckt sich selbst. Ich selbst – das ist das tollste und verwirrendste Erlebnis, das ein Epiker haben kann.“<sup>976</sup> In der Begeisterung für das neu entdeckte Ich beantwortete Döblin die folgende Frage: „Darf der Autor im epischen Werk mitsprechen, darf er in diese Welt hineinspringen? Antwort: ja, er darf und er soll und muß.“<sup>977</sup>

---

<sup>972</sup> Manas, S. 371.

<sup>973</sup> Ebd., S. 16.

<sup>974</sup> Vgl. Müller-Salget, K.: Alfred Döblin, S. 284-285.

<sup>975</sup> SÄPL S. 203.

<sup>976</sup> Ebd., S. 226.

<sup>977</sup> Ebd., S. 226.

### 3.4.2. Das Schichtenmodell des Ich

In der naturphilosophischen Schrift „Das Ich über der Natur“ ist die konkrete nähere Begründung für das Ichkonzept Döblins zu erfahren. Wie sich die schaffende und denkende Reflexion des frühen Döblin über das Ich unter dem Motto gezeigt hat, nicht menschlich von der Welt, sondern weltlich vom Menschen zu denken<sup>978</sup> und dabei den Menschen als kollektives Wesen in der Depersonationspoetik und der „Tatsachenphantasie“ zu proklamieren, so hat die Überwindung des cartesianischen Ansatzes den Grundtenor der Philosophie des 19. und vor allem derjenigen des 20. Jahrhunderts bestimmt. Nach der Behauptung Döblins in seinem Text „Primitiv und Prometheus“<sup>979</sup> ist die wesentliche Schuld am Untergang der Aufklärung im cartesianischen Ich zu finden.

Durch die „Seelensuche“ in „Das Ich über der Natur“, deren Ernst in Döblins folgender Selbstbesinnung deutlich ablesbar geworden ist: „Es ist nicht Spielerei, nicht bloß Muße, wenn ich herumgehe und nachdenke: was ist mit meinem ‚Ich‘?“<sup>980</sup>, versuchte der Autor, das Ich vermöge naturphilosophischer Reflexion zu begründen. Nachdem das denkende Ich, in dessen idealistischer Bestimmung die Selbstreflexion, der Selbstzweck und die Struktur der Subjektivität den Kernpunkt der Überlegung konstituieren, unter dem Motto „Ich – bin – nicht“ in ein kollektives Wesen aufgelöst worden war, entwickelte sich seine gegen Ende der 1910er Jahre schon begonnene, dann in „Reise in Polen“ positiv bekennende Vorstellung vom Individuum zu einem Denkmodell im naturphilosophischen Fund.

Das darin formulierte Ichkonzept basierte weder auf der theoretischen Philosophie noch auf der geläufigen Psychologie, sondern auf seinem unmittelbaren Erlebnis. Daß Döblin den von den zeitgenössischen Theoremen distanzieren kritischen Blick trotz ihrer vielfältigen Überlagerung in seiner Schrift beibehielt, deutete schon seine Unzufriedenheit über ihre Lösungsversuche trotz seiner anfänglichen Übereinstimmung mit der damaligen geistigen Tendenz gegen die Metaphysik und gegen das denkende Ich an. Zwar gab es zu der

---

<sup>978</sup> Ge S. 38.

<sup>979</sup> SPG S. 360: „Die französische Revolution, nach der Vorarbeit der Aufklärung, macht im Oktober 1793 einen Strich zwischen sich und der früheren Epoche, sie bricht mit dem christlichen Kalender, von der herbstlichen Tag- und Nachtgleiche rechnet man die Zeit, auf den nunmehr vakanten Gottesthron wird die menschliche Vernunft gesetzt, und Feste setzt man an für weltliche ‚Tugend‘, die Arbeit, die Revolution. Eine Durchflechtung beherrscht seit da die Scenerie, man erkennt es an den Beispielen. Für ihren technischen Fortschritt absorbiert die jetzt herrschende Bewegung Gebilde und Motive aus der anderen Reihe, sie ‚säkularisiert‘ sie.“

<sup>980</sup> IüN S. 117.

folgenden Subjektkritik Nietzsches eine Parallele bei Döblin: „Das ‚Ich‘ unterjocht und tötet: es arbeitet wie eine organische Zelle: es raubt und ist gewaltthätig. Es will sich regenerieren – Schwangerschaft. Es will seinen Gott gebären und alle Menschheit ihm zu Füßen sehen“<sup>981</sup>, aber Döblin distanzierte sich vom „Willen zur Macht“<sup>982</sup> mit der Beurteilung des Nietzscheanischen idealen Menschen als „blonder Bestie“. Dabei wurde die Denkoperation Döblins mit Rezeption, Beschränkung und Distanzierung von seinerzeitigen Lösungsversuchen geklärt. Gegen die damalige Hochschätzung der Naturwissenschaften und die Steigerung des Existenzialismus in den Geisteswissenschaften versuchte Döblin verschiedene Seiten des Ich aus ihrem Zusammenhang mit der Natur<sup>983</sup> zu begründen. In solcher auf keiner bloßen Spekulation, sondern auf Tatsachen begründeten Subjekttheorie hatten seine naturwissenschaftlichen empirischen Erkenntnisse ihren Ausgangspunkt. Darauf fügte Döblin die metaphysischen Begriffe „Urgeist“, „Ursinn“, „Ur-Ich“, „Weltwesen“ für die ganzheitliche, letzte Begründung des Ichs in seine Erkenntnistheorie ein.

Das Verfahren Döblins in seiner Subjekttheorie, von der leiblichen Existenz zur metaphysischen, universellen Sicht überzugehen, hatte sowohl Affinität als auch ein Verhältnis der Distanz vom damaligen psychophysischen Parallelismus. Dessen Ausgangsposition hatte mit den Naturwissenschaften begonnen, aber seine auf eine „Weltseele“ begründete universelle Ausgangsposition lag in der Identitätsphilosophie. Während der von Fechner und Haeckel vertretene Monismus seine ontologische, erkenntnistheoretische Begründung auf „eine Seele“ oder einen „Weltgeist“ wie auf einen Ursinn die Zustimmung Döblins fand, unterschied ihre Identitätsphänomenologie sich von der Emanationsphänomenologie Döblins. Während der neutrale Monismus Machs sich für die Auflösung des denkenden Ich wie die Subjektkritik Döblins positionierte, erschien der Monismus Machs Döblin als zu naturwissenschaftlich, materialistisch und psychologisch.

---

<sup>981</sup> Nietzsche, F.: Nachgelassene Fragmente 1882-1884. In: Ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Hg. G. Colli u. M. Montinari. 2. Aufl. Bd. 10. Berlin/New York 1988, S. 14.

<sup>982</sup> IüN S. 148: „Auftritt hier die unverhohlene Tendenz auf Steigerung der Menschlichkeit. (...) Nietzsche bewegt sich auf blind vitalem Boden, er verherrlicht die dumpfen, nur von außen gesehenen prächtigen Einzelexemplare bestialer Artung.“ Mit seiner deutlichen Ablehnung des „Willens zur Macht“ sagte Döblin: „Ich gestehe, mit einem heftigen Widerwillen Nietzsches „Willen zur Macht“ gelesen zu haben. Es mag sein: vieles von diesen Dingen ist mir sehr geläufig, ist schon banal. Aber der Lärm, die Fehler, Einseitigkeit.“ (IüN S. 136-137).

<sup>983</sup> IüN S. 7: „Es wird von der lebenden Natur gesprochen, wie sie überall Zeichen hat. Ihre wahrhafte, bis in das sogenannte Anorganische gehende Beseeltheit wird gezeigt, und wie der Mensch, sein personales, einzelnes Ich, hier hinein verschlungen ist. Wir sind da wohl aufgehoben und – hinfällig.“

Döblins Kritik an Mach lag darin, „die Welt als buntes Gehirnbild“<sup>984</sup> erscheinen und die „Sinnesenergien“ als „ein Wort für ein Wunder“ gelten zu lassen. Dabei hielt Döblin deutlich Distanz vom psychophysischen Parallelismus: „Oder man stellte ‚Reizwellen‘ fest. Und damit Punkt. Existieren heute noch ganze ‚Wissenschaften‘ davon: ‚Psychophysischer Parallelismus‘“: das war solch Wort von damals. Ist uns heute ganz fremd.“<sup>985</sup> Statt der „Sinnesenergien“ betonte Döblin die überpersönliche Ichheit der Welt, die mit dem Begriff der ‚Substanz‘ im spinozistischen, metaphysischen Monismus in eine Parallele gesetzt werden könnte: „Man ahnt da dunkel die zentrale Stellung des Ichs, oder einer Ichheit. Man hat aber nun sorgfältig die Natur festzustellen und besonders zu erkennen: was das Ich‘ ist, nämlich eine überpersönliche Ichheit. Dann wird man vom schrecklichen Irrtum des farbensprühenden Gehirns, das ein Drinnen sein soll, und der Welt, die ein mechanisches graues, wüstes Draußen sein soll, befreit sein.“<sup>986</sup> Mit der Vorstellung von der Ichheit der Welt überwand Döblin die durch Helmholtz und Mach vertretene Wahrnehmungstheorie, in der danach gefragt worden war, wo der Schwerpunkt unserer Wahrnehmung liegt, im Inneren oder im Äußeren, d. h. in inneren subjektiven oder in materialistischen objektiven Aspekten. Ausgehend von der Vorstellung einer Unabtrennbarkeit des Geistes von der leiblichen Existenz polemisierte Döblin gegen das denkende Ich und die geläufige Erkenntnistheorie: „Ungesunde Probleme entstehen aus der Isolierung des Kopfes, gesunde, wenn der Kopf seinen Ort am Leib findet. Tödlich ist die Auflösung der Welt in die Zweiheit der räumlichen Dinge und des denkenden Geistes, die sich nicht finden. Es ist nötig, von dem falschen Denken und der falschen Enthaltbarkeit der Denkenden zu sprechen.“<sup>987</sup> Bei Döblin galt das denkende Ich als etwas „Imaginäres“ , „Nebelhaftes“<sup>988</sup>, und im gleichen Zusammenhang lehnte er auch die Psychologie ab, weil sie „zu wenig Seele“ kennt und „von einem zu

---

<sup>984</sup> IüN S. 68-69: An dieser Stelle führte Döblin die Kritik an der Wahrnehmungstheorie aus, in der Mach sich mit der Theorie der inneren und der äußeren Wahrnehmung von Helmholtz auseinandergesetzt hatte: „Da stellt sich noch die verschrumpelte Ansicht der Psychologen vor mir auf, denen die Welt eine Art riesiger menschlicher Sinnestäuschung ist. (...) Es werden durch äußere Ursachen gewisse Zustände eines Sinnesnerven veranlaßt, dieser Zustand wird zum Zentralorgan, zum Gehirn und Bewußtsein geleitet, und diese Zustände der Sinnesnerven sind eine eigentümliche Qualität, spezifischer Art, sind Sinnesenergien. Und so entsteht von hier aus die Welt als buntes Gehirnbild.“

<sup>985</sup> KS III S. 35.

<sup>986</sup> IüN S. 71.

<sup>987</sup> UD S. 202. Der gleiche kritische Satz zur Erkenntnistheorie findet sich auch in „Das Ich über der Natur“ (vgl. IüN S. 92).

<sup>988</sup> IüN S. 118: „Ich will mich nicht zusammenziehen in etwas Imaginäres, Nebelhaftes, das ich für mein Ich halte.“

kleinen Ichausschnitt“ spricht.<sup>989</sup> Solch ein psychologisches Ich-Konzept erschien Döblin als fragmentarisch.

Mit dem kritischen Blick, mit dem er das erkenntnistheoretische Subjektkonzept und die begriffliche Vernunft als eine irrende Vernunft<sup>990</sup> und als „zu wenig“ beurteilte,<sup>991</sup> lehnte Döblin die platonische Seelenlehre,<sup>992</sup> eine Seele im Leib zu behaupten, ab, und äußerte sich positiv zu den Materialisten, die keine Seele im Leib sehen: „Ein Loch für die denkende Seele? (...) Dann ist das, was denkt, die Bewegung leitet, nicht im Innen des Leibes, das es gar nicht gibt, sondern – im Ganzen. An diesem Ganzen, dem ganzen wandelnden Leib, hängt oder haftet dann Seele. Diese konkrete Ganzheit, die hier als Person wandelt, ist dann mit Seele behaftet.“<sup>993</sup> In dieser Einstellung auf die im leiblichen Ganzen verstreute, deshalb unlokalisierbare Seele<sup>994</sup> entlarvt sich das erkennende Ich als „Teilwahrheit“, die wir zweckmäßig nutzen können, unter dem Verlust des subjektiven Charakters. Mit der Desillusionierung bezüglich des Begriffs „Denken“ als der „jämmerlichen Prostitution“ „in der technisch-industriellen-militärischen Zeit“<sup>995</sup> ging Döblins Subjekttheorie zu etwas über, das tief in die Natur hineinreicht. Das Denken ist bei Döblin nicht mehr eine „Angelegenheit der menschlichen Köpfe“<sup>996</sup>, sondern die Sache der Ichheit in der Natur. In diesem

---

<sup>989</sup> IüN S. 128. „Ich lehne ab, was sich heute Psychologie und so weiter nennt. Sie kennen zu wenig Seele, sie sprechen von einem zu kleinen Ichausschnitt. In ihr System geht nicht ein die ungeheure Seelenmasse, die ichhafte Masse der körperlichen, organischen Stoffwechselforgänge.“

<sup>990</sup> In demselben Zusammenhang bewertete Döblin die Leistungen von Nietzsche, Marx, Freud: „Aber sie kämpfen nicht gegen das Bewußtsein, wie sie glauben, sondern gegen die falsche Auffassung des Bewußtseins.“ (UD S. 194)

<sup>991</sup> IüN S. 118: „Wenn ein Philosoph einmal sagte: er finde zuerst in sich bewusstes Denken, so interessiert mich sein Fund nicht. Es ist mir zu wenig.“

<sup>992</sup> Gegen das dualistische Weltbild Platons richtete sich die Betonung Döblins auf die Freiheit des vom Ursinn bestimmten Ich: „Platonische Ideen, vorgebildete Seelen der Seelen, Urbilder: ich sehe davon nichts. Mir ist der Gedanke fern (...) Hier ist das Gebiet der Freiheit. Wenn nicht die doppelte Bindung: der eigene, schon gewordene, organische Leib und die anderen Leiber und Formen und Seelen wären, wäre hier das Gebiet der wuchernden schrankenlosen Freiheit.“ (IüN S. 177)

<sup>993</sup> Ebd., S. 115. In demselben Zusammenhang brachte Döblin eine konkrete Darstellung der leiblichen Existenz des menschlichen Daseins und der Ablehnung des Dualismus in der Erzählung „Burleskes Nachspiel Brillenbestimmung am untauglichen Objekt“ in „Unser Dasein“ (vgl. UD S. 74-79).

<sup>994</sup> Ebd., S. 86-87: „Ein Gedanke im alten Sinne ist nur so lange ein Gedanke, wie ein Ich da ist von der umzirkelten, aber unklaren Art, wie man es früher gesehen hat. Aber solch Ich kann ich nicht erwischen! In den Körper kann ich das Ich nicht hineinlokalisieren und kann nicht einmal ein Verfechter des alten Problems es lokalisieren, weil es ein Widersinn wäre, Geistiges irgendwo hineinzu lokalisieren.“

<sup>995</sup> IüN S. 220: „Das Schlechte in dieser Epoche: es wird im allgemeinen nicht viel erkannt, nicht viel Wert auf das Erkennen gelegt, das man für ‚Theorie‘ hält – aber die ‚Praxis‘ sei wichtig - ; wo erkannt wird, schwimmt es würdelos und ohne sich auszuwirken am Gewöhnlichen - ; und das meiste, was erkannt wird, ist Teilwahrheit, die man ja auch gar nicht sucht ihretwegen, sondern um sie zu benutzen. Das ist die jämmerliche Prostitution des Denkens in der technisch-industriellen-militärischen Zeit. Dabei lebt das von den Abfällen des Denkens.“

<sup>996</sup> UD S. 204: „Wir lehnen den subjektiven Charakter des Denkens ab. Geist ist keine Angelegenheit menschlicher Köpfe. Wir sehen und stellen ‚Geist‘ in der Natur.“

Zusammenhang erklärte Döblin das Denken als das „Realdenken“ und das „Kopfdanken“.<sup>997</sup> Während sich das Kopfdanken auf unser suchendes, planendes, allgemeines Bewußtsein beschränkt, bedeutet das „Realdanken“ die im Erkennen der Situation, im Erleben und im ganzen geistigen Weltprozeß tätige Gewalt, an der wir auch in charakteristischer Weise beteiligt sind und an die wir im Erkennen der Situation, im Erleben, in der Verbundenheit mit der Tatsächlichkeit der ganzen Person teilhaben. Dabei vollzieht sich unser Denken nicht mit dem Kopf und in Begriffen, sondern in der Gesamtfunktion unseres Organismus im Erleben und in einem anlaufenden geistigen Weltvollzug.<sup>998</sup> Während das ordnende, anreihende Kopfdanken als „Sondergut der Person an ihrem Ort, der unvollständigen Individualität“, zu dem „Einzelinstrument und der Unterart des großen Realdankens“ gehört,<sup>999</sup> hat das echte, ‚realisierende‘ Realdanken die alles Bekannte übergreifende, formende schaffende Kraft in sich.

Nach Döblin erhalten alle Wesen ihre Bestimmtheit gemäß ihrer Ortsbestimmung und ihrer Situationsentsprechung. Angesichts dieser Entsprechung ist unser Bewußtsein wie die Bestimmung der anderen Wesen nur „ein spezifisch menschliches Vermögen“, das „kein größerer Vorzug an der menschlichen Art – aber auch kein geringerer – als die Wurzeln und die Nadeln bei der Kiefer oder die Geißeln bei der Flagellate“ ist.<sup>1000</sup> Dabei gilt unser „Bewußtsein mit Gedächtnis und Assoziationen“ als ein bestimmtes Vermögen der „Nervenmuskeltiere“ und ist es „einer Laterne am Wagen und dem Fühlerpaar an der Schnecke“ gleichzusetzen.<sup>1001</sup> Sowohl der Mensch als auch die anderen „Muskeltiere“ vollziehen die selbe Denkopoperation, in der die älteren Eindrücke und der neue Eindruck durch das Verfahren der Koppelung und des Vergleichens zum Urteil weiterleiten.<sup>1002</sup> Aus dieser Denkopoperation der „Nervenmuskeltiere“ erklärte Döblin, wie

---

<sup>997</sup> UD S. 202 f.

<sup>998</sup> IüN 84 ff.

<sup>999</sup> UD S. 203.

<sup>1000</sup> UD S. 193. Im selben Zusammenhang betonte Döblin die Wirklichkeit unseres Bewußtseins: „Wenn man fragt, hat der Falke, der auf eine Taube herabstößt, Bewußtsein, so wird man vielleicht schon schwanken, aber man wird gerade an diesem Zwischenfall erkennen, worauf es ankommt, nämlich auf die Situation und den Ort. Bewußtsein ist nichts, Vermögen, sich zu behaupten und die Umgebung zu bewältigen, alles. Dementsprechend bilden sich Organe. Also nicht nach Gleichem, sondern nach Entsprechendem ist zu fragen.“ (UD S. 193-194)

<sup>1001</sup> Ebd., S. 104: „Bewußtsein mit Gedächtnis und Assoziationen gehört der besonderen Nervmuskelsphäre an, einem Ausbau und Anbau am Menschen, einer Laterne am Wagen und dem Fühlerpaar an der Schnecke.“

<sup>1002</sup> Ebd., S. 195-196: „Bewußtsein, so sagen wir zur Orientierung, ist der Ort, an dem die augenblicklichen, durch die Situation gegebenen Eindrücke mit älteren Eindrücken und den angeschlossenen Erlebnismassen zusammenstoßen. (...) Es finden nun Denkopoperationen statt, rasche Vergleiche, Annehmen und Ablehnen. Das Denken ist das Gegeneinanderabwägen, Prüfen, es ist ein Einstellungsverfahren, das Einrangieren des Eindrucks an seinen zugehörigen Ort. (...) Dieses Einstellungsverfahren, das spielende Hin- und Hergehen und Vergleichen

unsere Vorstellung von einem Ich und unserem individuellen Handeln entstanden ist: „Ebenso selbstverständlich ist etwas anscheinend Entgegengesetztes, nämlich, daß die flüchtigen Wesen, die sich oft allein behaupten müssen: eine Ichvorstellung entwickeln. Das nicht an den Boden gebundene Tier wird sich leicht als Individuum vorkommen und Zusammenhänge ignorieren. Dem ungebundenen Wesen mit Hirn und Muskulatur liegt der Ichwahn nahe. Und dann der zweite Wahn des Nervmuskelmenschen: „er müsse handeln, und handeln sei allein das, was sein Nervmuskelapparat leistet“<sup>1003</sup>.

Außer dieser wissenschaftlichen, akribischen Desillusionierung des Denkens wendete sich der kritische Blick Döblins der kulturgeschichtlichen Entstehung des Ichwahns in der Schrift „Primitiv und Prometheus“ zu: „Entartete Mystik und entarteter Prometheismus berühren sich hier und begegnen sich, zum Staunen; beide wissen nichts mehr vom Urgrund und von dem tragischen menschlichen Grundtrieb ‚zurück!‘, aber beide stürzen sich auf dies Einzelbild der Natur, auf das Blut und das Tier, der Mystiker noch für einen Rausch, der Prometheusnachkomme nur, weil er eine Legitimation braucht. (...) Diese Pseudomystik hat nichts mit Primitivität, überhaupt nichts mit Echtheit zu tun, man glaubt selbst nicht daran, es sind geschriebene, ausgeklügelte Phantasien, von Beauftragten und Interessenten ausgebrütet.“<sup>1004</sup> Als kulturelles Gegenmodell stellte Döblin die Antike dar: „Der Mensch in der vorchristlichen Zeit empfand nicht wie wir, nicht so persönlich, so bewußt seiner Person, seines Ichs. (...) Die antiken Helden ringen förmlich darum, handeln zu können. Aber es gelingt ihnen nicht. Es gelingt ihnen nicht, ihr Ich zu erhaschen und seine Tat zu tun.“<sup>1005</sup>

---

von Eindrücken, das Suchen und Erwecken zugehöriger älterer Eindrücke ergibt die Erscheinung des Bewußtseins. Es ist ein Kontaktphänomen. (...) Ist der Kontakt erfolgt, die Denkkoperation gelungen, so tritt die Koppelung mit den zugehörigen Erlebnismassen ein, und es folgt ein Handeln, eine Aktion. Wir können von einem Rangierbahnhof sprechen. Die erste Etappe ist da, wenn etwa der Tiger den Kopf hin und her wendet, Witterung nimmt und über dem Gras oder am Waldrand eine Bewegung feststellt. Hier sammelt er Eindrücke, kombiniert. Die zweite Etappe ist die Mobilisierung älterer Eindrücke. Er weiß etwa, wer um diese Zeit sich am Waldrand bewegt oder welche Tiere diese bestimmte Witterung geben. Die dritte Etappe, nach erfolgter Denkkoperation, ist die Koppelung von Erlebnismassen, früherer Erinnerungen, die das Tier dann in der vierten Etappe veranlassen, zu flüchten oder loszuspringen. Bewußtsein ist ein Phänomen, das mit dem Grad der Anstrengung beim Suchen und Vergleichen, bei der Denkkoperation sich einstellt. Schwanken und Unsicherheit gehören zum Bewußtsein. (...) Es besteht weder ein Grund, das Bewußtsein herabzusetzen, noch eine Hymne auf die dumpfe Seele und die Instinkte anzustimmen. Jeder existiert auf seine Weise.“

<sup>1003</sup> UD S. 103-104.

<sup>1004</sup> SPG S. 366.

<sup>1005</sup> Alfred Döblin: November 1918 Bd. 4, S. 197. Im selben Zusammenhang personifizierte Döblin das Gegenmodell des denkenden Ichs auch durch den Olympier, in „Gespräche mit Kalypso“ (vgl. SÄPL S. 112). Das Gegenmodell des denkenden, bewußten Ich versuchte Döblin in der Romanpoetologie der Schrift „Der Bau des epischen Werks“ systematisch umzusetzen.

In allen seinen Kritiken am autonomen, denkenden Ich verdeutlichte sich die Absicht Döblins, die richtige „Ortsbestimmung des Denkens“ aus der individuellen und universellen, ganzheitlichen Dimension zu machen.<sup>1006</sup> Döblin versuchte schon in der Schrift „Das Ich in der Natur“ das menschliche Dasein als Spannungsgefälle zwischen dem aktiven Individuum und dem passiven, belanglosen Kollektivwesen, d. h. als ein dialektisches Verhältnis zwischen der sich behauptenden Befestigung und der in die Natur sich aufgebenden, entziehenden Auflösung zu entwerfen. Obwohl das Ich der monistischen, ontologischen Leitung des Ur-Sinns unterliegt, indem das Individuum als die Aufspaltung des Ur-Sinns, seine schaffende Aktion sowohl als eine Tat des Ur-Sinns als auch als eine Rückbewegung auf den Zusammenschluß mit dem Ur-Ich konstruiert ist, betrachtete Döblin ebenfalls das Vermögen des Ich in der individuellen Dimension. Während er bezüglich des Ich seine Untrennbarkeit von der ganzen Natur mit der Anerkennung der leiblichen Existenz betonte, worin das Ich als ein alle kristallinen, pflanzlichen und tierischen Stufen umfassendes Wesen erscheine, werde durch die unleugbare Tatsache meines Ichgefühls und meiner Aktion die Bedeutung der individuellen Dimension thematisiert. Schließlich wurde die letzte Frage nach dem Ich bei ihm auf eine metaphysische Ebene gehoben. Die allem zugrundeliegende Seele ist ein metaphysisches Prinzip, und „(d)ie wirkliche Seelenlehre ist ein Teil der Metaphysik“<sup>1007</sup>. Während das vielseitige Vermögen des Ich durch das Schichtenmodell<sup>1008</sup> in der Schrift „Das Ich über der Natur“ ausführlich geklärt wurde, setzte es sich in seinem Meditationsbuch „Unser Dasein“ praktisch zum Daseinsprinzip als „Stück und Gegenstück der Natur“ um. Trotz der gedanklichen Kontinuität ist der Unterschied zwischen den beiden Texten unübersehbar.<sup>1009</sup>

In der Schätzung der Seele als „etwas Sonderbares, das Allersonderbarste“<sup>1010</sup>, in der Schrift „Das Ich über der Natur“ begann die Ich-Vorstellung Döblins damit, das Subjekt „als ein

---

<sup>1006</sup> IüN S. 89: „Das ist das Ende des Denkens, der Philosophie? Es ist die Bestimmung des Denkgebietes, des Denkfanges. Es ist die Ortsbestimmung des Denkens, sowohl des individuellen als auch des großen generellen des Ur-Ichs.“

<sup>1007</sup> IüN S. 128

<sup>1008</sup> Nach Döblin bedeuten die Schichten des Ichs keine „besonderen und selbständigen Gebilde“, sondern „nur andere Seiten, andere Vermögen, andere Charaktere des einen Ichs, welches zuletzt Teil und Vereinzlung des universellen Ur-Ichs ist.“ (IüN S. 151)

<sup>1009</sup> Zu Hinweisen auf die in den beiden Schriften vorhandenen, unterschiedlichen Gesichtspunkte siehe die Schriften von Düsing, Wolfgang (Erinnerung und Identität. Untersuchungen zu einem Erzählproblem bei Musil, Döblin und Doderer. München 1982, S. 103 ff. ) und von Mayer, Dieter (Alfred Döblins Wallenstein. Zu Geschichtsauffassung und zur Struktur, München 1972, S. 39)

<sup>1010</sup> IüN S. 110.

krauses, von Details wimmelndes Ding“<sup>1011</sup> zu betrachten. Am Anfang dieser Seelenvorstellung als eines Bündels des verschiedenen bewußten und unbewußten Denkens lag sein Konzept des „Natur-Ich(s)“.<sup>1012</sup> Das menschliche Ich kommt nicht aus sich, sondern aus dem Erbe und aus dem Empfangen, d. h. es bekommt den Körper von den Eltern mit der Geburt. Wenn es nach Döblin nun keine seelenlose Materie gibt, besteht schon der geborene Körper aus beseelten Elementen und steht unter dem Einfluß der urchichtlichen, biologischen Erbmasse. Hier erscheint der Körper als ein Konglomerat aus den verschiedenen Seelenmassen. Andererseits erhält das menschliche Ich seinen Organismus durch die Ernährung, womit der Körper ständig beseelte Elemente und die der Landschaft angepaßte Nahrung in sich aufnimmt. Dabei identifiziert sich das Ich mit den Seelen von Eiweiß, Protoplasma, Zellmassen, Wasser, Kalk, Kohle, Eisen und Magnesium, mit dem urchichtlichen, evolutionären Erbe und mit den Einflüssen der Landschaft. Unter dem in der Natur verwurzelten Natur-Ich und dem „Trieb-Ich“<sup>1013</sup> wird die in mineralischen, pflanzlichen und tierischen Elementen, in den Einflüssen der Landschaft und dem evolutionären Erbe vorhandene ‚untermenschliche‘ Naturkraft und Naturform verstanden. In diesem Zusammenhang sagte Döblin: „Ich bin so ganz Natur, und gar nicht überblickbare Dinge ragen in meine Seele hinein. Sie bewegen sich, wachsen unter dem Mantel meines ‚Ich‘. Ich identifiziere mich mit ihnen. Ich bin, wenigsten darin, gar nicht so isoliertes Ich.“<sup>1014</sup>

Angesichts der Betrachtung des Menschen als einer offenen Natur wie andere Dinge und dessen, daß unser geerbter Körper und unsere wirkliche Seele durch die Nahrungsaufnahme und den Stoffwechsel bestehen, gewinnt die Resonanztheorie Döblins ihr theoretisches Fundament, so daß die in den menschlichen Körper aufgenommenen beseelten Elemente nicht völlig abgebaut werden, sondern weiter erhalten bleiben und daß die aufgenommene Materie auf der Suche nach der gleichen Materie ist: „Wir sind ja, als Nervmuskelgeschöpfe, nicht einfach Überwindungen aller anderen Sphären, sondern noch immer auch ihre

---

<sup>1011</sup> Auf diese Position gegen eine allgemeine Ichvorstellung verweist deutlich sein folgender Satz: „Ich habe in mir immer allerhand festgestellt, eigentlich ohne es zu überprüfen, nicht gerade viel Denken und Bewußtsein; dies ebenso gelegentlich wie Vergessen und Unbewusstsein. Ich habe allerhand Durcheinanderdenken gefunden, dann unruhige Triebe, Neigungen, Gefühle, dann, daß ich einen Leib trage und bewege. Ich bin von klein auf gewöhnt, dies alles bei mir, in meinem Ich zu beherbergen, dies zusammen mit schwankenden Stimmungen als mein Ich zu bezeichnen. Es ist ein krauses, von Details wimmelndes Ding.“ (IüN S. 118)

<sup>1012</sup> IüN S. 177 ff.

<sup>1013</sup> Ebd., S. 165.

<sup>1014</sup> IüN S. 119.

Herbergen. Und dies heißt: es ist unwahrscheinlich, daß wir, wie die gewöhnliche Ernährungspsychologie lehrt, etwa beim Essen und Verdauen völlig abbauen, sondern Tierisches, Pflanzliches und Kristallisches selbst wird als ‚nahrhaft‘ gesucht. Gestalt sucht und stützt Gestalt. Wir würden zerfallen, und die Nervmuskelkraft wäre ohne Fundament, wenn es anders wäre. Wir ernähren uns, heißt: wir erhalten uns durch die Berührung mit diesen Gestalten und Zonen, durch das Befestigen des Zusammenhangs mit ihnen. Wir bleiben in ihrem Verein, und dadurch stärkt sich unsere Gestalt, Form, unser Organismus.“<sup>1015</sup> Dabei erweist sich der menschliche Körper im Natur-Ich als ein Aggregatzustand, worin die Trieb- und die Seelenmasse der aufgenommenen Materie lebendig strudeln.

Daß alle aufgenommen Seelen- und Triebmassen in uns vorhanden sind, erklärte Döblin so: „Bestimmte Seelen, Triebgruppen überdecken andere. Sie haben die anderen Seelen bewältigt und in sich eingeschlossen. Bestimmtes steht im Vordergrund – alles andere ist aber auch da! Hieraus quillt die Fähigkeit, alles andere zu ‚verstehen‘.“<sup>1016</sup> Obwohl die Seelenmassen aufeinander und gegeneinander agieren oder reagieren, stark oder schwach hierarchisiert, bleiben alle aufgenommenen mineralischen, pflanzlichen und tierischen Seelen im Natur-Ich latent oder potentiell. Deshalb identifiziert sich unser Ich mit der Natur: „In uns steckt ein Tier, eine Herde von Tieren? Nein, ‚wir‘ sind die Herde von Tieren, der Aushauch von Pflanzen, der Geist der sich umsetzenden Mineralien. So fest, sicher und tief sind wir Natur.“<sup>1017</sup> In solchem Natur-Ich gibt es keinen Platz für das persönliche Ich: „Das persönliche Ich ist nicht zu halten. Am persönlichen Ich haftet der Tod. Das Leben und die Wahrheit ist nur bei der Anonymität.“<sup>1018</sup> Im Natur-Ich gibt es keinen Tod<sup>1019</sup>, sondern nur die Umseelung des Ich zu anderen Formen.

---

<sup>1015</sup> UD S. 173.

<sup>1016</sup> IüN S. 121.

<sup>1017</sup> Ebd., S. 124.

<sup>1018</sup> Ebd., S. 126.

<sup>1019</sup> Im Natur-Ich zeigte sich Döblin den Tod als einen Prozeß der Naturphänomene auf der einen Seite, und auf der anderen Seite zeigte er sich die selbe beseelte Wesensart zwischen uns und der anderen Natur aus der Möglichkeit des Tötens: „Werde ich widerlegt durch den Hinweis: ein Keulenschlag kann mich töten? Nein. Ich weiß nicht, wer und was hier getötet wird. Sicher ist es nichts Belangvolles. Das kann nicht belangvoll sein, das so beendet wird. Oder so: ‚töten‘ bezeichnet den Tatbestand nicht richtig. Die Hinfälligkeit kann nur sein und ist nur eine Seite, das Erscheinen einer sehr vielfältigen Natur, eines sehr vielfältigen Wesens: eine Farbe an ihr unter einer bestimmten Beleuchtung. Aber wieviel Beleuchtungen gibt es, und wieviel mehr Wirksamkeiten als das Licht. (...) Daß die Keule, das Holz oder das Stück Eisen mich töten kann, zeigt mir höchstens – meine Zugehörigkeit zu ihnen. Wie könnten sie mich berühren, wenn ich nicht ihrer Art wäre.“ (IüN S. 126-127)

Mit der Auflösung des subjektiven Charakters verbreitet sich das Natur-Ich in die Natur durch die wirkliche Verwandtschaft mit den anderen Naturen als eines derselben Art. Damit kann es mit den anderen Naturen tief durchfühlen, und sie können einander gut verstehen. Über die Wirkung dieser Ent-Ichung im Natur-Ich äußerte Döblin sich deutlich in der folgenden Darstellung: „Diese wahrhaft reale und durchgreifende Verwandtschaft. Gern gibt man ihnen Gastfreundschaft. Daß sie zu uns kommen können, durch unser Tor gehen, durch unser Fenster sehen, zeigt, daß sie von unserer Art sind, wir von ihrer. Mit diesem Salz, diesem Wasser, diesem Eiweiß verbreitern wir uns in die Welt. In das Meer, die Wüsten, die Berge, Felsen, Winde. Darum kann man die Welt durchfühlen. Darum ist man nicht diese halbkomische bürgerliche Figur, die froh ist ihren Rock zu tragen, sondern ausgebreiteter, ernster und zugleich dunkler, anonym.“<sup>1020</sup>

Im „Natur-Ich“ sah Döblin auch die ‚ent-ichende‘ Wirkung der Landschaft. Alle Wesen unterliegen den Einflüssen der Landschaft. Die Signierung durch eine bestimmte Landschaft fordert die Anpassung der in ihr lebenden Wesen, d. h. ihre charakteristische Veränderung. Sowohl durch die Ernährung, durch den Umgang mit den angepaßten, pflanzlichen, tierischen, mineralischen Elementen als auch durch seine Wohnumgebung nimmt das Ich ständig die Einflüsse der Landschaft auf. Darin fühlt die menschliche Seele tiefe Gebundenheit und Befestigung. Hier verdeutlicht sich die Grundneigung der menschlichen Seele zur Kollektivität. Der Natur-Trieb, „sich hinzugeben an die Masse“<sup>1021</sup>, und die den Menschen in sich hineinziehende Wirkung der Landschaft bewirken beim Menschen die Abstumpfung, Verunschärfung des Bewußtseins und der Besinnung. Aufgrund dieser in gewohnter Landschaft gefühlten, ‚ent-ichenden‘ Wirkung erklärte Döblin das Heimweh des Fremden mit der in einer fremden Landschaft maximierten Verschärfung des Bewußtseins.

Im sexuellen Trieb als einem Naturtrieb sah Döblin auch die Hinfälligkeit des Ichs. Nach Döblin wird der sexuelle Drang „als die Bewegung anonymen Seelen“<sup>1022</sup> erkannt. In der Geschlechtlichkeit erweist sich das Zusammenschmelzen der zersplitterten Einzelleiber und der ichüberladenen Masse durch die Verschränkung mit einem anderen Geschlecht. Diese tödliche Einschmelzung der Iche gilt als die Voraussetzung für die Ausdehnung und für die Fortpflanzung des Organischen. In dieser desubjektivierenden Wirkung des sexuellen Natur-

---

<sup>1020</sup> IüN S. 126.

<sup>1021</sup> Ebd., S. 136.

<sup>1022</sup> Ebd., S. 127.

Trieb sah Döblin den „überpersönlichen Charakter, ein Nichtich, ein Unich, eine Anonymität“<sup>1023</sup>.

Nach Döblin ist die Liebe „das Rudiment eines Ernährungstriebes, oder der Ansatz dazu.“<sup>1024</sup>

Der Ernährungs- und der Liebestrieb neigen dazu, andere Objekte an sich heranzuziehen. Diese beiden Naturtriebe werden durch das Anonyme bestimmt. In der Suche nach der Nahrung, in der Anziehung durch das andere Geschlecht, in der Schönheit der geschlechtlichen Reifungsphänomene und in der Fortpflanzung vermöge der Liebe konkretisiert sich die Bestimmtheit des Anonymen unabhängig vom Individuum. Dabei zeigt sich die Liebe als eine „Not“ oder als ein „Hunger“<sup>1025</sup>. Aber ungeachtet des gleichen Ansatzes dieser beiden Naturtriebe erweist sich ihr Unterschied darin, daß der Organismus durch die Ernährung aufgebaut und erhalten wird, und daß der Sinn der Liebe die Zeugung des Organismus selbst ist.

In der Zeitlichkeit der Welt, mit der das unermüdliche Anonyme die Neuformung und Neumischung aus der ständigen Ablösung, Abschüttelung, Tötung des Geformten hervorbringt,<sup>1026</sup> sind der Tod als die Lösung des erstarrten Daseins und die Liebe für die Veränderung und Neumischung unseres Daseins vorhanden. Während der Tod als Raum für neue Unruhe und Mischung gilt, versinnlicht sich der andauernde Kampf zwischen den Trieben zu dem Zweck, „sich zu konservieren, sich zu befestigen“ und zur „schweifenden Lust“<sup>1027</sup> im Liebesgefühl. Während die Erneuerungslust kein deutliches Ziel in dem Sinne hat, wie es sich in den übrigen menschlichen Handlungen zeigt, erhält der sich konservierende, sich befestigende Trieb eine noch stärkere Intention als die schweifende Lust. Im Trieb, die Erinnerungen an Mutter, Vater und frühes Lebensmilieu zu konservieren, bestimmt eine unbewußte Dunkelheit das Liebesgefühl. Im Liebesgefühl, mit dem wir zwar frei, aber dunkel, eigentümlich nicht bewußt das Liebesobjekt und seine Reize suchen, sah Döblin „eine individuelle und zugleich überindividuelle Freiheit“<sup>1028</sup>, die sich nicht auf den Begriff, sondern auf eine wirkliche, eindeutige Realität bezieht.

Im Kind erblickte er vor allem die überindividuelle Zeitlichkeit und die Notwendigkeit der Fortpflanzung bei Verdrängung des eigenen individuellen Daseins und der privaten

---

<sup>1023</sup> Ebd., S. 127.

<sup>1024</sup> IüN S. 129.

<sup>1025</sup> Ebd., 130: „Es ist oft gesagt, daß Liebe eine Not, ein Hunger ist.“

<sup>1026</sup> Ebd., S. 132: „Die ständige Ablösung, Abschüttelung, Beendung, Tötung ist dem wandernden Anonymen für seine unermüdliche Bemühung, Neuformung, Neudarstellung nötig.“

<sup>1027</sup> Ebd., S. 132-133.

<sup>1028</sup> Ebd., S. 133.

Besinnung. Aus dem sich konservierenden Trieb erscheint das Kind als das dunkle Wesen. Das dem Zusammenschluß der beiden liebenden Organismen entstammende, neue Produkt ist keine einfache „erhaltende Summe von Vater, Mutter und Ahnen, sondern eine eigentümliche Synthese, Variante“<sup>1029</sup>. Mit der Fortpflanzung sträubt sich das Ich gegen den Tod im Dienst und Triebwerk der Zeitlichkeit. Nachdem Döblin die Mächtigkeit beim Simplen als Massenwesen angesichts des dem Differenzierten, Individuellen und Organischen anhaftenden Todes betont hatte, zeigte er, daß das Organische den gleichen Weg wie das Massenwesen in der Zeitlichkeit durch seine horizontale Vielzahl und durch seine vertikale Fortpflanzung geht. In der Zeitlichkeit verhält sich das Ich zur Selbsterhaltung gegensätzlich: „extensiver flutender Sinn in der Zeit mit Geburt und Fortpflanzung und Tod – und der intensive punktuelle Sinn im ruhenden Einzelwesen. Sie haben sich da rigoros von der, wie sie meinen, täuschenden, verwässernden Zeitdimension abgewandt.“<sup>1030</sup>

Auf das desubjektiverte überindividuelle, mit den anderen Naturen tief verbundene Natur-Ich gründete sich der Du-Begriff bei Döblin. Mit der Forderung nach der Rückverbindung in die anonyme Welt<sup>1031</sup> und der Verehrung des großen universellen Naturwesens<sup>1032</sup> manifestierte sich Döblins Ablehnung der Vorstellung von einem persönlichen Gott, die ursprünglich das Konzept des Individuums ermöglicht hatte. Von daher betonte Döblin, daß die Gesellschaft und die Gedanken durch die Natur gereinigt werden sollten. „Die Quelle meiner Kräfte und meines Lebens ist kein mystischer Gott, den ich mit den sogenannten Frommen anbeten möchte. Die Quelle meiner Kräfte und meines Lebens ist auch keine ewig Leid bereitende Masse von Begierden, die ich mit Buddha fliehen müßte. Salz, Säuren, Wasserstoff, Kohlenstoff, Flüssiges, Festes, elektrische Strömungen bin ich. Zu ihren Seelen neige ich mich, von ihnen komme ich, das ist mein Vater- und Mutterboden. Dies ist mein Patriotismus. Wenn ich einen Tempel bauen würde, würde ich ein großes, ruhiges Wasserbecken, ein Bassin in seinen Hof als Mittelpunkt setzen. Dabei würde ich unbehauene

---

<sup>1029</sup> Ebd., S. 132.

<sup>1030</sup> IüN S. 134.

