Das Abendland · Neue Folge 45 Forschungen zur europäischen Literatur- und Ideengeschichte

Herausgegeben von Dirk Werle

Wissenschaftlicher Beirat

Sibylle Baumbach Stefanie Buchenau Simone De Angelis Kirsten Dickhaut Carlos Spoerhase Stefan Tilg

Jens Ole Schneider

APORETISCHE MODERNE

Monistische Anthropologie und poetische Skepsis 1890–1910



Vittorio Klostermann · Frankfurt am Main

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein sowie der Axel Springer Stiftung.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main 2020
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung.
Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile
in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren
oder unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten,
zu vervielfältigen und zu verbreiten.
Satz: mittelstadt 21, Vogtsburg-Burkheim
Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen
Gedruckt auf EOS Werkdruck der Firma Salzer,
alterungsbeständig ⊗ISO 9706 und PEFC-zertifiziert
Printed in Germany

ISSN 0724-9624 ISBN 978-3-465-01149-1

INHALT

EINLEITUNG

I.	Körper und Skepsis	11
II.	Leibaffine Literaturwissenschaft? Entwicklungen und Tendenzen der Jahrhundertwendeforschung	15
III.	Plädoyer für einen deskriptiven Monismusbegriff	20
IV.	Monismus und gesellschaftliche Moderne	36
V.	Unaufgelöste Problemszenarien. Aporetische Moderne als literarisches Paradigma um 1900	52
KC MC	STES KAPITEL ONTUREN UND PROBLEME EINER ONISTISCHEN ANTHROPOLOGIE IM LANGEN JAHRHUNDERT	73
I.	Schopenhauers Scheindualismus: <i>Die Welt als Wille und Vorstellung</i> (1819), ein Gründungsmanifest der monistischen Weltbeschreibung 1. Welt als >Wille 2. Verneinung des >Willens 3. Schopenhauers ethischer Dualismus und seine Widersprüche	73 73 86
II.	Monistische Tendenzen in der Philosophie Nietzsches 1. Scheindualistische Kulturphilosophie:	92
	Die Geburt der Tragödie (1872) 2. Monismus der Erkenntnis? Nietzsches Perspektivismus	92
	im Spannungsfeld von mittlerer und später Werkphase 3. Das leibhafte Selbst. Die monistische Subjektphilosophie	105
	in Nietzsches Spätwerk	123

6 Inhalt

Ш	. Monismus des Werdens. Funktion und Attraktion der	
	Semantik >Leben< um 1900	135
	1. Wissenschaftsgeschichtliche Voraussetzungen	138
	2. Die Einheit in der Überbietung. >Leben« als dynamisches	
	Wachstumsprinzip	147
	3. Verzeitlichung, Bewegung, Pluralisierung. >Leben als	
	Chiffre für die Moderne und ihre Kompensation	153
	4. Das lebensphilosophische Ich	158
	5. Lebensphilosophische Erkenntnistheorie	167
IV.	Monismus und Kulturkritik. Zum Degenerationsdiskurs	
	des späten 19. Jahrhunderts	172
	and of more = >-2 mereones	
	EITES KAPITEL	
	ONISMUS IN DER KRITIK. SKEPTISCHE	
RE	FLEXIONEN DER JAHRHUNDERTWENDE	183
I.	Zwischen >Empirisierung des Transzendentalen«	
1.	und Materialismuskritik. Ambivalenzen des frühen	
	Neukantianismus	183
TT		
11.	Gegen die Empirisierung des Transzendentalen.	102
	Zur Psychologismuskritik des späteren Neukantianismus	192
III	. Verlust des ›Ganzen‹. Die Décadence als skeptische	
	Welt- und Selbstbeschreibung	197
DR	ITTES KAPITEL	
DI	E APORETISCHE MODERNE IM	
	DETOLOGISCHEN SPEKTRUM DER	
	HRHUNDERTWENDE	219
J - 1		/
I.	Zwischen ›Leben · und Décadence.	
	Monistische und skeptische Schreibweisen	219
II.	Jenseits der aporetischen Moderne: Hauptmanns Ketzer	
	von Soana (1905–1917). Eine Modellanalyse	229