<sup>1031</sup> Ebd., S. 149: „Bezähmung, Umsicht, Strenge, Entschlossenheit. Keine Bindung und Gebundenheit an das Dasein in dieser Form. Mißachtung, Auslöschung des ephemeren ‚Ich‘ dieser Form, des trügerischen ‚Ich‘. Fertigsein für den Rückstrom in die anonyme Welt. Aufrechterhalten, aufrichten die Verbindung mit der Anonymität auch in dieser Daseinsform, mit den beseelten großen Wesen, dem Wasser, den Salzen, dem Stickstoff, Sauerstoff, den Steinen, den Metallen, der Elektrizität, der Wärme.“

<sup>1032</sup> Ebd., S. 149-150: „Reinigung der Gesellschaft wäre nötig. Gesellschaft und Einsamkeit, Verehrung und Anbetung der großen Naturkräfte und des Ursinns müßte wiederkehren. Früher suchten die Menschen sich krampfhaft und ekstatisch in ‚Gott‘ einzustellen. Jetzt sollen sie sich regenerieren im Umgang mit Steinen, Blumen, fließendem Wasser.“

Steine lose hinlegen. Jeder dürfte sie berühren, das Gesicht daran legen. Sie wären heilig. Die Vertreter der großen Geister, von denen auch wir sind.“<sup>1033</sup>

In seinem Bekenntnis zum universellen Naturwesen verglich Döblin also seine Position mit verschiedenen Weltanschauungen. Er hielt auch deutlich Distanz von der Philosophie Nietzsches. Während Nietzsche in seiner Lehre vom „Willen zur Macht“ den radikalen Daseinskampf zur Selbsterhaltung aus der energetischen Vorstellung von der Welt proklamiert hatte, kritisierte Döblin diesen Kampf als Raubtierideal. Nach Döblin liegt der Fehler Nietzsches im Vergessen des angeborenen Gesellschaftstriebes und des das Ich entmachtenden Naturtriebes bei dem Menschen.

Trotz seiner differierenden Position zum Leiden in der Welt verband Döblin die Vorstellung vom Positiven mit Buddha. Dieses Positive findet sich nach ihm in der pantheistischen Anschauung Buddhas, die alle Seienden als Buddha-Natur besitzende beseelte Wesen betrachtet, in Buddhas Haltung, die Konventionen, die Trägheit, die Gewohnheiten und alle Fesseln zu überwinden, zu lösen, und in seiner Selbstbeherrschung und Behauptung gegenüber der Welt durch seine tätige und freie Haltung. Wenn Döblin sich von Buddha distanzierte, lag der Grund dafür in der Ablehnung der Welt Buddhas. Weil Buddha das irdische Leiden, das Alter, die Krankheit und den Tod in der Welt sah, wollte er ihr durch die von Weltflucht und Wesensauslöschung bestimmte, entschlossene „Selbstaushhebung“ entfliehen.<sup>1034</sup> Gegen die die Wahnerlösung bewirkende, buddhistische Weltflucht und gegen die Wesensauslöschung zur Erreichung des Nirwana akzeptierte Döblin „die schmerz- und leidüberlegene Wandelwelt“ als den Naturprozeß. In der Vergänglichkeit der Welt erschien ihm das Leiden der Kreatur als natürliches Phänomen. Angesichts der Zeitlichkeit der Welt kam er zu dem Werturteil, daß die Gegensätze Tod und Geburt, Kranksein und Schönsein, Alter und Jugend gleichgültig seien, weil alles von der Art der Organismen ist, und weil der Organismus in der Vergänglichkeit geboren, jung, gesund, schön, krank, alt, tot ist. Aus dem Umgang mit dem Leiden entstand Döblins disparate Position gegenüber dem Buddhismus und dem Taoismus. Während der Taoismus das Leiden in der Natur mit der Lehre des Nicht-Handelns als schicksalhaft aufgenommen hat, und der Buddhismus es durch die Selbstauflösung und die Weltflucht umging, setzte Döblin das

---

<sup>1033</sup> Ebd., S. 150-151.

<sup>1034</sup> Aufgrund dieser entschlossenen, prometheischen Selbstaushhebung unterschied Döblin den Buddhismus von der Tao-Lehre, in der die Welt schicksalhaft passiv mit der Überzeugung zu rezipieren ist, den wirklichen Weltprozeß keinesfalls durch das menschliche Handeln verändern zu können.

Leiden in der Zeitlichkeit ohne Schuldübertragung auf das Einzelne positiv in das Motiv der menschlichen bildenden Kraft um.

Wenn es im Natur-Ich nach Döblin um die im ganzen Organismus sprudelnde Trieb- und Seelenmasse und um die Dessubjektivierung, Dezentralisierung des Ich geht, handelt es sich beim plastischen Ich um „die ordnende, zu Zwecken formende Kraft“<sup>1035</sup> im Ich, womit das Ich die in uns wimmelnde Seelenmasse bewältigt, auf ein Zentrum ausrichtet und ihre Einformung in das Individuum besorgt. Durch dieses zentrierende formende Vermögen kann das Ich die Bestimmtheit des Individuums haben. Dabei gilt das Ich als „kein Lumpenhaufen“<sup>1036</sup>, nicht als bloße Ansammlung von Naturseelen, sondern als ein Organismus, in dem alle Seelenmassen sinnvoll und zweckmäßig arbeiten, und dem alle Organe als Werkzeuge dienen. Im Bezug auf das plastische Ich sah Döblin die „Wesensseite“ beim Organismus und die „Haftseite“ bei den Organen. Deshalb behauptete er, daß der Organismus früher als die Organe vorhanden sei.<sup>1037</sup>

Im plastischen Ich, das sowohl die Gestalt des Menschen von Geburt zu Geburt als auch sein Wachstum überhaupt voraussetzt, sah Döblin das Fundament der individuellen Ich-Entwicklung gegenüber dem dezentralisierten kollektiven Natur-Ich: „So bin ich mit meinen Trieben ausgestreckt in die große allgemeine Natur, und andererseits quillt aus meinem einzelnen Ich selbst die schaffende Natur. Nach zwei Seiten bin ich weit und groß.“<sup>1038</sup> Dabei gilt das plastische Ich, das seine Bestimmtheit aus dem anonymen Ursinn erhält<sup>1039</sup> und das allen Wesen die innere und die äußere Form bestimmt, sowohl als „die Bildungsstätte alles Physischen und Psychischen“ als auch als „die Grundwahrheit der Natur in mir, in meinem Ich“<sup>1040</sup>. Später thematisierte Döblin konkreter theoretisch das von der Welt sich abgrenzende Individuum und die gegenüber der ganzen Welt sich behauptende Aktion des Ich im Privat- und Aktions-Ich.

---

<sup>1035</sup> IüN S. 152.

<sup>1036</sup> Ebd., S. 152.

<sup>1037</sup> Ebd., S. 153: „Ich bin „Organismus“, dem diese Glieder, Eingeweide, Organe sind, und „Organismus“ ist früher als die Organe. (...) Das hat Organe und Triebe zu meinen gemacht, zu denen eines menschlichen, beseelten Organismus.“

<sup>1038</sup> IüN S. 155.

<sup>1039</sup> Darüber, daß uns dieses Vermögen angeboren ist, und über seine Herkunft aus dem Ursinn äußerte sich Döblin so: „Obwohl es die allgemeine Natur ist, die als plastisches Ich spricht, spricht sie doch nur im Geformten, im Individuum. Da wird durchsichtig das Gefühl, das viele Menschen vor dem Töten haben: es ist die Empfindung, daß das Leben sogar im schlechtesten Individuum heilig ist, weil auch dies Individuum Ort, Gestaltung und Gefäß der großen universalen Urmacht ist.“ (IüN S. 155-156). An einer anderen Stelle beschrieb Döblin das Verhältnis des Plastischen Ich zum Ur-Ich folgendermaßen: „Das ist das plastische Ich in uns, eine Riesenmacht, geradewegs hergeströmt aus der Urmacht, die Sinn ist.“ (IüN S. 154)

<sup>1040</sup> IüN S. 155.

Wie bezüglich der Kenntnisse Döblins über Paracelsus aus seinem Aufsatz bekannt ist, behielt sein Konzept des plastischen Ich eine Affinität zur Paracelsischen Seelenvorstellung. Nach Paracelsus gibt es ein Zentrum plastischer und magischer Kraft in der Seele, das die bildende Kraft für den Körper hat und diesem durch die Einbildungskraft eine Zielrichtung einprägen kann<sup>1041</sup>. Bezüglich der Ähnlichkeit hielt Döblin über die Entität des plastischen Ich als der bildenden Kraft innerhalb des Individuums folgendes fest: „Der formende Geist ist aber real und vorhanden nur in diesen Individuen, mit den Individuen, und von ihnen nicht abzureißen. Er, als ihr plastisches Ich, arbeitet, formt, bewältigt in den Organismen und mit ihnen. Er ist da, nur da, zu fassen. Als Werkzeuge und als Gefäße, Gestaltungen dieses Geistes sind die Individuen da.“<sup>1042</sup> Döblin entlarvte das immer für identisch und substantiell gehaltene, allgemeine Bewußtsein als das historische Ich, an dessen Statt sich das plastische Ich als das mir und meinem Bewußtsein zugrunde liegende, unmittelbar reale Ich erweise<sup>1043</sup>: „Ich ist nicht das viel von Psychologen und Philosophen berufene Faktum und Gefühl, daß ich mich neu identifiziere mit demselben Ich, das gestern war. Nicht von dieser zeitlichen und äußerlichen Kontinuität spreche ich, von dem Ich, das auch vor zehn, zwanzig Jahren schon war: das ist etwas Historisches, auch für das Gefühl Abgelebtes, fast Fremdes, mehr mit der Erinnerung erreichbar als mit der Gewißheit einer augenblicklich erlebbaren Wahrheit.“<sup>1044</sup> Angesicht dessen, daß die von „Freude, Trauer, Sättigung, Mitempfinden, Glücksgefühl, Liebesdrang, Ehrgeiz, Eifersucht und Stolz“ bestimmte, eigentliche Seelenwelt mit den elementaren, wertneutralen Natur-Trieben und mit dem plastischen Ich überhaupt nicht gleichzusetzen ist, ordnete Döblin „das Passions-Ich“ oder „das Gesellschafts-Ich“<sup>1045</sup> dem Natur-Ich über.<sup>1046</sup> Nach ihm kommen unsere seelische Bewegung und ihre Werturteile aus dem gesellschaftlichen Zusammenhang hervor. Dabei erweist sich die menschliche Form

---

<sup>1041</sup> Die Erkenntnis Döblins über die Esoterik der Paracelsischen Philosophie wird schon durch seinen Aufsatz über ihn deutlich bewiesen. Nach Paracelsus gibt es ein Zentrum plastischer und magischer Kraft in der Seele. Dieses kann den Körper bilden, und es kann dem Körper durch die Einbildungskraft eine Zielrichtung einprägen. Sogar bei genügender Stärke der Einbildungskraft könnte sich das äußere Bild des Körpers auch verändern. (vgl. Belhafaoui - Köhn, B.: Alfred Döblins Naturphilosophie, S. 375.)

<sup>1042</sup> IüN S. 154.

<sup>1043</sup> Ebd., S. 155: „Und wie dieser Organismus zentriert ist in diesem produktiven Punkt und sich entfaltet, die Organe hervorbringt als seine Werkzeuge, so sind fest und eigentümlich meine Seele und Begierden an dies Zentrum gebunden, an dies Ich, das ich nicht im Gefühl und Bewußtsein habe, das vielmehr meinem Gefühl und Bewußtsein zugrunde liegt und real auch in ihnen wirkt.“

<sup>1044</sup> IüN 152-153.

<sup>1045</sup> Ebd., S. 156.

<sup>1046</sup> Ebd., S. 157: „Über Ihnen (den Naturtrieben, Hervorheb. von Lee, Ch.-U. ) aufgebaut ist erst die eigentliche „Seelenwelt“, die der Leidenschaften, wirklichen Neigungen, Triebe. Diese Seelenwelt beherbergt Freude und Trauer, Sättigung, Mitempfinden, Glücksgefühl, Liebesdrang, Ehrgeiz, Eifersucht, Stolz.“

einer Passion als ein realer Bestandteil des Ich. Im Passions- und Gesellschafts-Ich sah Döblin den Gesellschaftstrieb und den Einschlag der menschlichen Umwelt in die Seelenwelt. Mit diesem Passions- und Gesellschafts-Ich erweist das Ich sich nicht mehr nur als Naturwesen, sondern als ein gesellschaftliches Wesen, als kein isoliertes, selbstbewußtes Individuum, sondern als ein Teil der Masse.

Der Gesellschaftstrieb, der das Ich durch die Entmachtung der Individualität und der Autonomie zu einem Stück der Masse werden läßt, lenkt schon den Weg der Natur auf den zu größeren, beständigeren, mächtigeren Organismen. Wenn Döblin die Beständigkeit bei den Massenwesen aufgrund der Einsicht in den mit der Individualität verbundenen Tod feststellte, sah er den Weg der Natur vom Individuum zur Masse als durch den Gesellschaftstrieb bedingten. Aus dem von dem universellen Naturwesen wegweisenden „Trieb zur Masse, anti-individuellem Trieb“<sup>1047</sup> wird unsere Bildung der Ehe, der Familie, der Kirche, der Gesellschaft, des Staates<sup>1048</sup> erklärt. Unser „Mitempfinden, Mitleiden, Mitfreuen“<sup>1049</sup> und der Zeitgeist stehen im Dienst der Gruppenseele und des Nachahmungstriebes. Das in der gesellschaftlichen Einbettung fühlende, tiefe Wohlbehagen des Menschen entspricht dem Passions- und Gesellschafts-Ich, das das vereinzelte Individuum mit der Abstumpfung der überspitzten Individualität auf die Identität mit der Masse zurückführt, d. h. auf unsere „Lust an der Ent-Ichung“<sup>1050</sup> im Passions-Ich. Hierbei bedeutet die menschliche Masse „keine bloße Zahlensumme, sondern eine andere Formung und Realität“<sup>1051</sup> aus dem Gesellschafts-Ich.

Während die Bildung eines Massenwesens Mensch und seine Einbettung in die menschliche Umwelt innerhalb des Gesellschaftstriebes fast als natürlich erscheinen, setzte Döblin unsere Seelenwelt der Begierden und der Leidenschaften in eine enge Verbindung mit der Kultur und der Gesellschaft. Solange der Trieb zur Kollektivität im Passions-Ich mit enthalten ist, solange der Gesellschaftstrieb die menschliche Passionsform bildet, ist der Einbruch der Gesellschaft in die Psyche des Menschen auch möglich. „Die Passionswelt, die ich so sehr als meine empfinde, ist der Einschlag der menschlichen Umwelt in mich.“<sup>1052</sup> Mit diesem Einbruch konserviert sich die gegenwärtige, petrefakte Geistigkeit wie „die Gesetze, Moralen,

---

<sup>1047</sup> Ebd., S. 161.

<sup>1048</sup> Ebd., S. 159.

<sup>1049</sup> Ebd., S. 160.

<sup>1050</sup> Ebd., S. 161.

<sup>1051</sup> Ebd., S. 161.

<sup>1052</sup> IüN S. 157.

die ganze vergangene Geschichte“ in die Seelenwelt, und diese üben eine lebendige Wirkung auf unsere Seelenwelt aus.<sup>1053</sup> Durch die Befestigung dieser von den biologischen urgeschichtlichen Naturtrieben differenzierten, jüngeren kulturellen Geistigkeit in der zweiten übermächtigen Seelenwelt<sup>1054</sup> formen sich die wertneutralen Naturtriebe zu den Wertungen, Urteilen und Rangeinteilungen neu und tragen sie zu den Kräften bei, die den gesellschaftlichen Massenmenschen formen. Aufgrund dieser gesellschaftlichen Modifikation der Naturtriebe<sup>1055</sup> verdeutlicht sich der doppelte Charakter des Passions-Ich, sowohl daß es der Natur entspringt, an sie gebunden bleibt, als auch, daß es zur Wirkung der menschlichen Welt, zu fundamentalen Formen menschlichen kollektiven Verhaltens gehört. Dabei entsteht die umstrittene Position im Passions-Ich über den Übergang vom anonymen, naturgesetzlich bestimmten Dasein zur bewußten, persönlichen Existenz. Wenn man den Gesichtspunkt auf die gesellschaftliche, kulturelle Wirkung auf die Seelenwelt fokussiert, liegt der erste Ausgangspunkt für die persönliche Existenz bereits im Passions-Ich.

Nachdem Döblin den Inhalt, die Ziele und die Richtung des Ich im Natur-Ich, im Gesellschafts-Ich und im plastischen Ich erörtert hatte, richtete sich seine Subjekttheorie auf das Privat-Ich und auf sein Verhalten, worin sich das Ich aufgrund der Auflösung des Zusammenhangs mit der Natur von der Welt distanziert. Dabei steht das Ich der ganzen Welt gegenüber. Mit diesem privaten, persönlichen Ich erweist sich das Ich nicht mehr als ein belangloses kollektives Wesen, sondern als ein einzelnes, schaffendes Individuum. Mit der Anerkennung des Privat-Ich, das unserem geläufigen, allgemeinen Ichbewußtsein und unserem gewöhnlichen, philosophischen Subjektbegriff entspricht, proklamierte Döblin die Veränderung seiner Sicht des Wesens des Menschen – dieser war für ihn vom belanglosen Kollektivwesen zur individuellen Privatexistenz geworden: „Nachdem ich die Massen

---

<sup>1053</sup> Ebd., S. 158: „Indem diese Beziehungen wirksam in mir sind, Gefühle und Spannungen, das Passions-Ich in mir sind, ist deutlich, daß die Gesetze, Moralen, die ganze vergangene Geschichte nicht verfließen und in den Orkus gesunken sind. Sondern diese Geistigkeit lebt in mir, arbeitet in mir, modelliert an meinem Triebmaterial. Ein mächtiger Teil meines Ichs konserviert diese scheinbar petrefakte Geistigkeit – und identifiziert sich vorbehaltlos mit ihr.“ Hieraus wird es deutlich, daß sowohl der „Einschlag der menschlichen Umwelt“ als auch noch die Geschichte und die Vorgeschichte der Menschheit im Passions-Ich lebendig sind.

<sup>1054</sup> Während Döblin die urgeschichtliche, biologische Erbschaft im Natur-Ich sah, erklärte er die kulturelle, gesellschaftliche Erbschaft aus dem Gesellschafts-Ich. In diesem Zusammenhang gab er die folgende Darstellung: „Während in den Organtrieben, den Seelen der Flüssigkeiten und des Festen und ihren Formungen, sich ganz uralte Realitäten, eine sehr alte Geschichte befestigt hat und mich hinstellt, befestigt sich hier und formt in der zweiten Seelenwelt der Passionen und Motive oder will sich befestigen die jüngere Geistigkeit des menschlichen Gesellschaftslebens.“ (IüN S. 158)

<sup>1055</sup> Bezüglich der Wirkung der Gesellschaft auf die Naturtriebe und des Verwebens der Naturtriebe mit dem Gesellschafts-Ich legte Döblin damit dar, daß es die Gesellschaft, die Umgebung sei, die mit dieser Seelenwelt in die Triebwelt und ihr Ich hineinrage. (IüN S. 157)

gefeiert habe, muß ich jetzt die Individualität, das Privat-Ich und seine Eigentümlichkeit erheben.“<sup>1056</sup>

Nach Döblin hat jedes einzelne Ich das Gefühl ‚meines Ichs‘. Aus dem monomanen Gefühl, mit dem sich das Ich von der ganzen Welt abgrenzt und in dem das Ich von seiner Existenz und seiner Eigentümlichkeit überzeugt ist, charakterisiert sich das vereinzelt, „private Ich“<sup>1057</sup>. Mit der Intimität, der Individualität und der Persönlichkeit erscheint das Privat-Ich als „ein unerhörter Sonderfall im Dasein“<sup>1058</sup>. Mit dem „ehrlichen Glaubensbekenntnis“<sup>1059</sup> zum privaten Ich als der „allerechtesten, allerfestesten, allerwahrsten“ Realität<sup>1060</sup> sah Döblin die Substanz des Ich in seiner Privatheit und Intimität, und darin werde „das eigentliche Ich“ getroffen, das der „Spezifität meines Gefühls, meines Erlebens, meiner Triebe“ entspreche.<sup>1061</sup>

Das private Ich bleibe keinesfalls wirkungslos. Das Privat-Ich ziehe die Welt unter ständiger Abgrenzung von derselben an sich. Hierzu erscheine das Ich als ein gepanzerter „Angriffs- und Vernichtungsapparat“. Auf den Befehl des Ich hin werde das private Ich zum Aktions-Ich umfunktioniert. Von den Wesensmerkmalen dieses von den anderen Ich-Formen differenzierten Aktions-Ich gab Döblin die folgende Darstellung: „Mein kleines ‚Privat-Ich‘ stellt neben das Trieb-Ich, das plastische Ich, das Passions-Ich ein armbewegendes Aktions-Ich! Jetzt wird mir wohler. Die Dinge beginnen meine Farbe anzunehmen. Das Trieb-Ich ist verwurzelt in der Natur, das plastische Ich zentriert die Individuen, das Passions-Ich greift aus in die Gesellschaft – das Aktions-Ich bewahrt, schlägt die Tür zu, zieht sich zurück, isoliert, stellt mich und wirft mich der ganzen Welt gegenüber! Und siehe da: ich, obwohl eben dieser Natur entstammend, finde Organe, die Natur anzugreifen und sie in mich hineinzuziehen! Welche Sonderbarkeit! Es sind dieselben Organe, die mich mit der anderen Natur – verbinden. Ich bin plötzlich sichtbar als Angriffs- und Vernichtungsapparat konstituiert.“<sup>1062</sup> Die aus dem Aktions-Ich erfolgenden Formungen, Aktionen und

---

<sup>1056</sup> IüN S. 169.

<sup>1057</sup> Ebd., S. 163: „Ich bin ein abgegrenztes, sich ständig abgrenzendes Wesen. Ich – stehe (...) der ganzen Welt gegenüber. Da ist keine Umwelt. Da ist Ich und die Welt. So erlebe ich mich, mein kleines, plötzlich ganz toll aufschwellendes, privates Ich.“

<sup>1058</sup> Ebd., S. 164: „Ich – ist – ein unerhörter Sonderfall im Dasein. Jedes einzelne Ich fühlt und weiß: „Ich bin ein unerhörter Sonderfall im Dasein.““

<sup>1059</sup> Ebd., S. 164.

<sup>1060</sup> Ebd., S. 164.

<sup>1061</sup> Ebd., S. 166: „Aber die Privatheit, Intimität: damit treffe ich die Substanz des Ichs selber, darin offenbart sich das eigentliche Ich. Dies meint die Spezifität meines Gefühls, meines Erlebens, meiner Triebe.“

<sup>1062</sup> Ebd., S. 165.

Angleichungen werden nach Döblin durch die Privatheit, die persönlichen Erwägungen und durch die Sperre von Lust und Schmerz bestimmt. Deshalb unterliegen seine Aktionen einem Einhauch des privaten, intimen Charakters.

Das Aktions-Ich bewegt sich in doppelter Richtung zu „der Einkapselung, der Absetzung von der Umwelt“ und zu „der Ausstrahlung“.<sup>1063</sup> Unter der ersteren, die Tür vor der äußeren Welt zu schließen, wird seine Intention auf die Bewahrung und Befestigung verstanden. In der zweiten, die eigene Spur und die eigene Farbe in der Welt zu hinterlassen, erweist sich die Intention auf die Veränderung der Realität. Durch die den Schmerz und die Lust berührende, erlebende Aktion des Privat-Ich sind die Dinge als die Realität zu beleben und gehen sie in den Prozeß der Wahrheiten ein. Über den Sinn des Aktions-Ich, den unbestimmten Dingen Bestimmtheit zu geben, sagte Döblin in „Unser Dasein“: „Nur durch das Tor des Ich betritt man die Welt.“<sup>1064</sup>

Was das private Ich durch seine Aktion geschaffen und verändert hat, wird deutlich in der von Döblin angenommenen emanationsphänomenologischen, ontologischen Struktur geklärt. Darin erscheinen alle Seienden als der in der Zeitlichkeit sich entäußernde Ur-Sinn und erhalten sie ihre Bestimmtheit nur aus dem Ur-Ich. Der Ur-Sinn als die Möglichkeit kann sich nur in der Verbindung mit der Materie in der Zeitlichkeit verwirklichen. Mit der zeitlichen Realisation des Ur-Sinns erhält das Ich seine Bestimmtheit als ein dialektisches Spannungsgefälle zwischen dem Kollektivwesen und dem Individuum in unterschiedlichen Ich-Formen. Trotz der von sich entäußernden Trennung ruht der große erzeugende Ursinn in jedem Wesen. Hier gelten alle Einzelnen „als Aufspaltungen des einen großen Ur-Ichs“<sup>1065</sup> und als „ein Kunstgriff des Weltwesens“<sup>1066</sup> zur in der Zeitlichkeit geschehenden Verwirklichung seiner selbst. In diesem ontologischen Zusammenhang erklärte Döblin von der Modalität des Ur-Sinns in der Zeitlichkeit: „Das Größte, auch das Größte, spricht aus mir. Trotz allem Zähneknirschen über das andere weiß ich: auch das Größte spricht aus mir.“<sup>1067</sup> Andererseits erscheine das eine Ur-Ich mit so vielen Charakteren geschmückt in den zahllosen privaten Einzel-Ich in der zeitlich individuellen Welt.<sup>1068</sup> Falls der Ur-Sinn ohne

---

<sup>1063</sup> IüN S. 169.

<sup>1064</sup> UD S. 33.

<sup>1065</sup> IüN S. 167.

<sup>1066</sup> Ebd., S. 171: „Ich könnte das Individuum einen Kunstgriff des Weltwesens nennen. (...) Der Akt der Individuation, der Schaffung der Ichs: das ist der Eintritt des Weltwesens in die Zeit. Es ist eine erst zu begreifende Tat des Ursinns.“

<sup>1067</sup> Ebd., S. 236.

<sup>1068</sup> Ebd., S. 168.

das Einzelne sei, bleibe er nur Möglichkeit. Deshalb äußerte Döblin deutlich über diese ontologische Struktur: „Wie das Einzelne nicht real ohne den Ursinn ist, ist das Ur-Ich nicht ohne das Individuum.“<sup>1069</sup> Damit gilt das Einzelne als der Schöpfer und der Täter seines Welterschaffens. In dieser ontologischen Folge gab sich Döblin davon überzeugt, nichts in der Welt ohne den Bezug zum Ur-Sinn gelassen zu haben: „Was aber sich berührt und ineinander fließt, scheinbar zerbrochen in Einzelwesen, sich auf viele Weise verknüpft, das ist das eine große Ur-Ich, das Leben bedeutende, Sinn gebende eine Ich. Und die Bewegungen zueinander, das Haften, ist nur das Zeichen seiner Einheit mit sich selbst.“<sup>1070</sup> Dann behauptete Döblin, unsere zwar individuelle, aber schaffende Aktion und der Weltprozeß seien Leistungen des Ur-Sinns: „Gefühlt wird es innig als individuell. Es ist aber die ungeheuerere Faust des Anonymen, die durch das Gewordene schlägt! Hier dringt der Ursinn durch das Zeitlich-Individuelle. Alle benennbaren Seelen und Formungen sind Darstellungen, Schlangenhäute, Ablagerungen des Anonymen. Aber in einem Punkte ist es überall noch regsam und niemals niedergeschlagen. Alles Gewordene ist unvollständig. Was sich kraftvoll als Wille, Gefühl, Antrieb regt, was zur Neurealisierung, Veränderung der Realität drängt, das ist das quellende, vordringende Anonyme, das wie mit Ranken ins Leere durch die Zeit tastet. Und das, was zurückliegt, das schon Realisierte, das Organische, ist die eigene Vergangenheit, die Leistung, das Produkt dieses selben, noch immer reisenden unermüdlichen Anonymen.“<sup>1071</sup>

Obwohl die Bestimmtheit des Ich als eines in den verschiedenen Ich-Formen, die sich in einem dialektischen Verhältnis zueinander befinden, vorhandenen aus dem Ur-Sinn entstammt, steht das Ich mit seiner individuellen Aktion der Welt gegenüber. Der Beweggrund dieser Aktion findet sich in der zwischen dem Einzelnen und dem Ur-Sinn vorhandenen, mit der zeitlichen Entäußerung des Ur-Sinns metaphysisch gegebenen, Diskontinuität. Sie ist als Sprung und Abbruch vom Individuum zu fühlen. Diese Unvollkommenheit bedeutet den Schmerz, die Unzufriedenheit und die Beunruhigung beim Individuum und verursacht seine Bewegung, seine unstillbaren Triebe zur Vollkommenheit. Solange die Vollkommenheit und die Beruhigung sich im Zusammenschluß und in der Berührung mit dem Ur-Sinn finden, charakterisieren sich alle Aktionen des individuellen Ich als eine Rückwärtsbewegung zum Ur-Ich: „So ist alle Bewegung in der zeitlichen Welt ein

---

<sup>1069</sup> Ebd., S. 244.

<sup>1070</sup> IüN S. 203 f.

<sup>1071</sup> Ebd., 179-180.

Tasten und Suchen der Ichs, zueinanderzufinden und sich, ihr Individuelles, aufzugeben<sup>1072</sup>. Angesichts dieser unstillbaren Sehnsucht nach dem Zusammenschluß mit dem Ur-Sinn erhält das Ich die sowohl private als auch universelle, zweckmäßige Ausrichtung seiner Aktion: „Privat gesprochen: aus Einsamkeit; universell: seiner Herkunft gemäß in Rückwärtsbewegung. Daß das Ich von dem Ur-Ich stammt, macht es ruhig und glücklich, und eben dies macht es unruhig und unglücklich, weil es nämlich nicht mehr bei dem Ur-Sinn ist.“<sup>1073</sup>

Obwohl die individuelle Aktion durch das Leiden unstillbar motiviert ist, sah Döblin die mit den individuellen Aktionen verbundenen drei Lüste, sich bewahrende Lust am Dasein in der stabilen Welt, die des siegenden, umprägenden Ich und die der Abdämpfung, Entschärfung, Abbau des Ich nicht nur im Tod, sondern im Schlaf im Leben, dann auch im Staat, in der Freundschaft, in den religiösen Kulturen, der Kunst, der Familie, die den Rückweg des Ich, die Besänftigung des zu scharf Differenzierten bedeuten.<sup>1074</sup>

Trotz aller Schmerzen in der Welt haben wir die erste Daseinsfreude, uns in der Welt zu befestigen. Das Ich lebt in der durch den Ur-Sinn von einem Gleichgewicht zur Gewinnung eines anderen Gleichgewichtes sich angleichenden, langsam sich umformenden Welt. Deshalb fühlt das Ich das Wohlbehagen in der organischen, harmonischen Natur trotz ihrer immer dahinfließenden Temporalität und möchte sich in dieser Stabilität befestigen und genießen.

In der zweiten Daseinslust konkretisierte sich die Lobpreisung Döblins auf das Individuum. Sowohl durch das Ich als Hülle der Transzendenz als auch durch die Deklaration des zentrierenden Individuationsvermögens des Einzelwesens manifestiert sich der Gestaltungswille des anonymen Ur-Ichs, womit die Subjekte zur Handlung und zu einer neuen Realität vordringen. Damit deklarieren sich die Einzelwesen nicht nur als die Repräsentanten des Ur-Sinns, sondern auch als die Schöpfer der Welt. Im Zusammenhang mit dieser schaffenden Kraft bezeichnete Döblin alle Organismen und das Individuum als „Götter“.<sup>1075</sup> Dabei erweisen sie sich auf der Erde nicht als Parasiten, sondern als „beinahe

---

<sup>1072</sup> Ebd., S. 168. An einer anderen Stelle metaphorisierte Döblin die Ursache des Leidens aus dem emanativen Verhältnis des Ich zum Ur-Sinn als Anruf: „Wir haben in unserem Gefühl und Erkennen die Stimme, um das Urwesen, das ja das Ur-Ich ist, anzurufen.“ (IüN S. 237)

<sup>1073</sup> Ebd., S. 168.

<sup>1074</sup> Vgl. IüN S. 226 f.

<sup>1075</sup> Dazu siehe ebd., S. 171 ff.

schon kleine Sonne(n)“ mit ihren „Wiederherstellungsversuchen“. <sup>1076</sup> Aufgrund des unterschiedlichen, schaffenden Geistesvermögens rangiert das Individuum vor allen anderen Organismen und dem Göttlichen. Vermöge der mit seinem monomanen Gefühl verbundenen Erlebensaktion steht das Ich dem Göttlichen, d. h. aller durch den Ur-Sinn durchgreifenden Natur, gegenüber. Aus dem Erleben, bei dem das Ich die Realität prompt mit dem Schmerz-Lustapparat und mit seinen persönlichen, individuellen Erwägungen ohne gedankliche Bewertung ergreift, können die Dinge bestimmt und ihre Realität erhalten werden. Deshalb gibt es das Gegenüber, die Natur, d. h. den Ur-Sinn und das erlebende Ich im Erleben: „Wenn mein Ich ganz ehrlich ist, so nimmt es diese schweren, plumpen ‚Götter‘ überhaupt nicht ernst. Mein Ich, das Ich und der Ursinn: weiter – hat nichts in der Welt zu sprechen.“<sup>1077</sup> In dem gleichen Zusammenhang mit dem Erleben sagte Döblin: „Euch sind Lichtjahre und Lasten und Hitzen gegeben – nur dies. Wir wollen nicht vergleichen, wer mehr ist. Aber ihr – beschämt mich nicht.“<sup>1078</sup>

Aus diesem Erleben entwickelt sich konsequent die Schöpfungsaktion für die Veränderung des Weltablaufs und die Schaffung neuer Wahrheit. Hier übersteigert sich Döblins Lobpreisung des Individuums und seiner Eigenständigkeit aufgrund des Erlebens und seiner welterschaffenden Aktivität: „Er leuchtet in uns. Man kann als kleines, armseliges Individuum jammern, wie armselig man ist. Ware für die Verwesung, – aber der leuchtende Funke, das Ich, das anonyme, gottgeborene, urfreie, ist doch da. Das blickt mit großen, offenen Augen aus mir. Die Sonne hat Strahlen für mich, – und habe ich nicht Strahlen für die Sonne? Wie kommt die Welt weiter ohne mich? Und sie will weiter, mit mir, durch mich.“<sup>1079</sup> Durch unsere Aktion baut das Ich auch am Ur-Sinn, während der Ur-Sinn die Welt baut.

Nachdem er die Autonomie der bewußten Subjektivität in der zweiten Lust des Individuums gepriesen hatte, stellte Döblin die dritte Lust des Ich an der ‚Ent-Ichung‘ in der Verklammerung mit der Natur und mit den kulturellen kollektiven Gebilden dar. Hier wird sein gesamtes schaffendes Handeln zum Weg zur Aufgabe des Individuellen und zur Berührung mit dem Ur-Sinn. In dieser intendierten Rückwärtsbewegung zur Vollkommenheit

---

<sup>1076</sup> IüN S. 98: „Dies Dasein ist schon sehr entfernt vom Zentrum und daher verlangsamt, es ist eine halbe Aschenexistenz, ähnlich der der Erde. Die Impulse dieser Existenz sind bald fieberhaft, bald lahm. Jedoch sind gerade die umfänglichen Organismen, wie die Tiere und der Mensch, weil sie viele Kräfte an sich ziehen, schon sehr energische Wiederherstellungsversuche. Sie sind wahrhaft keine Parasiten auf der Erde, sie wiederholen nicht nur das Bild der Erde, sie sind beinahe schon kleine Sonne.“

<sup>1077</sup> Ebd., S. 173.

<sup>1078</sup> Ebd., S. 173.

<sup>1079</sup> IüN., S. 231.

und zur Identität mit dem Ur-Sinn sind seine Privatheit und das Aufbegehren seiner Eigenständigkeit gefährdet und verschleiert sich das Ich in der Natur und in dem überindividuellen Weltprozeß. Angesichts des vom Schmerz befreiten Ich, d. h. des Ent-Ichungszustandes, in dem das Ichbewußtsein aufgegeben worden und im aus der Zeitlichkeit herausgetretenen ‚Tod‘ und in der „Ohnmacht“ oder im „Schlaf“ geklärt ist, konturierte Döblin in seiner Kunsttheorie und im Schreibprozeß<sup>1080</sup> noch konkreter den Verschleierungsvorgang des Ich im Begriff der „zeugenden Resonanz“.<sup>1081</sup>

Für das, was dem frühen Döblin gegenüber dem übermächtigen Subjekt schwer gefallen war und was er gegen den in den 1920er Jahren allmählich zunehmenden politischen und gesellschaftlichen Kollektivismus benötigt hatte, fand er seine Lösung im Schichtenmodell des Ich. In diesem Erklärungsmodell, in dessen verschiedenen Ich-Formen die Massen- und Sozialisationskraft (Natur) und die Formungs- und Individuationskräfte (Ich) in sich antinomisch vorhanden sind, erschien das Ich weder als substanzhaft noch als sich den Bedingungen anpassend, sondern als dialektische Form zwischen Welt und Ich. Hier konnte Döblin die konkrete theoretische Erfüllung seiner Aufgabe bei der Ich-Suche erreichen, das auf Spekulation gegründete Subjekt zu überwinden und zugleich das Ich als Weltinstanz wieder zu rehabilitieren. Während er das Ich im Zusammenhang mit dem Ur-Sinn in „Das Ich über der Natur“ universell konzipierte, entwickelte er diese dialektische Form des Ich weiter zur Formel des Daseinsprinzips, Stück und Gegenstück der Natur in seinem Meditationsbuch „Unser Dasein“ weiter. Bei der praktischen Anwendung der widersprüchlichen Formel „Kommunion und Individuation“ setzte er die Ichsuche der „Weltsuche“ gleich.

### 3.4.3. Das Daseinsprinzip als „Stück und Gegenstück der Natur“

Im „Vorspruch“ zu „Unser Dasein“ proklamierte Döblin die Suche nach der Wahrheit als Essenz dieses Buches. Nach ihm gibt es eine geringere, eine größere und eine größte Wahrheit. Während die tatsächliche Realität zu der geringeren Wahrheit, die größere Wahrheit aber dazu gehört, „daß ich lebe“, bedeutet die größte Wahrheit bei ihm die

---

<sup>1080</sup> Diese Thematik wird noch ausführlicher im nächsten Kapitel untersucht werden. Siehe zum Prozeß der Verschleierung des auktorialen Ich im Produktionsprozeß: Der Bau des epischen Werks, SÄPL S. 230 ff.

<sup>1081</sup> Nach der Abhängigkeit von der graduellen Verschleierung des Ich unterschied Döblin die zum „Gebiet der Kunst, des Erlebens, der tätigen Teilnahme“ gehörende „ungehemmte vollständige“ Resonanz von der mit dem „Erkennen, Beobachten, Beschreiben“ bestimmten, „gehemmten unvollständigen“ Resonanz. Siehe dazu „Unser Dasein“, S. 246.

Erhellung des Daseinsprinzips. In dessen dialektischer Formel ist die Ichsuche nicht von der Weltsuche zu trennen, und aus ihm tritt die Tatsache der in der Welt alles, vom Menschen bis zur Kosmologie, überwölbenden Überrealität deutlich hervor.<sup>1082</sup>

Wie Döblins induktiv-deduktive naturphilosophische Methode geht die Wahrheitssuche von dem Fundus der Realität aus,<sup>1083</sup> und der Autor ist davon überzeugt, die größte Wahrheit durch das Denken finden zu können. Mit den Überlegungen über die Frage ‚wer bist du‘ und über die eigentliche Zeit ‚zu sich zu kommen‘<sup>1084</sup> fängt seine Reflexion in dieser Schrift an. Das Denken hier orientiert sich nicht an der Spekulation, sondern an den Tatsachen, d. h. genauer: an den unmittelbaren Erlebnissen. Deshalb wird die bekannte Sentenz aus dem ‚Faust‘ Goethes mehrfach im Text zitiert: ‚Ein Kerl, der spekuliert, ist wie ein Tier auf dürrer Heide (...)‘<sup>1085</sup>

Der Ausgangspunkt der Ichsuche Döblins liegt im Bezug auf den Leib und auf die Begierde gegen alle religiöse und moralische Spekulation über das Ich: ‚Merkwürdig: daß man Tier ist, haben die Kirchenväter immer bejammert. Sie meinten damit die Sünde, Tier sei Sünde, Begierde, Kampf zwischen Engel und Satan. Das meine ich nicht.‘<sup>1086</sup> Der ‚Mensch‘, ein Begriff, den Döblin oft mit ‚Person‘<sup>1087</sup> oder ‚Gestalt‘ synonym benutzt, ist als ‚ein zoologisches Exemplar‘<sup>1088</sup> und als ‚Tier‘, ‚Untier, Übertier‘<sup>1089</sup> aufzufassen. Der menschliche Leib wird von ihm als ‚eine ganze Fabrik, eine Überfabrik, ein Automat, eine Serie von Automaten, ein Konzern‘<sup>1090</sup> betrachtet.

Aber dieser Leib ist zugleich mit etwas anderem da. Der Körper ist als ‚ein Organismus‘<sup>1091</sup> zu zentrieren. Jenes andere ist die Seele im Leib, mit der ‚ich‘ fühle, empfinde, will, denke und mit der ‚ich‘ mich der Welt gegenüberstelle. Dieses seelische Ich erweist sich in der

---

<sup>1082</sup> UD S. 5. ‚Die Lampe brennt, das ist eine geringe Wahrheit. Daß ich lebe, eine größere. Wie ich lebe, wer ich bin, was mit mir ist, was mit dem Leben ist, mit unserm Einzelleben, mit unserm Zusammenleben, mit unserm Zusammenleben mit der Erde und den Gestirnen und dem Weltall, das sind größere, uns sehr große Fragen und, wenn es gute Antworten darauf gibt, größere und sehr große Wahrheiten.‘

<sup>1083</sup> Ebd., S. 5. ‚Tatsachen sind nötig, Tatsachen, Berichte von der Realität, und weiter nichts, sonst kann uns nichts nützen.‘

<sup>1084</sup> Ebd., S. 15. ‚Wofür ist eigentlich Zeit? Zu sich zu kommen. ‚zu sich‘, merkwürdiges Wort.‘

<sup>1085</sup> Ebd., 17, 19, 31. Vgl. Faust I. 1830 ff.

<sup>1086</sup> Ebd., S. 19.

<sup>1087</sup> In der ersten Hälfte der Schrift bedeutet die Person häufig den Körper: ‚Jetzt sehe ich den Körper und sehe die Person erst richtig und fasse, was sie ist. Dieser Körper ist ein Organismus.‘ (UD S. 28)

<sup>1088</sup> UD S. 18: ‚Ich – bin ein Mensch: ein zoologisches Exemplar, das ist deutlich.‘

<sup>1089</sup> Ebd., S. 19: ‚Von diesem Tier, diesem Untier, Übertier will er jetzt nicht lassen. Er will es nicht lassen, bis es ihn gesegnet und ihm gesagt hat, wie es wirklich heißt und wer es ist. Er fühlt, daß ihm nichts Wichtigeres gegeben ist.‘

<sup>1090</sup> Ebd., S. 20.

<sup>1091</sup> UD S. 28: ‚Der Konzern ist entlarvt als – Organismus.‘

Unabtrennbarkeit vom Leib.<sup>1092</sup> Angesichts dieser Tatsache konterkarierte Döblin die zweckhafte ‚Künstlichkeit‘ der erkenntnistheoretischen dualistischen Position: „Daraus, daß man den Widerspruch, der die Spannung und die Kraft des Lebens stellt, das Unfaßbare, Unglaubliche, nicht beläßt, sondern aufzulösen versucht, kommt viel Mißverständnis und denkerische Qual. Bald von dem isolierten einen Punkt, bald von dem anderen isolierten glaubt man die Welt glatt und einwandfrei logisch verstehen zu können. In der Spannung des Widerspruchs läuft unser Leben ab.“<sup>1093</sup> Mit dieser Polemik gegen den Dualismus rechtfertigt sich das Subjekt nicht mehr als überweltlich, sondern als weltinnerlich. Mit dem Verlust der überweltlichen Position steht das Ich im Weltvollzug und verliert der der metaphysischen Konstruktion folgende Wahrnehmungssatz „ich sehe, höre usw.“ die Gültigkeit, worin das mächtige Ich die Welt durch seine sinnlichen Organe mittelbar ergreift und urteilt.

Bei Döblin stand das „Erleben“ im Zentrum der Wahrnehmung. Unter dem Begriff des Erlebens verstand er einen Weltvollzug, in dessen Prozedur die durch den Filter seines Schmerzes und seiner Lust bestimmte, schaffende Kraft des Ichs mit der Verleibung der Welt im Empfinden, Fühlen, Denken, Wollen unmittelbar steht.<sup>1094</sup> In diesem Zusammenhang definierte Döblin das Erleben so: „Das Erleben, das Ich ist jene Kraft, die hier im Leib ein Instrument hat und die sich des Leibes bedient. Das Erleben, das Ich ist ein Instrument oder Organ der Natur selber, ein allerwichtigster Konstruktionsteil an ihr. Auf diese Weise trägt sich die Natur, die Welt überhaupt weiter. Die Welt ruht nicht, sie läuft ab, aber es findet sich eine lebendige Umschaltung, über die alles läuft. Diese Umschlagstelle heißt ‚Erleben‘ und ‚Ich‘“<sup>1095</sup>. In diesem unmittelbaren Erleben, das sich sowohl durch die nicht einfühlende, sondern ausführende Aktion des Ichs als auch durch die Verleiblichung der Ding- und Gestaltungswelt zugleich vollzieht, d. h. in der Zusammengehörigkeit des

---

<sup>1092</sup> Ebd., S. 49: „Ich ist ein, und zu den tausend Gestalten der Natur. Es ist freilich kein bloß nebenhingestelltes Zweites, Gestalten sind da, und das Ich, das Erleben ist da, sondern: die beiden, Gestalten der Natur und das Erleben, sind eine reale Einheit, die wirkliche Realität, und nicht auseinanderzureißen. Das ist eine Grundtatsache in der Welt, die wir schon berührten. Es gibt keine Welt, die nicht erlebt wird. So also gehören diese beiden, Welt und Ich, zusammen.“

<sup>1093</sup> Ebd., S. 28.

<sup>1094</sup> Ebd., S. S. 22. „Ich bin da – im Empfinden, Fühlen, Denken, Wollen? (...) Die Augen empfinde ich wie anders. Da bin ich unmittelbar – im Sehen! Im einfachen glatten Sehen bin ich, habe ich mich. Als Sehender bin ich da.“

<sup>1095</sup> Ebd., S. 27.

„Erleibens“ und des Erlebens,<sup>1096</sup> das Döblin deshalb als „eine Vereinigung besonderer Art“<sup>1097</sup> mit der Welt benannte, erweist sich das Ich „als Denker, Fühler, Wollender“ und „als Erlebender“<sup>1098</sup>. Hier manifestiert sich „ich“ als ein Träger des Erlebens und der Leib als „ein Werkzeugträger des Ich“<sup>1099</sup>, und erfaßt Döblin das Ich innerhalb des unmittelbaren Erlebens so: „Im Empfinden, Fühlen, Denken, Wollen – fühlend, wollend, denkend, empfindend –, so begibt sich das Ich.“<sup>1100</sup> Mit dem erlebenden Ich proklamierte Döblin die Erreichung einer „Hauptstation“<sup>1101</sup> bei seiner Ichsuche.

Die dialektische, polarisierte Situation des Ichs ergibt sich zwischen dem passiven „Erleiben“ und dem aktiven Erleben: „Es kann doch nicht beides wahr sein: ich in den Dingen, Ding unter Dingen, und ich das Erleben über den Dingen? Es muß wahr sein, das Unglaubliche muß wahr sein, beides muß zusammengehen“<sup>1102</sup> – dieses Prinzip erhob Döblin zum Daseinsprinzip. Nach Döblin ist die Welt entzweit. Während der Mensch als geschaffene Natur ein Stück der Welt ist, so daß er als ein belangloses, partikulares Wesen in der Natur gilt, hat der erlebende Mensch als schaffende Natur die Welt durch seine aktive, schaffende Kraft verändert und baut an ihr, so daß er hier ein Gegenstück der Welt ist.<sup>1103</sup>

Aus diesem Spannungsverhältnis baut sich die Welt ständig neu auf, und diesbezüglich sieht man kein Ende dieses Weges. Hier sah Döblin zugleich den Grundriß der Welt und die Weltsuche in der Ichsuche: „Wie sind wir und sie alle Stück der Natur, und wie Gegenstück? Mit diesen Fragen begeben wir uns auf die wahrhaftige, umfassende, vollständige Ichsuche, die eine Weltsuche wird.“<sup>1104</sup> Resümierend erklärte Döblin den Grundriß der Welt aus dem zwischen dem „Erleiben“ als dem eines Stückes der Natur und dem Erleben als dem eines

---

<sup>1096</sup> Ebd., S. 29: „Das Urfaktum der Leiblichkeit beginnt sich zu klären. Es soll `erlebt` werden. Und das erfolgt durch die Verleiblichung. Leib und Leben, erleben und erleben gehören zusammen.“

<sup>1097</sup> Ebd., S. 26: „Das wäre nun meine Wiedervereinigung mit der Welt. Es ist aber eine Vereinigung besonderer Art!“

<sup>1098</sup> Ebd., S. 24: „Als Denker, Fühler, Wollender bin ich da. Ich erlebe. Als Erlebender bin ich da.“

<sup>1099</sup> UD S. 28 f.: „Träger des Fühlens, Denkens, Wollens, Begehrens ist dieses Gebilde, der Leib; ein Werkzeugträger des Ich ist dieser Leib.“

<sup>1100</sup> Ebd., S. 24. Über die im Erleben tief durchgeföhlte Situation mit den Dingen schrieb Döblin noch konkreter: „da habe ich zu den Dingen um mich und zu mir gesagt: Macht die Augen auf, laßt euch anblicken, es ist eine stille Stunde, wer weiß, wann sie wiederkommt. Wir wollen uns freuen, daß wir uns treffen. Wir wollen uns die Hände geben und eine Weile sitzen. Eure Hände in meine gelegt, so wollen wir denken und uns besinnen. Viele Dinge bringen Freude und Genuß, und viele bringen uns Verdruß. Wir wollen sitzen in Ruhe und Klarheit. Wir sehn uns an. Wir wollen Wahrheit.“ ( UD S. 24)

<sup>1101</sup> Ebd., S. 24: „Ich bin der, der erlebt“, ist eine Hauptstation.“

<sup>1102</sup> Ebd., S. 26.

<sup>1103</sup> Ebd., S. 29: „So – bin ich real da, großartig und – nichtig, ein Stück der Welt und Motor-Gegenstück der Welt. Das ist Grundriß dieser Welt.“

<sup>1104</sup> Ebd., S. 31.

Gegenstückes der Natur polarisierten, hin- und hergehenden Spannungsverhältnis: „Vor mir steht die volle Wahrheit: Die Entzweiung in der Welt, sichtbar geworden in der zweifachen Gestalt der Person als Stück und Gegenstück der Welt. Die Person zeigt deutlich diese Doppelnatur als Gebilde, das ganz aus der Natur hervowächst, aus Tier- und Pflanzenwelt, und mit ihnen verbunden bleibt, und als Erlebnis-, Arbeits-, Einschmelzungs-, Umbildungsapparat. Es findet eine Hin- und Herbewegung zwischen Person und Welt statt, so kann sie stattfinden. In dieser Hin- und Herbewegung wird die Welt gebaut. Diese Bautätigkeit kommt nicht zum Stillstand, solange die Person lebt. Ein Spannungsablauf erfolgt dauernd, und so geht Erlebtes, also Ich über das Medium und aus der Apparatur der Person in Welt, Natur, Geschichte über und es schwingt Welt, Natur, Geschichte in die Person und das Ich zurück.“<sup>1105</sup> Am Schluß des Buches beschrieb Döblin diese unendliche dialektische Bewegung als das Daseinsprinzip so: „Ich kann mir nicht genügen, in dem Einen noch in dem Anderen zu sein, ich bin auch nicht beides zusammen, sondern Dies und das Andere, und dann weiter die Entzweiung des Einen und des Andern, und dann die Bewegung des Einen auf das Andere. – Versteht man das? Nicht? Man erwartet nicht, daß das Dasein mit Tod und Leben, Lust und Schmerz ein Einmaleins ist.“<sup>1106</sup> In der Thematik Döblins in „Unser Dasein“ wurde das Daseinsprinzip als „Stück und Gegenstück der Natur“ auf das gesellschaftstheoretische, politische, kunsttheoretische und psychologische Terrain ausführlich übertragen.

#### 3.4.3.1. Die „Resonanz“ als „Stück der Natur“

In dem Konzept der Person als „Stück der Natur“ erweist sich der Mensch als „ein offenes System“.<sup>1107</sup> Seine Offenheit zur Umwelt beweist sich schon durch seinen aus den Elementen bestehenden körperlichen Aufbau und seinen ständigen Stoffwechsel mit der Umwelt. Der Mensch lebt auch unter dem Einfluß der ganzen Umwelt. Indem die Person ein geformter, gegliederter Organismus ist, verbindet sich dieser als ein System durch seine Organe mit der Umwelt, welche diese ständig an sich ziehen. Hier erscheinen die Person und die Gesamtwelt als ein einander zugewandtes, zueinander geöffnetes Gesamtsystem. Angesichts dieser Offenheit ist die Person weder eine Ganzheit noch ein geschlossenes

---

<sup>1105</sup> Ebd., S. 30.

<sup>1106</sup> UD S. 291.

<sup>1107</sup> Ebd., S. 98.

System. Deshalb sprach Döblin davon, es gebe kein richtiges Geborenwerden und kein richtiges Sterben der Person. Hier erscheint der Mensch als in ein größeres System eingebettet. Aus diesem Konzept der Person als eines offenen Systems kann der Gedanke des Mikrokosmos für den Menschen keinesfalls gerechtfertigt werden, obwohl sich der Mensch der Konzeption eines Mikrokosmos dadurch nähert, daß er festhält, daß er alle Natur in sich enthält: „Ich sage, man soll sich keinen romantischen Illusionen hingeben. Es gibt nicht solche ‚Natur‘, die bloß für sich und in sich, Tier für Tier, Pflanze für Pflanze da ist, wächst.“<sup>1108</sup> Die Betrachtung der Person als eines offenen Systems beruht auf einer unvollständigen Individuation. Angesichts dieser unvollständigen Individuation, die uns ständig in die Natur auflöst und gegen die wir uns befestigen wollen, sagte Döblin: „Und hier liegt die Berechtigung des Protestes. Der Protest signalisiert die eingeborene Tragik aller Gestalten.“<sup>1109</sup>

Das Ziel dieses 3. Buches zeigte Döblin in dem folgenden, komprimierten Satz deutlich: „(Was und wieviel an der Person ist Welt – damit zugleich gesagt: was und wieviel an der Welt ist Mensch.) So wird sich zeigen, wie wir ein Stück der Welt sind.“<sup>1110</sup> Diese Aufgabe löste Döblin aufgrund seiner naturwissenschaftlichen Kenntnisse in „Unser Dasein“ noch konkreter als in seinem naturphilosophischen Hauptwerke. In welchem Zusammenhang mit der ganzen Natur der Mensch steht, deutete Döblin mit seiner folgenden Aussage an: „Vom Ich führen Brücken zur Realität. Von der Person, welche die von uns unmittelbar erlebte Ichgestaltung ist, führen Brücken zur Welt“<sup>1111</sup>. Und er analysierte das leibliche Fundament des Menschen stufenweise wie das Abschälen einer Zwiebel: „Wir werden vom Menschen zum Tier, zur Pflanze, zum Mineral, Stein und zu den Naturkräften gehen, aber uns eigentlich dabei vom Menschen wegbewegen. Wir werden das Tier, die Pflanze, das Mineral, den Stein im Menschen aufdecken und dabei vorgehen, als wenn wir Schale um Schale von einer Zwiebel abziehen.“<sup>1112</sup>

Mit der Demonstration aller ihrer Situation entsprechend geformten, beseelten Naturen, d. h. der ein Ich habenden Wesen<sup>1113</sup> vom Pflanzlichen bis zur Sternenwelt, versuchte Döblin zu

---

<sup>1108</sup> Ebd., S. 95.

<sup>1109</sup> Ebd., S. 97.

<sup>1110</sup> UD S. 98.

<sup>1111</sup> Ebd., S. 98.

<sup>1112</sup> Ebd., S. 97-98.

<sup>1113</sup> Im dritten Buch zeigte Döblin, wie alle Natur das Ich in der Entsprechung zu ihrer Situation trage. Während in den Tieren und im Menschen als flüchtigen Wesen der Organismus mit der Muskulatur und dem Nervensystem maßgebend aufgebaut wird und damit das „Explosivgemisch“ durch das Hirn- und Nervensystem

zeigen, daß und wie die Tiere und der Mensch, auf den grünen Farbstoff der Pflanzen angewiesen, deren Parasiten seien und wie das Pflanzliche in die Tiere ‚durchschlage‘: „Das Tier ruht auf der Vorarbeit der Pflanze. (...) (E)s besteht ein allerengstes Zusammenleben zwischen Pflanze und Tier, nicht aber in dem Sinne, daß die Tiere auch für die Pflanzen notwendig wären. Die Notwendigkeit ist grundsätzlich einseitig. Das Tier lebt parasitär am Pflanzenreich.“<sup>1114</sup>

Wie die Elementarkräfte und die Elemente als die anorganische Welt in die organische Welt hineinwirken, zeigte Döblin auch aufgrund ihrer Entstehung. Das Plasma als das Urbild der organischen Wesen entstehe aus den elementaren Stoffen unter bestimmtem Druck und bestimmter Wärme. Zwischen Wasser, Elementen und bestimmten Bedingungen der Elementarkräfte entstehe die erste Zelle. Daraus bildeten sich die durch Absonderung und Abgrenzung bestimmten organischen Wesen. Diese organischen Wesen nähmen durch den Stoffwechsel ständig die Elemente auf und lebten unter bestimmten Elementarkräften. Deshalb erweise sich der Durchgriff des anorganischen Formprinzips in das Organische deutlich. Daraus, daß die Wiederholung als das einfachste anorganische Prinzip, Zahl und geometrische Symmetrie in der organischen Form herrsche<sup>1115</sup>, und daß dieser Durchgriff sowohl im Räumlichen als auch im Zeitlichen deutlich sei,<sup>1116</sup> ersah Döblin die Schönheit der Zweckmäßigkeit ohne Zweck in der Natur und rechtfertigte er „Schönheit als Elementarereignis“<sup>1117</sup> als Kunstform. In diesem Zusammenhang mit der anorganischen Welt bezeichnete Döblin den Menschen als „eine Art transportables Meer“<sup>1118</sup> und betonte: „Schon als Person, als Mensch bin ich mehr als die bloße Zerbrechlichkeit Mensch. Sondern grade diese Teile von Wasser und Erde und Luft, die ich zusammenbinde, die bin ich – sie sind nicht meine Feinde –, und wo ich sie sehe und berühre, muß ich sie als meinesgleichen erkennen und grüßen.“<sup>1119</sup> In den Elementen, ihren Kräften und in unserem Zusammenhang

---

bereitet wird, das rasche Aktionen ermöglicht, haben die Pflanzen als „seßhafte“ Wesen eine stark dezentralisierte, an jedes Einzelorgan gebundene Reizbarkeit. Damit „denken“ und „empfinden“ die Pflanzen auch anders als die Tiere. Angesichts der der Situation entsprechenden Organentwicklung sagte Döblin: „Dadurch, daß bei den Tieren und beim Menschen sich ein Gehirn und Bewußtsein entwickelt hat, ist der Mensch noch kein Gehirntier oder Bewußtseinswesen geworden. Schutz und Ernährung schafft das Gehirn und das Bewußtsein, aber nicht Leben.“ (UD S. 106)

<sup>1114</sup> UD S. 110.

<sup>1115</sup> Ebd., S. 122-123: „So steckt die organische Natur bis über den Kopf in der anorganischen, und die anorganische formt sie und spricht aus ihr“.

<sup>1116</sup> Vgl. UD S. 122-123.

<sup>1117</sup> Ebd., S. 123.

<sup>1118</sup> Ebd., S. 124.

<sup>1119</sup> Ebd., S. 125.

mit ihnen glaubte Döblin das Durchschlagen des die werdende Welt sinnvoll gestaltenden Ursinns zu erkennen: „Nichts Ungeformtes und in sich Abgeschlossenes ist in der Welt, die Grenze der Sichtbarkeit bedeutet nicht den Nullpunkt der Formung.“<sup>1120</sup>

Die astronomische Welt betrachtete Döblin trotz unserer auf die zeitliche und räumliche Endlichkeit beschränkten Wahrnehmungsfähigkeit als einen Organismus. Nach Döblin herrscht kein Chaos, sondern ein Übergebilde in der Sternenwelt. Aufgrund dieser Macht des Zusammenhangs herrschen die unsichtbaren Massengesetze als Ichgestalt in der Sternenwelt, in der „Erstarrung und Auflösung, Abgrenzung und Zerfall und Einschmelzung“<sup>1121</sup> bestehen und aus deren strenger, einfacher, der Zahl zugänglicher Ordnung das Gravitationsgesetz Newtons und Keplers Lehre von den elliptischen Planetenbahnen gerechtfertigt werden können.<sup>1122</sup> Nach Überlegungen über die einfache große Formung und Regelung im Weltall machte Döblin sich Gedanken darüber, wie der Mensch als ein Stück der Natur unter dem Einfluß dieser unsere Denkmöglichkeiten und die Grenzen unseres sprachlichen Ausdrucks überschreitenden, vorelementaren und überelementaren Formung stehe. Durch das ‚Durchschlagen‘ dieser großen Kraft lassen sich unser täglicher Biorhythmus am Tag und in der Nacht und unser periodischer Rhythmus in den vier Jahreszeiten erklären. Aus diesem ‚Durchschlagen‘ und aus unserem Anteil an der Natur des Kosmos erweist sich der Mensch als geschaffene Natur resp. als ein Stück der Natur.

Im letzten Teil von „Unser Dasein“, in dem es um die Naturaufschließung geht, ging Döblin auf die Wirkung der Elementarkräfte ein. Wie er es bezüglich der Entstehung der Dingwelt in seinem naturphilosophischen Hauptwerk dargestellt hat, beherrscht die Zeitlichkeit mit ihrem Werden und Vergehen die Dingwelt, und daraus gewinnt diese ihre Bestimmtheit und ihre Realität. In der von der Entstehung und dem Verfall bestimmten, umformenden Dingwelt der Zeitlichkeit verdeutlicht sich der Einfluß der Elementarkräfte als der unsichtbaren Masse. Nach Döblin entstehen die Wesen aus bestimmten Bedingungen resp. Verhältnissen zwischen der Wärme als Kraft der Entformung und Auflösung der Gestalt und der Kälte als Kraft der Formung und Erstarrung der Gestalt. Aber alle Körper gewinnen ihre bestimmte Dinglichkeit aus bestimmten Bedingungen der Elementarkräfte, d. h. aus bestimmten Temperaturen, bestimmtem Druck und Licht: „Aber die Wärme überwindet die Formung, löst gewissermaßen den Kitt zwischen den Dingen auf. Sie ist ein Gegenstück und der Feind jeder

---

<sup>1120</sup> Ebd., S. 125.

<sup>1121</sup> Ebd., S. 131.

<sup>1122</sup> Vgl. ebd., S. 126-127.

Formkraft. Und wie die Wärme unsichtbare Masse ist, keineswegs mystische Kraft, so hat sie einen Charakter, der sie in die Nähe des Lichts, mehr ins Zeitliche schiebt. Alle Körper sind von zeitlichem Charakter und schwinden, aber nicht so wie die Wärme, die ganz auf Schwund eingestellt ist.“<sup>1123</sup>

Unter diesen bestimmten Bedingungen der Elementarkräfte erfolgt die Entstehung des Lebens.<sup>1124</sup> Der Mensch braucht eine bestimmte Wärme in sich, um die Kontinuität seiner Gestalt zu behalten. Dazu entwickeln sich im Körper die Möglichkeiten zur Regulierung der Wärme. Im Verhältnis zur Kälte gilt die Wärme Döblin als Triebkraft: „Wir erkennen: so wichtig die Wärme ist, die eigentliche Baukraft und der Formwille liegt nicht in ihr. Bestimmt hat uns nicht die Wärme geschaffen, denn sie, die die Formen verändert und auflöst, ist das gerade Gegenteil einer Formkraft. Sie ist eine Triebkraft. Sie ist das, was die Versteinerung verhindert, was die Dinge aus einem geschichtslosen Zustand in die Geschichte treibt, was uns zu kämpfenden und bedürftigen Wesen macht. Übrigens hat uns auch nicht eine Urkälte geschaffen. Denn was wäre Urkälte? Die absolute Untätigkeit, und das wäre die Zeitlosigkeit und für uns ein unvorstellbares Nichts. Eine Sonderkraft der Kälte aber gibt es nicht. Kälte ist kein Urphänomen. Dies ist die Welt der Zeitlichkeit, und zu ihrem Wesen gehört in gleicher Weise Bewegung wie Wärme.“<sup>1125</sup> Angesichts der Wärme als der Triebkraft sagte Döblin: „Aus dem Sarg des Individuellen springt immer das Feuer. Wir nennen im Leben des Individuums das Hinsinken in das Feuer ‚Altern‘, den Sturz in das Feuer ‚Tod‘.“<sup>1126</sup> In diesem Zusammenhang mit dem Widerspruch der Wärme erweist sich das Leben als „(g)ebändigte Vernichtung, Vernichtung in kleinen Dosen.“<sup>1127</sup>

Angesichts dieser widersprüchlichen Situation des Lebens und unseres Bezuges auf die Elementarkräfte betonte Döblin die umfassende Funktion eines Ich, das alles in der Welt zusammenhalte und unter dem der Mensch sich als Stück der Natur erweise. Aus universeller Sicht forderte er das organische Denken als das vollständige Denken<sup>1128</sup> und unterließ zumal angesichts des Ich die Frage nach der Schöpfung der Formen und Gestalten: „Die Frage nach

---

<sup>1123</sup> UD S. 136.

<sup>1124</sup> Ebd., S. 142: „Leben heißt: sie ( alle Wesen. Hervorheb. von Lee, Ch.-U.) kommen ohne Sonne nicht aus. Sie gedeihen nur in der Nähe derselben Kraft, die sie vernichtet. Nach dem Erkalten der Erdoberfläche wird das Sonnenlicht und die Sonnenwärme benötigt für das, was organisches Leben heißt.“

<sup>1125</sup> Ebd., S. 145.

<sup>1126</sup> IüN S. 176-177.

<sup>1127</sup> Vgl. UD S. 147.

<sup>1128</sup> UD S. 141: „Immer bleibt das Ich das Zentrum, die Achse, durch das Tor des Ich betreten wir die Welt, und das heißt: wir denken erst vollständig, wenn wir organisch denken.“

einer zeitlichen Schöpfung der Formen und Gestalten gibt es für uns nicht. Das Ich ist da, es ist die Grundtatsache und die Urtatsache des Daseins.“<sup>1129</sup>

Aus den Überlegungen über den Menschen als ein Stück der Natur, darüber also, daß wir unseren Anteil an dem Leben der Welt und an der Urgeschichte haben und daß wir deshalb Tierisches, Pflanzliches, Mineralisches, Anorganisches in uns tragen, konstituierte sich die Resonanztheorie Döblins. In dieser im Zentrum seiner gesamten Weltauffassung stehenden Theorie, in der die Anklänge und Nachklänge des Gleichen intensiv thematisiert wurden, konkretisierte Döblin die kosmische Gebundenheit der gesamten Welt als eines Organismus und die Möglichkeit unserer mit allen Naturen tief durchführenden Kommunikation. Während sich Döblin der Pendelbewegung in der Physik, den Frequenzphänomenen in der Elektrizität und der Klanganalyse in der Musik zur Begründung der Resonanzerscheinungen auf der praktischen Ebene zuwandte,<sup>1130</sup> wurde von ihm der Gedanke der „Erbschaft“ und der Phylogenese im Menschen als Bedingung der „Resonanz“ auf der menschlichen Ebene vorausgesetzt. Damit wurde für ihn die Identität des menschlichen Lebens mit den anderen Naturen deutlich bestätigt.

Nach Döblin ist die lange Natur- und Kulturgeschichte im Ich nicht spurlos verschwunden, sondern sie hat mit ihrem Nachwirken im Ich Einfluß auf die Entwicklung desselben. Mit ihrer Widerspiegelung in der individuellen Geschichte führte das Bild des menschlichen Geistes bis zur biologischen Urgeschichte und bis zur damit verbundenen Kulturgeschichte zurück.<sup>1131</sup> Deshalb bezeichnete Döblin den menschlichen Geist als „ein Gemenge von alten und ältesten Haltungen“<sup>1132</sup>. Daher behauptete er das Nachwirken der biologischen Urgeschichte im menschlichen Geist folgendermaßen: „Sonderbar, ungeheuer wie Elefanten schleppen wir die ganze Vergangenheit der Erde, Pflanzen und Tiere mit uns herum“.<sup>1133</sup>

---

<sup>1129</sup> Ebd., S. 145.

<sup>1130</sup> Vgl. UD S. 169-170.

<sup>1131</sup> In „Gespräche mit Kalypso“ thematisierte Döblin schon über das Gedächtnis als seine zentrale Thematik: „Damit nämlich die wiederkehrende Tonfolge an die erste, deren Wiederkehr sie ist, herantrete und den Schein des Zusammenhangs erzeuge, muß die erste noch irgendwie vorhanden sein. Sie darf nicht spurlos verschwinden; es wird eine Möglichkeit verlangt, die das Hintereinander des Zeitlichen in ein Nebeneinander verwandelt. Ich weiß nicht, wie die Verwandlung geschieht; doch heißt das, was die Gegenwart des in der Wirklichkeit nicht Gegenwärtigen ermöglicht, Gedächtnis. So wird die wiederkehrende Tonfolge im Augenblick, wo sie wiederkehrt, mit einem Zeichen versehen, das besagt: „bekannt“, und dies eben verleiht dem Wiederkehrenden den Schein des Zusammenhanges.“ (SÄPL S. 65) An einer anderen Stelle: „Wenn es ein ganz leeres Gedächtnis geben sollte, Kalypso, so könnte(n) jede willkürliche Tonfolge und Tonfolgen den Grund seines Schatzes bilden. Aber solch leeres Gedächtnis gibt es nirgends. Der Erinnerungsschatz wird nicht vergrößert wie ein Steinhäufen, sondern er wächst.“ (SÄPL S. 65)

<sup>1132</sup> SÄPL S. 425.

<sup>1133</sup> IüN S. 231.

Und er führte das Fundament der menschlichen Natur bis zum Urboden der Welt zurück: „Dies ist der Aufbau des Menschen, der mit seinem Kopf, mit den Spitzen seiner Haare, in den Alltag der Mücken hineinreicht, aber seine Füße, er mag es wissen oder nicht, berühren den Urboden der Welt“.<sup>1134</sup> Zudem schrieb Döblin auch über die Wirkung der im menschlichen Geist nachwirkenden, biologischen Urgeschichte auf die Kulturgeschichte: „Wir selbst sind älter als die Dinge, die uns umgeben. Man schleppt Vergangenheit mit sich in Einrichtungen, Sitten und am meisten im Seelischen.“<sup>1135</sup> Schließlich legte er diesen Gedanken an die archaische Erbschaft im menschlichen Geist im Aufsatz „Von der Freiheit eines Dichtermenschen“ vor weiteren naturphilosophischen Überlegungen lakonisch folgendermaßen dar: „Es gibt im Menschen recht viele, sehr unterschiedliche Strömungen; für literarische Zwecke kann man diesen Tatbestand nicht brauchen, jetzt haben wir keinen Grund ihn zu verheimlichen. Wie die Erde einen Kern von Nickeleisen hat, sechstausend Kilometer tief, drüber einen Mantel von Magnesium, Silicium 1500 km tief, darüber eine ganz schmale Schicht Silicium, Aluminium, Basalt, Diabas; der Boden unserer Erde, dann wehend unsere Stickstoffatmosphäre, überragt von Wasserstoff in zweihundert Kilometern Höhe, so geschichtet und noch schlimmer verschoben und verschachtelt die erdgeborenen Individuen. Wir haben Fältelungen in uns, die auf die Eiszeit zurückgehen, andere, die mit Christi Geburt datieren, andere; wir stammen durch Vater und Mutter von sehr weit her, die kreuz und quer ab, das sind Dutzende Quellen, aere perennius. Aber in dies dunkle Triebwerk von Erinnerungen und Instinkten greift unsere Erziehung. Unsere Umwelt, unser Umgang gruppiert hier, macht es wie bei einer Gesellschaftsphotographie“.<sup>1136</sup> Und wenn Döblin die Wirkung des archaischen Erbes in unserer Wahrnehmung als das „Dämonische“<sup>1137</sup> in „Kunst, Dämon und Gemeinschaft“ (1926) bezeichnete, legte er die Schichten des menschlichen Geistes im Vergleich mit einem Bergwerk in dem gut zwanzig Jahre später entstandenen Aufsatz „Die literarische Situation“ (1947) dar. Nach seinem Schichtenmodell des Geistes besteht die oberste Schicht aus einem „rasch wechselnde(n), oberflächliche(n) Tagesdenken“, dessen momentanen, auflösbaren Charakter er mit dem Traum vergleicht. Die nächst tiefere Schicht, in der das Denken, das Empfinden und das Urteilen einer allmählichen

---

<sup>1134</sup> SÄPL S. 426.

<sup>1135</sup> Ebd., S. 425.

<sup>1136</sup> Ebd., S. 132.

<sup>1137</sup> Ebd., S. 194: „Als ich nachdachte, habe ich das bessere Wort gefunden „Dämonie“. Kunstwerke sind Einbrüche des Dämonischen in eine gewordene Welt. Das Dämonische ist es, das vereinsamt. Das Dämonische ist es, das das Leben der vergangenen Generationen aber wirklich auffrischt und nicht erlöschen läßt.“

Wandlung und langsamen Veränderung ausgesetzt sind, konstituiert sich aus den Faktoren der Erziehung, des elterlichen und schulischen Einflusses. Sie wirkt im Verborgenen und steuert das Verhalten durch „Motiv“ und „Hemmung“. In der tiefsten Schicht sah Döblin die „aus einer sehr frühen Zeit“ stammenden, „noch langsamer und schwerer veränderlichen“ menschlichen Verhaltensweisen, „die schon ethnologischer und physiologische Art sind, und ferner Impulse von biologischer und physiologischer Art, die aus der menschlichen Stammesgeschichte und aus seiner Leiblichkeit stammen.“<sup>1138</sup>

Aus der Realität der Phylogese und der archaischen „Erbschaft“, die den Zusammenhang des Menschen mit entfernten anderen Naturgebilden bilden, durch den sich der Mensch durchaus als ein Teil der Natur erweist, begründete sich die Resonanztheorie Döblins. Die Resonanz, in der die Verbundenheit und die Identität aller Dinge deutlich geworden ist, kann in den folgenden Gruppen vorhanden sein: „erstens Lebensidentitäten im Tierischen, Pflanzlichen, Kristallinen, Planetaren, davon sprachen wir – zweitens das Durchschlagen grob körperlicher Gleichheiten und Ähnlichkeiten, die pflanzliche Ähnlichkeit mancher Körpersysteme, das Durchschlagen gleicher Organisationspläne, obwohl hier die Muskeltracht gewaltig vorherrscht – drittens nach den Anklängen und Nachklängen, dem Durchschlagen und Durchgreifen im Lebensablauf und in der Bildung der Form: das Verbleiben eines Realzusammenhangs mit jenen außermenschlichen Naturformen, das Verbleiben einer Eigenmacht des Pflanzlichen, Mineralischen, Planetaren, Anorganischen in uns trotz der Nervmuskeltracht.“<sup>1139</sup>

Aufgrund des Identitätsbereichs der drei Resonanzgruppen stehen wir in kosmischen Zusammenhängen mit den anderen Naturen und begegnen wir diesen als solchen von auch unserer Art nicht begrifflich, sondern durchführend. Mit der wirklichen, tiefen Verwandtschaft, in der sich die Identifizierung in der Resonanz kundgibt, begründen sich alle Wesen als „Du“: „Die Resonanz begründet das Du in der Welt“<sup>1140</sup>. Döblin erklärte diese große „gebieterische“ Wirkung der Resonanz aus dem gesellschaftlichen und erkenntnistheoretischen Terrain. Wie das Erkennen, das objektiv auf dem Anklingen von Ähnlichkeiten und Gleichheiten zwischen dem Erkannten und dem Erkennenden beruhe,<sup>1141</sup>

---

<sup>1138</sup> SÄPL S. 425-416.

<sup>1139</sup> UD S. 169.

<sup>1140</sup> Ebd., S. 172.

<sup>1141</sup> Ebd., S. 171.

so gehörten das „Mitempfinden“<sup>1142</sup> und das Mitgefühl zu den Erscheinungen der Resonanz. In der Nachahmung als einer wichtigen Lebensäußerung sah Döblin auch die Tendenz in der Gesellschaft „zu gleichem Nachhandeln“ und zu „gleicher Nachbewegung“. Diese Resonanzerscheinung in der Gesellschaft bezeichnete er als „praktische Resonanz“<sup>1143</sup>, aus deren Trieb zur Wiederholung und aus deren Neigung zur Wiederholung des Gleichen die Bildung der Gruppen, Herden und Massen gut zu verstehen sei. Damit erweise sich die Resonanz als ein Prinzip der Sammlung und als ein Mittel für die Formung lebender Wesen. Sie erzeuge die Gesellschaft: „Es erfolgt durch sie Erweckung, Auslösung. Wie nach dem, was wir eben über Gruppenbildung sagten, begreiflich ist, spielt Resonanz im menschlichen Kollektivleben, bei der Ausbreitung von Ideen, bei der Erziehung und Schulung eine mächtige Rolle.“<sup>1144</sup>

Wenn Döblin auch die Wirkung der Resonanz vor allen in der Anpassung an die Landschaft sah,<sup>1145</sup> bezog er die Resonanztheorie ebenso auf die Kunsttheorie und die Geschichte. Während er die „zeugende Resonanz“<sup>1146</sup> bei den Kunstwerken sah, wobei ein Massengenuß, ein öffentliches Saturnale mit der Wirkung der Anamnese stattfindet<sup>1147</sup> und wobei sich die große Welt um uns in Rhythmik, in der Wiederholung, in übersichtlichem Zusammenhang des Geschehens bewege<sup>1148</sup>, thematisierte er auch die „Vor- und Nachresonanz“, wobei der Mensch durch eine Vielzahl von Einflüssen aus allen Lebensbereichen, aus allen Zeiten und Räumen bestimmt werde: „Wir haben ja eine einzige Lebenssubstanz, es ist die eine Welt, das eine Leben in allen Gestalten, da können unter Umständen Dinge vieler und ferner Zeitabschnitte, gewesener, heutiger und kommender, in uns schwingen, Nachresonanz und Vorresonanz. So können frühere Vorgänge gut erkannt und wahre oder ähnliche Gestalten gebildet, nachgeformt werden, es können frühere Zeitalter und frühere Denkweisen beschworen werden.“<sup>1149</sup>

Aus den verschiedenen Resonanzerscheinungen resultieren nach Döblin die folgenden Ergebnisse: „Die Resonanz hat etwas von Kitt an sich, sie bewirkt, daß Gleiches zu Gleichen

---

<sup>1142</sup> Ebd., S. 171.

<sup>1143</sup> Ebd., S. 171.

<sup>1144</sup> UD S. 172.

<sup>1145</sup> Ebd., S. 175: „Sie ist die Voraussetzung einer ‚Anpassung‘“ Bei Döblin bezieht sich auch die Anpassung nicht nur auf die Landschaft, sondern auch auf das soziale Milieu zur Wirkung der Resonanz: „Die Anpassungen an das soziale Milieu“ (UD S. 175).

<sup>1146</sup> Ebd., S. 246.

<sup>1147</sup> Ebd., S. 244.

<sup>1148</sup> Ebd., S. 244.

<sup>1149</sup> Ebd., S. 220.

findet. Und sie ist zugleich eine Art Wünschelrute, denn sie deckt Gleichheiten auf, und darüber hinaus: sie stärkt Gleichheit. Wir haben die großen Formkreise der Natur genannt und ihr Verbleiben in uns. Hier ist das gewaltige Gebiet der Resonanz, hier wird ständig ein Identitätsbereich festgehalten.<sup>1150</sup> Durch die Verstärkung, Erweckung und Auslösung der Gleichheit erweist sich die Resonanzwirkung nicht mehr als passive Kraft, sondern als aktive Kraft. In den verschiedenen Elementen verstärken sich die identischen Faktoren, aber unter diesen gibt es verstärkende und schwächende, daraus entsteht der Mitschwung: „Gestalt sucht und stützt Gestalt. Wir würden zerfallen, und die Nervmuskelkraft wäre ohne Fundament, wenn es anders wäre. Wir ernähren uns, heißt: wir erhalten uns durch die Berührung mit diesen Gestalten und Zonen, durch das Befestigen des Zusammenhangs mit ihnen. Wir bleiben in ihrem Verein, und dadurch stärkt sich unsere Gestalt, Form, unser Organismus.“<sup>1151</sup> In der Resonanzwirkung, durch die sich der natürliche Kräfteausgleich, die Bildung und der Zerfall der Formen herstellen und in der sich der Mensch als eine geschaffene Natur in der Verbundenheit mit anderen Naturen erweist, zeigt sich der Mensch als ein Stück der Natur.

Wie der Mensch als ein Stück der Natur unter den Einflüssen der anderen Naturen steht, zeigt sich z. B. an manchen Geisteskrankheiten, deren Ursachen Döblin in der unkontrollierten „Hingabe“ an unsere Grundelemente, d. h. im Übermächtigwerden des tierischen oder des pflanzlich-vegetativen Systems suchte. Angesichts dieses Einreißen von Unordnung im Herrschafts- und also Formsystem der menschlichen Gestalt, einer Unordnung mit schwankendem, flüssigem Charakter, sagte der Autor: „Alle Behandlung beruht auf der Resonanz und dem Aufbau des Menschen aus mehreren in der Natur befestigten Formkreisen, dabei wechselnder Stärkung und Schwächung der Systeme.“<sup>1152</sup> Durch diese Gebundenheit an andere Natur, deren biologisches und kulturelles Erbe im Menschen Döblin mit dem Natur-Ich und mit dem Passions-Ich aus seinem Schichtenmodell schon konkret thematisierte, durch die Resonanzerscheinung, in deren An- und Nachklängen des Gleichen die Welt als ein Organismus und alles Seiende als von meiner Art erscheint, und durch die Resonanzwirkung, in deren Verstärkung und Schwächung das Individuum labil erscheint, verdeutlichte sich für Döblin die Position des Menschen als eines Stückes der Natur und als einer geschaffenen Natur in der Welt.

---

<sup>1150</sup> Ebd., S. 172.

<sup>1151</sup> Ebd., S. 172.

<sup>1152</sup> UD S. 174.

### 3.4.3.2. Das „Erleben“ als „Gegenstück der Natur“

Was schon mit dem Privat-Ich und mit dem Aktions-Ich in seinem Erklärungsmodell des Ich konzipiert worden war, thematisierte Döblin unter der Frage weiter und konkreter, wie das Ich ein Gegenstück der Natur sei, wobei er den Begriff des Erlebens in das Zentrum des aktiven Individuums verlegte. Hier erscheint das Ich nur als ein Funktionsträger oder als ein Werkzeug des Erlebens. Um das Erleben oder das erlebende Ich sowohl als Gegenstück der Natur als auch als eine schaffende Natur zu erklären, in der das denkende, fühlende, empfindende und wollende Ich erscheint, ging Döblin von der folgenden Prämisse aus: „Es ist freilich kein bloß nebenhingestelltes Zweites, Gestalten sind da, und das Ich, das Erleben ist da, sondern: die beiden, Gestalten der Natur und das Erleben, sind eine reale Einheit, die wirkliche Realität, und nicht auseinanderzureißen. Das ist eine Grundtatsache in der Welt, die wir schon berührten. Es gibt keine Welt, die nicht erlebt wird. So also gehören diese beiden, Welt und Ich, zusammen. (...) die Welt will erlebt sein. Die Welt braucht das Ich.“<sup>1153</sup> Döblin erklärte ein unauflösliches, dialektisches Spannungsverhältnis zwischen dem Erleben und dem leiblichen Ich als Daseinsprinzip, d. h., daß ein Erleben ohne eine Person nicht existiere. In diesem Zusammenhang sagte er: „Man muß Stück der Natur sein, um wirkliches Gegenstück zu sein.“<sup>1154</sup>

Nach Döblin zeigt sich das Ich in drei Punkten als Gegenstück der Natur. Das Erleben oder das Ich ist erstens „ein Spiegel“<sup>1155</sup>, der sich als Gegenüber zur Welt wahrnehmen läßt. Zweitens ist das Ich „Gericht“<sup>1156</sup>, das sein Empfinden und sein Urteil durch das Sieb des Schmerzes und der Lust bei der Begegnung mit etwas Bestimmtem zeigt. Drittens greift das Ich oder das Erleben die Welt mit der Aktion an. Aus diesem Angriff ist etwas Neues in die Welt gekommen, und die Welt ist daraus gewachsen und hat sich vermehrt.

Aus diesem erlebenden Ergreifen der Natur verdeutlichen sich die drei Eigentümlichkeiten des Ich als des „Gegenstücks der Natur“: „Seine Existenz“, „seine Einzigkeit“ und „seine bildende Kraft“.<sup>1157</sup> Mit der Andeutung der Aussage des Descartes „Ich existiere“ fing Döblin die Thematisierung eines Punktes der drei Hauptmerkmale des Ich an. „Ich bin“ ist

---

<sup>1153</sup> Ebd., S. 49.

<sup>1154</sup> Ebd., S. 50.

<sup>1155</sup> Ebd., S. 49.

<sup>1156</sup> Ebd., S. 50.

<sup>1157</sup> Ebd., S. 49.

„der Grundstein aller Sicherheit“<sup>1158</sup> bei Döblin. Aus der unleugbaren Urtatsache meiner Existenz begründen sich nur Sein, Dasein, Existenz, Realität. Aufgrund des unmittelbaren Erlebens des Ich als der Gewißheit der Garantie dafür, daß die anderen Wesen ihr Sein daraus erhalten können, sagte Döblin schon: „Nur durch das Tor des Ichs betritt man die Welt“,<sup>1159</sup> und „Von nichts sonst in der Welt ist dies zu sagen. Ich ist das alleinige Faktum, das Sein einschließt.“<sup>1160</sup> Das zweite Merkmal des erlebenden Ich wird als „Einzigkeit, Einmaligkeit, Unverwechselbarkeit“<sup>1161</sup> bestimmt. Obwohl es viele Menschen und verschiedene andere Wesen in der Welt gibt, hat jedes Wesen sein einzigartiges Erleben, das mit demjenigen eines anderen nicht vergleichbar ist. Mein unmittelbares Erleben gehört nur zu mir. Dafür brauchen wir keinen Beweis, sondern nur den Hinweis.<sup>1162</sup> Im dritten Hauptmerkmal sah Döblin die bildende Kraft des Ich, von der die Aktivität beim Erleben bestimmt wird und mit der man den Aufbau und die Veränderung der Welt leistet. Mit dieser bildenden Kraft behauptet sich das Ich gegen andere Wesen, zieht es sie an sich und bemächtigt sich ihrer. Hier wird es zu einer „Angriffsmaschine“, einer „Zertrümmerungsfabrik“.<sup>1163</sup>

Nach der Beschreibung der drei Eigentümlichkeiten des Ich erklärte Döblin unser unmittelbares Erleben als Aktion durch das Handeln des Menschen noch konkreter: „Ich trete auf als Person, in der Bewegung von Person zur Welt und von der Welt zur Person.“<sup>1164</sup> Als ein Grundstein dieses unmittelbaren Erlebens verdeutlicht sich die unauflösliche Kohärenz zwischen dem Erleiden und dem Erleben. Sie ist eine Vorbedingung des richtigen Erlebens: „Wir wissen: das ist richtig, auch dies ist ein Ich, so wie ich. Wir sind mit ihm zusammen da, und wir haben für ihn, für dies andere Ich, das wir nun anerkannt haben, das Wort Du, das die mächtigste und großartigste Befreiung aus der Höhle ist. Und wenn wir die Augen gut offen haben, so finden wir die Welt voller Du, in vielen Gestalten.“<sup>1165</sup> Döblin gelangte zur Einsicht in den Widerspruch im Dasein und formulierte diesbezüglich und hinsichtlich damit verbundener Aspekte folgendermaßen: „einzig zu sein – als Ich und Erleben -, und Massenwaren zu sein – als Gestalt und Person. Wir müssen diese Sonderbarkeit als Grundeigentümlichkeit unserer Existenz feststellen. Das Erleben heißt Ich und ist einzig, die

---

<sup>1158</sup> Ebd., S. 52.