Inhalt 7

VIE	RTES KAPITEL	
ΑP	ORETIK DES SCHEINS. MONISMUS	
VE	RSUS FIKTIONALISIERENDES SCHREIBEN	
BE	I HUGO VON HOFMANNSTHAL	241
_		
I.	Notierter Schein, ersehnte Ganzheit. Zu Hofmannsthals	252
	Aufzeichnungen um die Jahrhundertwende	253
II.	Welt als Symbol. Zu den frühen Essays	269
	1. Ratio und Fiktion. Hofmannsthals Gegenwartsdiagnostik	270
	2. Gleichnishafte Scheinwelten. Hofmannsthals Poetik	276
III.	Fiktionalisiertes ›Leben<: Das Glück am Weg (1893)	284
IV.	Hofmannsthals > Wende Leibemphase und Poetik des</td <td></td>	
	Als Ob: Ein Brief (1902)	298
	1. Uneigentliche Rede. Zur fiktionalen Anlage des Briefes	300
	2. Scheinhafte Ganzheit. Chandos' Jugendjahre	304
	3. Analytischer Zerfall. Chandos' Gegenwart	307
	4. Durchbruch zum Sein oder erneuter Schein?	
	Chandos' ›glückliche Augenblicke‹	310
V.	Die Aufwertung der Sinnlichkeit und ihre Aporien	
	in den Briefen des Zurückgekehrten (1907)	320
	1. Krisendiagnosen. Dissoziation und Entrealisierung	322
	2. Exkurs: Bildende Kunst und Lebensphilosophie um 1900	327
	3. Sinnliche Überwältigung. Koloristische Malerei	
	und emphatisches Sehen als Durchbruch zum ›Realen‹	333
	4. »schien! schien! ich wusste doch, dass es so war!«	
	Noch einmal Aporetik des Scheins	337
FÜI	NFTES KAPITEL	
ΑP	ORETIK DES DENKENS.	
MC	ONISMUS VERSUS RATIONALISIERENDES	
SC	HREIBEN BEI ROBERT MUSIL	347
I.	Analytische Fensterblicke: Blätter aus dem Nachtbuche	
	des monsieur le giggisecteur (1800)	355

8 Inhalt

11.	Einheitsphantasien eines Mathematikers: Die Verwirrungen	
	des Zöglings Törleß (1906)	369
	1. Kantträume. Das Denken und seine Grenzen	373
	2. Fragliche Evidenz. Törleß' Epiphanien	378
	3. Die Welt als Kino. Törleß' rationaler Ästhetizismus	387
	4. Die Welt der Wörter. Törleß' Sprachaporien	395
	5. Lebensphilosoph und Modellingenieur.	
	Aporien des Erzählers	402
SEC	CHSTES KAPITEL	
ΑP	PORETIK DER DISTANZ.	
	ONISMUS VERSUS IRONISIERENDES SCHREIBEN	
BE	I THOMAS MANN	417
I.	Problemkonstellationen in der frühen Essayistik	424
	1. Distanzierte Kritik, distanzlose Kunst?	425
	2. Kritizismus, Wagner, Christentum.	
	Manns > Moderne < am Leitfaden der Distanz	435
II.	Postnaturalismus. Manns frühes Erzählen	439
	1. Determinismus und Ironie:	
	Der kleine Herr Friedemann (1897)	441
	2. Darwinistischer Zorn, ironische Distanz:	
	Der Weg zum Friedhof (1900)	450
III	. Monismus und Moderne: Buddenbrooks (1901)	461
	1. Bürgerlichkeit und monistische Anthropologie	468
	2. Uneigentliches Erzählen.	
	Die Standortbindung narrativer Wertungen	473
	3. Monistische Identitäten. Die Figuren des Romans	482
	4. Konkurrierende Weltanschauungen.	
	Zur narrativen Präsentation des Christentums	510
	5. Buddenbrooks und die Kontroverse	
	um die ästhetische Modernität Thomas Manns	519
IV.	Überwindung der aporetischen Moderne?	
	Die Lebensethik des <i>Tonio Kröger</i> (1903)	524
	1. Distanzaporien des modernen Künstlers	525
	2 Gemäßigter Monismus Tonios Miehe zum Leheng	528