<sup>1159</sup> Ebd., S. 33.

<sup>1160</sup> Ebd., S. 54.

<sup>1161</sup> Ebd., S. 58.

<sup>1162</sup> Ebd., S. 58.

<sup>1163</sup> Ebd., S. 62.

<sup>1164</sup> Ebd., S. 59.

<sup>1165</sup> UD S. 63.

Gestalt ist in ungeheurer Vielzahl da, und wir nennen jede organische Gestalt: Person, und ihr Vermögen, zu erleben: Seele<sup>1166</sup>. Diese Einsicht ließ ihn die folgende Frage nach den beiden Ich stellen: „Wer von uns beiden hat denn das Ich?“<sup>1167</sup>

In der mit der Person und mit dem Ich sich zugleich vollziehenden, widersprüchlichen Erlebensaktion des Ich sah Döblin „Erleben“ und „Handeln“ zusammen als „die Grundformel unseres Daseins“.<sup>1168</sup> Er sah die Ursache des Erlebens und des Handelns im „principium individuationis“<sup>1169</sup>, worin sich das Ich als eine unvollständige Individuation schon in den Prinzipien sowohl der „Individuation“ als der „Kommunion“ erweise: „Neben die Vereinzelung aller Wesen stellt sich die Verbundenheit aller, neben das Prinzip der Individuation das Prinzip der Kommunion. Die Welt zerfällt nicht in Individuen. Das Individuum ist nicht vollständig zu einem wirklichen Individuum geworden, sondern bleibt mit der gemeinsamen Welt verbunden. Es gibt nur eine unvollständige Individuation.“<sup>1170</sup> Dabei gilt der Mensch nicht als eine abgeschlossene Ganzheit, sondern als ein Teil der Welt als eines Organismus, der ohne den Zusammenhang mit der Umwelt nicht leben kann und der durch unsere Erbmasse und unseren Stoffwechsel mit der Welt deutlich auf diese verweist. Über die unvollständige Individuation sagte Döblin deshalb auch: „Wir hängen wie Trauben an dem großen Weinstock.“<sup>1171</sup>

Wir leben im großen Strom der Welt, worin sich unser Sein und die Welt ständig verändern: „das Sein ist nur – im ständigen Anderssein! Diese Welt ist eine Übergangswelt.“<sup>1172</sup> Trotz der Übergangswelt war Döblin aus einer universellen Sicht, in der das Individuum ein vereinzelter Teil eines großen Ich ist und in der die Welt als eine Welt gilt, von unserer Sicherheit überzeugt, die dem einen Leib und dem einen Leben gilt: „Da es keine Vereinzelung gibt, gibt es auch keine Beendigung der Vereinzelung. Wir sorgen uns sinnlos. Es ist ein Strom mit riesigen Wellen da, und da sind Schwimmer drin, sie werden geworfen, aber es kann nichts ertrinken, der Strom trägt alle.“<sup>1173</sup> Während seine ursprüngliche Herkunft aus dem einen großen Ich dem Individuum Sicherheit garantiert, entstehen die Gefühle der Ohnmacht, Nichtigkeit, Trauer, Bitterkeit, Verzweiflung und Unerfüllbarkeit auf

---

<sup>1166</sup> Ebd., S. 68.

<sup>1167</sup> Ebd., S. 63.

<sup>1168</sup> Ebd., S. 69.

<sup>1169</sup> Ebd., S. 69.

<sup>1170</sup> Ebd., S. 69 f.

<sup>1171</sup> Ebd., S. 70.

<sup>1172</sup> Ebd., S. 71.

<sup>1173</sup> UD S. 71.

der individuellen Seite dadurch, daß das Individuum in der Zeitlichkeit Schwierigkeiten hat, zur Ganzheit zu gelangen. Trotzdem hat das Individuum Sehnsucht und Begierde nach der Vollkommenheit und läuft durch das Erleben und das Handeln zur Ganzheit an. Hier erscheint das Individuum trotz seiner Unvollständigkeit als Träger der Spuren der Ganzheit und gelten sein Erleben und Handeln als Rückbewegung zu einem großen Ich und zur Ganzheit. Aus diesen Aktionen des mit Schmerz und Lust erlebenden, sich bildenden Ich wächst und vermehrt sich die Welt ständig. Das Dasein läuft unter dem Zeichen der Handlung, d. h. unter der Funktion des Ich als des „Lust-Unlust-Apparates“ ab: „Den Schlüssel liefert die Person und ihr Fühlen, Denken, Wollen. Mit dem ‚Ich‘ ist das Wählen – Annehmen, Ablehnen – gegeben. In der Welt geht nichts vor, sondern es wird erlebt, und alle Veränderung ist Zeichen eines Erlebens, das heißt Aktion eines Ich.“<sup>1174</sup> Allerdings führte Döblin die Aktion des Ich als des Lust-Unlust-Apparates auf den Plan eines großen Ich in der gleichen Sicht wie in „Das Ich über der Natur“ zurück: „Die Aktionen ergeben ein volles System. Es steckt keine Willkür in dem Wählen, dem Annehmen, Ablehnen des Ich. Der Lust-Unlust-Apparat, Neigung und Abwägung arbeiten nicht aus dem Leeren und nicht souverän ins Leere, bewegen sich nicht barbarisch, paschamäßig. Es steht da etwas vereinzelt, als scheinbar zufälliges Individuum, wie es glaubt – aber was es tut, nach eigenstem Antrieb, zeigt die Natur dieses Ich, nämlich mit dem großen anonymen Werden zusammenzuhängen, im Rat der Götter mitzuwirken.“<sup>1175</sup>

Angesichts des mit Lust und Unlust verbundenen Erlebens und der daraus sich ergebenden Veränderung unterschied Döblin das vollständige Weltbild vom unvollständigen. Während dieses den Weltablauf nach der Kausalität mechanistisch programmatisch erfasse, und deshalb als „Betrachtungsgesetz“ und als Weltbild der Wissenschaftler gelte, beruhe jenes auf dem Erleben, in dem das Ich die vieldimensionale, metagrammatische Welt aus den unwissenden Faktoren ergibt, weshalb es als „Bewegungsgesetz“ gelte. Während das Betrachtungsgesetz der gesehenen Welt auf dem Gesichtspunkt der Nützlichkeit gründe, weshalb es nicht auf ein Vorher gerichtet sei, sondern der auf das Nachher gerichteten Kausalität folge, beträfen die Bewegungsgesetze das handelnd vollzogene Leben. Angesichts der in der Welt auf Schmerz und Lust beruhenden, tiefen lebenden Bewegungsgesetze bezeichnete Döblin die in der Physik und der Chemie aufgestellten, auf die Kausalität

---

<sup>1174</sup> Ebd., S. 85.

<sup>1175</sup> Ebd., S. 86.

bezogenen, oberflächlichen Betrachtungsgesetze als eine „Vorwissenschaft“.<sup>1176</sup> In dem Text „Wovor das Fallgesetz zittert“<sup>1177</sup> galten ihm deshalb die vom Erleben ausgehenden Bewegungsgesetze als die „erste Wahrheit über dem Fallgesetz und der Elektrolyse“, worin die streng natürlichen Gesetze vor Freude vor den mit der eigenen Sprache angeredeten Dingen ‚zittern‘ und womit man die große Welt richtig verstehen und kennenlernen könne.<sup>1178</sup>

Döblin formulierte in „Der Wachruf des Ich“<sup>1179</sup> wie in „Manas“, daß die Dinge ihr Sein durch das erlebende Ich als die Weltinstanz erhalten könnten: „Ich bin das Ich. Ich bewege die Sonne, um die alles kreist. Wenn ich nicht bin, ist alles erloschen, und alles fällt und ist verwaist.“<sup>1180</sup> Wie das Ich in „Das Ich über der Natur“ als ein vom Ursinn aufgespaltener Repräsentant und zugleich als Schöpfer und Täter in der Welt betrachtet wird, fungiere das erlebende Ich mit dem Ursprung des einen Ich in der Welt als das Sinngibende, der „Erhalter“, der „Verwalter“, der „Veränderer“ und der „Erwecker“<sup>1181</sup>: „Ich bin das, was all dieses zusammenhält, was dies zur Welt macht, um das sich alles bewegt und das sich erlebt, in dem dies alles geschieht.“<sup>1182</sup> Aus dieser Position des erlebenden Ich, in dessen von der Person unabtrennbaren, sich mit ihr vollziehenden Vorgang das mittelbare, übermächtige alte denkende Ich überwunden und gereinigt werden könne, betonte Döblin die Weltunmittelbarkeit und das damit verbundene und daraus erhaltene wirkliche Sein der Dinge: „Im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation hatten sie reichsunmittelbare Fürsten und Städte. So ist das Ich aufgerichtet, gereinigt: weltunmittelbar.“<sup>1183</sup> Aufgrund des weltunmittelbaren Erlebens schrieb er am Ende von „Unser Dasein“: „Was in der Welt vorgeht, erkenne ich als meine Sache, und meine Seele ist etwas, das die Welt angeht.“<sup>1184</sup>

---

<sup>1176</sup> UD S. 85.

<sup>1177</sup> Ebd., S. 86.

<sup>1178</sup> Ebd., S. 87: „Sie sind die zweite Wahrheit neben dem Fallgesetz und der Elektrolyse. Und sie sind die erste Wahrheit über dem Fallgesetz und der Elektrolyse, und bei ihrer Annäherung zittern die strengen natürlichen Gesetze vor Freude, weil das ihre eigene Sprache ist, in der sie angeredet werden.“

<sup>1179</sup> Ebd., S. 90.

<sup>1180</sup> Ebd., S. 91.

<sup>1181</sup> Ebd., S. 91: „Ich bin der Zerstörer und bin der Erhalter. Ich bin der Veränderer und bin der Verwalter, Ich heißt der Erwecker, das Morgenrot. Steht jetzt auf, ihr. Es war der Tod.“

<sup>1182</sup> Ebd., S. 92.

<sup>1183</sup> Ebd., S. 92.

<sup>1184</sup> Ebd., S. 479.

#### 3.4.4. Die Handlungstheorie

Nachdem Döblin das Erleben und das Handeln zusammen als die Grundformel unseres Daseins definiert hatte, gab er im vierten Buch von „Unser Dasein“ eine konkrete Erklärung darüber, wie unser Handeln in der Gebundenheit an das Erleben vollzogen wird. Bei ihm ergab sich auch durchaus konsequent das menschliche Handeln aus dem Daseinsprinzip, „Stück und Gegenstück der Natur“ zu sein. Dabei differierte das Verständnis von „Handlung“ und von „Sinn der Geschichte“ bei Döblin deutlich von den bekannten diesbezüglichen Auffassungen. Angesichts des Daseinsprinzips, das davon bestimmt ist, daß die Person auf der Welt beruht und sich mit ihr auseinandersetzt, unterschied Döblin eine „unsichtbare“, „unkenntliche“ Geschichte und eine „Weltgeschichte“ von einer „sichtbaren“, „kenntlichen“ und von einer „Zeitgeschichte“, die die Historiker schreiben.<sup>1185</sup>

Im geläufigen, allgemeinen Sinne entscheidet man zwei Aspekte des Handelns ausgehend von zwei Positionen, d. h. der materialistischen und der idealistischen. Nach der ersten Position, die von der dualistischen Weltanschauung resp. von der dualistischen Menschauffassung ausgeht, gibt es kein Handeln, sondern nur ein „berechenbares Geschehen“, weil die Welt qualitativ und quantitativ bestimmt sei. Und wenn eine bestimmte Person einer bestimmten Welt gegenübertritt, so komme es nur zu einem Reaktionsablauf. Also bedeutet die Handlung hier keine Handlung, sondern ist nur das Produkt einer bestimmten Situation, d. h. ein „Ergebnis“<sup>1186</sup>. Gegen die Deterministen und Materialisten weist die Handlung nach den Idealisten darauf hin, daß der Mensch aus seinem Bewußtsein und seinem Denken die Welt einseitig frei verändere, und die Handlung schließlich als die Leistung des Geistes gelte.

Gegenüber diesen beiden Aspekten des Handelns legte Döblin eine das Seelische mit dem Leib untrennbar verbindende Menschauffassung dar, von der eine Handlungstheorie und schrankenlose, wirkliche Freiheit gestiftet werden könnten. In diesem Bild vom Menschen als einem Stück und Gegenstück der Natur definierte er die menschliche Handlung als einen von Erleiden und Erleben bestimmten, gleichseitigen Vollzug: „Nämlich wir sagen: es ist Handeln nicht einseitig das, was von der Person in Richtung Welt ausgeht, sondern überhaupt

---

<sup>1185</sup> Vgl. UD S. 183.

<sup>1186</sup> Vgl. ebd., S. 184.

was mit der Person und an der Person geschieht.“<sup>1187</sup> Mit der Definition des Handelns: „Hier erfolgt aber zugleich die Veränderung des Ich, es ‚leidet‘ auch bei der Berührung, es erfolgt die Umformung. Und wir nennen dies: Handeln“<sup>1188</sup>, wurde das Handeln in den beiden Richtungen der Bewegung, d. h. sowohl von der Person auf die Welt als auch von der Welt auf die Person dargelegt.<sup>1189</sup> Wie sich die Welt und die Person nur durch die Wechselwirkung zwischen dem von der Welt auf die Person gerichteten, als Krankheit und als Schlaf beispielhaft bezeichneten, passiv erleidenden, deshalb „weiblichen“ Handeln und dem von der Person zur Welt geleisteten, aktiv erlebenden, deshalb „männlichen“ Handeln gegenseitig ständig anreichern, umformen und angleichen, formulierte Döblin deutlich in der folgenden Aussage: „Die beiden Pole aber, Person und Welt, kann man männlich und weiblich nennen. Die männliche Aktion, dieser Zugriff des Einzel-Ichs, sein Wille, sich zu entfalten und darzustellen – das ist noch nichts. Auch das Weibliche drüben, die Welt, die erschlossen wird und ruht, dies ist noch nichts. Das Ich und sein Ablauf und also das Handeln ist beides zusammen. Und wo sich die Pole isolieren oder isolieren wollen, wo sich Block gegen Block stellt, da ist, erst da, das Gegenteil von Handeln, nämlich Verhaltung, Absonderung, Verkrustung und Erstarrung. Leiden ist ein Gefühl, aber nicht das Gegenteil von Handeln.“<sup>1190</sup>

In dieser aus der Beziehung zwischen dem erlebenden Ich und der Welt entwickelten Handlungstheorie, die sich nicht auf den Geltungsbereich nur einer einzelnen Person, sondern auf die Welt oder die Welthandlung bezieht, wobei unter dem umfassenden Vergehen und Werden der Formen und Personen der Generalbaß des Weltvollzugs mit der Erbschaft tönt,<sup>1191</sup> geht die Gültigkeit des materialistischen, idealistisch determinierten Aspektes des Handelns verloren. Aufgrund des Faktums des mit den Erbmassen und in der Gebundenheit an die Welt operierenden, erlebenden Ich, dessen Spannung und dessen wechselndes Gefälle

---

<sup>1187</sup> UD S. 185. In demselben Zusammenhang mit der Handlung sagte Döblin: „Also es ist nicht bloß Handeln das, was unsere Umwelt erreicht und beeinflußt, sondern auch, was mit uns selbst vorgeht. Denn auch dies bezeichnet unsere Art, wir werden dadurch charakterisiert, und wir sind ‚wir‘ in allen Stücken und Dingen, und wenn von Handeln die Rede ist, dann sind ‚wir‘ auch – im Erleiden.“ (UD S. 185)

<sup>1188</sup> Ebd., S. 186.

<sup>1189</sup> Ebd., S. 187: „Nicht bloß die Bewegung der Person auf die Welt bedeutet Handeln, sondern auch die Gegenbewegung der Welt auf die Person. Es geht in beider Richtung auf Erweichung, Aufschließung und Durchdringung. In beider Richtung erfolgt eine Anreicherung.“

<sup>1190</sup> UD S. 187.

<sup>1191</sup> Ebd., 190: „Die eine Welt, das eine Leben. An dem Punkt, den wir berührten, Geburt und Tod, verlassen wir nun völlig das Gebiet der Person, und da kommt zur Geltung unsere Leistung in Gestalt der Erbschaft, die wir aus unseren Taten hinterlassen, und ist nicht mehr der Geltungsbereich der Person, sondern der Welt selber. Unter allem Handeln und allem Werden und Vergehen der Formen und Personen tönt der Generalbaß des Weltvollzugs.“

dem Ich eigentümlich sind, ist die auf der Vorstellung von einem Ding-Ich begründete Handlungstheorie unmöglich. Dabei erscheint die materialistische, idealistisch determinierte Weltvorstellung als bestimmbar zwar bis zu einer bestimmten Grenze richtig, aber im Wesentlichen als unvollständig. Diese exponierte Position des im Spannungsgefälle mit der Welt handelnden Ich, in der die übermächtige Stellung des alten Subjekts, der subjektive Charakter der Welt und die Verdinglichung des Ich abgelehnt werden, kreist auch um den „Antianthropozentrismus“ als einen kontinuierlich zentralen Gedanken Döblins: „Wir stellen nicht den Menschen in die Mitte der Welt. Die Welt dreht sich nicht um den Menschen. Freilich der Mensch auch nicht um die ‚Welt‘. Er gehört zu ihr. (...) Der Mensch ist in seiner unvollständigen Individuation am Weltablauf beteiligt.“<sup>1192</sup>

Dabei unterscheidet sich das wirkliche Handeln als ein Welthandeln bei Döblin vom Sinn des bekannten allgemeinen Handelns, das entweder als Reaktion der Umwelt oder als mit dem Denken und mit dem Bewußtsein operierende einseitige Bewegung von der Person auf die Welt zu betrachten ist. Zum Unterschied von der Welthandlung des erlebenden Ich definierte Döblin solche Handlung als bloße „Bewegung“<sup>1193</sup>, die durch das den unstetigen, flüchtigen „Nervmuskeltieren“ - d. h. ihrer Situation – entsprechende Vermögen bestimmt sei. Gegen diese bloße Bewegung, die sich als Handlung zwar durch ihre Besonderheit zeige, aber im Wesentlichen durch die Beliebigkeit der von ihrer äußerlich freien Bewegung zur Nahrungssuche bestimmten „Nervmuskeltiere“ täusche, kämen die wirklichen Handlungen aus der Art der menschlichen Natur, in der sich das Menschliche, das Tierische, das Pflanzliche und das Anorganische mit den Erbmassen der biologischen und kulturellen Urgeschichte zusammensetzten. Deshalb sah Döblin die verschiedenen Arten des Handelns in der wirklichen Handlung als „Erweise“ solcher menschlichen „Natur oder der Art oder des Charakters“<sup>1194</sup>. In diesem Zusammenhang, worin der Begriff unseres Handelns seinen gewöhnlichen Sinn mit Einflüssen verschiedener Formkreise hinter sich lasse, brachte Döblin auch das Handeln mit dem „Wachsen“<sup>1195</sup> des vegetativen Handelns zusammen und erklärte die Kunst als „Repräsentativhandlung“<sup>1196</sup> angesichts des Durchschlagens des anorganischen Bezirks in uns.

---

<sup>1192</sup> Ebd., S. 190.

<sup>1193</sup> Ebd., S. 188: "Wir unterscheiden also beim Menschen in diesem Sinne zwischen Bewegungen und Handlungen."

<sup>1194</sup> UD S. 189.

<sup>1195</sup> Ebd., S. 187.

<sup>1196</sup> Ebd., S. 189.

Angesichts der Theorie der Handlung als einer Welthandlung legte Döblin die Täuschung im Begriff unseres Bewußtseins im Gegenüber des Instinkts bloß. Nach Döblin begründet sich die kritische Tendenz zum Bewußtsein auf ein übertriebenes, fehlerhaftes Konzept, wogegen sich die Vorstellungen vom Recht des Leibes, des Organischen bei Nietzsche, von der Libido und dem Unbewußten bei Freud und die Idee des materialen Unterbaus des Lebens bei Marx rechtfertigten.<sup>1197</sup> In ihren Auffassungen sah Döblin keine vollgültige Negierung des allgemeinen Bewußtseins, sondern den Willen zur Korrektur des in der Neuzeit übermächtig gewordenen Bewußtseins, solange sie ihre Kritik am Bewußtsein durch das menschliche Denken geleistet haben: „Aber sie kämpfen nicht gegen das Bewußtsein, wie sie glauben, sondern gegen eine falsche Auffassung des Bewußtseins.“<sup>1198</sup> Die Kritik Döblins am Bewußtsein war daher nur relativ: „Wer gegen das Bewußtsein ist, ist gegen die menschliche Art.“<sup>1199</sup>

Insofern alle Seienden in der Welt ‚ichhaft‘ und beseelt bestimmt sind, haben sie nach Döblin auch ihre bestimmte „Denkweise“ und „etwas anderes“ als das menschliche Bewußtsein. Die „Denkweise“ und „etwas anderes“ bei den anderen Wesen hängen von ihrer Situation und ihrem Ort ab. Alle Wesen bilden ihre Denkkorgane also nach ihren bestimmten Lebensbedingungen. Deshalb sagte Döblin: „Also nicht nach Gleichem, sondern nach Entsprechendem ist zu fragen.“<sup>1200</sup> In diesem Zusammenhang erscheint das Bewußtsein nur als „ein spezifisch menschliches Vermögen“ ohne „größeren Vorzug an der menschlichen Art“.<sup>1201</sup> Döblin zeigte deutlich, welche Funktion das Bewußtsein beim Menschen wie bei den „Nervmuskeltieren“ hat.

Nach der Definition Döblins ist das Bewußtsein „der Ort, an dem die augenblicklichen, durch die Situation gegebenen Eindrücke mit älteren Eindrücken und den angeschlossenen

---

<sup>1197</sup> UD S. 191: „Es besteht die Neigung, vom Bewußtsein verächtlich zu sprechen, ‚Rationelles‘ herabzusetzen. Diese Neigung besteht in der Psychologie, Psychoanalyse, in den Ausstrahlungen der biologischen Denkens von Nietzsche, bei den philosophischen Theoretikern des Marxismus. Wenn wir die Namen Nietzsche, Freud, Marx nennen, so haben wir ebenso viele Positionen gegen das Bewußtsein genannt. Bei Nietzsche erfolgt die Degradation zugunsten des Leibes, des Organischen, bei Freud zugunsten der Libido und des Unbewußten, bei Marx zugunsten des materiellen Unterbaus des Lebens überhaupt. Es wäre aber einseitig, unserer Zeit nur die Degradation des Bewußtseins zuzusprechen. Interessanterweise findet sich in der Praxis das Gegenstück zu diesen Theorien. So ist die Technik, die doch im Vordergrund dieser Epoche steht, eine ständige Leistung bewusster menschlicher Denkbarkeit (...)“.

<sup>1198</sup> Ebd., S. 194.

<sup>1199</sup> Ebd., S. 195.

<sup>1200</sup> Ebd., S. 194.

<sup>1201</sup> Ebd., S. 193.

Erlebnismassen zusammenstoßen.<sup>1202</sup> Darin sah Döblin das Einstellungsverfahren und die Denkoperation, in denen die Koppelung des neuen Eindrucks mit den alten Erlebnismassen, das mit der Auswahl befaßte Prüfen und die Aktion mit dem Urteil stattfinden. Aufgrund dieses realen Charakters des Bewußtseins betrachtete er es anders als die alte, übermächtige negative Einstellung<sup>1203</sup> zum Bewußtsein: „Es besteht weder ein Grund, das Bewußtsein herabzusetzen, noch eine Hymne auf die dumpfe Seele und die Instinkte anzustimmen. Jeder existiert auf seine Weise.“<sup>1204</sup> Angesichts der Vorstellung vom Bewußtsein, das als die Bestimmtheit des menschlichen Vermögens erscheint und zu dessen Umfang die biologische und die kulturelle Urgeschichte als Erbmasse gehören, überschritt Döblin die gewöhnliche Unterscheidung zwischen dem Instinkt und der Auffassung von einem allgemeinen, verengten Bewußtsein: „Es empfiehlt sich nicht, Instinkte und das Bewußtsein gegenüberzustellen. Es gibt kein leeres Bewußtsein. Hinter allem bewußten Denken stehen alte Erfahrungen, Neigungen. Nur eine kranke und unsichere Zeit wird diese Trennung Bewußtsein-Instinkt vornehmen.“<sup>1205</sup> Aufgrund dieser Gleichsetzung zwischen dem Instinkt und dem Bewußtsein entlarvte Döblin die sonst nützlich scheinende Zweckmäßigkeit des gewöhnlichen Begriffs der Ratio und des Rationalismus gegen die vielfältigen Daseinserfahrungen wie die Kritik Nietzsches am Subjekt auf der einen Seite und begründete er die andere Rationalität mit der Erweiterung des Begriffs des Bewußtseins im heutigen Sinne auf der anderen Seite, die sich auf die Vorstellung vom das gewöhnliche menschliche Denken überschreitenden, geistigen Weltprozeß und auf dessen hinter und in allen Organismen vorhandene „vorgeburtliche Vernunft“<sup>1206</sup> stützte: „Das Erkennen als Kraft. Die ‚Ratio‘ und das Rationale steht in schlechtem Ruf. Es gilt als das Oberflächliche, Bequem-Wissenschaftliche, Plausible, leicht zu Übermittelnde. Das Irrationale hat sich gegen das Rationale auf den Weg gemacht und hat es sehr erschüttert. Mit Recht; es war zu erschüttern, weil es auf das Niveau des ‚gesunden Menschenverstandes‘ gesunken war. – Nun aber, wo das Irrationale an dem Rationalen sich gemessen hat, zeigt das Rationale sein lebenssprühendes, wahres Gesicht. Es hat im Kampf seine legere Haltung, sein kleines

---

<sup>1202</sup> UD S. 195.

<sup>1203</sup> Vgl. als Vertreter der Kampfes gegen „zu viel“ Bewußtsein etwa Ludwig Klages.

<sup>1204</sup> UD S. 196.

<sup>1205</sup> Ebd., S. 194.

<sup>1206</sup> Ebd., S. 199. In demselben Zusammenhang mit dieser vorgeburtlichen Vernunft schrieb Döblin: „Vor der Geburt des Individuums, ja vor der Entstehung seiner Art ist dieses Prinzip des Organismus da, und selbstverständlich, wir denken an Pflanzen, Kristalle, auch vor der Entwicklung des Bewußtseins, das ja nur seine Sonderaufgaben bei flüchtigen und bedrohten Tieren hat.“ (UD S. 198)

Handwerkszeug aufgegeben und verloren und hebt seine wirklichen Waffen. Der ‚Ursinn‘, das ‚Rationale‘ dieser Erörterungen bedarf der Gegenwart und Ergänzung durch ein Irrationales nicht. Es ist kein Irrationales vorhanden“.<sup>1207</sup>

Mit dem Hinweis auf den Fetisch-Charakter des Denkens erklärte Döblin, aus welchen Bedingungen die geläufige negative Vorstellung vom Denken und vom Handeln entstehen und wie das Denken eine übermächtige Position gewinnt. Die Ichvorstellung überwiegt in dem sich vor allem anderen behauptenden flüchtigen Wesen des auf den Gesellschaftstrieb gegründeten, kollektiven solidarischen Lebens. Dem aus dieser Selbsttäuschung entstandenen „Ichwahn“ liegt der Sinn des gewöhnlichen Handelns zugrunde, das allein die Leistung des „Nervmuskelmenschen“ bedeutet. Dagegen stellte Döblin die Hauptmerkmale des wirklichen Denkens heraus. Das Denken wie das Wollen und das Fühlen gehört zwar zum Menschen, aber es gehört zur Welt im Erleben. Nach Döblin operiert das Denken nicht bloß im menschlichen Kopf, sondern im Zusammenhang mit der Welt. Wenn wir etwas über das Denken aussagen möchten, sollten wir von der „Erbschaft“, den „Querschlägen“ und der „Geschichte“ sprechen.<sup>1208</sup> Von diesen drei Faktoren ausgehend äußerte Döblin über dieses Denken im Unterschied vom allgemeinen Denken: „Wir sagen da: man darf die Welt nicht als bloß physikalischen Ablauf betrachten, es ist Schmerz und Lust da, das Zentrum des Ich und aktive Antriebe, die aus diesem Zentrum fließen; der unvollständig individualisierte Organismus ist Werkzeugträger des Ich, und weil dies so ist, ist es ganz überflüssig, Ziele nachträglich aus dem Bewußtsein und aus den Gedanken zu erfinden, weil dieses Ich solcher nachträglichen Erfindungen und zweifelhaften Bewußtseinsprodukte nicht bedarf“.<sup>1209</sup> Damit charakterisierte Döblin das Denken, indem er einen subjektiven Charakter des Denkens ablehnte und zeigte die Zugehörigkeit des Denkens zur Natur und zur Welt selbst.

Angesichts dieser Vorstellung vom Denken als einer Leistung zwischen der Person und der Welt unterschied Döblin das „Realdenken“ vom „Kopfd Denken“. Während er unter dem „Kopfd Denken“ das allgemeine Bewußtsein verstand, gehörte das „Realdenken“ zum aus der Beziehung zwischen der Person und der Welt vollzogenen ganzheitlichen Denken. Während das suchende, planende Kopfd Denken in diesem Sinne zum „Sondergut der Person an ihrem Ort, der unvollständigen Individualität“ gehörte und deshalb „Einzelinstrument“ war und zur „Unterart des großen Realdenkens“ zählte, war ihm das Realdenken eine mächtig hin und her

---

<sup>1207</sup> IüN S. 222.

<sup>1208</sup> UD S. 204.

<sup>1209</sup> Ebd., S. 204.

gehende, den Organismus und die fernen Objekte durchdringende Gewalt, an der die Einzelperson teilhat und die eine Aufgabe im Erleben, im mit der ganzen Tatsächlichkeit der Person verbundenen Erkennen überhaupt hat.<sup>1210</sup> Während das Denken als „Kopfdanken“ ein „Sich-selbst-Beschnupern“, eine spintisierende „Selbsthypnose“ und „bloß anreihend, ordnend“ ist, hat das Realdenken als das echte Denken „formende und schaffende“ Kraft in sich. In diesem Sinne beherberge die ganze Welt mit lebenden und sterbenden Organismen seine Resultate.<sup>1211</sup> Im Realdenken, dem der Organismusgedanke, das „entsprechende Verhalten“ und die „Situationsgerechtigkeit“<sup>1212</sup> zugrunde liegen, erscheine der Geist nicht als eine Angelegenheit bloß menschlicher Köpfe. Der Geist sei in der Natur festgestellt worden, und das Denken gehöre zur Welt. Von solchem Denken, das weder Spekulation noch Spintisieren sei, sondern Erleben oder Welthandlung und das sich als „eine über alles Bekannte hinausgehende Hoheit und Macht“<sup>1213</sup> erweise, werde die Welt gebaut und das Denken beteilige sich unaufhörlich am Weltbau. In diesem Sinne schrieb Döblin wie folgt: „Ich sagte aber schon früher und unterstrich: es sind nicht die Begriffe allein, die erkennen, – es ist nicht das Gehirn allein, das denkt.“<sup>1214</sup>

Der Verlust des subjektiven Charakters des Denkens bedeutet den Verlust der übermächtigen Position des Ich als der bisherigen Weltinstanz. Die neue Ichposition im Erleben und im Daseinsprinzip habe die Abdankung des alten, substanziellen, denkenden Ich zur Vorbedingung. Im Text „Betrübliches Zwischenspiel“ inszenierte Döblin deshalb die Bestattungszeremonie des alten, lügenhaften Ich: „So gewaltig war das Ich, und jetzt ist es so klein, drei Buchstaben. Jetzt tun sie es in das Museum, kein Mensch weiß davon.“<sup>1215</sup> Mit dem Abschied vom alten, denkenden Ich formulierte Döblin die Geburtsstunde des vom alten Ich befreiten, neuen Ich: „Zur Welt bin ich gekommen! Das schlechte Ich ist vernichtet! Abgeworfen! Jetzt bin ich da, Luft, herrliche Luft! Herrliche weite Welt! Das ist nicht mehr eine Flucht aus dem Käfig. Das ist eine Geburt. Ich war noch nicht da. Ich war ein Mensch mit diesem Namen an diesem Ort? Eine Spinne in einem Winkel war ich. Eine eingemauerte Leiche war ich! Ich bin da! Ich atme. Welche Geschenke!“<sup>1216</sup> Döblin bezeichnete symbolisch den Status des erlebenden neuen Ich als „Aschenputtel“: „Hier ist ein Ich, weder

---

<sup>1210</sup> Ebd., S. 203.

<sup>1211</sup> UD S. 203.

<sup>1212</sup> Ebd., S. 202.

<sup>1213</sup> Ebd., S. 202.

<sup>1214</sup> IüN S. 199.

<sup>1215</sup> UD S. 287.

<sup>1216</sup> Ebd., S. 283.

die ganze, noch die halbe, noch eine tausendstel Welt, sondern ein einfaches, kaum erkennbares Ich, ich sage: ich fühle, ich leide, ich will, ich handle, ich bin. Ja, ich bin, ich bin etwas für mich, ich bin abgesondert von euch, ich bin etwas in mir, und das heißt ich, ich bin in mir, ich bin Fühlen, Wollen und Handeln. Und da klingt diese Stimme stählern, die Stimme einer kleinen Person im Riesenkreis der Sonnen, Gestirne, Pflanzen- und Tierklassen (...). Und unversehens ist die Welt in zwei Teile zerfallen. Es hat sich drüben die Front der Welt gebildet, und einsam steht und redet das kleine, fühlende und handelnde Ich.“<sup>1217</sup> Dieses kleine Ich sei weder „Gott“, weder „Welt“, noch „irgendein allgemeiner Mensch“, sondern „ein kleiner wirklicher Kerl mit Haut, Knochen und Haaren, mit Zähnen, Händen und Füßen“.<sup>1218</sup>

Aufgrund des neuen Konzepts des Ich formulierte Döblin anschaulich das Erlebensverfahren. Mit der Einbuße der Machtposition des Subjekts erschien das Ich als Ding unter den Dingen und sollte das „hinnehmen“, was vorhanden ist: „In seinem Umkreis kann das Ich einiges bewegen und verändern, aber auch da arbeitet es mit dem, was da ist und was es hinnehmen muß. Hinnehmen, das Wort ist richtig. Gegebenheiten: das Wort ist richtig. Sicher ist mir, ich bin hier nur wenig Täter. Ich weiß kaum, worin ich Täter bin.“<sup>1219</sup> Dann vernichtete Döblin die Metaphysik des Ich, worin das Ich seine Machtposition dadurch erhalten kann, daß es die Welt durch seine Organe mittelbar aufnimmt. Deshalb forderte er die völlige Vernichtung des alten gewöhnlichen Ich: „Es muß der Weg in die völlige Vernichtung, die Auslöschung, die Zernichtung gegangen sein. Das Versagen, die vollkommene Ohnmacht muß da sein, die Zunge mit Schweigen geschlagen, alle Worte dumm und lächerlich. Dies muß du fühlen: du muß nicht die Ströme oder Berge ansehen, sondern das trockne Blatt, das vom Baume herunterflattert, und das kannst du zwischen die Finger nehmen und zerreiben, siehst du: das bist du. Jetzt erst ist das erfolgt, was erfolgen muß, ehe man ein einziges Wort aussprechen darf: die Einreihung. Vorher hingst du wie Rauch über der Erde, warst nicht da und glaubtest etwas zu sein. Es war Besinnungslosigkeit. In den Gespinsten von falschen unwahren Worten warst du gefangen, jetzt bist du heraus, es ist etwas Schweres geschehen, das erste, das dir überhaupt geschah – du weißt, und du bist. Du bist angekoppelt an das Sein. Die Zernichtung

---

<sup>1217</sup> Ebd., S. 290.

<sup>1218</sup> Ebd., S. 291: „Gott bin ich nicht, und die Welt bin ich nicht, und irgendein allgemeiner Mensch bin ich auch nicht, aber ein kleiner wirklicher Kerl mit Haut, Knochen und Haaren, mit Zähnen, Händen und Füßen.“

<sup>1219</sup> UD S. 272.

ist da.“<sup>1220</sup> Mit der Ankoppelung des Ich an das Sein sah Döblin die Unmittelbarkeit des erlebenden Ich gegeben: „Ich bin der, der erlebt’. ‚Ich bin nicht in den Augen da, im Sehen bin ich da, und so im Hören, Schmecken, Riechen, Tasten, Fühlen, Denken, Wollen.’ Dies heißt: Im Fühlen, Denken, Wollen, Empfinden bin ich selber, in ihnen ist ‚Ich’.“<sup>1221</sup> Dabei erklärte Döblin, was es bedeutet, daß das Ich im Fühlen und im Denken vorhanden sei: „Das Empfinden, Denken, Fühlen, Wollen sind Zeichen, Äußerungen, Darstellungen des Ich. Das Denken, Wollen, Fühlen, Empfinden allein hat ichhaften Charakter, und es ist nichts da, das ihm diesen Charakter verleiht, sondern er wohnt ihm inne. Ich zu sein ist die Natur des Denkens, Fühlens, Wollens, Empfindens.“<sup>1222</sup> Aufgrund des im Erleben als einer Welthandlung sich auflösenden Ich und angesichts des in der Welthandlung sich verschleiernden Ich sagte Döblin „Nicht ‚Ich’, sondern dies begibt sich“.<sup>1223</sup>

Wenn die unmittelbare Prozedur der Verschleierung des erlebenden Ich in die Welthandlung bedeutet, daß die Welt und das Ich zusammenfallen, und das Ich sich in der Welt konkretisiert, so gehört, wird von der Welt gesprochen, dazu, Ich zu sagen. Entsprechend schrieb Döblin anschaulich: „Es ist Unsinn, wenn ich sage: ich ‚sehe’ das Zimmer, und ich ‚fühle’ Lust. ‚Sehe’ ich wirklich das Zimmer? `Sehen´ ist etwas Abgeleitetes. `Sehen´ ist eine Konstruktion, die Verbindung zwischen einem bestimmten Organismus und einem Gegenstand. Aber da ich fand, in Empfinden, Fühlen ist Ich, und von einem wahrnehmenden Organismus und seinem Gegenstand ist keine Rede, so muß ich nicht sagen: ‚Ich sehe das Zimmer’, sondern ‚Ich erlebe mich im Zimmer’ und sogar: ‚Ich erlebe mich als Zimmer.’ Ja noch weiter muß ich gehen, wenn von einem wahrnehmenden Organismus und seinem Gegenstand keine Rede sein kann. Dann kann ich mir auch das ‚Ich erlebe’ schenken. Denn hinter dem ‚Ich erlebe’ steckt ja noch immer der wahrnehmende Organismus. Es genügt ‚Zimmer’ zu sagen. Zugleich damit und allein so ist ‚Ich’ gesagt. Ein Beispiel. ‚Ich sehe die Lampe’ – jetzt sage ich ‚Lampe’. ‚Ich sehe’ ist alte Metaphysik.“<sup>1224</sup> Mit dem Abschied von dem alten Ich war für Döblin das Ich unmittelbar schon in den Erscheinungen der Welt vorhanden. Dieses nicht abstrakte spekulative, sondern reale konkrete Ich war für ihn nicht mehr im Denken, Fühlen, in Lust und Schmerz vorhanden, sondern war selber

---

<sup>1220</sup> Ebd., S. 476.

<sup>1221</sup> Ebd., S. 276.

<sup>1222</sup> Ebd., S. 277.

<sup>1223</sup> Ebd., S. 284.

<sup>1224</sup> UD S. 278.

Denken, Fühlen, Lust, Schmerz. In dieser Unmittelbarkeit bedeutete ihm die Ichsuche die Weltsuche.

In „Klage um das verlorene Ich“ formulierte Döblin, wie schwierig der Abschied vom alten Ich sei und daß er mit Entfremdungsgefühl verbunden sei: „Wie schrecklich bin ich mir entfremdet, wie hat sich alles abgewendet, wie ungeheuer steh ich da. Die Häuser stehen da aus Steinen, wie soll ich sie mit mir vereinen, ward ich nicht selbst zum Steine da?

Der Funkturm bin ich und sein Feuer, der Mond am Himmel, täglich neuer, ich brenne in einem Glühen hin.

Die Nächte und die Tage bin ich, die Straßen und Plätze bin ich, mir sind die Glieder ausgerenkt.

Die Wagen schmettern auf den Schienen, ich muß mich ihrer jetzt bedienen und muß erkennen mich in ihnen. (...)

Verloren habe ich mein Zimmer, vergangen ist sein Lampenschimmer vor jenem mächtigen fernen Feuer, wer nimmt sich jetzt noch meiner an.

Wo kann ich jetzt die Höhle finden, in die ich lautlos mag verschwinden und presse mich an Wände an.

Wo finde ich die dunkle Ecke, in die ich diesen Leib verstecke, und bin so klein wie sonst ein Mensch?

O grauenhaftes weites Dasein, o Überfülle ohne Hiersein, ach wie entrinne ich dir nur.

Wie schrecklich bin ich mir entfremdet, wie ist mir alles jetzt entwendet, wie leer, bestohlen steh ich da.“<sup>1225</sup>

Nachdem Döblin das Daseinsprinzip als Spannungsfälle zwischen der Welt und der Person, die Person als Stück und Gegenstück der Natur mit der Ausrottung des alten denkenden Ich erläutert hatte, geriet er trotzdem wieder in „Betrübnis“. Dieser Betrübnis folgte die „Wiederaufrichtung“. Die „Betrübnis“ beruhte auf der unvollständigen Vernichtung des alten Ich, das aufgehoben durch Jahrtausende, Jahrmillionen segele.<sup>1226</sup> Angesichts dieser Emotion sprach Döblin vom „Rückfall“<sup>1227</sup> in das alte Ich, in dem es sich zeige, wie zäh das alte Ich in uns festbleibe, und daß es im schwierigen Kampf ausgerottet werden sollte: „Ich muß den

---

<sup>1225</sup> Ebd., S. 284-285.

<sup>1226</sup> UD S. 275: „So aufgehoben segle ich durch die Jahrtausende, die Jahrmillionen. Durch die Äonen segle ich und wache auf und schlafe (...) Und das ist das Zeichen meines Vergehens. Es nimmt mich auf in einem sehnsüchtigen Nu. Im Nu bin ich herübergehoben, und aufgehoben segle ich durch Jahrtausende, Jahrmillionen.“

<sup>1227</sup> Ebd., S. 275.

Kampf mit dem Drachen aufnehmen. Ich sehe ja, was letzten Endes hinter dieser Betrübniß steckt: der alte, feste, nicht ausrottbare, noch nicht genug, nicht völlig ausgerottete Irrtum über das Ich, ja das segelt durch die Jahrtausende, die Jahrmillionen.“<sup>1228</sup> Im Gestus der Selbstklärung forderte Döblin die weitere Vernichtung des alten Ich und die damit verbundene „Wiederaufrichtung“: „Auf die Betrübniß folgt die Wiederaufrichtung. Wir müssen unser Schiff besteigen und den alten Gespenstersegler ‚ich‘ in Brand stecken.“<sup>1229</sup> Darin, daß Döblin ungeachtet des damit verbundenen Entfremdungsgefühls die Auflösung des alten substantiellen Ich in die Weltunmittelbarkeit forderte und zudem verlangte, zu einem anderen Ich als dem früher bekannten durchzudringen, blieb seine ontologische Überzeugung versteckt: „Es ist ein Ich da, das hält alles zusammen.“<sup>1230</sup> Indem dieses eine Ich die Welt zusammenhalte und die Welt als einen geistigen Prozeß mit leidlicher Stabilität im Übergang von einem Gleichgewicht zum anderen Gleichgewicht halte, könnte die Welt ohne das Ich keinesfalls bestehen. „Das Ich ist aus der Welt nicht wegzudenken, die Welt bestünde nicht ohne das Ich, und die Zeitlichkeit verlief nicht ohne das Ich. Ich ist kein Zusatz und Wunder, sondern Grundtatbestand der Welt und Motor der wirklichen Zeitlichkeit. Denn man muß unterscheiden zwischen wirklicher Zeitlichkeit und der bloß vorgestellten.“<sup>1231</sup> In diesem Sinne entstehe nicht die unvollständige pseudowissenschaftliche Bewegung, sondern die vollständige wirkliche Bewegung nur aus dem Ich, das fühlt, leidet und will.

Daß sich die Welt ständig verändert und abläuft, bedeutet die Gebundenheit an die Zeitlichkeit. Es gibt keine Dinge, die stehen bleiben. Angesichts der Unabtrennbarkeit der Welt von der Zeitlichkeit nannte Döblin die Zeitlichkeit das „Hauptwort“<sup>1232</sup> in der Welt. Ohne die Zeitlichkeit seien die Dinge unbestimmt, unkonkret und leer im ontologischen Bezug auf ein Ich.<sup>1233</sup> Deshalb existiert die Welt im Ablauf, und im Wort ‚Welt‘ liegt die Zeitlichkeit, mit der ein Vorgang oder ein Geschehen unabtrennbar verbunden ist. Wie das Ich als das Denkende, das Fühlende in der Weltunmittelbarkeit des Erlebens ist, so betonte

---

<sup>1228</sup> Ebd., S. 275.

<sup>1229</sup> Ebd., S. 276.

<sup>1230</sup> Ebd., S. 279.

<sup>1231</sup> Ebd., S. 207.

<sup>1232</sup> Ebd., S. 210: „Das Hauptwort in dieser Welt ist die Zeitlichkeit. Ich suche eine Realität, aber etwas Feststehendes kann ich nicht finden, die Dinge sind in Bewegung, die Welt läuft ab. Das ist nun der erste Fund bei der Suche der Realität in der Welt.“

<sup>1233</sup> Ebd., S. 212: „Mit allem ist Zeitlichkeit verbunden, und das, woran keine Zeitlichkeit haftet, ist das Unbestimmte, das vollkommen Leere, der Nullpunkt auch des Vorstellens.“

Döblin, daß der Vorgang und der Ablauf in der Benennung der Welt schon enthalten seien. Deshalb bräuchten wir nicht mehr die Zeitlichkeit in der Welt, sondern nur die Welt zu nennen.

Gegen die Erkenntnistheorie, die den Raum und die Zeit als menschliche Anschauungsformen betrachtet, sprach Döblin sich aus. Der Grund seiner Gegnerschaft liege in der Trennung der Form vom Inhalt: „Es gibt also an der Welt kein ‚Merkmal‘ Zeitlichkeit. Und wir werden auch nicht zugeben, daß es eine Anschauungsform Zeitlichkeit gibt. Denn die würde einen von der Form unabhängigen Inhalt voraussetzen. Aber welcher soll der im Fall der Welt sein? Was berechtigt zu der Konstruktion einer Anschauungsform, wo doch Welt und Zeitlichkeit so verbunden miteinander sind.“<sup>1234</sup> Hier sind der Raum und die Zeit die Denkweisen eines Ich oder des Ursinns, und daraus haben alle Seienden ihre Bestimmtheit bekommen. Deshalb sehen wir alle Wesen in der ihrer Bestimmtheit entsprechenden Zeitlichkeit. Hier entlarven sich die menschliche Zeitkonstruktion und ihre Begriffe Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft schon als „scholastische und ärgerliche Worte“.<sup>1235</sup>

Mit dieser Ablehnung der gewöhnlichen Zeitkonstruktion betonte Döblin, daß das Erleben oder die Wahrnehmung der Dinge nicht ‚zeitlich‘, sondern nur ‚gegenwärtig‘ seien.<sup>1236</sup> Nach Döblin sind unsere Beschreibungen von Sachverhalten nach der zeitlichen Folge nur „Berichte, Analysen“ und „die nachträgliche Sektion eines verstorbenen Sachverhalts.“<sup>1237</sup> Das Erleben ist die durch die Existenz und aus der Einzigkeit des Ich bestimmte, mit seinem Inhalt ausgefüllte, tiefe, breite, ausdehnte Gegenwart und das Jetzt. Deshalb bezeichnete Döblin solche erlebte Gegenwart und solches Jetzt nun als die einzige Realität und als das Dasein: „Das Jetzt, die Gegenwart, ist die einzige Realität, sie ist allein das Dasein, und zwar Dasein in dieser Ausfüllung. An der Gegenwart haftet Leben. Allein das Jetzt wird erlebt.“<sup>1238</sup> Diese alleinige Wahrheit, in deren ganz besonderer, unwiederholbarer Ausgefülltheit der Gegenwart und des Jetzt sich alle Realität abspielt, ist zwar in jedem

---

<sup>1234</sup> UD S. 211.

<sup>1235</sup> Ebd., S. 213.

<sup>1236</sup> Ebd., S. 213.

<sup>1237</sup> Ebd., S. 214.

<sup>1238</sup> Ebd., S. 214. Döblin schrieb über das Erleben der Gegenwart: „Ich muß schildern, wie ich das Jetzt erlebe: und zwar als ausgedehntes, breites und tiefes Jetzt, als eine Ausgefülltheit. Ich erlebe das Jetzt nur an seinem Inhalt, nur der ausfüllende Inhalt ist Jetzt. Der Tisch, das Zimmer, das Licht ist Jetzt, aber ihr wirkliches Dasein allein, und nicht die Erinnerung an sie oder der Bericht von ihnen, ist Jetzt. Und gerade dies ist die besondere Würde dieser sogenannten Gegenwart.“ (UD S. 214)

Augenblick, momentan vorhanden, aber in dieser Gleichzeitigkeit im jetzigen Augenblick erscheint alle Realität unauftrennbar, zusammengehörig, zusammenhängend. Darin eint ein Dasein alles und bildet es den Inhalt des Jetzt mit dem Zusammenhang des Nebeneinander und mit der Aneinanderreihung des Vorhandenen aus.

Dieser große Augenblick ist zwar gleich verschwunden, doch als der Inbegriff der Realität ist er immer wieder zu jeder Zeit mit dem Versinken des Vorher und auch des Nachher ins Dunkel da. Der Inhalt der augenblicklichen Gegenwart wächst und ist immer da ungeachtet des alsbaldigen Verschwindens der jeweiligen Gegenwart. Deshalb verglich Döblin die Gegenwart mit dem Schieber an einer Rechenmaschine und ihre Inhalte mit einer Riesenschlange, die zwar mit der Gegenwart beginnt, aber in der die Inhalte der Gegenwart, die Realität und die in ihr vorhandenen Dinge nicht als ein punktuelles Jetzt, sondern als Handlung erscheinen: „Realität hat die Handlung und nicht der Moment.“<sup>1239</sup> Indem Döblin die mit „Dasein“ und „Vergehen“ oder „Leben und Tod“<sup>1240</sup> bestimmte Eigenschaft der Zeitlichkeit unter dem Charakter der Gegenwart sah, sprach er von der Erbschaft unter ihren Inhalten, die jeden Zustand an sich nehme und den vorigen nicht vergehen lasse. Das in der Natur der Dinge und in uns, was sich erlebt, belebt sich zwar punktuell, aber doch auch als Handlungsweise kontinuierlich im Erleben und in der Wahrnehmung. Das ist die Realität: „Real und wahr ist im Zeitlichen Spannung, Entladung, Auffüllen, neue Ladung, Spannung. Diese komplexe inhaltliche Realität ‚Jetzt‘ soll man anblicken und sie nicht unsichtbar werden lassen. In ihr hat man zu handeln, zwischen dem noch realen geerbten ‚Vorhin‘ und dem ziehenden ‚Nachher‘.“<sup>1241</sup>

Angesichts der Eigenschaften von Erleben und Dasein stellte Döblin zwei „Würden“ des Jetzt, also zwei Besonderheiten desselben, als Kriterien heraus. Er verglich den Zusammenschluß der Elemente und ihre Anordnung im Jetzt mit einem Gerichtsprozeß und einer richterlichen Entscheidung. Aber diese Entscheidung im Jetzt erweise ihren unabgeschlossenen, offenen, prozessualen Charakter im Bezug auf die unübersehbaren, unzähligen Faktoren und ihre immer erneuten Kräfte: „Aber keinem Jetzt gelingt eine endgültige Schlichtung; vor dieser Unzahl der Parteien und ihren immer erneuten Kraftreserven versagt das Gericht, auf Jetzt

---

<sup>1239</sup> UD S. 218.

<sup>1240</sup> Ebd., S. 217: „In phantastischer Weise ist im Jetzt vorgebaut, was im Einzelleben sich auf einen breiten Raum erstreckt: das Dasein und Vergehen, das Leben und der Tod.“

<sup>1241</sup> Ebd., S. 219.

folgt Jetzt, Berufungsinstanz nach Berufung, die Zeit rollt und – bringt es – nicht zustande –  
„<sup>1242</sup>

Angesichts dieser prozessualen Offenheit des Daseins zeigte Döblin den Sinn unseres Handelns in „Immer vor dem Gelobten Land“<sup>1243</sup>. In der emanativen, phänomenologischen Konstruktion der Naturphilosophie Döblins ist die Zeitlichkeit an Dinglichkeit und einen Mangel an Vollendung gebunden. Diese Unvollkommenheit beruht auf derjenigen der Individuation und bedeutet Beweglichkeit und keinen Gleichgewichtszustand im physikalischen Sinne. Was nicht beendet und nicht in Ruhe ist, befindet sich in einem Zustand des Leidens und ist unvollkommen. Die in der Verbundenheit mit der Zeitlichkeit stehende Unvollkommenheit ist eine solche nicht aufgrund eines Urteils von uns, sondern metaphysisch, gehört deshalb zum „Grundcharakter des gesamten Systems Welt“<sup>1244</sup>.

Unsere Unvollkommenheit beweist sich deutlich durch unsere „Unbefriedigung“ und in unseren „Trieben und Begierden“<sup>1245</sup>. Hier erweisen wir uns als leidende, zur Umwelt geöffnete Wesen, die wie andere Dinge unvollkommen sind und wie andere Dinge die Unvollkommenheit in sich haben. Aus dieser Unvollkommenheit vollziehen wir einen „andauernd(en) Umwertungs- und Entwertungsprozeß“<sup>1246</sup> in der Zeitlichkeit. Solange wir irdische Wesen sind, besitzen wir keine Klarheit in Bezug auf Ziele und Zwecke, sondern nur „eine dunkle Einsicht in die Natur der Triebe“<sup>1247</sup>: „Wir haben das Gefühl zu leben, aber nicht völlig dazusein, und das Verlangen, zum ‚wirklichen Dasein‘ zu gelangen.“<sup>1248</sup> In unserem Handeln sah Döblin die Grundmerkmale von „Kraft und Wille(n)“ und einem „Gefühl von Tragik“<sup>1249</sup>. Während wir als schaffende Verwalter des einen Ich der Welt mit Willen und Kraft gegenüberstehen und die Dinge sich durch den von uns ausgehenden Einfluß beleben,<sup>1250</sup> beruht die menschliche Tragik auf dem Erkennen der Unerreichbarkeit der Vollendung im Leben. Dabei wird unser Handeln als ein ständiges „Durchstoßen“ bestimmt, das den Stein endlos nach oben schieben soll. Den vom Willen, von der Kraft und von der Tragödie zugleich bestimmten Grundcharakter unseres Handelns,

---

<sup>1242</sup> Ebd., S. 219.

<sup>1243</sup> Ebd., S. 220.

<sup>1244</sup> Ebd., S. 220.

<sup>1245</sup> UD S. 221.

<sup>1246</sup> Ebd., S. 222.

<sup>1247</sup> Ebd., S. 222.

<sup>1248</sup> Ebd., S. 222.

<sup>1249</sup> Ebd., S. 223.

<sup>1250</sup> Ebd., S. 222. „Da muß der Welt gegenüber unser Grundgefühl Kraft und Wille sein. Ohne unser Zutun sind wir in die Umstände hineingeboren, aber nicht ohne unser Zutun bestehen sie.“

worin wir als unermüdliche Wanderer erscheinen, versinnbildlichte Döblin noch anschaulicher durch das Bild des Moses,<sup>1251</sup> der sein Volk erfolgreich in das Land Kanaan führte, aber selbst an der Schwelle des Landes starb, ohne es je betreten zu haben. Im Dasein könne man zwar einen gewissen Punkt durch das Handeln erreichen, aber diese erreichten, avancierten Zustände seien wieder verloren gegangen. Sie seien der neuen Generation nicht mehr zupaß, deshalb solle sie neu anfangen. Für diese nicht lähmende, aber tragische Grundhaltung unseres Handelns gab Döblin eine konkrete Beschreibung im Gleichnis von Sisyphos: „Die ewige Unbefriedigung ist mit uns geboren. Was wir anfassen, ist wie ein Gummiband, das man weitet und das immer wieder zusammenschnellt. Wie ein Stein, den einer auf den Berg schleppt, allmählich lassen die Kräfte nach, der Stein rollt wieder abwärts. Wie eine Quelle, die man mit Stein faßt und freilegt, sie versandet wieder.“<sup>1252</sup>

Unserem Handeln als einem unendlichen Durchstoß – wie von einem Bergwerksstollen zum anderen - sah Döblin ein Daseinsprinzip zugrunde liegen, nach dem wir als Gegenstück der Natur der wuchernden, hinstürzenden Welt ständig unbefriedigt gegenüberstünden. Durch diese Unbefriedigung als den Quell der Bewegung, den Anreiz und Antrieb, die Arme zu bewegen und um uns zu blicken, bauen wir nach Döblin ständig die Welt und kämpfen wir gegen die Konvention und die Trägheit. Die Welt laufe nur durch uns hindurch. Obwohl wir Schöpfer und Täter der Welt seien, wüßten wir von keinem Ziel, weil die Vollendung, der Abschluß und die Ganzheit eines Sinnes in keinem zeitlichen Einzeldasein gegeben seien.<sup>1253</sup>

Deshalb beschrieb Döblin unser Dasein so: „Das ist wie in einem Traum, wo man in einem Vorhang, hinter einer Gardine sich etwas bewegen sieht, ein Tier – eine Maus oder eine Ratte – hat sich da verfangen, sie arbeitet, aber sie zerreißt das Gewebe nicht, man steht daneben und sieht entsetzt, wie es darin zappelt.“<sup>1254</sup> Obwohl unser Leben und unser Handeln vor der unendlichen neuen Herausforderung und an einem immer neuen Anfangspunkt ohne das Wissen von der Vollendung stünden, seien sie nicht sinnlos, weil wir als Täter und Repräsentant des eines Ich ständig die Welt bauten.

Döblin sah kein teleologisches Ziel in unseren Handlungen: „Es ist nur der Naivste, der an einen gradlinigen ‚Fortschritt‘ in der Weltgeschichte glaubt.“<sup>1255</sup> Er lehnte auch sowohl den

---

<sup>1251</sup> Ebd., S. 222-223.

<sup>1252</sup> Ebd., S. 223.

<sup>1253</sup> UD S. 224.

<sup>1254</sup> Ebd., S. 224.

<sup>1255</sup> Ebd., S. 224.

blinden Daseinskampf Nietzsches um die Macht als auch die Meinung der ‚Skeptiker‘ ab.<sup>1256</sup> Unter dem Motto: „In den wichtigsten und entscheidenden Dingen hat die Natur keinen im Stich gelassen“<sup>1257</sup>, sah Döblin den Grund des Handelns. Dafür bräuchten wir die Triebe und Begierden mit unserem klaren Verstand und unserer gesunden Natur. Aus der Auseinandersetzung mit den gegenwärtigen Zuständen könnten wir „die heutige Abwendung des Unheils, Beseitigung eines Übels, Schaffung neuer Lagen“<sup>1258</sup> als die notwendige Sache leisten. Hier zeigten sich die Begierden und die Triebe als die produktiven Kräfte für die Weltgeschichte und unser Handeln: „Es sind die Triebe, die diese Welt unermüdlich wie Stafettenläufer durchrasen und in Bewegung bringen. Sie stürzen zusammen, ein anderer nimmt den Stab auf, wir leben in der Zeitlichkeit. Wir wissen: es ist die erschütternde Tätigkeit dieser immer wieder zusammenbrechenden Stafettenläufer, die die Welt mit Sinn, Form – mit Schönheit und immer neuen Reizen erfüllt.“<sup>1259</sup>

Was wir leisten, falle keinesfalls in die Leere, sondern schlage sich in den Menschen und Einrichtungen nieder. Es gebe real die „Erbschaft“.<sup>1260</sup> Aus dieser Erbschaft, aufgrund derer die Einzelperson vor- und nachdenken kann und deren Streben nach Veränderung und Verbesserung keinen linearen Ablauf der wirklichen, gelebten Geschichte zuläßt, kämen die Aus- und Querschläge in der konkreten Weltgeschichte. Angesichts der Querschläge, denen ein allgemeiner und eindeutiger Sinn nicht zugeordnet werden kann, sagte Döblin, daß der Übergang von der Historie zum historischen Roman fließend sei.<sup>1261</sup> Während die Querschläge und darüber hinaus die vielfältige Weltgeschichte nach irgendwelchen Gesichtspunkten „in Gelehrtenstuben und von Pressechefs legitimationsbedürftiger Akteure“ nachträglich abstrakt aneinandergereiht werden, weswegen Döblin diese offizielle Geschichte nur als „ein gelehrt-phantastisches Amüsement“ apostrophierte,<sup>1262</sup> galt die „Erbschaft“ bei ihm als „eine wirkliche, gelebte Geschichte“<sup>1263</sup>. In dieser sei alles Physische

---

<sup>1256</sup> Ebd., S. 225: „Man ist bereit, zu sagen, und Skeptiker haben es hundertmal gesagt: die Bestie Mensch lebt unverändert fort, bald auf die Weise, bald auf jene Weise, man soll nur in den Tag leben, seinen Vorteil suchen und genießen, was einem in den Tag kommt.“ Auch kritisierte Döblin das Konzept Nietzsches, den „Willen zur Macht“, in seinen Schriften schon häufig.

<sup>1257</sup> Ebd., S. 226.

<sup>1258</sup> Ebd., S. 226.

<sup>1259</sup> Ebd., S. 226.

<sup>1260</sup> Ebd., S. 231.

<sup>1261</sup> UD S. 231.

<sup>1262</sup> Ebd., S. 231.

<sup>1263</sup> Ebd., S. 231.

und Metaphysische enthalten, und man könne sie wegen der Mannigfaltigkeit und des großen Umfangs ihrer Konkretheit und ihrer Realität überhaupt nicht schreiben.

In dem von der Erbschaft bestimmten Handeln sah Döblin zwar kein Ziel, keine Entwicklungs- oder Fortschrittslogik, wie sie der Vorstellung des Geschichtsschreibers entsprochen hätte, aber er war davon überzeugt, daß es keinen Zufall, keine leere Wellenbewegung in der auf der Lust und dem Schmerz des Ich beruhenden Erbschaft gebe, weil die jeweilige Einzelperson der Organismus eines Ich, sein Werkzeugträger sei. Dieses Ich brauche kein nachträgliches Ziel und keine entsprechende Aufgabe, nämlich aus diesem Bewußtsein: „Wir können nicht von Zielen sprechen. Aber vom Ich geborene Erbschaft auf Erbschaft: aus solchen Bausteinen baut sich keine Zufälligkeit.“<sup>1264</sup> In diesem Zusammenhang unterschied Döblin die „Erbschaft“ als die wirklich gelebte, von dem Schmerz und der Lust des Ich durchzogene Geschichte deutlich von der nachträglichen, abstrakten Geschichte: „Man muß nicht auf das Blatt sehen, sondern auf den ganzen Baum. Historismus ist gut, aber es ist weder von Pessimismus noch von Optimismus zu reden – freilich, es wurde schon öfter gesagt, von einer Tragik bei allen Einzelgestalten.“<sup>1265</sup>

#### IV. Die Kunsttheorie im „Naturismus“

##### 4. 1. Die Kunsttheorie der Depersonation.<sup>1266</sup>

Döblins intensive theoretische Überlegungen über die Kunst begannen schon mit seiner Schrift „Gespräche mit Kalypso“. Darin versuchte er in Dialogform seine Grundeinstellung zum Wesen der Kunst, zum Bild des Künstlers und zur Wirkung der Kunst in der Verhüllform der Musik zu formulieren. Aber diese Schrift war eher ein Versuch der Selbstklärung denn ein systematischer, theoretischer Entwurf einer Kunsttheorie oder einer philosophischen Ästhetik, in der sich der unsichere Autor durch die Darstellung der Reflexion auf sein eigenes Schaffen und Denken der Einsichten in seine Produktionswerkstatt

---

<sup>1264</sup> Ebd., S. 233

<sup>1265</sup> Ebd., S. 232.

<sup>1266</sup> Zur ausführlichen Erklärung über den Begriff der „Depersonation“. Vgl. E. Kleinschmidt, Döblin - Studien I, S. 378, und Anmerkung 18, S. 387: „ ‚Depersonation‘ scheint eine eigene Ableitungsbildung Döblins von lat. ‚persona‘ zu sein, die sich bewußt vom psychopathologischen Fachterminus der ‚Depersonalisation‘ abgrenzt (...) Döblin dürfte dieser Aufsatz [‚Eine Enquete über Depersonalisation und ‚Fausse Reconnaissance‘“ von G. Heymann - Ch. - U. Lee] aufgrund von Ausbildung und Tätigkeit bekannt gewesen (...)“ sein.

versichern wollte. Deshalb hat diese Schrift nicht den systematischen Charakter eines ästhetischen Traktats, sondern eine von und aus den jeweiligen Überlegungen zur Kunst bestimmte, pointierte Anlage.

Im Zentrum ihrer Idee lag der Begriff des „Erlebnis-Ich“, in dessen Konzept das Ich seine Bestimmtheit im Bezug auf andere Wesen gewinnt. In diesem Zusammenfall mit der Welt wird das alte übermächtige Ich „entmannt“ und „entselbstet“<sup>1267</sup>. Dieser Vorgang bedeutet die Befreiung der Welt vom Menschen, soweit er der Welt unzutraglich ist, und die Wiederbelebung der Weltkomplexität ohne die Selektion der Weltgegebenheiten durch das darstellende Ich. Mit der Proklamation: „Was lebendig an mir ist, ist in der Welt“<sup>1268</sup> manifestierte Döblin die Depersonation in der Kunst und durch die Kunst.

Aufgrund der Depersonation des Künstlers bevorzugte Döblin den Du-Künstler. Nach Döblin ist der Ich-Künstler der ichfixierte Künstler und dessen Existenz der „Boden der Bekennerkunst“. In dieser Bekennerkunst gelte die Kunst als ein „Sektionsprotokoll“, das aus der Liebe zu „Nacktheit und Deutlichkeit“, aus der Spiegelung der Umwelt oder aus der Beschreibung des vermeintlichen Gefühls bestehe. Um sein konstruiertes Bild der Realität beizubehalten, entwirkliche dieser Künstler häufig die wirklichen Erlebnisse und die Wahrnehmungsinhalte nach seinem Gutdünken. Deshalb nannte Döblin den Ich-Künstler abschätzend einen „niedrigen, unklugen Zirkuskünstler“<sup>1269</sup>.

Dagegen bezeichnete er jemanden, der sich in der Produktion der Kunst zurückhalte und deshalb in der Kunst fast ichlos geworden sei, als einen „Es-Künstler“. Döblin sagte über ihn: „Diese Kunstmusiker wollen nicht mehr und nicht weniger als Musik, aber wollen sie aus dem Spiel lassen. Ich nenne sie Esmusiker, die sachlichen. Sie dienen der Kunst, wo die anderen die Kunst dienen lassen. Hier wird nicht gesprochen von Echtheit der Stimmung, Tiefe der Empfindung, packendem Ausdruck, sondern von der Schönheit, Eigenart des Einfalls, der Gewährtheit, dem Reichtum der Erfindung, der blühenden Durchführung. Sie halten sich zurück von der Musik, sie waschen ihre Wäsche zu Hause. Sie sind so scheu und fürchten sich, daß sie sich gern maskieren, ganz mit den äußeren Zeichen ihrer Kunst behängen.“<sup>1270</sup> Angesichts dieser Vorstellung vom Es-Künstler stellt sich die Frage, ob die

---

<sup>1267</sup> SÄPL S. 109: „Ich erweise mich in meinen Beziehungen, mein Wesen geht ganz darin auf; was aber im aufgeworfenen Maschennetz dieser Beziehungen erscheint, hat sich verloren, ist entmannt, entselbstet; denn es ist mein, bin ich.“

<sup>1268</sup> Ebd., S. 28.

<sup>1269</sup> Ebd., S. 103.

<sup>1270</sup> Ebd., S. 103.

vollständige Ausschaltung des Ich in der Kunst überhaupt möglich sei. Nach Döblin ist diese Vorstellung jedenfalls reiner als die Vorstellung vom Ich-Künstler, aber bei einer radikalen Demonstration ihres Könnens gehören auch die Es-Musiker in die Nähe der ‚Zirkuskünstler‘, die die Kunst kunstfremden Wirkungsabsichten dienstbar machen.

Der transsubjektive, zugleich intersubjektive Du-Künstler wurde von Döblin favorisiert: „Diese Gruppe kennt weder Ehrlichkeit noch Unehrllichkeit, weder Schönheit noch Hässlichkeit, noch Eigenart, will weder sich noch die Kunst, sondern – den Zuhörer. Sie kennt gut nur Deinen einen Satz: Kunst ist zwischen Dir und mir. Dies sind die Dumusiker.“<sup>1271</sup> Angesichts der gewaltigen Wirkung ihrer von „Bannen und Lähmen, Spannen und Schlaffen“<sup>1272</sup> bestimmten Kunst verglich Döblin sie mit dem Arzt: „Etwas von einem Arzt haftet ihnen an (...) Diese Giftmischer wollen den Hörer aufbeben sehen von seinem Sitz, sie wollen ihn zittern machen, schluchzen; das Zeitmaß seiner Atmung bestimmen; wollen seinen Puls stocken und wieder strömen lassen, eine Spannung über seine Knie und Kehle werfen, seine Füße im Taktschritt locken. Diese Menschen, oh Kalypso, liebe ich sehr, auch, weil sie mich Kälte und Abgründe ahnen lassen.“<sup>1273</sup> Der Du-Künstler erfährt sich in der Welt und die Welt in der Unmittelbarkeit des noch nicht Gewordenen. Mit der Interaktion, mit der Teilnahme an dem Weltgeschehen oder mit der Verschmelzung des Ich mit der Welt dringt der Du-Künstler in die Wirklichkeit durch.

In der Vorstellung vom Du-Künstler verdeutlichten sich die Überlegungen des frühen Döblin zur schöpferischen ästhetischen Kunstgestaltung, mit der er sowohl die auratische, bekenntnishafte Kunst als auch die ich-lose reine Kunst durch die Kunst des transsubjektiven, aber mit- und aneinander durchführenden, intersubjektiven Erlebens überwinden wollte. Trotz der konkreten theoretischen Unklarheit bzw. dessen, was Döblin mit dem Begriff des Erlebens meinte, weiß man schon, daß es das als aggressiver Antrieb zur Angleichung und Vernichtung gedeutete Lebensprinzip ist. Aus der Vorstellung vom in den Daseinsgrund sich einbeziehenden Ich, das durch Angleichung an die Lebensprinzipien in das Geschehene eingeht und unmittelbar erlebt, resultierten die Komplexität der Welt und die Depersonation des Künstlers wie folgt: „(...) dies tötende Ich preist sich in der Kunst und ist ihre Liebe.“<sup>1274</sup> In diesem Zusammenhang sagte Döblin: „Ich möchte die Künstler und Kunst gern ihres

---

<sup>1271</sup> SÄPL S. 104.

<sup>1272</sup> Ebd., S. 44.

<sup>1273</sup> Ebd., S. 105.

<sup>1274</sup> Ebd., S. 109.

schillernden überirdischen Glanzes berauben. Breit, tief und fest greifen die Wurzeln der Kunst in uns herunter.“<sup>1275</sup>

Mit solcher Kunstbetrachtung war die Grundüberlegung Döblins zum Gegenstand der Kunst verbunden. Bei dieser Überlegung ging er von der Nachahmung im Verständnis des Aristoteles aus. „Du kennst die Freunde der Weisheit, die Herrlichen, die dein Land einmal trug. Einer unter ihnen nannte die Nachahmung die nährende Erde der Kunst. Viele dachten seine Gedanken nach. Die Kunst sollte die Natur nicht treffen, sondern übertreffen. Allen irdischen Dingen sollte im Künstler eine zweite Hebeamme erstehen. Er sollte ihr Wesen, ihr halb von der Umwelt erdrücktes Wesen ans Licht heben.“<sup>1276</sup> Von den Worten, „übertreffen“ und „zweite Hebeamme“ her ist die ästhetische Position Döblins gut zu verstehen, die platte Nachahmung der Realität der Kunst keinesfalls gleichsetzen zu können. Dabei richte sich die Kunst nicht auf eine äußerliche Nachahmung der Natur, sondern auf die schöpferische Beschreibung ihres in oder hinter der äußerlichen Gegenständlichkeit stehenden Wesens und der Grundbewegung des Daseins. Deshalb lehnen Kalypso und der Musiker konsequent die Nachahmung der bloßen Realität oder die Beschreibung einer Überwelt oder mystischer Macht in der Kunst ab: „Der Künstler ist in der Welt, ein Teilchen der Welt; sein wunschvollstes Sinnen und Sehnen durchbricht diese Welt nicht; es ist derselbe Mensch, der lebt, ißt, trinkt, sich müht und lacht; und der musiziert. Die Erklärung aller Musik fließt aus dem Geist. Sein Geist bindet so die Töne zusammen, wie er die Folgen mit Wirklichkeitswerten überlastet. Darum handelt es sich in jeder Kunst auch mehr oder weniger um Wiederholung eines Weltablaufes. Nun aber ist es unmöglich, ein Ding wahrhaft zu wiederholen, wie Du begreifst; dieses Ziel bleibt jeder Nachahmung versagt. Am nächsten der Weltwirklichkeit steht noch jene Nachahmung, die sich mit allem Schein der Wirklichkeit belädt, sich der Körperlichkeit, der Bewegung, vielleicht auch des Tönens bedient, um als Abbild jenes Vorbildes zu gelten (...).“<sup>1277</sup>

Weil er den Ausgangspunkt der Kunst zwar in der Realität sah, wobei aber ein Durchdringen zu einem ‚höheren‘ Wesen der Wirklichkeit der Kunst versagt sei, äußerte Döblin auch: „In diesen Garten läßt uns Zeus nicht gern ein. Vielfach ist die Welt und seltsam ausgestattet. Das Ineinander des Vielfältigen, Gereihten, die Wurzel der Verflochtenheit ist gut verschüttet,

---

<sup>1275</sup> Ebd., S. 105.

<sup>1276</sup> SÄPL S. 19.

<sup>1277</sup> Ebd., S. 59.

kein Dichter hat sie je berührt.“<sup>1278</sup> Solange der Künstler die versteckte, übersinnliche Ordnung der Dinge nicht berühren und erkennen könne, solle er mit der Realität anfangen. Aber nach Döblin ist die Realität weder rein materialistisch noch - als jenseitsbestimmt – idealistisch zu verstehen, sondern als weltimmanent. Aufgrund dieser Position, daß sich das Weltwesen in der Welt resp. in der Realität, d. h. innerweltlich, konkretisiert, war Döblin davon überzeugt, daß der Zusammenhalt der Welt nicht zufällig, sondern geistig sei. Deshalb forderte er die Anerkennung dieser ordnenden Geistigkeit in der Welt: „Die Muschel hier wird auch nicht zur Muschel durch den Sand, das Blau wird nicht durch das Grün; die Welt würde sonst ins blaß Unendliche schwimmen und verlöre die Bestimmtheit. Nicht also kommt solche Beziehlichkeit den Dingen zu, sondern sie kommt zu ihnen hinzu, – durch mich.“<sup>1279</sup> Durch diese „Beziehlichkeit“ verankerte Döblin die Kunst im Dasein.

„Wo der Weg zur Nachformung von vornherein versperrt ist,“<sup>1280</sup> weil das Material dazu begrenzt sei, werde die Kunst dazu gezwungen, eigene Ersatzmittel zu erfinden. Damit entstehen die Scheinbildungen in der Kunst: „Sie geben einen Henkel in die Hand und bitten, die Vase mit der Blume hinzuzudenken.“<sup>1281</sup> Durch diese „Neubildung“ oder „Scheinbildung“ werde die „selbtherrliche“ „himmlische“ reine Kunst mit der Radikalisierung ihres Ansatzes erzeugt. Aber Döblin distanzierte sich von der „reinen“ Kunst, die nichts mit der Wirklichkeit zu tun habe und die im Kreise von George am Ende des 19. Jahrhunderts und am Anfang des 20. Jahrhunderts kulminierte: „Immer weniger gibt die Kunst, immer ärmlicher wird sie. Mit wie wenigem begnügt sie sich schließlich! Das will nicht sagen, sie verschmähe die Tausendfältigkeit der Wirklichkeit, sondern alles Zerstreute, planlos Hingeworfene des Lebens will sie auf einmal haben, in eins haben, und spottet doch die Unzulänglichkeit des Materials schon der zaghaften Verdoppelung. So drängt es den Künstler auf das blöde selbstgemachte Zeichen, drängt es ihn mönchisch, der Wirklichkeit zu entraten, die ihm zu dünn ist, im kahlen Zeichen die Überschwenglichkeit der Genüsse zu bannen.“<sup>1282</sup> Aufgrund der Ablehnung sowohl der Nachahmungsästhetik, welche die Realität als „Dinge aus zweiter Hand“ erscheinen lasse, als auch der reinen Kunst formulierte Döblin sein ästhetisches Programm im Vergleich mit der Sprache: „Damit hat die Sprache den Weg vollendet, den die Kunst gehen mußte, da sie nicht verdoppeln konnte, den Weg von der

---

<sup>1278</sup> Ebd., S. 27.

<sup>1279</sup> Ebd., S. 38.

<sup>1280</sup> Ebd., S. 60.

<sup>1281</sup> Ebd., S. 60.

<sup>1282</sup> Ebd., S. 61.

Nachbildung über die Scheinbildung und Umbildung zum bloßen Zeichen.<sup>1283</sup> Hinter dieser Disposition stand der Wille Döblins, die am Anfang des 20. Jahrhunderts aus der einseitigen Nachahmungs- und Formkunst erreichte künstlerische Sackgasse zu überwinden.

Solch ein Lösungsversuch war das Ergebnis der Bemühung Döblins um die Überwindung der bürgerlichen, erkenntnistheoretischen Krisensituation, die nach Hegels Konstruktion der idealistischen Philosophie schon von Nietzsche im 19. Jahrhundert radikal festgestellt worden war. Mit der kritischen Umsetzung der eigenen erkenntnistheoretischen Position in die Kunsttheorie nahm Döblin eine mittlere Haltung zwischen dem Idealismus und dem positiven Materialismus ein. Während Döblin mit der von dem Gestalteten selbst her sich ergebenden Ausgangsposition dem von der Vorstellung eines substantiellen Ich und der Form der Welt bestimmten Idealismus gegenüberstand, überwand er den Materialismus durch die Anerkennung eines geistigen Prinzips in der Welt. In diesem Zusammenhang schrieb er: „In der Welt eines Denkers, der wie wenig andere scharf zu schneiden verstand, fallen gestaltende Formen und ein Stoff auseinander; der Stoff tritt nur als gestalteter auf, so daß man auf sein Vorhandensein nur schließen kann; das sinnliche Gestaltete hat alle und alleinige Wirklichkeit, wenngleich das Ding an sich ein notwendig zu denkendes ist. Dies gilt für meine Kunst. Wenn ich sagte, es bliebe der zusammenhangbildenden Gewalt keine weitere Aufgabe, als die fremdwilling bewegten Töne zu ordnen, so muß ich jetzt die Geringschätzung von der Aufgabe nehmen.“<sup>1284</sup> Dabei erklärte Döblin, daß seine künstlerische Ausgangsposition in dem „sinnlichen Gestalteten“ als „aller und alleiniger Wirklichkeit“ gegeben sei. Er sah seine gedankliche Position im Zusammenhang einer immanenten Weltanschauung: „Ich soll nicht glauben, daß hinter dieser Welt noch eine andere sich versteckt; ich darf es nicht glauben. Dann tritt aber ein Wunderbares hervor in den Zusammenhängen, Gesetzen, Formen, ein Fertiges, Bestimmtes, Vorhandenes, ein Inhalt der Welt.“<sup>1285</sup> In der Betrachtung der Dinge als der Zusammensetzung der Form und der Materie trotz der Ablehnung einer Hinterwelt sei die Welt weder materialistisch, willkürlich noch rein idealistisch zu verstehen, sondern konstituiere sie sich nach geistigen Gesetzen und ergebe sich ihr Lauf nach der Bestimmtheit des geistigen Prinzips<sup>1286</sup>. In diesem Zusammenhang forderte er die Anerkennung dieses Gesetzes: „Die Weisen und

---

<sup>1283</sup> Ebd., S. 61.

<sup>1284</sup> Ebd., S. 41.

<sup>1285</sup> SÄPL S. 45.

<sup>1286</sup> Ebd., S. 38: „Die Muschel hier wird auch nicht zur Muschel durch den Sand, das Blau wird nicht durch das Grün; die Welt würde sonst ins blaß Unendliche verschwimmen und verlöre die Bestimmtheit.“

Durchforscher der Natur haben ihre Stimme erhoben und vermeint, es gäbe ein solches Maß der Bewegungsgröße, man brauche es nicht schaffen, sondern nur finden – in der Natur (...) In dem, was vorhanden ist, gegeben ist, was sich darbietet als Weltablauf, liegt etwas wie eine Aufforderung, ja ein Zwang zu urteilen, es sei so gegeben und nicht anders gegeben. Das Dargebotene verlangt Anerkennung. Ein Blatt fällt vom Wind gestoßen vom Baum; das geschieht ohne mich; ich erleide gleichsam den Anblick.<sup>1287</sup>

In der Forderung nach der Anerkennung eines innerweltlichen Geistes verdeutlichte sich seine frühe kunsttheoretische Position, wonach die durch das geistige Prinzip zusammengehaltene Welt mit der Verschleierung des darstellenden Ich hinter dem Daseinsvorgang wieder lebendig geworden sei und ohne die Selektion durch das darstellende Ich beschrieben werde. Hier entwickelte sich das monomane Ich des Künstlers zum weltunmittelbaren Erlebnisich und wurde die Kunst zur Darbietung des Erlebtes des am Daseinsprinzip sich beteiligenden Ich. Wenn Döblin die Kunst als die direkte Deskription des weltunmittelbaren Erlebtes und den Künstler als die ‚zweite Hebamme‘ betrachtete, sah er auch schon die Widerspiegelung der nicht despotischen, in den Daseinsverlauf zwar aufgelösten, aber darin sich erweisenden, spezifisch menschlichen Art im Erlebensverfahren. Während sich Döblins frühe Kunsttheorie auf die Begriffe des Erlebtes und des Erlebnisichs zentriert hatte, in deren letzterem sich das Ich des Künstlers mit dem Eingehen in die Grundbewegung des Lebens aufgelöst und in dem es sich verschleiert hatte, begründete Döblin nun noch konkreter und systematischer aufgrund der Einsicht in das dialektische Verhältnis des Ich zur Welt vor dem Hintergrund seiner Naturphilosophie und seiner Theorie des Daseins, was das Erleben überhaupt sei, und wie das Ich sich in der Grundbewegung des Lebens verschleierte. Die Position des Ich in der Kunsttheorie Döblins entwickelte sich von der Verschleierung als „Entmannen und Entselbsten“ über die Wiederbelebung des Ich als des der Welt gegenüberstehenden, erlebenden Ich bis zur ent-ichenden Wiederverschleierung im Zusammenfallen mit der Welt als Rückkehr zum Urwesen. Sie erweist sich dann als die systematische Ausführung und als die dialektische Erweiterung des Begriffs des frühen Erlebnisichs in Bezug auf die Naturphilosophie Döblins. Während die über die verschiedenen Texte verstreuten frühen Kunstreflexionen Döblins einen Selbstklärungs- und Selbstsicherungscharakter hatten, versuchte er im 5. Buch von „Unser Dasein“, seine

---

<sup>1287</sup> Ebd., S. 36 f.

Kunsttheorie aufgrund des Daseinsprinzips als Stück und Gegenstück der Natur systematisch zu erklären.

#### 4. 2. Die Kunsttheorie im „Naturismus“

Die Kunsttheorie Döblins in seinem Naturismus steht im engen Zusammenhang mit der Vorstellung vom unvollständigen Individuum. Entgegen dieser menschlichen Tragik, die man als metaphysische Mitgift im Leben und in der Zeitlichkeit nicht überwinden könne, habe jeder das einfache Gefühl, glücklich, unsterblich zu sein. Deshalb forderte Döblin in seiner Handlungstheorie einen Weg zu dieser Vollendung und Überhöhung als ein Postulat des menschlichen Daseins: „Diese Überhöhung müssen wir unaufhörlich vollziehen. Ein grenzenloser Bautrieb ist in uns gelegt. Unvollendbar sind wir, auf Vollendung soll und muß es aber gehen.“<sup>1288</sup> Döblin sah die Möglichkeit dieser Überhöhung und der Vollendung in der Kunst und in den Religionen: „In der Kunst – aber auch in der Religion, dort auf andere Weise – drängt der Mensch, mit jener Keimkraft behaftet und begabt, mit dieser Fruchtbarkeit und Baukraft, auf Entwicklung seiner Anlagen und Ansätze, auf Ausgestaltung, soweit es seine Generaltracht zuläßt.“<sup>1289</sup> Allerdings unterschied Döblin die Kunst qualitativ von der Religion als dem „Vollendetem“ und dem „Allervollendetesten“.<sup>1290</sup> Für ihn rangierte die Kunst wie die Dichtungen angesichts ihrer Wirkung, zu „betäuben, (zu) lähmen, (zu) erfreuen, (zu) reizen“ in „Dichtung und Seelsorge“ (1928) unter den „Medikamente(n)“, und er verglich den Dichter deshalb zugleich ‚mit dem „Arzt“ als „einer Art gewöhnlicher Psychotherapeut“. Dagegen bezeichnete er den Philosophen, Theologen, Religiösen und Priester als den Wissenden, der aus der Einsicht in die Weltzusammenhänge, in das Faktum der als das Anonyme benennbaren Welt und in die Wahrheit zu einem Ziel führen könne.<sup>1291</sup> In diesem Zusammenhang charakterisierte Döblin Kunst wie Dichtung als „böseartig“, „individualistisch“ und „anarchistisch“<sup>1292</sup> und als „Opium, Alkohol, Kampfer“<sup>1293</sup>, deren Ziel man überhaupt nicht wissen könne.

---

<sup>1288</sup> UD S. 238 und S. 241.

<sup>1289</sup> Ebd., S. 241.

<sup>1290</sup> Ebd., S. 238.

<sup>1291</sup> Vgl. SÄPL S. 212 f.

<sup>1292</sup> SÄPL S. 193. In: „Kunst, Dämon und Gemeinschaft“.

<sup>1293</sup> SÄPL S. 212.

Aus Döblins Betrachtung des Menschen als einer zeitlichen Aufspaltung des Ursinns läßt sich die Unvollständigkeit des Individuums ersehen, deren Merkmale sich in Krankheit, Tod und Alterung und in dem Stoffwechsel mit der Umwelt verdeutlichen. Dabei erscheint der Mensch als ein geöffnetes System und nicht als ein Mikrokosmos. Aber der Mensch als ein irdisches Wesen kann weder die Zeitlichkeit im Leben überwinden noch – trotz allen Vorahnungen – in das Weltwesen vordringen. Doch solange sich das Weltwesen in dem Menschen und in der nichtmenschlichen Zone, in Pflanzen, Tieren, Kristallen und Sternen, verwirkliche, weshalb es sich nicht nur an der nichtmenschlichen Zone, sondern auch an dem Bau des Menschen beteiligt, könne das unvollständige Individuum nur durch Verbindung mit den aus dem Weltwesen bestehenden nicht menschlichen Wesen überwunden werden: „Wir drängen aber niemals auf einen allgemeinen ungeformten Mutterboden hin, sondern auf ältere Formungen, auf Pflanzliches, Tierisches, Mineralisches, das uns umlagert.“<sup>1294</sup>

Der Mensch habe die bildende Kraft und die Triebkraft zum Bauen. Es sei ihm natürlich, sich mit dieser schaffenden Kraft zur Ganzheit und Vollendung hinzuwenden: „Diese Bewegung und Hinwendung, der Drang des unvollständigen Individuums auf Vollständigkeit, ist nun in Ethik wie in Kunst die Hauptkraft. Die Unvollständigkeit unserer Individuation enthält den Stachel, der treibt.“<sup>1295</sup> Die Kunst als das Handeln und Leisten des Menschen sei eine planvolle Bewegung zur Ganzheit, anders als die menschliche Neigung zur Auflösung und Hingabe in und an unsere Grundelemente. Deshalb definierte Döblin die Kunst als „Repräsentativhandlung“.<sup>1296</sup> Solche Kunstbetrachtung begründete sich auf seine Naturphilosophie und Theorie des Daseins. Mit der Proklamation der Kunst als „Lebensäußerung“<sup>1297</sup> verließ er den allgemeinen Kunstbegriff im heutigen Fachsinn, nach

---

<sup>1294</sup> UD S. 242.

<sup>1295</sup> Ebd., S. 242.

<sup>1296</sup> Ebd., S. 189.

<sup>1297</sup> Mit dem Willen, das Dasein ohne die begriffliche Abstraktion und ohne ästhetisches Vorurteil konkret zu erläutern, verließ Döblin schon früh die übliche Definition der Kunst. Er betrachtete den Künstler in seiner frühen musikphilosophischen Schrift „Gespräche mit Kalypso. als „de(n)selben Menschen, der lebt, ißt, trinkt, sich müht und lacht“ (SÄPL S. 59), und die Kunst als eine „Lebensäußerung“ (K-Schrift II S. 135) im Aufsatz „Ein neuer Naturalismus“ (1922). Er stellte den Sinn der Kunst schließlich im „Epilog“ (1948) resümierend so dar: „Ich hielt Literatur und Kunst überhaupt nicht für sehr ernst. Man hat sich, war meine Auffassung, der Worte und der Literatur zu be(dienen) für andere Zwecke, für die wichtigen Zwecke.“ (SLW S. 291) Damit erklärte er die epischen Werke als „geistige Werke, die dem Leben dienen, welches geistiger Art ist“ (Briefe, S. 140). Mit der Differenzierung von der Bedeutung der „Kunstwerke im heutigen Fachsinn“ (ebd., S.140) bedeuteten die epischen Werke ihm sowohl ein Mittel der Besinnung auf das Daseinsprinzip als auch die Überformung der konkreten Lebensbedingungen, wobei sie „zur Realität hinzuzutun“ sein sollten. Wenn Döblin seine Werke als „d(en) eigentlichen Prozeß der Besinnung und der Feststellung“ (ebd., S. 294) erklärte, bedeutete es ihm „(e)ine Art Denken“ (ebd. S. 319) und die eigene Identität. „„Das bin ich.““ (ebd., S. 319). Er versuchte also es im Brief an Ferdinand Lion am 3.3. 1928 zu erklären: „Ich „denke“ in Lebensabläufen,

dem sie als das Probehandeln der Phantasie erscheint. Döblin ersetzte ihn durch die Grundhaltung des Daseins, aufgrund deren sie die Grundbewegung des Lebens in der Kunst darstelle.

Im Zentrum der Kunsttheorie Döblins steht die Resonanztheorie. Nach dieser ist die Vorstellung von Anklängen und Nachklängen des Gleichen aus den folgenden Einsichten in die „Lebensidentitäten“ aller Wesen, nämlich die vom „Durchschlagen grob körperlicher Gleichheiten und Ähnlichkeiten“ und vom „Verbleiben einer Eigenmacht des Pflanzlichen, Mineralischen, Planetaren, Anorganischen in uns“<sup>1298</sup>, möglich. Wenn der Weg des Vordringens zum Weltwesen bei dem Menschen als einer isolierten einzelnen Gestalt versperrt ist, ist die Überwindung der unvollständigen Individuation nur durch die Verstärkung seiner nicht menschlichen Grundelemente möglich. Deshalb beruht der wesentliche Ansatz der Kunsttheorie Döblins auf der Idee der Anamnese und der Berührung mit den nicht menschlichen Grundelementen. Die Kunst solle die Verstärkung der in uns verbliebenen nichtmenschlichen Faktoren fördern: „Der Anteil am Kunstwerk und die menschliche Förderung durch die Kunst beruht auf der Wiedererinnerung und lebhaften Berührung mit den nicht menschlichen starken Aufbaukräften des Menschen.“<sup>1299</sup> Damit könne der Mensch aus dem unvollständigen menschlichen Denken und der Individuation heraustreten.

Solange die Kunst Erzeugnis des menschlichen Handelns sei, werde unsere Hinwendung zur Natur in der Kunst nicht durch eine Zerfallsbewegung, sondern durch die Erweise unserer Art ausgeübt. In diesem Zusammenhang sagte Döblin: „Also Kunst naturalisiere nicht den Menschen, sondern humanisiere die Welt. Wirklich geht Kunst vom Menschen aus, und da bei aller Kunst die menschliche Art ihres Schöpfers am meisten durchschlägt und die Führung hat, sieht ein Kunstwerk wie ein humanisiertes Stück Welt aus, also wie etwas, das der Mensch gekaut und auf seine Art schlecht und recht verarbeitet hat.“<sup>1300</sup> Aber mit den Erweisen der menschlichen Art bezog sich Döblin keinesfalls auf das allgemeine, mit Bewußtsein handelnde Individuum, sondern auf den aufgrund der Grundhaltung des Lebens

---

epischen“ (Br 141). Damit war er von einer indirekten, mittelbaren erkenntnistheoretischen Denkweise zu einer im Verhältnis zu den Vorgängen des Daseins unmittelbaren übergegangen. Solange seine Werke sowohl als Besinnungsmittel als auch als innere Biographie bei ihm gelten konnten, verschwand hier die herkömmliche Sinngrenze zwischen dem Denken und der Kunst in „Lebensabläufen“ als „epischen“. In diesem Sinne gewann die epische Dichtung bei Döblin ihren Ort im Leben und in den Lebensäußerungen.

<sup>1298</sup> UD S. 169.

<sup>1299</sup> Ebd., S. 243.

<sup>1300</sup> Ebd., S. 243.

als Stück und Gegenstück der Natur handelnden Menschen. Deshalb betonte er das Vorkommen der Grundbewegung des Daseins in der Kunst und die Entsprechung des Daseinsprinzips in ihrer Produktion.

In diesem Sinne ist die Kunst bei Döblin weder „Quietiv“ des Willens<sup>1301</sup> als reine Freude wie bei Schopenhauer noch „Stimulans zum Leben“<sup>1302</sup> wie bei Nietzsche, sondern die wirklich weltliche Freude an Figuren, Gebilden und Klängen. Durch die Stiftung der Kunst im Leben verbinde die Kunst den Menschen mit dem kosmischen Urgrund. In diesem Zusammenhang sagte Döblin: „Nichts wird für das Kunstwerk aus einer Überwelt und von einer mystischen Macht geholt. Die Welt ist reich genug, und die Gestaltungen der Kunst sind Fortsetzungen der Realität, aus der flüssigen Substanz der Realität selbst gezogen.“<sup>1303</sup>

Solche Wirkung der Kunst, die die Individuation überwindet, entsteht aus der Resonanzerscheinung aufgrund des tiefen anorganischen Durchschlagens. Über die aus solchem ‚tieferen Baß‘ entstehende Wirkung der Kunst schrieb Döblin: „In Rhythmus, in der Wiederholung, in übersichtlichem Zusammenhang des Geschehens bewegt sich die große Welt um uns, wir sind in ein Planetarium geführt.“<sup>1304</sup> Mit dieser Resonanzwirkung fördert die Kunst das Entlassen der Individuation und die Stärkung unserer pflanzlichen, kristallinen, anorganischen Substanz.<sup>1305</sup>

Wenn der Mensch daher von Döblin als ein sich einem Mikrokosmos annäherndes Wesen betrachtet wurde, weil alle nicht menschlichen Elemente im Menschen durchschlagen und in ihm verbleiben, war er davon überzeugt, daß die in der Kunst herrschenden Formgesetze durch den anorganischen Durchschlag bestimmt würden: „Die Grundart dieser Formung entstammt der anorganischen Welt.“<sup>1306</sup> Die von der Zahl und der Gesetzmäßigkeit bestimmte anorganische Form als Formgesetz der Kunst gründe sich darauf, daß die von der Physik und den Kristallen vertretene, anorganische Welt in weiter Entfernung von der Zeitlichkeit und von der Zweckmäßigkeit des organischen Wesens stehe. Deshalb sah Döblin einen sich dem Weltwesen annähernden Charakter in der anorganischen Welt und betrachtete er sie als den ‚tiefen Baß‘ im Menschen. In diesem Zusammenhang sprach er vom „Durchschlagen“ der anorganischen Form in der Kunst. Solch eine Kunstform, in der der

---

<sup>1301</sup> A. Schopenhauer: Sämtliche Werke. Hg. v. W. von Löhneysen. Bd. 1. Die Welt als Wille und Vorstellung I, Stuttgart/Frankfurt a. M. 1960, S. 327.

<sup>1302</sup> F. Nietzsche: Sämtliche Werke. Hg. v. K. Schlechta. 2. Aufl. Bd. 2, München 1955, S. 1004.

<sup>1303</sup> UD. S. 255.

<sup>1304</sup> Ebd. S. 244.

<sup>1305</sup> Vgl. ebd. S. 244 f.

<sup>1306</sup> Ebd. S. 245.

Rhythmus, die Wiederholung, der übersichtliche Zusammenhang des Geschehens und die Gesetzmäßigkeit als Grundarten erschienen, ermögliche die „Resonanz“ zwischen dem Menschen und der Natur und der Kunst. Döblin sprach von der Art der „Resonanz“ in der Kunst als „zeugende(r) Resonanz“ gegenüber einer „gehemmten, unvollständigen Resonanz“, die nur kurzschließend damit ende, „zu erkennen, beschreiben, beobachten“. Dagegen treffe, berühre die zeugende „Resonanz“ als ungehemmte, vollständige „Resonanz“ unser Inneres. In solcher „Resonanz“ des „Erlebens“ und der „tätigen Teilnahme“ könne man nicht nur die Verstärkung der ganzen Schwingung, sondern auch „das breite Mittönen von Obertönen, Untertönen“ erfahren. Nach Döblin ist die Berührung von und die Bewegung zu anderen Menschen die „Kunstwirkung“.<sup>1307</sup>

Die Schönheit galt Döblin nicht als eine menschliche, ästhetische Erscheinung, sondern als die Darstellung des Weltwesens in der Welt: „Sie ist unmittelbar Signum und Geste des Urwesens dieser Welt.“<sup>1308</sup> In der Schönheit der Natur sah er die zwecklose Zweckmäßigkeit und betrachtete sie als „ein wirkendes Weltphänomen“<sup>1309</sup>. In diesem Sinne stellte Döblin die Schönheit an eine höhere Stelle als die dem Massengesetz folgenden Wissenschaften Physik und Chemie und bezeichnete er diese an den Weltgrund gebundene Schönheit als „eine sehr moralische Erscheinung“ gegenüber dem aus der Sparsamkeitsrechnung produzierten, ästhetischen Schönen als dem entleerten Schönen. Der Mensch bilde die Kunstwerke aus der Sehnsucht und Lust nach der Schönheit.

Im Text „Natur- und Kunstwerk“ erklärte der Autor, wie der Prozeß der Kunstproduktion durchaus dem Daseinsprinzip entspreche: „Es ist lange ein Gedanke von mir, daß die oft analysierte und aufgezeichnete ‚Gesetzmäßigkeit‘ der Naturdinge und die sonderbare Ähnlichkeit zwischen künstlerischen und Naturleistungen einen einfachen Grund hat, einen sehr einfachen, beschämend einfachen: der Mensch ist selbst Natur, nicht nur geschaffene, auch schaffende. Seine Produkte müssen die Merkmale der schaffenden Natur haben“.<sup>1310</sup> Angesichts des Daseinsprinzips als des Spannungsgefälles und angesichts der Betrachtung des Menschen als geschaffener und schaffender Natur formulierte Döblin zwei Ursprünge der Kunst oder des Spiels: „Zwei Ursprünge hat das Spiel, einen aus der Natur, einen aus der

---

<sup>1307</sup> Vgl. ebd., S. 246.

<sup>1308</sup> UD S. 246.

<sup>1309</sup> Ebd., S. 246.

<sup>1310</sup> Ebd., S. 249.

Bewegung: weg von der Natur.<sup>1311</sup> Bezüglich des Stücks der Natur sei das Kunstwerk kein Kunstprodukt und sei auch der Künstler kein Kunstprodukt, weil er viele Zeichen aus der Natur nehme und weil er sich auch aus der Natur entwickle. Aber auf der anderen Seite sei der Künstler als Gegenstück der Natur der Täter und Schöpfer in der Welt. In der Kunst habe das Gesetz der Handlung sowohl in der Richtung von der Person auf die Welt als auch umgekehrt in der Richtung von der Welt auf die Person Gültigkeit. Mit dem Kunstwerk als menschlichem Erzeugnis stehe der Mensch der Welt entgegen, und dadurch richte sich die Natur auch auf Übergipfelung und Umformung. Die Natur werde durch die Technik und die Kunst als Erzeugnisse der schaffenden Natur gefördert.

Aber in ihrem Produktionsprozeß zeige es sich, wie der Mensch als Stück und Gegenstück der Natur sei. Nach Döblin hat der Mensch in sich die Kraft zur ungeschlechtlichen Fortpflanzung. Von dieser Kraft würden die Technik und die Kunst erzeugt. Die Technik bedeute sowohl die Wiederholung der Organprinzipien als auch die Fortführung des Arbeitsprinzips der Natur. In dieser Wiederholung und fortführenden Erweiterung werde die geschaffene, schaffende Natur des Menschen schon verdeutlicht. Damit wird nach Döblin die Natur auch gefördert und erhöht. Während die Technik aus der schaffenden Kraft zugunsten des bestimmten menschlichen Zweckes „gemacht“ werde, wachse die Kunst im Menschen wie der Sprößling in Pflanzen autopoietisch. Angesichts dieser Selbstgenetik sah es Döblin nicht als positiv an, daß etwas zweckmäßig „gemacht“ werde, sondern bevorzugte die Art von „Ablegern, Stecklingen“ im Bau des Kunstwerks,<sup>1312</sup> wie er schon solche Wachstumsart in Kristallen bestätigt gefunden hatte. Während der frühe Döblin den Menschen in der „Beziehlichkeit“ gesehen hatte, erweiterte er diese nun dialektisch bei der Umsetzung des Bildes vom Menschen als Stück und Gegenstück der Natur im Rahmen der naturistischen Kunsttheorie. Wenn er die Resonanz mit den nicht menschlichen Zonen und mit der Erbschaft des Menschen als eines Stücks der Natur verband, in der viele unbewußte Faktoren wieder belebt werden könnten und womit die Aufhebung der Zeit in der Kunst möglich sei – also mit der „Erbschaft, die eingepägt im Künstler außerordentlich fein und unbewußt schwingt und, wenn Umstände eintreten, stärker resoniert und gespenstisch wahre Gestalten und Scheingebilde hervortreten läßt, und der ungeformte unausgenutzte Brachboden der großen, einen, allgemeinen Lebenssubstanz im Künstler, der diese Gestalten und

---

<sup>1311</sup> Ebd., S. 255.

<sup>1312</sup> Vgl. UD S. 251.

Scheingebilde von sich aus hervorgehen läßt“<sup>1313</sup>, – verstand er die schaffende Kraft und Aktivität als gegen die Natur gerichtet oder über der Natur. Im Rahmen des Konzeptes des ‚Gegenstücks‘ der Natur äußerte Döblin Positives zur Einmischung und ‚Mitantwort‘ des darbietenden Ich auf die Kunstwerke. In diesem Stadium galt das darstellende Ich als Schöpfer und Täter. Hier baut er die Welt durch das Kunstwerk mit. Damit erweitert, verändert er die Welt, d. h. durch einen „Zusatz zur Realität.“<sup>1314</sup> Entsprechend der Weise, wie Döblin diese schöpferische Aktion des Ich als die Rückwärtsbewegung zum Weltganzen in seinem Naturbuch betrachtet hatte, war das darstellende Ich schließlich in seinem Werk unhaltbar, das ist, es wäre Wiederverschleierung des darstellenden Ich hinter dem Werk gewesen.

Die polarisierte, dialektische Grundbewegung des Lebens als Stück und Gegenstück der Natur setzte Döblin in eine Kunsttheorie um. Die Essenz dieses Konzeptes formulierte er bezüglich des Verhältnisses der Phantasie als einer zur Realität hinzutretenden Kraft in „Schriftstellerei und Dichtung“ (1928) folgendermaßen: „Die Entfernung von der Realität und den Gegenständen, dabei aber eine Benutzung der Realität und ihrer Objekte, das ist letzten Endes der biologische Tatbestand des Wachstums. Der Mensch wächst im Kunstwerk über die vorhandene Natur hinaus; er ist selbst schaffende Natur.“<sup>1315</sup> Im gleichen Zusammenhang erwähnte Döblin das Verhältnis der Gemeinschaft zur Individualität in der Kunst. In „Der Schriftsteller und der Staat“ (1921) hatte er die Verantwortlichkeit der Künstler gegenüber dem Volk und ihre Bindung an die Gemeinschaft gefordert sowie dann bezüglich des Menschen in seinem Naturbuch betont, daß dieser ein Gesellschaftstrieb besitzendes Kollektivwesen sei. Dagegen forderte er von den Künstlern mit seiner Proklamation „Von der Freiheit eines Dichtermenschen“ – aufgrund der Einschätzung: „Ja die Entscheidung letzter Stunde liegt bei der Persönlichkeit“<sup>1316</sup> –, daß sie sich von dem „Gemeinschaftsrummel“<sup>1317</sup> fernhalten sollten. Dies solle so sein, weil die Kunstwerke aus der Einsamkeit kommen und in die Einsamkeit gehen, und sie von einem Ich kommen und zu einem Ich gehen.<sup>1318</sup> Mit der symbolischen Bezeichnung „Dämonie“ für die „Einsamkeit“ und „private Natur des Künstlers“ charakterisierte Döblin die Kunst als

---

<sup>1313</sup> UD S. 254.

<sup>1314</sup> Ebd., S. 260.

<sup>1315</sup> SÄPL S. 208.

<sup>1316</sup> SÄPL S. 131.

<sup>1317</sup> Ebd., S. 195.

<sup>1318</sup> Ebd., S. 193.

„böartig, individualistisch“ und „anarchistisch“. Er sagte: „Die Kunst und das Ich’: das ist fruchtbarer als die ‚Kunst und die Gemeinschaft’“. <sup>1319</sup> Damit sah Döblin die Umwelt und ihre Wirkung auf die Kunst durchaus auf eine Reizwirkung beschränkt: „Der Künstler lebendiges Einzelwesen in seiner Umgebung; was zu ihm gelangt, erregt ihn oder nicht; die Fruchtbarkeit ist seine persönliche; es ist aber in dieser oder jener Zeit mehr oder weniger Reizwirkung.“ <sup>1320</sup>

Aufgrund dieser Einschränkung hielt Döblin Distanz von der Tendenzkunst. Obwohl er die Leistungen der Tendenzkunst gegenüber der Auffassung anerkannte, daß die Kunstwerke als ein Spielzeug oder ein kunstgewerblicher Gegenstand zu betrachten seien, lehnte er die auf der Ebene des Alltagsverständes Einfluß auf die Pädagogik oder die Politik anstrebende Gesinnungskunst als „illegale Wissenschaft oder illegale Politik oder illegale Ethik“ <sup>1321</sup> ab. Gegen diese „Entartung des Kunstwerks“ <sup>1322</sup> legte er seine Kunstbetrachtung als Darstellung der polarisierten antinomischen Grundstruktur des menschlichen Lebens dar. Darin sah er die legitime Kunst, die ihren eigentümlichen Regeln folgt und die das Leben eigentümlich im Unterschied von der Tendenzkunst fördert, die auf den lebenden Menschen durch dessen Begreifen spezifisch wirkt. Angesichts dieser lebensfördernden Wirkung der Kunst hielt Döblin auch Distanz von der reinen Kunst: „Das sieht aus, als meine ich l’art pour l’art, was soviel bedeutet, als lehne ich die Wirkung des Kunstwerks auf das Leben und den lebendigen Menschen ab. Das Gegenteil ist richtig. Vielmehr hat gerade das Dichtwerk seine ‚Zwecke’, die auf das Leben und auf die Menschen wirken.“ <sup>1323</sup> Gegen die Tendenzwerke, die sich im „Kurzschluß“ zwischen Kunst und Leben mit den „entliehenen oder gestohlenen Requisiten älterer Kunstwerke“ befinden, <sup>1324</sup> sah Döblin die Wirkung der die Lebenswahrheit als die Dialektik von Stück und Gegenstück in sich transformierenden, echten Kunstwerke darin, daß sie einen Zusatz zur Realität bilden und in ihrer Förderung des Lebens durch die Widerspiegelung einer ‚überrealen’ Dimension innerhalb der Realität.

---

<sup>1319</sup> Ebd., S. 195.

<sup>1320</sup> UD S. 252.

<sup>1321</sup> Ebd., S. 262.

<sup>1322</sup> Ebd., S. 262.

<sup>1323</sup> Ebd., S. 262.

<sup>1324</sup> Ebd., S. 262 f.

### 4. 3. Die Verschleierung des Ich in der Romanpoetologie

Die Verschleierung des auktorialen Ich in der Romanpoetologie ist an die Weltanschauung Döblins und an deren Menschenbetrachtung eng gebunden. Indem Döblin die Position des im Schreibprozeß ausgeblendeten, auktorialen Ich im Text „An Romanautoren und ihre Kritiker“ (1913) – der theoretischen Grundlage seines in der kritischen Auseinandersetzung mit dem Futuristen Marinetti angedeuteten „Döblinismus“<sup>1325</sup> – klärte, begründete er die Position des in den Erzählvorgang verschwundenen, deshalb schon mit seiner späteren Betrachtung über die Dichtung als einer unübersichtlichen, anonymen Konzeption zusammenhängenden, „entselbsteten“ auktorialen Ich im Text des im Rahmen einer Vorlesungsreihe an der Berliner Universität von ihm als Akademiestand gehaltenen Vortrags „Der Bau des epischen Werks“ (1928) theoretisch näher. Darin verdeutlichte sich, in welchem Zusammenhang mit dem vor dem Hintergrund seiner Naturphilosophie und seiner Theorie des Daseins konstituierten Bild vom Menschen als einer schaffenden und geschaffenen Natur die Wendung von der alten Poetik, die auf auktoriale Reflexion im Roman zugunsten der ‚objektiven‘ Deskription der Realität verzichtet hatte, zur die kognitive Rolle des Autors im epischen Werk anerkennenden neuen Poetik stand. Diese war im Roman „Berlin Alexanderplatz“ narrativ konzipiert worden. Außerdem zeigte sich, wie das Konzept<sup>1326</sup> der produktiven Selbstverschleierung in Döblins neuer Poetik auch kontinuierlich bewußt beibehalten worden ist. Deshalb gelten die beiden Entwürfe als die zentralen Schriften für die Einsicht in den schöpferischen Prozeß der Verschleierung des auktorialen Ichs bei Döblin.

Die Proklamation des „Döblinismus“ als des sogenannten „Berliner Programms“ ist von dem kritischen Blick Döblins auf die von Marinetti unternommene literarische Umsetzung des futuristischen Ansatzes bestimmt. Dagegen war Döblins Aufsatz „Futuristische Worttechnik“ schon 1913 entstanden. Trotz der positiven Bewertung des Strebens der

---

<sup>1325</sup> Dieser Begriff stammt aus der folgenden Stelle in Döblins Text „Futuristische Worttechnik“ (1913). Auf einer Postkarte an Döblin vom 25. 3. 1913 benutzte Guillaume Apollinaire ihn. Damit wurde dieser Begriff bekannt. Vgl. E. Kleinschmidt: Döblin – Studien I, S. 385. An einer anderen Stelle: Nach J. Meyer, in: Alfred Döblin 1878, 1978, S. 109: „War sehr gut ihr Artikel, ich gratuliere es lebe der Döblinismus Guillaume Apollinaire.“

<sup>1326</sup> Vgl. SÄPL S. 113 f. An einer anderen Stelle heißt es: „Ich bestreite Ihre Legitimation nicht, uns anzuregen. Sie haben Energie und Härte, Männlichkeit, die einer unter Erotismus, Hypochondrie, Schiefheiten und Quälereien berstenden Literatur mit Vergnügen auf den Pelz gehetzt werden soll.“ (SÄPL S. 113)

Futuristen nach der direkten unmittelbaren Sachlichkeit ohne Ausschmückung, Verschönerung, Stil und Äußerliches polemisierte Döblin gegen Marinettis Herabsetzung des Künstlers als eines „Protokollführer(s)“. Er unterstellte Marinetti Verdinglichung des Lebens<sup>1327</sup> und ein Unvermögen, den epischen Vorgang konkret zu gestalten. Deshalb überlasse er diesen unter stilistischer und syntaktischer Zerstörung der Sprache durch seinen Telegrammstil den Assoziationen des Lesers<sup>1328</sup>. Deswegen wandte sich Döblin gegen dieses literarische Unterfangen Marinettis als einen „üble(n) Ästhetizismus“<sup>1329</sup>. Nach der Einsicht Döblins behandelte Marinetti seine Einfälle zwanghaft, um seine Theorie beibehalten zu können. Deshalb äußerte er sich dazu kritisch in der folgenden Weise: „Das ist eine Rohheit gegen die Kunst; Methode hat in der Kunst keinen Platz, der Wahnsinn ist besser.“<sup>1330</sup> Gegen den Versuch Marinettis, der das Kind mit dem Bade ausgeschüttet habe, forderte Döblin, dichter heran an das Leben zu gehen, als ein echter ‚direkter‘ Künstler Naturalist zu werden, ohne sich den Gebrauch von Bildern zu verkneifen, und die futuristische Clique nicht mehr zu züchten. Dabei proklamierte er seinen Döblinismus: „Pflegen Sie Ihren Futurismus. Ich pflege meinen Döblinismus.“<sup>1331</sup>

Die narrative Konkretisierung des Döblinismus, vorgestellt in seinem theoretischen Berliner Programm „An Romanautoren und ihre Kritiker“, erfolgte im zwar 1912/13 geschriebenen, aber wegen des Problems, einen Verlag zu finden, erst 1915 veröffentlichten chinesischen Roman „Die drei Sprünge des Wang-lun“. Im Zentrum seiner Idee steht die Problematik des auktorialen Ich, die die kritische Reflexion über die Romanpoetik in der Moderne bestimmt hatte. Döblin wandte sich damit gegen die in das „Praktische“, „Nützliche – Begreifliche“<sup>1332</sup> versunkene, „feuilletonistische Degeneration des Romans“, in der die autonomen, epischen

---

<sup>1327</sup> SÄPL S. 114 f.: „Sie meinen doch nicht etwa, es gäbe nur eine einzige Wirklichkeit, und identifizieren die Welt Ihrer Automobile, Aeroplane und Maschinengewehre mit der Welt? So weit sind wir nicht; so dick ist Ihr Bauch nicht, daß nur ich noch darin Platz hätte. Oder schreiben gar der kantigen, hörbaren, farbigen Welt eine absolute Realität zu, der wir uns ehrfürchtig als Protokollführer zu nähern hätten? Sollten Sie das, der Künstler, meinen, und in dem Sinne unentrinnbaren Naturalismus lehren? Entsetzlich, - und doch scheint es fast wahr zu sein.“ Im selben Zusammenhang sagte Döblin: „Was Sie wollen, ist klar, - wenn Sie auch das Kind mit dem Bade ausschütten. Das alte Lied: Dichter heran müssen wir an das Leben.“ (SÄPL S. 115.)

<sup>1328</sup> SÄPL S. 117: „Wie bequem und dünn ist das, wenn schon Bilder, Assoziationen, Indirektes, dann auch ganz. Sie überschätzen nämlich den Hörer, Leser; Sie schieben ihre Aufgabe, dies Bildmaterial zu formen, ihm zu. Einiges blieb auch mir unverständlich von Ihren Assoziationsreihen, und was gehen mich Ihre Assoziationsreihen an, wenn Sie sich nicht die Mühe geben, sie verständlich hinzusetzen: die Katastrophe der fehlenden Interpunktion und der fehlenden Syntax; denn Sie haben Assoziationen, und das sind Bindungen, und Sie vermögen diese Bindungen auf keine Weise zum Ausdruck zu bringen.“

<sup>1329</sup> Ebd., S. 117.

<sup>1330</sup> Ebd., S. 117.

<sup>1331</sup> Ebd., S. 119.

<sup>1332</sup> Ebd., S. 205.

Vorgänge hinter „Reflexionen, Betrachtungen“<sup>1333</sup> aufgrund des Unvermögens der Romanautoren, sie plastisch zu gestalten, despotisch selektiert wurden. In solchen Romanen sah Döblin deshalb eine „Art Schmutzkonkurrenz bald mit der Journalistik, bald mit der Wissenschaft, bald mit der Ethnologie oder Geographie oder Ethik“ und den Ort, „wo der geplagte Autor sein Herz ausschütten kann, also das literarische Kabinett für Exhibitionisten, literarisches W.C.“<sup>1334</sup>. Dagegen forderte Döblin im epischen Werk: „Die Hegemonie des Autors ist zu zerbrechen; nicht weit genug kann der Fanatismus der Selbstverleugnung getrieben werden. Oder der Fanatismus der Entäußerung.“<sup>1335</sup> Diese Ausblendung des Erzähler–Autors als die bis zu seinen späteren Werken bewußt durchgehaltene Leitlinie bedeutete die Aufgabe der Rolle der bekannten, dichtenden Instanz, den Erzählvorgang aus einer bestimmten Distanz zu beobachten, die eigene Subjektivität sich in die Charakterisierung der Figuren und in die Handlung einmischen zu lassen und den Leser zu bevormunden.<sup>1336</sup> Angesichts der Verschleierung des Erzähler–Autors gab Döblin die Verhaltensweise des Erzählers an: „Unmittelbares Sprechen heißt hineinreden, unterbrechen; mittelbar spricht der Autor, das heißt: er gestaltet. Der Romanautor muß vor allem schweigen können; dies hält sich Satz für Satz vor. Mit angehaltenem Atem, ganz lautlos, folgt er dem Leben seiner Figuren wie ein Naturforscher dem Spiel zarter, scheuer Tiere.“<sup>1337</sup> Dabei wird die Distanz zwischen den Figuren, der Handlung und dem Autor völlig aufgelöst. Aus dieser Identifizierung des Erzählers mit den Figuren entsteht die „entseelte Realität“, in der sich der Autor den Figuren überlassen und in der sich der Erzählvorgang ohne die Interferenz der narrativen Subjektivität im Sinne des „gestalteten, gewordenen Ablaufe(s)“<sup>1338</sup> autogenetisch entfaltet. In diesem Zusammenhang schrieb Döblin im Text „Über Roman und Prosa“ (1917): „Der Autor verschwindet so total im Roman wie im Drama, in der Lyrik; im Roman muß alles sich selbst überlassen werden. Man schuldet das seinen Gestalten, seinen Geschöpfen.“<sup>1339</sup> Mit diesem Verzicht auf die narrative, auktoriale Hegemonie, durch welchen der Erzähler sich den beobachteten Objekten völlig hingibt, wobei sich die epische

---

<sup>1333</sup> Zitiert nach Döblin–Studien I von E. Kleinschmidt: S. 384.

<sup>1334</sup> SÄPL S. 205.

<sup>1335</sup> Ebd., S. 122.

<sup>1336</sup> Vgl. E. Kleinschmidt: Döblin–Studien I, S. 384. Kleinschmidt betont, daß sich schon im Berliner Programm die Terminologien oder „die Stichworte“ finden, „auf denen das Schreiben Döblins bei aller späteren Fortentwicklung und Abwandlung beruht“. (Ebd., S. 385)

<sup>1337</sup> KS I S. 227.

<sup>1338</sup> SÄPL S. 121.

<sup>1339</sup> KS I S. 226.

Handlung vermöge einer „aus sich selbst gerechtfertigten Reihung von Momentanaufnahmen der Realität“<sup>1340</sup> konstituiert, gilt der Roman dem Leser nur als ein Angebot. Dessen Annahme ist abhängig von seinem Willen, und für die Aufnahme desselben ist er mitverantwortlich. Deshalb betonte Döblin, daß der Leser in voller Unabhängigkeit einem gestalteten, gewordenen Ablauf gegenübergestellt sei; er möge urteilen, nicht der Autor.<sup>1341</sup>

Die Selbstverhüllung des ‚auktorialen‘ Ich in das eigene Leben der Romanfiguren ist mit Döblins Affront gegen die „psychologische Manier“<sup>1342</sup> eng verbunden. Die negative Kritik Döblins an der als „ein dilett(a)ntisches Vermuten, scholastisches Gerede, spintisierende(r) Bombast, verfehlte, verheuchelte Lyrik“<sup>1343</sup> verifizierten Romanpsychologie war die Widerspiegelung seines ernsthaften Bewußtseins, daß die Kunst mit der Entwicklung der Gesellschaft und der menschlichen Daseinsform eng verbunden bleiben sollte. Nach ihm konserviert die Kunst, aber ihre Methode sollte auch die der Veränderung der gesellschaftlichen, menschlichen Mentalität entsprechende, angemessene Form finden.<sup>1344</sup>

Das Dichten bedeutete ihm kein „Nägelkauen und Zahnstochern“, sondern „eine öffentliche Angelegenheit“.<sup>1345</sup> Deshalb identifizierte Döblin die mit einigen Qualitäten der älteren Kunstwerke verbundene Psychologie und den Rationalismus in der Kunst als den Tod der Kunst. Dagegen empfahl er, die psychiatrische Methode in das Dichten einzuführen, die auf der Beobachtung und der Deskription des Geschehens ohne bewertendes Urteil beruhe: „Man lerne von der Psychiatrie, der einzigen Wissenschaft, die sich mit dem seelischen ganzen Menschen befaßt; sie (...) beschränkt sich auf die Notierung der Abläufe, Bewegungen, - mit einem Kopfschütteln, Achselzucken für das Weitere und das ‚Warum‘ und ‚Wie‘.“<sup>1346</sup> Diese Methode entspricht der Wahrnehmungsweise des ‚entmannten‘ auktorialen Erzählers, der Abläufe, Begebenheiten und Gestalten mit völliger Hingabe an die Objekte und das Äußere mechanistisch beobachtet und die „kinetische Phantasie“<sup>1347</sup> des Daseins einfach darstellend zu Erzählvorgängen gestaltet. Diese ‚psychiatrische‘ Desubjektivierung der Welt, in der sich die apperzeptive dichotomische Aufspaltung zwischen Objekt und Subjekt aufhob, bot

---

<sup>1340</sup> E. Kleinschmidt, Döblin-Studien I, S. 388.

<sup>1341</sup> SÄPL S. 121. Vgl. E. Kleinschmidt, Döblin-Studien I, S. 394.

<sup>1342</sup> Ebd., S. 120.

<sup>1343</sup> Ebd., S. 120.

<sup>1344</sup> SÄPL S. 119: „Kunst konserviert; aber die Arbeitsmethode ändert sich, wie die Oberfläche der Erde, in den Jahrhunderten; der Künstler kann nicht mehr zu Cervantes fliehen, ohne von den Motten gefressen zu werden.“

<sup>1345</sup> Ebd., S. 120.

<sup>1346</sup> Ebd., S. 120 f.

<sup>1347</sup> Ebd., S. 123.

Döblin die theoretische Möglichkeit für seinen eigenen Erzählstil gegen die von der ständigen Trennung des erkennenden, darstellenden Erzähler-Subjekts vom erkannten, geschilderten Objekts bestimmte, vertraute narrative Konvention an.<sup>1348</sup> Mit der Forderung nach der Entsubjektivierung der Welt gegen die Psychologie: „Die Erde muß wieder dampfen. Los vom Menschen! Mut zur kinetischen Phantasie und zum Erkennen der unglaublichen realen Konturen!“<sup>1349</sup>, wollte Döblin zum Urkern der Erzählkunst zurückkehren, Vorgänge plastisch ablaufen und sie sich einfach darstellend erscheinen lassen.

Für die objektive Deskription der nicht der freien, menschlichen Phantasie, sondern dem Verlauf des Daseins, d. h. dem eigenen Leben der epischen Figuren unterliegenden „Tatsachenphantasie“<sup>1350</sup> entwickelte Döblin den „Kinostil“ und den „steinernen Stil“. Unter dem „Kinostil“ darf man nicht die Nachahmung der wirklichen Filme verstehen, sondern es ging um die Beschreibung der „Fülle der Gesichte“ in „höchster Gedrängtheit und Präzision“. Für die objektive, exakte Darstellung der Bilder im Kopf brauchte Döblin die aus dem „Äußerste(n) der Plastik und Lebendigkeit“, aus der „Knappheit, Sparsamkeit der Worte“ bestehende, sprachliche Gestaltung. Aus dieser sprachlichen Exaktheit und Sparsamkeit konnten die Bilder in das epische Werk nicht wie „erzähl(end)“ oder „gesprochen“, sondern wie „bau(end)“ und „vorhanden“ transformiert werden.<sup>1351</sup> In solcher plastischen Beschreibung der rapide anlaufenden, simultanen Bilder gab es selbstverständlich gar keinen Platz für die Erzählung und die Psychologie. Das war der Kinostil Döblins.

Im „steinernen Stil“ zeigte sich sein Wille zum Sachlichen deutlich: „ich bin nicht ich, sondern die Straße, die Laternen, dies und dies Ereignis, weiter nichts. Dies ist es, was ich den steinernen Stil nenne.“<sup>1352</sup> Es war die von dem „Fanatismus der Selbstverleugnung“<sup>1353</sup> bestimmte, ohne die ‚Trübsal‘ der Subjektivität direkt unmittelbare, „entseelte Realität“, in der sich keine Verschönerung, kein Schmuck, kein Packpapier und kein Stil fanden. Im Text „Bemerkungen zum Roman“ erklärte Döblin den allgemeinen Sinn des Stils in Bezug auf den „steinernen Stil“: „Der Stil soll über der Darstellung nicht einmal wie nasser Flor liegen. Stil ist nichts als der Hammer, mit dem das Dargestellte aufs sachlichste herausgearbeitet wird.

---

<sup>1348</sup> Vgl. E. Kleinschmidt, Döblin-Studien I, S. 399.

<sup>1349</sup> SÄPL S. 123.

<sup>1350</sup> Ebd., S. 123.

<sup>1351</sup> Ebd., S. 121 f.

<sup>1352</sup> SÄPL S. 122.

<sup>1353</sup> Ebd., S. 122.

Es ist schon ein Fehler, wenn Stil bemerkt wird.<sup>1354</sup> Später brachte Döblin eine anschauliche Erklärung des „steinernen Stils“ im Zusammenhang mit dem Erleben in „Unser Dasein“. Mit dem dortigen Hinweis darauf, wie die alte Metaphysik an die Darstellungsweise des „Ich sehe“ gebunden, solche Beschreibung mittelbar sei, ersetzte Döblin den Ausdruck „Ich sehe“ durch diesen: „Ich erlebe mich als Zimmer“, später sagte er sogar nur „Zimmer“.<sup>1355</sup> Indem er den Weg der Sprache „zum bloßen Zeichen“ im Text „Gespräche mit Kalypso“ betonte,<sup>1356</sup> blieb seine ernsthafte Skepsis an der Sprache als überindividuellem kommunikativem Medium erhalten, das dem praktischen Verkehr und als Gebrauchsartikel diene. Dabei komme es zur Auflösung der Identität von Wort und Realität. Aus ernsthaftem Ungenügen an dieser Sprache, die weder „ursprünglich sichtbare, hörbare, zum Teil berechenbare Abläufe“ noch „Veränderungen der Aktionsweise und Effekte“ noch das „Reale“ als „ursprünglich Gemeintes“ bezeichnen könne, forderte er von dem Romanautor die Entzauberung des Wortes, nämlich daß der Romanautor von ‚Zorn‘ und ‚Liebe‘ zum Konkreten zurückdringe, wie der Wortkünstler jeden Augenblick das Wort auf seinen ersten Sinn zurück ‚sehen‘ müsse.<sup>1357</sup> Für die Lösung des Problems, daß die Sprache gegenüber der Wirklichkeit versage, stehe die Auffassung von der Sprache als einem zeichenhaften Mittel. Die Voraussetzung dafür liege in der Überzeugung von der Kollektivität eines gesamtsprachlichen Erinnerungszusammenhanges. Damit kalkulierte Döblin, „daß Sprache den Menschen ‚erinnert‘, in ihm ‚einen umschriebenen, wenig veränderlichen Erinnerungsverband‘ auslöst“.<sup>1358</sup> Auf der in den Menschen gemeinsam vorhandenen, überindividuellen, zeichenhaften Erinnerung begründete sich das philosophische Fundament des steinernen Stils, der die durchführende Lesekommunikation zwischen dem Autor und dem Leser möglich machte und erzielte.

Der Affront Döblins gegen die „psychologische Manier“ im epischen Werk negierte das Muster der fortschreitenden Handlung der vertrauten narrativen Konvention, in dem die Struktur der Entwicklung oder der Keimung im zeitlichen Verlauf mit der Spannung ausgerüstet war. Nach Döblin ist die in den übrigen Romanen gewöhnliche, aus dem Konflikt mit eine(r) „abstrakte(n) Strenge, Balkenversteifung, entschlossener Abdachung und

---

<sup>1354</sup> Ebd., S. 127.

<sup>1355</sup> Vgl. UD S. 277 ff.

<sup>1356</sup> Vgl. SÄPL S. 61.

<sup>1357</sup> Vgl. ebd., S. 121.

<sup>1358</sup> E. Kleinschmidt, Döblin-Studien I, S. 389.

Beendung<sup>1359</sup> eingebauten Spannungs- und Entwicklungsstruktur die Nachahmung der Dramen. Sie hat nichts mit den Bildern des mannigfaltig kinetischen, sich ständig ereignenden Daseins zu tun und ruiniert vielmehr die aus der Tatsachenphantasie sich erfüllende, epische Wirklichkeit. In solcher auf die Aufklärung über das Gefühl oder auf die Katharsis desselben ausgerichteten fortschreitenden, vereinfachten Handlung sah Döblin auch die Leseunfähigkeit des Publikums begründet, das durch die Zeitung und das Feuilleton raffiniert ‚gezüchtet‘ worden sei und dem der Handlungs- und Spannungsroman deshalb als „Inbegriff der Literatur“<sup>1360</sup> erscheine. Mit der Polemik gegen die Handlung und die Entwicklung im Roman als ‚bestialische‘ Begriffe stellte er das aus dem Wachstum und dem Ablagern formende, archaische Gestaltungsprinzip vor: „Vereinfachen, zurechtschlagen und -schneiden auf Handlung ist nicht Sache des Epikers. Im Roman heißt es schichten, häufen, wälzen, schieben.“<sup>1361</sup> Aus diesem Gestaltungsprinzip entwickelt sich das Konzept des „Regenwurm“-Romans: „Wenn ein Roman nicht wie ein Regenwurm in zehn Stücke geschnitten werden kann und jeder Teil bewegt sich selbst, dann taugt er nicht.“<sup>1362</sup> Trotz der formlosen Erscheinung solch eines Romans war Döblin vom „bodenständige(n) Wachstum“<sup>1363</sup> als der einheitlichen Form in diesem Roman überzeugt. Über sie erklärte er folgendes: „Zehn Novellen machen keinen Roman. Nichts im Roman darf sich zur Novelle auswachsen: es gibt trotz alledem Zusammenhänge. Man muß balancieren zwischen der Ariensammlung der alten Oper und der unendlichen Melodie Wagners.“<sup>1364</sup>

In einem solchen poetologischen Versuch des Romans, die Daseinsbewegung sowohl zu seinem Inhalt als auch zu seiner Form zu transformieren, gebe es keinen Platz für Stoffe, bei denen es um die psychologische Entwicklung und diejenige der Liebe des Helden gehe. Döblin betonte dagegen die Fortschwemmung des Psychologismus und des Erotismus aus dem Roman.

Wie er sein Postulat der sich selbst verhüllenden, die leitende Erzählposition aufgebenden Poetologie in der Narration eingelöst hat, kann man deutlich aus der Erklärung über die Produktion des „Wadzek“-Romans im Brief am Martin Buber erkennen: „Die Rede des Autors über sein Werk hat immer etwas Missliches, sogar Peinliches. Ich will aber sagen,

---

<sup>1359</sup> SÄPL S. 122.

<sup>1360</sup> UD S. 261.

<sup>1361</sup> SÄPL S. 124.

<sup>1362</sup> Ebd., S. 126.

<sup>1363</sup> Ebd., S. 126.

<sup>1364</sup> Ebd., S. 126.

was in dem Buch ist – nicht was ich wollte; denn ich will nie etwas; ich schreibe stets völlig unwillkürlich.“<sup>1365</sup> Daß Döblin die alte Depersonationspoetik bis zu seiner späteren neuen Poetik weiter beibehielt, wird deutlich in der folgenden, über den Zusammenhang der Sprache mit dem Denken reflektierenden Aussage in seiner letzten großen poetologischen Abhandlung „Die Dichtung, ihre Natur und ihre Rolle“ (1950) bestätigt, die er als Mainzer Akademierede auffaßte: „Wenn man spricht, ist vom Ich nicht mehr die Rede.“<sup>1366</sup>

Die mit der Depersonation verbundene Autorschaft und ihre Subjektposition wurden vor dem Hintergrund seiner Naturphilosophie bewußter und näher begründet thematisiert. Aufgrund der naturphilosophischen Auffassung des Menschen als „Stück und Gegenstück der Natur“ wurde der Autor-Erzähler als die schaffende Natur im narrativen Produktionsprozeß wiederbelebt, aber er konnte schließlich nicht weiter beibehalten werden, weil er in das entstehende Werk als „in eine(n) ungeheueren schimmernden Spiegel“<sup>1367</sup> am Ende aufgelöst wurde und verschwand, so daß die Dichtung in „anonymen“, „tieferen(n) Formungen“<sup>1368</sup> vorkam, wie Döblin sie aus dem Produktionsprozeß der Dichtung im Text „Der Bau des epischen Werks“ erklärte. Deshalb wurde dann seine alte Depersonationspoetik in der neuen Poetik, die seit seiner Niederschrift des Montageromans „Berlin Alexanderplatz“ deutlich wurde, weiter beibehalten. Diese dialektische Konstellation der Subjektposition, die die Schwerverständlichkeit als Topos der Werke Döblins bestimmt, kann durch die Einsicht in das Menschenbild und in die paradoxe Situation der Grundbewegung des Daseins in seiner Naturphilosophie vollgültig geklärt werden. Während Döblin das dialektische Verhältnis des schaffenden Individuums zum Ur-Sinn in seiner Naturphilosophie thematisierte, wurde dies im Verhältnis des auktorialen Ich zum Werk im Schreibprozeß als Beweggrund der epischen Figuren in den narrativen Texten umgesetzt.

Indem er die „Abgrenzung des Romans von der epischen Wortkunst, die Abgrenzung der Schriftstellerei von der Dichtung“<sup>1369</sup> als Thema in seiner Antrittsrede an der Berliner Kunstakademie, „Schriftstellerei und Dichtung“ (1928), wählte, zeigte Döblin seinen deutlichen Willen zur Distanzierung von vielen vom Publikum als solchen bezeichneten „Schriftstellern“, die sich in das Verständliche und Nützliche versenken und es auf die Entmündigung der Leser anlegen oder die Katharsis der Gefühle der Leser durch die

---

<sup>1365</sup> BR S. 80 (vom 12. XII. 1915).

<sup>1366</sup> SÄPL S. 520.

<sup>1367</sup> Ebd., S. 28. In „Gespräche mit Kalypso“.

<sup>1368</sup> Ebd., S. 234.

<sup>1369</sup> Ebd., S. 202.

auktoriale, bevormundende subjektive Einmischung in das Werk und durch die fortschreitende architektonische Handlung anstreben. Im klaren Gegensatz zu solcher zweckbestimmten, rationalen Autorschaft vertrat Döblin die Position der Dichter als „Wortkünstler“, die durchaus derjenigen der „Souveränität der Phantasie“ und der „Souveränität der Sprachkunst“<sup>1370</sup> als der Hauptpfeiler der Dichtkunst folgte. Indem er unter „Phantasie“ die über die vorhandene Natur hinauswachsende, schaffende Natur der Menschen verstand, war die kognitive Rolle des auktorialen Ich im epischen Werk wieder anerkannt. Deshalb formulierte er diese neue poetische Disposition entgegen der in seiner alten Poetik erzielten objektiven Beschreibung der Realität wie folgt: „Wenn einige sagen oder gesagt haben, man habe im Literarischen möglichst Realitäten abzuspiegeln oder meinetwegen Realitäten in konzentrierter Form zu geben, so irren sie, weil es keine literarische Realität gibt.“<sup>1371</sup> Angesichts der Phantasie und der kognitiven Rolle des Erzähler-Autors formulierte er seine veränderte literarische Konzeption nun in „dem Willen zur Entfernung von der Realität“<sup>1372</sup> als dichterischem Prinzip und in dem angestrebten „Zusatz zur Realität“ als dichterischem Ziel. Aus der ernsten Auffassung, daß es unmöglich und sinnlos sei, das Vorhandene zu wiederholen, forderte er nun, etwas Neues und dem Menschen Eigentümliches mit einer gewissen Distanz von der Wirklichkeit in der Dichtung hervorzubringen. Angesichts dieser angestrebten schöpferischen Aktivität der Dichter wurde die alte sprachliche Formel von der „Entzauberung“ des Wortes in den Begriff des „Veredelungsprozesses“ verwandelt. Resümierend äußerte Döblin über seine derart neue Disposition: „„Literarisch‘ und ‚Realität‘ sind Widersprüche in sich. Die Literatur tut nur etwas zur Realität, die unser tägliches Wortmaterial gibt, hinzu, die Daten der Realität werden benutzt, um zu zeigen, daß man zusetzt und wo man zusetzt und was man zusetzt.“<sup>1373</sup>

Diese Wendung in der Poetik Döblins beruhte im Wesentlichen auf seiner Entdeckung des Individuums während der Reise in Polen von 1924. Vor den ausgestopften Tieren des Dzieduszykischen Museums in Lemberg erkannte er plötzlich den ‚Ich-Charakter‘ der Welt und das damit verbundene Individuum wieder: „Ich bin ja das Ich, das sie alle hier anleuchtet.

---

<sup>1370</sup> SÄPL S. 206.

<sup>1371</sup> Ebd., S. 203.

<sup>1372</sup> Ebd., S. 203.

<sup>1373</sup> Ebd., S. 203.

Das aus allen leuchtet.“<sup>1374</sup> Dieses Erlebnis wurde dann mit seinen kollektiven und individuell-privaten Aspekten mit dem Schichtenmodell in „Das Ich über der Natur“, zum Daseinsmodell als einem polarisierten dialektischen Spannungsfälle, geschaffenem Stück und schaffendem Gegenstück der Natur, in „Unser Dasein“ schematisiert. Nun erschien das Individuum mit seiner schaffenden Kraft sowohl als eine Aufspaltung des Weltwesens als auch als Schöpfer in der Welt, durch dessen schaffende Tat das Weltwesen die Welt aufbaut und dessen Aktion für das unvollständige Individuum die Rückkehr zum Weltwesen, d. h. zur Vollständigkeit, bedeutet. Die Rehabilitierung des Individuums bedeutete die Einblendung des kognitiven Erzähler-Ich in seine neue Poetik. Dieser Positionswandel äußerte sich deutlich in Döblins Brief vom 3. III. 1928 an Ferdinand Lion: „Ich denke in Lebensläufen, epischen“.<sup>1375</sup>

In „Der Bau des epischen Werks“ setzte Döblin diese Position poetologisch deutlich um. Aufgrund der Konzeption des durch das Weltwesen weltinnerlich zusammengehaltenen, geistigen Weltprozesses enthielt der Sinn der Realität nun nicht mehr wie früher die objektive Welt, sondern bedeutete eine „Überrealität“<sup>1376</sup>, die „an Ursprünglichkeit, Wahrheit und Zeugungskraft über den zerlegten Tageswahrheiten“<sup>1377</sup> stand. Die Überrealität, die außerhalb der Sphäre der historischen, aktenmäßig belegbaren Fakten ihre Existenz oder Existenzsphäre haben sollte<sup>1378</sup>, über die man auch formal berichten könne, nannte Döblin die „Elementarsituation des menschlichen Daseins“.<sup>1379</sup> Für die Erreichung dieser menschlichen Ursituation forderte er von den Dichtern, nahe an die Realität heranzukommen und sie zu durchstoßen und anzupacken.<sup>1380</sup> Bei Döblin durfte und sollte der Dichter weder eine fiktive, erfundene Geschichte entsprechend der Als-Ob Formel Vaihingers noch eine reale, objektive Geschichte, sondern diese ‚Überrealität‘ im Imperfektum berichten. Angesichts dieser Auffassung, daß die Kunstwerke mit der Überrealität, d. h. mit der ‚Wahrheit‘ zu tun haben, betonte er die erkennende, erzeugende Wirkung eines Kunstwerkes.<sup>1381</sup>

Außer der überrealen Sphäre gehörte für ihn die phantastische Sphäre, die Fabuliersphäre, zur zweiten Säule der Berichtform in der Dichtung. Unter der freien Phantasie, die mit der

---

<sup>1374</sup> RiP S. 221.

<sup>1375</sup> Br S. 141.

<sup>1376</sup> SÄPL S. 215.

<sup>1377</sup> Ebd., S. 219.

<sup>1378</sup> Ebd., S. 218.

<sup>1379</sup> Ebd., S. 218.

<sup>1380</sup> Vgl. ebd., S. 219.

<sup>1381</sup> Vgl. ebd., S. 221.

Konzeption des schaffenden Menschen als Gegenstück der Natur eng verbunden war und die deshalb als die höchste menschliche Freiheit und als das stolze menschenwürdige Gebiet zu bezeichnen sei, verstand Döblin „das Spiel mit der Realität, mit Nietzsches Worten ein Überlegenheitsgelächter über die Fakta.“<sup>1382</sup> Auf das theoretische Fundament der freien Phantasie, in der ein anderes Weltbild mit der Abschaffung der „Wissenschaft oder Schwerkraft und alle(r) Gesetze“<sup>1383</sup> möglich sei, wies er mit der folgenden Bemerkung hin: „Die Entfernung von der Realität und den Gegenständen, dabei aber eine Benutzung der Realität und ihrer Objekte, das ist letzten Endes der biologische Tatbestand des Wachstums. Der Mensch wächst im Kunstwerk über die vorhandene Natur hinaus; er ist selbst schaffende Natur.“<sup>1384</sup> In diesem biologischen Tatbestand des Wachstums werde das naturphilosophische Konzept des Menschen als schaffender und geschaffener Natur schon verdeutlicht. Anhand der Skala der „genaue(n) und ungenaue(n) Phantasie“<sup>1385</sup> unterschied der Autor die wirklichen „Dichter“ von den „Schriftstellern“. Während die Schriftsteller in der „verblaßte(n), verwachsene(n) und lückenhafte(n) Wirklichkeit“ blieben, bräuchten die Dichter einen aus „übernormal scharfe(m) Sehen und Sinn für die Wahrheit der Wissenschaft“ bestehenden genauen Blick auf die Realität und eine über die Natur hinausgehende, völlig souveräne Phantasie.<sup>1386</sup> In diesem Sinne sagte er über die ungenaue Phantasie der Schriftsteller: „Homer hat, bevor er sang, sehr scharf gesehen. Ich habe schon früher bemerkt, daß viele Autoren von Homer nur die Blindheit geerbt haben.“<sup>1387</sup> Nachdem er die beiden Säulen des epischen Werkes, der Berichtform, geklärt hatte, richtete sich seine Erklärung auf den Produktionsprozeß der modernen epischen Dichter. Während die Dichter in der Antike die Aktualität und die Lebendigkeit ihrer Dichtung aus der direkten, unmittelbaren, kollektiven Arbeit mit dem Publikum als der kritischen Instanz hätten aufrechterhalten können, lebten die Dichter der modernen, individualistischen Zeit auf dem „Isolierschemel“<sup>1388</sup> und gehe ihre sprachliche Stimme im epischen Werk durch die Drucktypen und die Rationalisierung der Seitenzahl ständig verloren. Angesicht dieser unzuträglichen Situation der Produktion versuchte Döblin einen Vorgang der Gestaltung von Dichtung im isolierten, individualistischen Zeitalter zu formulieren.

---

<sup>1382</sup> Ebd., S. 221.

<sup>1383</sup> Ebd., S. 222.

<sup>1384</sup> Ebd., S. 208.

<sup>1385</sup> SÄPL S. 207.

<sup>1386</sup> Vgl. ebd., S. 207.

<sup>1387</sup> Ebd., S. 207 f.

<sup>1388</sup> Ebd., S. 229.

Die erste Etappe der Produktion zeigte er als das „Prodromalstadium, das Inkubationsstadium“. In dieser Produktionsphase begeben sich etwas im Inneren des Dichters. Sie sei charakterisiert durch die völlige Identität des Autors mit dem Werk und als „ein Denken ohne Gedanken“. Darin bezeichne sich der physische Zustand als „Wildheit oder Trauer oder Straffheit“ „je nachdem“. Döblin verglich das Verhältnis des Autors zum Werk im Inkubationsstadium mit dem Verhältnis der Mutter zum Kind. Das denkende, bewußte Ich trage und ernähre das ‚getragene‘ Werk mit dem Stoff und dem Material. Aber dieser innere Vorgang komme mit dem Griff nach dem falschen hergeschleppten Material zum plötzlichen Erlöschen, wozu die von Döblin bei der Produktion gebrauchten Akten und Bücher gehören. Dann komme aus dem schon erlöschenden Inkubationsstadium die „bildgesegnete Aufhellung“, der „wissenbeladene Augenblick“ als die „erste Konzeption“ in die Sicht.<sup>1389</sup> Diesen klaren, helldurchsichtigen psychischen Zustand beschrieb Döblin wie folgt: „Das ist keine Vision, keine Halluzination, sondern vieles zusammen, ein Seelenzustand von einer besonderen Helligkeit, gar nichts Dumpfes, sondern eine ungewöhnliche geistige Klarheit, in der alles wie enträtselt ist und man das Gefühl hat wie Siegfried, als er am Drachenblut leckte.“<sup>1390</sup>

In diesem Konzeptionsstadium löst sich die Identität des Ichs mit dem Werk auf. Das Ich trägt das Volk, d. h. viele Hilfsseelen, aus den vielfältigen Erbmassen in sich und übernimmt die Rolle der kritischen Instanz wie bei den mittelalterlichen Vaganten gegenüber der dichtenden Instanz. In dieser inneren Aufspaltung ist der Autor nicht mehr allein. Das Ich in dieser Phase, das aufmerkend, denkend und wertend in der hellen „gedankengetränkten“ Bewußtheit mit „Werten des ganzen Milieus, des Standes, der Klasse, der Volksschicht, des Volkstums“ arbeitet,<sup>1391</sup> gilt als „Publikum“, „Zuhörer“ und sogar als „mitarbeitende(r) Zuhörer“<sup>1392</sup> und übt die regulatorische Zusammenarbeit mit der sehr persönlichen, dichtenden Instanz im entstehenden Werk aus.

---

<sup>1389</sup> Vgl. ebd., S. 232. Über diese bildgesegnete Impression in der Arbeit an seinem Roman „Wallenstein“ gab Döblin eine konkrete, ausführliche Darstellung. (Vgl. SÄPL S. 232)

<sup>1390</sup> SÄPL S. 231 f. In den Diskussionsbemerkungen „Die Arbeit am Roman“ (1928) stellte Döblin den psychischen Zustand bei seinem eigenen Produktionsprozeß noch ausführlich dar: „Noch einmal: kein dunkler Zustand, sondern hohe Helligkeit, besonderer Art und Intensität geistiger Funktion. Man arbeitet mit, wählt, sucht aus, verwirft, lockt Situation hervor.“ (SÄPL S. 214)

<sup>1391</sup> Vgl. SÄPL S. 233.

<sup>1392</sup> SÄPL S. 233.

Aus dieser Kooperation des denkenden, beobachtenden Ichs mit der „dichtenden, sehr persönlichen Instanz“<sup>1393</sup> entsteht das Werk. Aber dieses Ich verliert allmählich seine Kontrolle über das Werk trotz seiner andauernden allgemeinen Helligkeit und wird durch das entstehende Werk verzaubert. Damit ist das Verhältnis des Autors zu dem Werk undurchsichtiger und dunkel geworden. Angesicht dieses allmählichen Verschleierungsprozesses des denkenden beobachtenden Ich sprach Döblin vom Anlegen einer Maske.<sup>1394</sup> Dann gerate der Autor bei völligem Verlust der Kontrolle gegenüber dem entstehenden Werk in eine Spielsituation diesem gegenüber. Hier scheine das Werk formlos zu werden. Aber die Entwicklung eines solchen Werkes folge anderen, tieferen Formungen als der vom Menschen rasch erfaßten Form. Damit werde das Werk tiefer Dichtung.<sup>1395</sup> Schließlich komme am Ende dieses Verschleierungsprozesses der bezaubernde, faszinierende Augenblick, wenn der bewußte Autor durch das Werk verschluckt werde und völlig in das Werk verschwinde. Diesen faszinierenden zweiten Moment nannte Döblin „das Stadium einer langdauernden anonymen Konzeption“<sup>1396</sup>. In diesem anonymen Stadium entwickle sich nach der ersten Konzeption eine andere. Sie reihe sich an die erste Konzeption. Dabei entstehe das epische Werk, in dem die rationale Helligkeit, die überschaubare Formgliederung, der Rhythmus und die Proportion in großer Spannung herrschten. Hier überlasse der Autor sich dem Werk. Über solche anonym gewordene, verschleierte Autorschaft äußerte Döblin in einer Übernahme einer bekannten Sentenz Ibsens, daß „Gerichtstag über sich“ zu halten vor allem heiße, sich zum Beispiel loszulassen, zu spielen und „den Mut (zu) haben, inneren Verzauberungen zu erliegen und sich ihnen, formal und inhaltlich, zum Opfer (zu) machen.“<sup>1397</sup>

Aus diesem Bericht über den eigenen Produktionsprozeß wird deutlich, daß Döblin seine alte Depersonationspoetik trotz der qualitativen Wendung von der „entseelten Realität“ zur mit der kooperativen Zusammenarbeit des Autors andeutbaren beseelten Realität im exakten Sinne weiter beibehielt und die Reflexion über den Vorgang der in das Werk sich verschleiernden Autorschaft selbst zur neuen Poetik formulierte. Deshalb ist Döblins neue

---

<sup>1393</sup> Ebd., S. 233.

<sup>1394</sup> Ebd., S. 234.

<sup>1395</sup> Ebd., S. 234.

<sup>1396</sup> Ebd., S. 234.

<sup>1397</sup> SÄPL S. 234.

Poetik als „eine dialektische Erweiterung der ‚alten‘ Poetik des Berliner Programms“<sup>1398</sup> zu betrachten.

Die neue Wendung der auktorialen Subjektposition im epischen Werk war eine solche zu der eines kooperativen Zuhörers, wie Döblin betonte: „Aber man ist ein ganzes Leben lang nicht fähig, diesen Standpunkt innezuhalten. Eines Tages entdeckt man auch etwas anderes neben der Rhone, den Tälern und den Nebenflüssen. Man entdeckt sich selbst. Ich selbst – das ist das tollste und verwirrendste Erlebnis, das ein Epiker haben kann.“<sup>1399</sup> Sie beruhte auf einer narrativen, epischen Einlösung des Menschenbildes und der Idee Döblins von der Grundbewegung des Daseins in seiner Naturphilosophie. Aus der Einsicht in die enge Kohärenz der Döblinschen Poetologie äußerte Loerke schon im Jahr 1928: „Döblins Werk von der anonymen Urmacht schließt sein Gesamtwerk auf. Die darin niedergelegten Erkenntnisse und Bekenntnisse sind auf die Dichtungen nur anzuwenden.“<sup>1400</sup> Im philosophischen „Naturismus“ Döblins ist die Kunst eine „Repräsentativhandlung“, deren Grundmerkmale von der dialektischen Bewegung zwischen dem schaffenden Menschen und der Natur bestimmt werden. Darin vollzieht sich die Handlung in einem dialektischen Spannungsablauf zwischen den beiden sowohl rezeptiven wie produktiven „Resonanzen“<sup>1401</sup>, sowohl derjenigen von der Natur zu dem Menschen als auch derjenigen vom Menschen zur Natur. Aber im Menschen selbst spiegelt sich dieses als „Zweiheit-Einheit“<sup>1402</sup> erklärte Daseinsprinzip repräsentativ wider. Nach Döblin ist die Kunst das ‚charakteristische Scheinbild‘ des menschlichen Leistens. Darin soll sich die Art des als Stück und Gegenstück der Natur entzweiten Menschen erweisen. Solange die Kunst aus dem menschlichen Handeln entsteht, charakterisiere sie sich aus der schaffenden Natur des Menschen. In diesem Zusammenhang formulierte Döblin die Grundmerkmale der Kunst wie folgt: „Also Kunst naturalisiere nicht den Menschen, sondern humanisiere die Welt.“<sup>1403</sup> Aber diese Humanisierung der Welt werde nicht mit dem dem allgemeinen Sinn des Bewußtseins entsprechenden willentlichen, autonomen Subjekt, sondern mit dem erlebenden Ich, das in dem dialektischen Spannungsablauf mit der entzweiten Welt zusammenfällt, verwirklicht, dessen schaffende Handlung als eine Welthandlung gilt. Gegen die bekannte Auffassung von

---

<sup>1398</sup> E. Kleinschmidt: Döblin-Studien I, S. 397.

<sup>1399</sup> SÄPL S. 226.

<sup>1400</sup> Oskar Loerke: Gedichte und Prosa, Bd. 2. Frankfurt a. M. 1958, S. 562.

<sup>1401</sup> Siehe zur Resonanztheorie: UD S. 168-177.

<sup>1402</sup> UD S. 475.

<sup>1403</sup> Ebd., S. 243.

der souveränen Position des Subjektes in der Kunstproduktion äußerte Döblin sich mit dieser deutlichen Stellungnahme: „Die Frage ist nur, ob wirklich das Kunstwerk ganz eindeutig Instrument der neuromuskulären Figur Mensch ist, Werkzeug für Zwecke dieser Ebene, und auch in der Arbeit als solches erkenntlich. Das ist nicht der Fall.“<sup>1404</sup> Nach jener Auffassung galt der Künstler als ein Schöpfer und Täter der Welt und trug das aus seinem schaffenden, erlebenden Ich entstandene Kunstwerk zur Erhöhung und Übergipfelung des Vorhandenen bei, d. h. als „Zusatz zur Realität“. Indem Döblin das Individuum als einen Repräsentanten des Weltwesens, sein schaffendes Handeln als ein Vordringen zu „Berührung und Zusammenfluß“ mit dem Weltwesen betrachtete, und indem er das „Tasten und Suchen der Ichs“ als „[Z]ueinanderzufinden und sich, ihr Individuelles, aufzugeben“<sup>1405</sup> erläuterte, konnte von ihm die im Schaffensprozeß sich ausblendende Subjektposition deutlich erklärt werden. Die Funktion des beobachtenden, denkenden Ich als Publikum und mitarbeitender Zuhörer entsprach der schaffenden Natur des Menschen. Aber diese schaffende Aktion war notwendig für die Überwindung seiner Unvollständigkeit als eines in der Zeitlichkeit aufgespalteten Weltwesens, d. i. für den Verzicht auf die individuelle, unvollständige Menschengestalt. In diesem Zusammenhang ist deren Unhaltbarkeit am Schluß gegenüber dem entstehenden Werk als eine Rückkehr zum Weltwesen natürlich. Aber der unmittelbare Weg zum formenden Weltwesen ist dem Menschen als einem zeitlichen Wesen versperrt. Deshalb kann die Entlassung der unvollkommenen Personalität durch die Berührung mit der nichtmenschlichen Zone und durch die Verstärkung der in sich selbst vorhandenen nichtmenschlichen Faktoren möglich sein. Döblin wollte mit seiner narrativen Poetik die Wiedererinnerung an nichtmenschliche Faktoren in uns selbst erwecken und diese verstärken. Die Rückkehr zum Weltwesen ist eine Unterwerfung der Wirklichkeit.

Der Roman gehörte für Döblin zum schöpferischen Handeln der Menschen. Er versuchte, in seiner Philosophie solche Menschenbetrachtung und die auf das Daseinsprinzip begründeten beiden Ursprünge der Kunstwerke, „einen aus der Natur, einen aus der Bewegung: weg von der Natur“<sup>1406</sup>, poetologisch einzulösen. Zwar distanzierte sich die neue Poetik vom reinen Prinzip seiner alten Depersonationspoetik aufgrund der neuen Entdeckung des auktorialen Ich im Erzählverfahren qualitativ, wie es die Wendung von der „entseelten Realität“ zur beseelten Realität im exakten Sinne erweist. Dieser entsprechend erwähnte Döblin: „Ich habe

---

<sup>1404</sup> UD S. 243.

<sup>1405</sup> IüN S. 168.

<sup>1406</sup> Ebd., S. 255.

unbändig gehuldt dem Bericht, dem Dogma des eisernen Vorhangs. Nichts schien mir wichtiger als die sogenannte Objektivität des Erzählers. Ich gebe zu, daß mich noch heute Mitteilung von Fakta, Dokumente beglücken, aber Dokumente, Fakta, wissen sie, warum? Da spricht der große Epiker, die Natur, zu mir, und ich, der kleine, stehe davor und freue mich, wie mein großer Bruder das kann<sup>1407</sup>. Doch wurde die Depersonation des Autor-Ich im epischen Vollzug der neuen Poetik angesichts des Menschenbildes etwa in Döblins Selbstangabe über den Schaffensprozeß seines Romans „Berge Meere und Giganten“ konsequent weiter beibehalten: „Ich wußte und weiß: eine autonome Macht hat sich meiner bedient.“<sup>1408</sup>

In der neuen Poetik legte Döblin sein Bild vom schaffenden und geschaffenen Menschen als neu entdecktes Faktum dar und praktizierte er dessen Daseinsprinzip und dessen Sein als poetologischen, narrativen Gegenstand. In diesem Zusammenhang betonte er: „Der Dichter hat zu zeigen, zu beweisen, daß er ein Faktum ist (...). Die Autoren haben keine Fakten aus den Zeitungen zu stehlen und in ihre Werke einzurühren. Nachlaufen und Photographieren genügt nicht. Selber Faktum sein und sich Raum schaffen dafür in seinen Werken, das macht den guten Autor, und daher ermahne ich ihn heute, im Epischen die Zwangsmaske des Berichts fallen zu lassen und sich in seinem Werk zu bewegen, wie er es für nötig hält.“<sup>1409</sup>

Aus dieser Wiederentdeckung des in der Resonanz erlebenden, ins Erzählverfahren sich einmischenden Autor-Ichs gegenüber der alten Poetik folgte die poetologische Konsequenz, die Berichtform als einen „eisernen Vorhang“<sup>1410</sup> zwischen dem Autor und dem Leser hochzuziehen. Statt der Objektivität des Autor-Erzählers postulierte Döblin die Offenheit<sup>1411</sup> für alle Darstellungsmöglichkeiten gegen die Tradition und die Konvention in der epischen Arbeit, man solle sich nicht nur an die Berichtform halten, sondern je nach der Forderung der Stoffe „lyrisch, dramatisch, ja reflexiv“<sup>1412</sup> sein. Damit sprach er zugleich auch für die Einschaltung des Autor-Erzählers: „Darf der Autor im epischen Werk mitsprechen, darf er in diese Welt hineinspringen? Antwort: ja, er darf und er soll und muß.“<sup>1413</sup>

---

<sup>1407</sup> SÄPL S. 226.

<sup>1408</sup> SLW S. 55.

<sup>1409</sup> SÄPL S. 227.

<sup>1410</sup> Ebd., S. 225: „(...) genau so steht es im Epischen, wo die Berichtform ein eiserner Vorhang ist, der Leser und Autor voneinander trennt. Diesen eisernen Vorhang rate ich hochzuziehen.“

<sup>1411</sup> Ebd., S. 227: „Ich fordere auf, die epische Form zu einer ganz freien zu machen, damit der Autor allen Darstellungsmöglichkeiten, nach denen sein Stoff verlangt, folgen kann.“

<sup>1412</sup> SÄPL S. 225.

<sup>1413</sup> Ebd., S. 226.

Solche Einschaltung des auktorialen Ich beruhe auf dem aus der Resonanztheorie bestimmten Erleben, in der die Stoffe einen anderen Sinn als den historischen realen Sinn in der augenblicklichen Begegnung mit dem biologisch urchichtlichen, kulturell vererbten Erinnerungsband gewinnen.<sup>1414</sup> Der Erzähler könne dieses momentane Erleben aufgrund der offenen Darstellungsmöglichkeiten im Erzählverfahren mitteilen. Deshalb sagte Döblin im Text „Der Epiker, sein Stoff und die Kritik (1921)“: „Der Moment, das bin ich.“<sup>1415</sup> Im gleichen Zusammenhang sprach Döblin in „Unser Dasein“ von der „Gegenwart als (...) wirkliche(m) Dasein“ und dem „Jetzt als Gericht“.<sup>1416</sup> Aus dieser momentanen, gegenwärtigen Wahrnehmung entstünden das epische Werk und das autonome Schreiben. So betonte er, daß das epische Werk nicht aus einem Plan, wie „aus der Pistole geschossen“, sondern aus einem Ablaufen und Werden wie in der folgenden Darstellung entstehe: „Das Gesicht des Werks enthüllt sich erst bei der Arbeit. Sie glauben, der Autor berichtet ihnen und schreibt auf, was er weiß. Nein, er weiß nichts oder fast nichts, er stürzt sich in einer Ahnung und im Gefühl seiner Kraft in ein Abenteuer. Man schreibt sich an sein Thema heran. Der Leser macht also den Produktionsprozeß mit dem Autor mit.“<sup>1417</sup> Weiter erklärte Döblin den Anblick des epischen Werkes „in statu nascendi“ als Überzeugungsmoment, womit das „spezifische Kausalitätsgesetz im Epischen“<sup>1418</sup> verbunden sei. In dem aus dem werdenden, geschehenden Charakter und aus der momentanen Wahrnehmung erwachsenden Konzept ist das epische Werk gegenwärtig. Damit gab Döblin die Regeln sowohl der Begrenzung der Form als auch des mit der Berichtform und dem Imperfektum ausgerüsteten, konventionellen epischen Werkes auf: „Der Unterschied zwischen dem Epiker und Dramatiker besteht darin, daß der Dramatiker vor den Sinnesorganen der Augen und der Ohren ablaufen läßt, der Epiker aber als Darstellungsort die Phantasie aufsucht.“<sup>1419</sup>

Daraus, daß Döblin den Schreibprozeß einer anonymen Macht unterworfen sah, entstand für ihn die offene epische Form mit den vielschichtigen Geschehensabläufen. Aber trotz der vielseitigen Erzählstränge hat diese Form einen einheitlichen ‚Grundboden‘. Deshalb sah Döblin eine derjenigen seiner epischen Werke vergleichbare Form in „symphonischen

---

<sup>1414</sup> UD S. 263: „Im Kunstwerk verlieren alle Stoffe ihren faktischen Charakter (...). Und so werden im Kunstwerk die Fakta und die Vorgänge mobil gemacht nicht durch sich, sondern durch eigene Triebkräfte, die das Kunstwerk hergibt. So entwertet, entseelt das Kunstwerk jeden Stoff.“

<sup>1415</sup> SLW S. 33.

<sup>1416</sup> Vgl. UD S. 212-219.

<sup>1417</sup> SÄPL S. 235.

<sup>1418</sup> Ebd., S. 235 ff.

<sup>1419</sup> Ebd., S. 224.

Werken<sup>1420</sup>. Daran kann man deutlich erkennen, daß er das 'Regenwurm'-Romankonzept mit dem archaischen Gestaltungsprinzip weiter beibehielt. In „Der Bau des epischen Werks“ behandelte Döblin das nämliche Gestaltungsprinzip ausführlich : Ein erstes Konzept ist als Bild in einem Zustande der geistigen Helligkeit plötzlich entstanden. An dieses erste Konzept reihten sich die weiteren Konzepte an. Dazu funktionierten Dynamik und Proportion als Formgesetz und Mitschöpfer des Inhaltes<sup>1421</sup> in dem Zwischen aller Konzepte und in einem Konzept selbst. Damit entstand das durchsichtbar überschaubare, sich konstituierende epische Werk. Wie früher, so äußerte Döblin seine Position gegen die fortschreitende Handlung im Aufsatz „Die Arbeit am Roman“ (1928), indem er die fortschreitende Handlung ablehnte: „Es handelt sich – wenigstens bei mir und im Epischen – nicht um „Entwicklung“, Herauswicklung, sondern um Apposition. Der erste Einfall bringt die Sache in Schuß.“<sup>1422</sup> Dabei erwähnte er die deutliche Konsequenz dieser Anschauung für das eigene einheitliche Gestaltungsprinzip: „Kein Keim, aber stattdessen ein psychisch gleichbleibender Grundboden, der durch die einzeln aufschießenden Einfälle in den Roman eingetragen wird. Der *Boden* verbürgt die Einheit (...). Ziel der Romanarbeit ist: Erschöpfung dieses psychischen Bodens, – also eines romanreifen Gefühls- und Ideenkonvoluts.“<sup>1423</sup> Dieser Vorstellung des vielseitigen, aber zugleich einheitlichen Gestaltungsprinzips entsprach seine Überzeugung vom Ur-Sinn, der das stabile Gleichgewicht der Welt architektonisch beibehält und die Welt von einem Gleichgewicht zu einem anderen Gleichgewicht langsam umformt.

Die ernsthaften Überlegungen Döblins über die Sprache sind bekannt. Wenn Döblin die Entzauberung des Wortes aus der Erkenntnis des zwischen dem Realen und dem Wort vorhandenen Mangels an Konformität in seiner alten Poetik betonte, stammte seine Auffassung von deren „Veredelungsprozeß“<sup>1424</sup> aus seiner Zufriedenheit mit der Sprache in der neuen Poetik: „Ich bin mit der Sprache zufrieden.“<sup>1425</sup> Trotz solcher Wendung bez. der Betrachtung der Sprache ist die weitere Beibehaltung seines 'steinernen Stils' in der neuen Poetik aus seiner in „Unser Dasein“ erklärten sprachlichen Formel, vom Satz „Ich sehe das

---

<sup>1420</sup> Ebd., S. 240.

<sup>1421</sup> Ebd., S. 238-240.

<sup>1422</sup> Ebd., S. 215.

<sup>1423</sup> SÄPL S. 215.

<sup>1424</sup> Ebd., S. 203.

<sup>1425</sup> SÄPL S. 241.

Zimmer“ über den depersonalisierten Satz „Ich erlebe mich als Zimmer“ zur Aussage „Zimmer zu sagen“<sup>1426</sup> hin durchsichtig geworden.

Wenn Döblin „die Souveränität der Sprachkunst“<sup>1427</sup> als eine Säule der epischen Dichtung erwähnte, wurde von ihm dieser Prozeß im Hinblick auf die Souveränität der Sprache verstanden. Aus der Kunstbetrachtung Döblins als einer Entfernung von der Realität sollte die Sprache als ein Gebrauchsartikel in der Dichtung einer bestimmten Prozedur unterliegen. Diesen Veredelungsprozeß stellte der Autor wie folgt dar : Auf der ersten Stufe gibt es die sprachlosen Einfälle<sup>1428</sup>, die sich den Sprachkörper bauen. Zwar ist diese Sprache konkreter, reicher, lebendiger, aber ihre Darstellung reicht nicht zur Identität mit der Situation der Konzeption. In der zweiten Phase begegnet die bestimmte sprachliche Konzeption zugleich mit der ideellen Konzeption. Auf der dritten Stufe als allerglücklichster Situation für den Wortkünstler fallen einige Sätze ohne die ideelle Konzeption ein. Es war „die sprachliche Konzeption“, die Döblin in der ideellen Konzeption als ‚Rhythmus‘ und ‚Melodie‘ zum ‚bloßen Texte‘ galt.<sup>1429</sup> Nach Döblin hat jede Sprache eine „Produktivkraft“ und einen „Zwangscharakter“ an sich.<sup>1430</sup> Deshalb warnte er die Dichter davor, die Ebene des falschen Stils zu wählen oder rasch, ohne auf das Reifen eines eigenen Stils zu warten, zu schreiben. Erst mit diesem sei die Konzeption zu sichern. Denn gut getroffene Sprache führe die erste Konzeption weiter zu den nächsten Einfällen. Das hänge mit der Produktivkraft und Autonomie der Sprache zusammen. In diesem Zusammenhang formulierte Döblin: „(...) man glaubt zu schreiben und man wird gesprochen, oder man glaubt zu schreiben und man wird geschrieben.“<sup>1431</sup> Der Veredelungsprozeß der Sprache und die Souveränität des Wortkünstlers bei Döblin bedeuteten, sich der Autonomie der richtig getroffenen Sprache zu unterwerfen.

Die neue Poetik war eine Unterwerfung des Autor-Ich unter die ideelle und sprachliche Autonomie. Deshalb ist die Begründung Kleinschmidts konsequent, die neue Poetik als die dialektische Erweiterung von Döblins alter Depersonationspoetik zu betrachten. Diese dialektische Konstruktion in der Entwicklung seiner Poetologie und der auktorialen Subjektposition ist aus seiner philosophischen Konzeption des Menschen übersichtlich zu

---

<sup>1426</sup> Vgl. UD S. 278.

<sup>1427</sup> SÄPL S. 202.

<sup>1428</sup> Ebd., S. 243.

<sup>1429</sup> Ebd., S. 242.

<sup>1430</sup> Ebd., S. 243: „Mit anderen Worten: jedem Sprachstil wohnt eine Produktivkraft und ein Zwangscharakter inne, und zwar ein formaler und ein ideeller.“

<sup>1431</sup> Ebd., S. 243.

erläutern. Am Ende der Schrift „Der Bau des epischen Werks“ resümierte er seine neue Poetik wie folgt: „Das Vermögen seines Herstellers, dicht an die Realität zu dringen und sie zu durchstoßen, um zu gelangen zu den einfachen großen elementaren Grundsituationen und Figuren des menschlichen Daseins. Hinzu kommt, um das lebende Wortkunstwerk zu machen, die springende Fabulierkunst des Autors. Und drittens ergießt sich alles im Strom der lebenden Sprache, der der Autor folgt.“<sup>1432</sup>

## V. Literaturverzeichnis

### Siglen der Texte von Alfred Döblin

AzL	Aufsätze zur Literatur
BA	Berlin Alexanderplatz
BMG	Berge Meere und Giganten
Br	Briefe
Br 2	Briefe 2
EB	Die Ermordung einer Butterblume
GK	Gespräche mit Kalypso
GNZ	Der Geist des naturalistischen Zeitalters
IüN	Das Ich über der Natur
KS I	Kleine Schriften I: 1902-1921
KS II	Kleine Schriften II: 1922-1924
KS III	Kleine Schriften III: 1925-1933
RiP	Reise in Polen

---

<sup>1432</sup> Ebd., S. 245.

RG	Der unsterbliche Mensch. Der Kampf mit dem Engel. Religionsgespräche.
SÄPL	Schriften zur Ästhetik, Poetik und Literatur
Sch	Schicksalsreise
SLW	Schriften zu Leben und Werk
SPG	Schriften zur Politik und Gesellschaft
UD	Unser Dasein
WK	Wadzeks Kampf mit der Dampfturbine
WL	Die drei Sprünge des Wang-lun
WuV	Wissen und Verändern

### Texte von Alfred Döblin

- : Aufsätze zur Literatur. Hrsg. v. Walter Muschg. Olten/Freiburg i. Br. 1963.
- : Berge Meere und Giganten. Berlin 1924.
- : Berge Meere und Giganten. Hrsg. v. Edgar Pässler. Mit einem Nachwort v. Volker Klotz. Olten/Freiburg i. Br. 1977.
- : Berlin Alexanderplatz. Die Geschichte vom Franz Bieberkopf. Hrsg. v. Werner Stauffacher. Zürich/Düsseldorf 1996.
- : Blick auf die Naturwissenschaft. In: Die neue Rundschau. Jg. 34 (1923). S. 1132- 1138.
- : Briefe. Hrsg. v. Heinz Graber. Olten 1970.
- : Briefe 2. Hrsg. v. Helmut F. Pfanner. Düsseldorf/Zürich 2001.
- : Buddho und die Natur. In: Die Neue Rundschau. Jg. 32 (1921), S. 1192-1200.
- : Das Ich über der Natur. Berlin 1928.
- : Das Wasser. In: Die neue Rundschau 33 (1922), S. 853-858.
- : Der deutsche Maskenball von Linke Poot. Wissen und Verändern! Hrsg. v. Anthony W. Riley. Olten 1972.
- : Der schwarze Vorhang. Roman von den Worten und Zufällen. In: Jagende Rosse. Der schwarze Vorhang und andere frühe Erzählwerke. Hrsg. v. Anthony, W. Riley. Olten/Freiburg i. Br.1981, S. 107-205.
- : Der unsterbliche Mensch. Der Kampf mit dem Engel. Religionsgespräche. Hrsg. v. Anthony W. Riley. Olten/Freiburg i. Br. 1980.

- : Die drei Sprünge des Wang-lun. Chinesischer Roman. Hrsg. v. Walter Muschg. Olten/Freiburg i. Br. 1960.
- : Die Natur und ihre Seele. In: Der neue Merkur 6 (1922/23), S. 5-14.
- : Die Vertreibung der Gespenster. In: NM. Sonderheft: „Der Vorläufer“, München o. J. (1919), S. 11-20.
- : Döblin, Alfred, in: Die Literatur, Jg. 26, H. 1, Oktober 1923.
- : Ermordung einer Butterblume. Hrsg. v. Walter Muschg. Olten/Freiburg i. Br. 1962.
- : Es ist Zeit! (1917). In: Schriften zur Politik und Gesellschaft, Hg. v. Muschg, W., und Graber, H., S. 25-33.
- : Gedächtnisstörungen bei der Korsakoffschen Psychose. Med. Diss. Freiburg/Berlin 1905.
- : Gespräche mit Alfred Döblin zu seinem 70. Geburtstag (10. 8. 1948). In: Ders., Kritik der Zeit. Rundfunkbeiträge 1946-1952. Im Anhang: Beiträge 1928-1931. Hrsg. von Alexandra Birkert. Olten und Freiburg im Breisgau 1992, S. 156ff.
- : Gespräche mit Kalypso. Über die Musik. In: Schriften zur Ästhetik, Poetik und Literatur. Hrsg. v. Erich Kleinschmidt. Olten/Freiburg i. Br. 1989.
- : Großstadt und Großstädter. In: ders. (Hg.) Minotaurus. Wiesbaden o. J. (1953), S. 221-241.
- : Im Buch. Zu Hause. Auf der Straße. Vorgestellt von Alfred Döblin und Oskar Loerke. Mit einer Nachbemerkung von Jochen Meyer. Marbach a. Necker 1998.
- : Kleine Schriften I. Hrsg. v. Anthony W. Riley. Olten/Freiburg i. Br. 1985.
- : Kleine Schriften II. Hrsg. v. Anthony W. Riley. Olten/Freiburg i. Br. 1990.
- : Kleine Schriften III. Hrsg. v. Anthony W. Riley. Olten/Freiburg i. Br. 1999.
- : Kleine Schriften IV. Hrsg. v. Anthony W. Riley und Christina Althen. Düsseldorf 2005.
- : Manas. Epische Dichtung. Hrsg. v. Walter Muschg. Olten/Freiburg i. Br. 1961.
- : Reise in Polen. Hrsg. v. Anthony W. Riley. Olten/Freiburg i. Br. 1968.
- : Schicksalsreise. Bericht und Bekenntnis. Solothurn/Düsseldorf 1993.
- : Schriften zur Ästhetik, Poetik und Literatur. Hrsg. v. Erich Kleinschmidt. Olten/Freiburg i. Br. 1989.
- : Schriften zu jüdischen Fragen. Hrsg. v. Hans Otto Horch in Verbindung mit Till Schicketanz. Düsseldorf/ Zürich 1995.
- : Schriften zu Leben und Werk. Hrsg. v. Erich Kleinschmidt. Olten/Freiburg i. Br. 1986.
- : Schriften zur Politik und Gesellschaft. Hrsg. v. Heinz Graber. Olten/Freiburg i. Br. 1972.
- : Unser Dasein. Hrsg. v. Walter Muschg. Olten/Freiburg i. Br. 1964.

- : Wadzeks Kampf mit der Dampfturbine. Hrsg. v. Anthony W. Riley. Olten/Freiburg i. Br. 1982.
- : Wallenstein. Roman. Hrsg. v. Walter Muschg. Olten/Freiburg i. Br. 1965.
- : Wissen und Verändern. In: Der deutsche Maskenball, S. 125-266.

## **Literatur**

- Abel, Günther/ Salaquarda, Jörg: Hg: Krisis der Metaphysik. Wolfgang Müller-Lauter zum 65. Geburtstag. Berlin/New York 1989.
- Adorno, Theodor Wiesengrund: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt a. M. 1951.
- Alter, Reinhard: Alfred Döblins ‚Republicanism‘ 1918-1933. In: German Life und Letters 35 (1981) S. 47-57.
- Anz, Thomas: Alfred Döblin und die Psychoanalyse. Ein kritischer Bericht zur Forschung. In: Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Leiden 1995. Hrsg. v. Gabriele Sander. Bern u.a. 1997, S. 9-30.
- Anzenbacher, Arno: Einführung in die Philosophie. Überarb. und erw. Neuaufl. Freiburg u. a. 1992.
- Arnold, Armin: Die Literatur des Expressionismus. Sprachliche und thematische Quellen. Stuttgart 1966.
- Aron, Raymond: Hauptströmungen des klassischen soziologischen Denkens. Montesquieu – Comte – Marx – Tocqueville. Reinbek 1979.
- Aue, Walter: Berlin Alexanderplatz. Alfred Döblin. In: Ders.: Auf eigene Faust. Spurensuche in Berlin. Wege zu Albert Einstein, George Grosz, Kurt Tucholsky, Gottfried Benn, Bertolt Brecht, Walter Benjamin, Heiner Müller, Günter Grass, Alfred Döblin, Botho Strauß, John Heartfield, Nicolas Born, Max Frisch, Walter Stöhrer, Raffael Rheinsberg. Frankfurt a. M 2001, S. 98-108.
- Bahr, Hermann: Das unrettbare Ich. In: Ders.: Dialog vom Tragischen. Berlin 1904, S. 79-101.
- Ball, Hugo: Kandinsky. In: Expressionismus, Manifeste und Dokumente zur deutschen Literatur 1910-1920. Hrsg. v. Thomas Anz und Michael Stark. Stuttgart 1982, S. 124-126.

- Balve, Johannes: Ästhetik und Anthropologie bei Alfred Döblin. Vom musikphilosophischen Gespräch zur Romanpoetik. Wiesbaden 1990.
- Bartscherer, Christoph: Das Ich und die Natur. Alfred Döblins literarischer Weg im Licht seiner Religionsphilosophie. Paderborn 1997.
- Baumann-Eisenack, Barbara: Der Mythos als Brücke zur Wahrheit: eine Analyse ausgewählter Texte Alfred Döblins. Idstein 1992.
- Bayerdörfer, Hans-Peter: Alfred Döblin: Berlin Alexanderplatz (1929). In: (Hg.) P. M. Lützeler: Deutsche Romane des 20. Jahrhunderts. Königstein/Ts 1983, S. 148-166.
- : „Ghettokunst‘. Meinetwegen, aber hundertprozentig echt.“ Alfred Döblins Begegnung mit dem Ostjudentum. In: G. E. Grimm und H. P. Bayerdörfer (Hgg.). Im Zeichen Hiobs. Jüdische Schriftsteller und deutsche Literatur im 20. Jahrhundert. Königstein/Ts 1985, S. 161-177.
- Bayertz, Kurt: Die Deszendenz des Schönen. Die darwinisierende Ästhetik im Ausgang des 19. Jahrhunderts. In: Fin de Siècle. Zu Naturwissenschaft und Literatur der Jahrhundertwende im deutsch-skandinavischen Kontext. Hg. v. K. Bohnen, Hansen, Uffe, und Schmöhe, Friedrich. Kopenhagen und München 1984, S. 88-110.
- Becher, Johannes R.: Einen Schritt weiter. In: Die Linkskurve 2 (1930) 1 S. 1-5.
- Becker, Rainald: Alfred Döblins „Reise in Polen“. Ungedruckte Seminararbeit. Passau 1993.
- Becker, Sabina: Alfred Döblin im Kontext der Neuen Sachlichkeit (II). In: Jahrbuch zur Literatur der Weimarer Republik 1996 Bd. 2, S. 157-181.
- : Alfred Döblin im Kontext der Neuen Sachlichkeit (I) In: Jahrbuch zur Literatur der Weimarer Republik Bd. 1 1995, S. 202-229.
- : Neue Sachlichkeit, Bd.1. Die Ästhetik der neusachlichen Literatur (1920-1933). Köln/Weimar 2000.
- : Urbanität und Moderne. Zur Großstadt Wahrnehmung in der deutschen Literatur 1900-1930. St. Ingbert 1993.
- : Zwischen Frühexpressionismus, Berliner Futurismus, „Döblinismus“ und „neuem Naturalismus“: Alfred Döblin und die expressionistische Bewegung. In: Expressionistische Prosa. Hrsg. v. Walter Fähnders. Bielefeld 2001, S. 21-44.
- Belhafaoui-Köhn, Barbara: Alfred Döblins Katholizismus – Kontinuität oder Diskontinuität? In: Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Lausanne 1987. Hrsg. v. Werner Stauffacher. Bern u. a. 1991, S. 51-67.

- : Alfred Döblins Naturphilosophie - ein existentialistischer Universalismus. In: Jb. der deutschen Schiller-Gesellschaft 31 (1987), S. 353-382.
- : Döblins Naturphilosophie - ein Universalismus. In: Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Marbach a. N. 1984 – Berlin 1985. Hrsg. v. Werner Stauffacher. Bern u. a. 1988, S. 30-42.
- : Döblins Rationalitätskritik in Prometheus und das Primitive. In: Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Bergamo 1999. Hrsg. v. Torsten Hahn. Bern u. a. 2001, S. 227-242.
- Bergner, Klaus-Dieter: Natur und Technik in der Literatur des frühen Expressionismus. Dargestellt an ausgewählten Prosabeispielen von Alfred Döblin, Gottfried Benn und Carl Einstein. Frankfurt, Berlin, Bern u. a. 1998.
- Best, Otto F.: Zwischen Orient und Okzident: Döblin und Spinoza, Einige Anmerkungen zur Problematik des offenen Schlusses von Berlin Alexanderplatz. In: Colloquia Germanica Bd. 12 (1979), S. 94-105.
- Bohr, Niels: Über Erkenntnisfragen der Quantenphysik. In: Die Deutungen der Quantentheorie. Hrsg. von Kurt Baumann und Roman U. Sexl. Wiesbaden 1982, S. 156-169.
- Bollnow, F. O. : Die Lebensphilosophie. Berlin, Göttingen und Heidelberg 1958.
- Borsche, Tilman: Das Eine und die Antwort. Nietzsches Kritik des mystischen Ursprungs der Metaphysik. In: Krisis der Metaphysik. Wolfgang Müller-Lauter zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Günter Abel und Jörg Salaquarda. Berlin/New York 1989, S. 13-33.
- Bourget, Paul: Psychologische Abhandlungen über zeitgenössische Schriftsteller. Minden 1903.
- Briese, Olaf: Vollender romantischer Naturphilosophie. Weltenbaum, Weltenseele und Weltgrammatik bei Gustav Theodor Fechner. In: Athenäum 5 (1995), S.197-211.
- Burger, Rudolf: Spinoza, Nietzsche und Sisyphos. In: Merkur 49 (1995), S. 45-54.
- Busch, Arnold: Überlegungen zu Döblins Konversion zum katholischen Glauben. In: Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Lausanne 1987. Hrsg. v. Werner Stauffacher. Bern u. a. 1991, S. 36-50.
- Busch, Walter: „Naturalismus, Naturalismus; wir sind noch lange nicht genug Naturalisten“. Alfred Döblin und der italienische Futurismus – ein Vergleich in naturwissenschaftlicher Sicht. In: Hrsg. v. Hanno Möbius, Jörg Jochen Berns: Die Mechanik in den Künsten.

- Studien zur ästhetischen Bedeutung von Naturwissenschaft und Technologie. Marburg 1990, S. 245-265.
- Deleuze, Gilles: Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie. München 1993.
- Deutsche Literatur. Eine Sozialgeschichte. Bd. 8: Jahrhundertwende: Vom Naturalismus zum Expressionismus. 1880-1918. Hrsg. von Frank Trommler. Reinbek 1982.
- Diepgen, Paul: Geschichte der Medizin. Berlin 1951.
- Diersch, Manfred: Empiriokritizismus und Impressionismus. Über die Beziehungen zwischen Philosophie, Ästhetik und Literatur um 1900 in Wien. Berlin 1973.
- Dilthey, Wilhelm: Das Wesen der Philosophie (1907). In: Ders.: Gesammelten Werken V: Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Leipzig/Berlin 1924, S. 339-416.
- Dollinger, Roland: Alfred Döblins Naturphilosophie in den Zwanziger Jahren. In *Philosophia Naturalis. Beiträge zu einer zeitgemäßen Naturphilosophie*. Hrsg. v. Arzt, Th. Dollinger, R., u. Maria Hippus Gräfin Dürckheim, Würzburg 1996, S. 135-150.
- : Döblins Stellung zwischen avantgardistischer Technikeuphorie und naturphilosophischer Romantik. In: *Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Berlin 2001*. Hrsg. v. Hartmut Eggert und Gabriele Prauß. Bern u. a. 2003, S. 167-178.
- : Totalität und Totalismus im Exilwerk Döblins. Würzburg 1994.
- Driesch, Hans: Philosophie des Organischen. Leipzig, 1921.
- Dronske, Ulrich: Geschichte als Naturzustand. Zu Döblins Roman Wallenstein. In: *Tendenzen im Geschichtsdrama und Geschichtsroman des 20. Jahrhunderts*. Hrsg. v. Marijan Bobinac, Wolfgang Düsing und Dietmar Goltschnigg. Zagreb 2004, S. 145-155.
- : Tödliche Präsens/zen. Über Philosophie des Literarischen bei Alfred Döblin. Würzburg 1998.
- Düsing, Wolfgang: Erinnerung und Identität. Untersuchungen zu einem Erzählproblem bei Musil, Döblin und Doderer. München 1982.
- Eggert, Hartmut: Polenreisen ohne Polnisch. Deutsche Künstler und Intellektuelle reisen und berichten. In: *Literatur im Zeugenstand. Beiträge zur deutschsprachigen Literatur- und Kulturgeschichte. Festschrift zum 65. Geburtstag von Hubert Orłowski*. Hrsg. v. Edward Bialek, Manfred Durzak und Marek Zybura. Frankfurt a. M. 2002, S. 691-705.
- Einstein, Carl: Bebuquin oder die Dilettanten des Wunders. In: Ders.: *Werke*. Bd. 1: 1908-1918. Hrsg. von Rolf-Peter Baacke und Jens Kwasny. Berlin 1980, S. 73-114.

- : Braque der Dichter. In: Ders.: Werke: Bd. 3: 1929-1940. Hrsg. v. Hermann Haarmann und Klaus Siebenhaar u.a.. Berlin 1985, S. 246-250.
- : Der Snobb. In: Ders.: Werke Bd. 1: 1908-1918. Hrsg. von Rolf-Peter Baacke und Jens Kwasny. Berlin 1980, S. 23-27.
- : Konvolut mit Romanfragmenten zur Fortsetzung des „Bebuquin“, S. 8, Pariser Nachlaß XXI.
- Elm, Ursula: Literatur als Lebensanschauung. Zum ideengeschichtlichen Hintergrund von Alfred Döblins „Berlin Alexanderplatz“. Bielefeld 1991.
- : Technikkult und Naturmythos bei Alfred Döblin. In: Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Münster 1989 – Marbach a. N. 1991. Hrsg. v. Werner Stauffacher. Bern u. a. 1993, S. 73-83.
- Elshorst, Hansjörg: Menschen und Umwelt im Werk Alfred Döblins, München 1966.
- Emde, Friedrich: Alfred Döblin. Sein Weg zum Christentum. Tübingen 1999.
- : „Wahrheit muß in der Sache liegen.“ Alfred Döblins Weg zum Christentum. Passau 1998.
- Fee, Zheng: Alfred Döblins Roman Die drei Sprünge des Wang-lun. Eine Untersuchung zu den Quellen und zum geistigen Gehalt. Frankfurt a. M. 1991.
- : Tao und Chaos. Döblins komplexes „Wu-wei“-Verständnis und seine Bedeutung für Konzeption der Gestalt Wang-lun. In: Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Münster 1989 – Marbach a. N. 1991. Hrsg. v. Werner Stauffacher. Bern u. a. 1993, S. 331-339.
- Fechner, G. Th.: Über die Seelenfrage. Ein Gang durch die sichtbare Welt, um die unsichtbare zu finden. Leipzig 1861. Leipzig 1882.
- Fleischer, Margot: Einleitung. In: Philosophen des 19. Jahrhunderts. Hrsg. v. Margot Fleischer und Jochem Hennigfeld. Darmstadt 1998.
- Flotmann, Ulrich: Über die Bedeutung der Medizin in Leben und Werk Alfred Döblins. Münster 1976.
- Fick, Monika: Sinnwelt und Weltseele. Der psychophysische Monismus in der Literatur der Jahrhundertwende. Tübingen 1993.
- Foucault, Michel: Archäologie des Wissens. 8. Aufl. Frankfurt a. M. 1997.
- Frank, Manfred: Metaphysik heute. In: Ders.: „Conditio moderna“. Essays. Reden. Programm. Leipzig 1993, S. 79-102.
- : Was ist Neostrukturalismus? Frankfurt a. M. 1983.
- Friedlaender, Salomo: Schöpferische Indifferenz. München 1918.

- Frisby, David P.: Georg Simmels Theorie der Moderne. In: Dahme, Heinz-Jürgen/Rammstedt, Otthein (Hg.): Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien. Frankfurt am Main 1984, S. 9-79.
- Frühwald, Wolfgang: Zeit der Wissenschaft. Forschungskultur an der Schwelle zum 21. Jahrhundert. Köln 1997.
- Gathge, Roderich: Die Naturphilosophie Alfred Döblins: Begegnung mit östlicher Weisheit und Mystik. In: Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Münster 1989 – Marbach a. N. 1991. Hrsg. v. Werner Stauffacher. Bern u. a. 1993, S.16-29.
- Gebhard, Walter: „Der Zusammenhang der Dinge“. Weltgleichnis und Naturverklärung im Totalitätsbewußtsein des 19. Jahrhunderts. Tübingen 1984.
- Gerhardt, Volker: Macht und Metaphysik. Nietzsches Machtbegriff im Wandel der Interpretationen. In: Ders.: Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches. Stuttgart 1988, S. 72-97.
- Gnam, Andrea: Erinnern und Vergessen. Alfred Döblin und W. G. Sebald. In: Jahrbuch zur Kultur und Literatur der Weimarer Republik 11 (2008), S. 131-139.
- Göbel, Andreas: Naturphilosophie und moderne Gesellschaft. Ein romantisches Kapitel aus der Vorgeschichte der Soziologie. In: Athenäum 5, 1995, S. 253-286.
- Graber, Heinz: Alfred Döblins Epos „Manas“. Basler Studien zur deutschen Sprache und Literatur, Heft 34. Bern 1965.
- : Nachwort: in „Reise in Polen“ von Alfred Döblin, Hrsg. v. A. W. Riley. Olten 1968, S. 349-372.
- Grevel, Liselotte: Alfred Döblins Konzeption der „lebendigen Totalität“ im Rahmen seines frühen literarischen Werkes. In: Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Bergamo 1999. Hrsg. v. Torsten Hahn. Bern u.a. 2001, S. 9-29.
- Grüttermeier, Ralf: Von der dreimal heiligen Sachlichkeit. Religiöses bei Alfred Döblin. In: Neophilologus Vol. 77 1993, S. 285-296.
- Guardini, R.: Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit. Leipzig 1939.
- Habermas, Jürgen: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a. M. 1988.
- Hachmöller, Johannes: Ekstatisches Dasein und Tao-Sprung. Alfred Döblins Romane „Die drei Sprünge des Wang-lun“ und „Berlin Alexanderplatz“ vor dem Hintergrund seiner Naturphilosophie. Würzburg 1971.

- Hahn, Torsten: *Fluchtlinie des Politischen. Das Ende des Staates bei Alfred Döblin*. Köln/Weimar/ Wien 2003.
- : ‚Vernichtender Fortschritt‘. Zur experimentellen Konfiguration von Arbeit und Trägheit in Berge Meere und Giganten. In: Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Bergamo 1999. Hrsg. v. Torsten Hahn. Bern u.a. 2001, S. 107-129.
- Hegel, G. W. F.: *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden*. Hrsg. von Hermann Glockner. 17. Bd.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Erster Band*. Mit einem Vorwort von Karl Ludwig Michelet. 2. Aufl. Stuttgart 1940.
- Heidegger, Martin: *Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘*. In : Ders.: *Holzwege*. Unveränd. Text mit Randbemerkungen des Autors aus den Handexemplaren. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Hermann. Frankfurt a. M. 1977, S. 209-267.
- Helmholtz, Hermann: [Manuskript aus dem Nachlaß.] In: Leo Königsberger: *Hermann von Helmholtz Bd. 2*. Braunschweig 1903.
- : *Ueber das Verhaeltniss der Naturwissenschaft zur Gesammtheit der Wissenschaft*. 1862.
- Hermend, Jost: *Neue Sachlichkeit. Stil, Wirtschaftsform oder Lebenspraxis?* In: *Weltbürger-Textwelten*. Hrsg. v. Leslie Bodi. Frankfurt a. M. 1995, S. 325-345.
- Heyl, Bettina: *Alfred Döblins anthropologischer Text *Unser Dasein* zwischen Hermeneutik und Dekonstruktion*. In: Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Bergamo 1999. Hrsg. v. Torsten Hahn. Bern u.a. 2001, S.185-207.
- Hillebrand, Bruno: *Nietzsche und die deutsche Literatur, Bd. 1: Texte zur Nietzsche-Rezeption 1873-1963*. München 1978.
- : Unterabschnitt „Literatur und Dichtung (deutschsprachig)“ im Kapitel „V. Aspekte der Rezeption und Wirkung“ im von H. Ottmann herausgegebenen „Nietzsche-Handbuch“. Stuttgart u.a., 2000, S. 444-466.
- Hinze, Klaus-Peter: *Gruppe 1925. Notizen und Dokumente*. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literatur und Geisteswissenschaften* 54 (1980), S. 334-346.
- : *Nietzsche. Wie ihn die Dichter sahen*. Göttingen 2000.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Darmstadt 1984
- Hoche, Alfred: *Geistige Wellenbewegung*. In: *Freiburger wissenschaftliche Gesellschaft, Heft 14*. Freiburg i. Br. 1927.

- Hofmannsthal, Hugo von: Ein Brief. In: Ders.: Gesammelte Werke in Einzelausgaben: Prosa II. Hrsg. von Herbert Steiner. Frankfurt a. M. 1951.
- Höfding, Harald: Der Begriff der Analogie. Leipzig 1924, Neudruck Darmstadt 1967.
- Hölderlin, Friedrich: Sämtliche Werke. Große Stuttgarter Ausgabe. Hrsg. von Friedrich Beißner u. Adolf Beck. Stuttgart 1943-85.
- Hook, Birgit: Modernität als Paradox. Der Begriff der „Moderne“ und seine Anwendung auf das Werk Alfred Döblin (bis 1933). Tübingen 1997.
- Hühn, Lore: Schopenhauer, Arthur. In: Metzler Philosophen Lexikon. Von den Vorsokratikern bis zu den Neuen Philosophen. Hrsg. von Bernd Lutz. Stuttgart und Weimar.<sup>2</sup> 1995, S. 807-813.
- Huguet, Louis: Bibliographie Alfred Döblin. Berlin / Weimar 1972.
- Hülse, Erich: „Alfred Döblin. Berlin Alexanderplatz“. In: Möglichkeiten des modernen deutschen Romans. Hrsg. v. Rolf Geißler. Frankfurt a.M. / Berlin / Bonn 1962, S. 45-101.
- Isermann, Thomas: Der Text und das Unsagbare. Studien zur Religionssuche und Werkpoetik bei Alfred Döblin. Idstein 1989.
- : Zu einer Physiologie des Schreibens bei Alfred Döblin. In: Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Münster 1989 – Marbach a. N. 1991. Hrsg. v. Werner Stauffacher. Bern u. a. 1993, S. 36-43.
- Jantzen, Jörg/ Peter L. Oestreich (Hgg.): Schellings philosophische Anthropologie. Stuttgart-Bad Cannstatt 2002.
- Kahler, Erich: Untergang und Übergang der epischen Kunstform. In: Die neue Rundschau 64 (1953), S. 1-44.
- Kähler, Hermann: Döblins „Berlin Alexanderplatz“. Döblins Naturphilosophie und der Roman. In: Weimarer Beiträge 28. 1987 Heft 19, S. 28-46.
- Kaulbach, Friedrich: Artikel „Natur“ und „Naturphilosophie“ In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Bd. 6. Mo-O, Darmstadt 1984, „Natur“ – Spalten 422 – 478, „Naturphilosophie“ – Spalten 535 – 560.
- Keil, Thomas: Alfred Döblins „Unser Dasein“. Quellenphilologische Untersuchungen. Würzburg 2005.
- Kempski, Jürgen von: Einleitung. In: Auguste Comte: Die Soziologie. Die positive Philosophie im Auszug. Hrsg. von Friedrich Blaschke. Stuttgart<sup>2</sup>1974.

- Kesten, Hermann: Meine Freunde, die Poeten. Wien/München 1953.
- Kiesel, Helmuth: Literarische Trauerarbeit. Das Exil- und Spätwerk Alfred Döblins, Tübingen 1986.
- : Geschichte der literarischen Moderne. Sprache – Ästhetik – Dichtung im zwanzigsten Jahrhundert. München 2004.
- : Zivilisations- und Modernekritik bei Alfred Döblin und Roberto Arlt. In: *Moderne in den Metropolen* (2007), S. 133-137.
- Klause, Norbert: Der Mediziner Alfred Döblin. Die Jahre 1900-1911. In: *Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Marbach a. N. 1984 – Berlin 1985*. Hrsg. v. Werner Stauffacher. Bern u. a. 1988, S. 102-115.
- Kleinschmidt, Erich: Döblin-Studien. I. Depersonale Poetik. Dispositionen des Erzählens bei Alfred Döblin. In: *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft* 26 (1982), S. 383-401.
- : Döblin-Studien II: „Es gibt den eisklaren Tag und unseren Tod in den nächsten 80 Jahren.“ Alfred Döblin als politischer Schriftsteller. In: *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft* 26 (1982), S. 401-427.
- : Gegenkunst und Naturismus. Zu Alfred Döblins Einaktern „Lydia und Mäxchen“ und „Lusitania“. In: *Mitteilungen des deutschen Germanisten-Verbandes*, 1983/1984, S.30-31.
- : Gleitende Sprache. Sprachbewusstsein und Poetik in der literarischen Moderne. 1992 München.
- : Literatur als Experiment. Poetologische Konstellationen der ‚klassischen‘ Moderne in Deutschland. In: *Musil-Forum* 27 (2001/2002), S. 1-30.
- : Nachwort. In: *Alfred Döblin. Schriften zu Ästhetik, Poetik und Literatur*. Olten und Freiburg i. Br. 1989, S. 740-754.
- : Nachwort. In: *Alfred Döblin. Schriften zu Leben und Werk*. Olten und Freiburg i. Br. 1986, S. 757-770.
- : Semiotik der Aussparung. „Vergessendes“ Erzählen bei Alfred Döblin. In: *Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Berlin 2001*. Hrsg. v. Hartmut Eggert und Gabriele Prauß. Bern u. a. 2003, S. 123-140.
- Kobel, Erwin: Alfred Döblin. Erzählkunst im Umbruch. Berlin/New York 1985.
- Kolakowski, Leszek: Die Gegenwärtigkeit des Mythos. Aus dem Polnischen von Peter Lachmann. 2 Aufl. München 1974.

- : Die Philosophie des Positivismus. Aus dem Polnischen von Peter Lachmann. München 1971.
- Koopmann, Helmut: Der Schluß des Romans „Berlin Alexanderplatz“ – eine Antwort auf Thomas Manns „Zauberberg“? In: Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Münster 1989 – Marbach a. N. 1991. Hrsg. v. Werner Stauffacher. Bern u. a. 1993, S. 179-191.
- Korsch, Karl: Marxismus und Philosophie. Hrsg. v. Erich Gerlach. Frankfurt a. M.<sup>5</sup>1972.
- Kort, Wolfgang: Alfred Döblin. Das Bild des Menschen in seinen Romanen. Bonn 1970.
- Kracauer, Siegfried: Die Wartenden [Erstveröffentlichung 1922]. In: Ders.: Das Ornament der Masse. Essays. Frankfurt a. M. 1963, S. 106-119.
- Kreutzer, Leo: Alfred Döblin. Sein Werk bis 1993. Stuttgart/ Berlin/ Köln/ Mainz 1970.
- Kuttig, Beat: Die Nietzsche-Abhandlungen Döblins. In: Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Paris 1993. Hrsg. v. Michel Grunewald. Bern u. a. 1995, S. 201-212.
- : Die Nietzsche-Aufsätze des jungen Alfred Döblin. Eine Auseinandersetzung über die Grundlagen von Erkenntnis und Ethik. Bern 1995.
- Kyora, Sabina: Zum Paradox in Döblins frühen Erzählungen. In: Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Leiden 1995. Hrsg. v. Gabriele Sander. Bern u. a. 1997, S. 61-70.
- Lawrence, David Herbert: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Frankfurt a. M. 1994.
- Lethen, Helmut: Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen. Frankfurt a. M. 1994.
- : Neue Sachlichkeit. 1924-1932. Studien zur Literatur des „Weißen Sozialismus“, Stuttgart 1970.
- Liebert, Arthur: Die philosophische Lage der Gegenwart. In: Die Neue Rundschau 34(1923), S. 449-463.
- Links, Roland: Alfred Döblin. Leben und Werk. Berlin 1965.
- : Der deutsche Maskenball von Linke Poot. In: Mare Balticum 1999. Hrsg. v. der Ostsee-Akademie Lübeck-Travemünde, S. 96-100.
- Lorf, Ira: Maskenspiele. Wissen und kulturelle Muster in Alfred Döblins Romanen Wadzeks Kampf mit der Dampfturbine und Die drei Sprünge des Wang-lun. Bielefeld 1999.
- Lukács, Georg: Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik. Neuwied/Berlin<sup>3</sup>1963.
- : Die Zerstörung der Vernunft. In: Ders. Werke. Bd. 9. Neuwied/Berlin 1962.

- Lüthe, Rudolf: David Hume. Historiker und Philosoph. Freiburg u. a. 1991.
- Lütkehaus, L.: „Im Anfang war das Wort, und Gott war ein Wort“. Sprachkritik bei Fritz Mauthner und Goethe. In: E. Leinfellner / Jörg Thunecke (Hrsg.) : Brückenschlag zwischen den Disziplinen: Fritz Mauthner als Schriftsteller, Kritiker und Kulturtheoretiker. Wuppertal 2004, S. 215-234.
- Maaß, Ingrid: Regression und Individuation. Alfred Döblins Naturphilosophie und späte Romane vor dem Hintergrund einer Affinität zu Freuds Metapsychologie. Berlin/Bern u. a. 1997.
- Mach, Ernst: Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen. (Nachdruck d. 9. Aufl. Jena 1922.) Mit einem Vorwort zum Nachdruck von Gereon Wolters. Darmstadt 1985.
- : Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung. 2. Aufl. Leipzig 1906.
- Makropoulos, Michael: Haltlose Souveränität. Benjamin, Schmitt und die Klassische Moderne in Deutschland. In: Intellektuellendiskurse in der Weimarer Republik. Zur politischen Kultur einer Gemengelage. Hrsg. von Manfred Gangl und Gérard Raulet. Frankfurt a. M. u. a. 1994, S. 197-211.
- Marquard, Odo: Transzendentaler Idealismus, romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse. Köln 1987.
- Martini, Fritz: Alfred Döblin. Berliner Alexanderplatz. Die Geschichte vom Franz Bieberkopf. In: Das Wagnis der Sprache. Interpretationen der deutschen Prosa von Nietzsche bis Benn. Stuttgart 1954, S. 336-372.
- : Alfred Döblin. In: Deutsche Dichter der Moderne. Hrsg. v. Benno von Wiese. Berlin 1965.
- Mathy, Dietrich: Die Avantgarde als Gestalt der Moderne oder: Die andauernde Wiederkehr des Neuen. In: Hans Joachim Piechotta / Ralph-Rainer Wuthenow / Sabine Rothemann (Hgg.): Die literarische Moderne in Europa. Bd. 1: Erscheinungsformen literarischer Prosa um die Jahrhundertwende. Opladen 1994, S. 79-88.
- Mauthner, Fritz: Beiträge zu einer Kritik der Sprache. Bd. 1: Sprache und Psychologie. Stuttgart 1901. Bd. 3: Zur Grammatik und Logik. 2. Aufl. Stuttgart/Berlin 1913.
- : Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande. Bd. 1. Stuttgart/Berlin 1922; 4. Bd. Stuttgart/Berlin 1923.
- : Die Sprache. Frankfurt a. M. 1906.

- : Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache. Nachdruck der Erstausgabe 1910/11. 2 Bd. Zürich 1980.
- May, Eduard: Kleiner Grundriß der Naturphilosophie. Meisenheim am Glan 1949.
- Mayer, Dieter: „Naturalismus, wie ich ihn meine“. Alfred Döblin und die Neue Sachlichkeit. In: Literatur für Leser. Bd. 9/10 1986/1987, S. 125-134.
- : Linksbürgerliches Denken. Untersuchungen zur Kunsttheorie, Gesellschaftsauffassung und Kulturpolitik in der Weimarer Republik (1919-1924). München 1981.
- : Alfred Döblins Wallenstein. Zur Geschichtsauffassung und zur Struktur. München 1972.
- Mayer, Julius Robert: Bemerkungen über die Kräfte der unbelebten Natur. In: Annalen der Chemie und Pharmacie 42/1842, S. 233-240.
- Mayr, Ernst: Das ist Biologie. Heidelberg 2000.
- Meyer, Jochen: Alfred Döblin 1878-1978. Sonderausstellung des Schiller-Nationalmuseums. Marbach 1978.
- Minder, Robert: Alfred Döblin. In: Deutsche Literatur im 20 Jahrhundert. Hrsg. von Friedmann, Hermann und Mann, Otto. Bd. 2. Heidelberg 1954, S. 126-150.
- Mittelstraß, Jürgen: Das Wirken der Natur. Materialien zur Geschichte des Naturbegriffs. In: Naturverständnis und Naturbeherrschung. Philosophiegeschichtliche Entwicklung und gegenwärtiger Kontext. Hrsg. v. Friedrich Rapp. München 1981, S. 36-69.
- Müller-Salget, Klaus: Alfred Döblin. Werk und Entwicklung, 2 Aufl.. Bonn 1988.
- : Alfred Döblin. In: Deutsche Dichter des 20. Jahrhunderts. Hrsg. v. Hartmut Steinecke. Berlin 1994. S. 213-232.
- : Entselbstung und Selbstbehauptung. Der Erzähler Alfred Döblin. (1992) In: Literatur ist Widerstand. Aufsätze aus drei Jahrzehnten. Hrsg. v. Johann Holzner u. a. . Innsbruck 2005, S. 149-160.
- : Neuere Tendenzen in der Döblin-Forschung. In: Zeitschrift für Deutsche Philologie 103 (1984), S. 263-272.
- Müller-Seidel, Walter: Alfred Erich Hoche. Lebensgeschichte im Spannungsfeld von Psychiatrie, Strafrecht und Literatur. München 1999.
- : Epochenverwandtschaft. Zum Verhältnis von Moderne und Romantik im deutschen Sprachgebiet. In: Geschichtlichkeit und Aktualität. Studien zur deutschen Literatur seit der Romantik. Festschrift für Hans-Joachim Mähl zum 65. Geburtstag. Hrsg. v. Müller, Klaus-Detlef, Tübingen 1988. S. 370-392.

- Muschg, Walter: Ein Flüchtling. Alfred Döblins Bekehrung. In: Ders., Die Zerstörung der deutschen Literatur. 3. Aufl.. Bern 1958, S. 110-140.
- : Nachwort. In: Alfred Döblins „Unser Dasein“, Olten/Freiburg i.Br. 1964. S. 479-490.
- : Nachwort. In: „Der deutsche Maskenball“ und „Wissen und Verändern“. Olten/ Freiburg i.Br. 1972, S. 305-318.
- Musil, Robert: Gesammelte Werke. Bd. 1 Prosa und Stücke. Kleine Prosa. Aphorismen. Autobiographisches; Bd. 2 Essays und Reden. Kritik. Hrsg. v. Adolf Frisé. Reinbek 1978.
- : Der Mann ohne Eigenschaften. Bd. 1-2. Hrsg. v. Adolf Frisé. Reinbek 1978 .
- : Robert Musil: Tagebücher. Hrsg. von Adolf Frisé. Bd. 1-2. Reinbek 1983.
- Mutschler, Friedrich: Alfred Döblin. Autonomie und Bindung. Untersuchungen zu Werk und Person bis 1933. Frankfurt a. M. 1993.
- Nehamas, Alexander: Nietzsche. Leben als Literatur. Aus dem Amerikanischen von Brigitte Flickinger. Göttingen 1991.
- Nietzsche, Friedrich: Werke. Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York 1972.
- : Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Hg. G. Colli u. M. Montinari. 2. Aufl. Berlin/New York 1988.
- : Sämtliche Werke. Bd. 1-3. Hg. v. K. Schlechta. 2. Aufl. München 1955.
- Oehm, Heidemarie: Die Kunsttheorie Carl Einsteins. München 1976.
- Pfanner, Helmut F.: Döblins Schicksalreise: wessen Schicksal? In: Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Paris 1993. Hrsg. v. Michel Grunewald. Bern u. a. 1995, S. 85-93.
- Philosophisches Wörterbuch. Hrsg. v. Schischkoff, Georgi, 20. Aufl. Stuttgart 1991.
- Popper, Karl Raimund: Logik der Forschung. 7., verb. u. durch 6 Anhänge verm. Aufl. Tübingen 1982.
- Prangel, Matthias: Alfred Döblin. 2. neubearbeitete Auflage. Stuttgart 1987.
- : Alfred Döblins Überlegungen zum Roman als Beispiel einer Romanpoetologie des Modernismus. In: Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Strasbourg 2003. Hrsg. v. Christine Maillard und Monique Mombert. Bern (u.a.) 2006, S.11-29.
- : Zwischen den Stühlen und Fronten? Kritische Anmerkungen zur Deskriptionsleistung eines verbreiteten Topos der Döblin-Forschung am Beispiel von Döblins Schrift „Wissen

- und Verändern“ In: Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Münster 1989 – Marbach a. N. 1991. Hrsg. v. Werner Stauffacher. Bern u. a. 1993, S. 217-232.
- Qual, Hannelore: Natur und Utopie: Weltanschauung und Gesellschaftsbild in Alfred Döblins Roman „Berge Meere und Giganten“. München 1992.
- Rasch, Wolfdietrich: Zur deutschen Literatur seit der Jahrhundertwende. Gesammelte Aufsätze, Stuttgart 1967.
- Ribbat, Ernst: Die Wahrheit des Lebens im frühen Werk Alfred Döblins. Münster 1970.
- : Kollegen in Apolline. Oskar Loerke und Alfred Döblin als literarische Zeitgenossen. In: Zeitgenosse vieler Zeiten. Zweites Marbacher Loerke-Kolloquium 1987. Hg. v. R. Tgahrt. Mainz 1989. S. 33-54.
- : „Tatsachenphantasie“. Über einige Mischtexte Alfred Döblins. In: Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Münster 1989 – Marbach a. N. 1991. Hrsg. v. Werner Stauffacher. Bern u. a. 1993, S. 84-101.
- Rickert, Heinrich: Die Philosophie des Lebens. Tübingen 1920.
- Rothe, Wolfgang: Metaphysischer Realismus. Literarische Außenseiter zwischen Links und Rechts. In: Ders. (Hg.): Die deutsche Literatur in der Weimarer Republik, Stuttgart 1974. S. 255-280.
- Sander, Gabriele: Alfred Döblin. Stuttgart 2001.
- : „An die Grenzen des Wirklichen und Möglichen...“Studie zu Alfred Döblins Roman „Berge Meere und Giganten“. Frankfurt a. M., Bern, New York, Paris 1988.
- Sanna, Simonnetta: „Selbststerben und Ganzwerdung. Alfred Döblins grosse Romane“. Bern u.a. 2003.
- Sauerland, Karol: Mystisches Denken zur Jahrhundertwende. Der junge Lukács, Mauthner, Landauer, Buber, Wittgenstein und der junge Broch. In: Zagreber Germanistische Beiträge. Festschrift Viktor Žmegač zum 70. Geburtstag. Hrsg. v. Bobinac, Marijan. Beiheft 5. Zagreb 1999, S. 175-190.
- Schäffner, Wolfgang: Die Ordnung des Wahns. Zur Poetologie psychiatrischen Wissens bei Alfred Döblin. München 1995.
- : Psychiatrische Erfahrung und Literatur. Antihermeneutik bei Alfred Döblin. In: Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Münster 1989 – Marbach a. N. 1991. Hrsg. v. Werner Stauffacher. Bern u. a. 1993, S. 44-56.
- Schmeidler, F.: 450 Jahre heliozentrische Lehre. In: G., Wolfschmidt, Hg., Nicolaus Copernicus (1473-1543) Revolutionär wider Willen. Stuttgart 1994, S. 117-128.

- Schmoll gen. Eisenwerth, J. A.: Vorwort. In: *Fin de siècle, Jahrhundertwende. Studien zur Philosophie und Literatur des 19. Jahrhunderts*, Bd. 35. (In Zusammenarbeit mit R. Bauer, E. Heftrich, H. Koopmann, W. Rasch, W. Sauerland) Frankfurt a. M. 1977, S. IX-XIII.
- Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Erster Bd. (1818). In: *Werke in zehn Bänden (Züricher Ausgabe)*, Zürich 1977, Bd. I/II.
- : *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Zweiter Bd. (1844). In: *Werke in zehn Bänden (Züricher Ausgabe)*, Zürich 1977, Bd. III-IV.
- : *Sämtliche Werke*. Hg. V. W. von Löhneysen. Bd. 1. *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, Stuttgart/Frankfurt a. M. 1960
- Schröter, Klaus: *Alfred Döblin in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek bei Hamburg 1978.
- Schuster, Inge/ Ingrid Bode (Hgg.): *Alfred Döblin im Spiegel der zeitgenössischen Kritik*. Marbach/N., Bern 1973.
- Schwimmer, Helmut: *Erlebnis und Gestaltung der Wirklichkeit bei Alfred Döblin*. München 1960.
- Sebald, Winfried G.: *Der Mythos der Zerstörung im Werk Döblins*. Stuttgart 1980.
- Simmel, Georg: *Der Konflikt der modernen Kultur*. München/Leipzig (1921).
- Spengler, Oswald: *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, Band 1: Wien 1918, Band 2. München 1922.
- Spinoza, Baruch de: *Sämtliche Werke in sieben Bänden*. Hrsg. v. C. Gebhart. Bd. 2: *Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt. Übersetzung, Anmerkungen und Register v. Otto Baensch. Einleitung v. Rudolf Schottlaender*. Hamburg 1976.
- Spörl, Uwe: *Gottlose Mystik in der deutschen Literatur um die Jahrhundertwende*. Paderborn 1997.
- Stauffacher, Werner: *Die Ärzte und der Tod. Rationalitätskritische Reflexe in Berlin Alexanderplatz*. In: *Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Bergamo 1999*. Hrsg. v. Torsten Hahn. Bern u. a. 2001, S. 157-167.
- Steakley, James D.: *Vom Urschleim zum Übermenschen. Wandlungen des monistischen Weltbildes*. In: *Natur und Natürlichkeit. Stationen des Grünen in der deutschen Literatur*. Hrsg. von Reinhold Grimm und Jost Hermand. Königstein/Ts. 1981, S. 37-54.

- Tewarson, Heidi Thomann: Alfred Döblin. Grundlagen seiner Ästhetik und ihre Entwicklung 1900-1933. Bern/ Frankfurt a.M./ Las Vegas 1979.
- Überweg, Friedrich: Grundriß der Geschichte der Philosophie. Bd. 3. Berlin 1907.
- Ullmann, Bettina: Fritz Mauthners Werk. „Weltanschauung“ im ausgehenden 19. Jahrhundert. In: Hrsg v. Leinfellner, E. / Thuncke, J.. Brückenschlag zwischen den Disziplinen: Fritz Mauthner als Schriftsteller, Kritiker und Kulturtheoretiker. Wuppertal 2004, S. 191-213.
- Vaihinger, Hans: Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. 8. Aufl. Leipzig 1922.
- Van Hoddiss, Jakob [d. i. Hans Davidsohn]: Von Mir und vom Ich [Erstveröffentlichung 1908]. In: Ders.: Dichtungen und Briefe. Hrsg. von Regina Nörtemann. Zürich 1987, S. 65-68.
- Van Reijen. Willem: Das unrettbare Ich. In: Die Frage nach dem Subjekt. Hrsg. von Manfred Frank, Gérard Raulet und Willem Van Reijen. Frankfurt a. M. 1988, S. 373-400.
- Voss, Dietmar: Ströme und Steine. Studien zur symbolischen Textur des Werkes von Alfred Döblin. Würzburg 2000.
- : Subjektpanzer, „Steine“ der Lust und der Dichtung. Ein Beitrag zur symbolischen Textur und imaginativen Poetik des Werkes von Alfred Döblin. In: Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Leipzig 1997. Hrsg. v. Ira Lorf und Gabriele Sander. Bern u. a. 1999, S. 33-49.
- Weininger, Otto: Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung. Wien/Leipzig <sup>3</sup>1904.
- : Machs Wartesaal für Empfindungen. In: Ders. Die Wiener Moderne. Literatur, Kunst und Musik zwischen 1890 und 1910. Hrsg. von Gotthart Wunberg u.a. Stuttgart 1981, S. 146.
- Welsch, Wolfgang: Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft. Frankfurt a. M. 1995.
- : Unsere postmoderne Moderne. Berlin <sup>4</sup>1993.
- Werfel, Franz: Aphorismus zu diesem Jahr. In: Ders.: Zwischen Oben und Unten. Prosa. Tagebücher. Aphorismen. Literarische Nachträge. Aus dem Nachlaß hrsg. von Adolf D. Klarmann. München/Wien 1975, S. 792-795.

- Weyembergh-Boussart, Monique: Alfred Döblin. Seine Religiosität in Persönlichkeit und Werk. Bonn 1970.
- Wittgenstein, Ludwig: Tractatus logico-philosophicus. 5.631. In: Ders.: Werkausgabe in acht Bänden. 9. Aufl. Frankfurt a. M. 1993, Bd. 1. S. 7-85.
- Wolf, Thomas: Die Dimension der Natur im Frühwerk Alfred Döblins. Regensburg 1993.
- Wolfschmidt, Gudrun: „Der Weg zum modernen Weltbild“. In: G. Wolfschmidt, Hg., Nicolaus Copernicus (1473-1543). Revolutionär wider Willen. Stuttgart 1994, S. 9-70.
- Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Neu Hrsg. v. Arnim und Uwe Meyer. Hamburg 1998.
- Wörterbuch der philosophischen Metaphern. Hrsg. v. Ralf Konersmann. Darmstadt 2007.
- Žmegač, Viktor: Alfred Döblins Poetik des Romans. In: Deutsche Romantheorien. Beiträge zu einer historischen Poetik des Romans in Deutschland. Hrsg. v. Grimm, R. Frankfurt am Main 1968, S. 297-320.
- : Döblin im Kontext der literarischen Moderne. In: Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Münster 1989 – Marbach a. N. 1991. Hrsg. v. Werner Stauffacher. Bern u. a. 1993, S. 12-25.