I_{ml}	balt	C	
LIVI	Juil	,	

3. Die weltdeutungsbezogene Ironie des Textes4. Diesseits und jenseits der aporetischen Moderne.	532
Manns ›doppelte Autorschaft‹ seit dem Tonio Kröger	540
SCHLUSS	
DIE >APORETISCHE MODERNE< UND	
ANDERE LITERATURMODERNEN	545
Siglenverzeichnis	553
Literaturverzeichnis	555
1. Quellen	555
2. Forschung	562
Personenregister	587
Dank	597

EINLEITUNG

I. Körper und Skepsis

Dichten ist keine körperliche Praxis wie etwa das Reiten oder die Arbeit auf dem Feld. Dennoch liegt der Körper bei den Dichtern der Jahrhundertwende hoch im Kurs. Die »Betonung [...] des Leibes«¹ gehört, wie der junge Thomas Mann bemerkt, zu den großen poetischen und intellektuellen Ritualen der Zeit. Gegen die idealistische Tradition konzipieren weite Teile der philosophischen und literarischen Intelligenz um 1900 den Menschen nicht länger vom Geist oder der Ratio her, sondern begreifen ihn mit Nietzsche als »Leib [...] ganz und gar«.² Die dualistische Trennung zwischen Geist und Körper wird zugunsten des letzteren – und damit im Sinne einer dezidiert monistischen Anthropologie – aufgelöst. Nicht die Reflexion, sondern die Sinnlichkeit, nicht der Geist, sondern das ›Leben‹ gelten als das Eigentliche des Menschen und der Welt überhaupt. Und dieses Eigentliche erfährt man nicht in den Archiven der Tradition oder zwischen den Blättern eines verstaubten Buches, sondern draußen in der Natur, beim vormittäglichen »Ritt«3 oder der lebensreformerischen »Arbeit auf dem Felde«,4 aber auch in der Erotik oder in der Begegnung mit den visuell überwältigenden Bildern von Cézanne, Pissarro oder van Gogh. Der sinnlich-vitalen »Forderung der Zeit«⁵ kann sich auch die Dichtung nicht entziehen: Sie orientiert sich an der Ästhetik der Malerei, versucht mittels einer bildintensiven Sprache

¹ So Thomas Mann in seinem Essayentwurf *Geist und Kunst* aus dem Jahre 1909 (GuK, 175).

² Nietzsche: KSA 4, 39.

³ Mann: GuK, 207.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd., 208.

das »Unfaßliche[]« sinnlicher Eindrücke »in Worte [zu] bringen«.6 Oder sie stellt ihr intimes »Vertrautsein mit [den] inneren Möglichkeiten«⁷ des Menschen unter Beweis, taucht in die Tiefengewässer des Körpers und des ›Unbewussten‹ hinab, um »das Psychologische [...] zu vermerken« und »im ›Werk‹ [...] zutage«⁸ kommen zu lassen. Die Jahre um 1900 sind, so scheint es, eine Epoche des Körpers und der Sinnlichkeit, und die Dichtung hat Wege beschritten, um ihren Platz in dieser Epoche zu finden.

Andererseits ist die Jahrhundertwende aber auch die Zeit des Neukantianismus, der Kants Lehre von der niemals unmittelbaren, sondern immer schon intellektuell überformten Gegebenheit der Natur oder des Körpers erneuert. Sie ist die Epoche der Sprachphilosophie, die ebenso die Schwierigkeiten verbaler Repräsentation wie die sprachliche Vorstrukturierung des Erlebens von Wirklichkeit zum Thema macht. Die Jahre um 1900 sind geprägt vom Historismus, dem Abhandenkommen von Originalität und Echtheit zugunsten eines künstlichen Kopierens und Durcheinandermischens historischer Stilformen. Und bereits seit dem späten 19. Jahrhundert formiert sich die Décadence, jene Strömung und Verfallssemantik, die – neben allen biologistischen Implikationen – auch den Neukantianismus, den Historismus und die Sprachphilosophie verarbeitet und diese Diskurse zur Grundlage einer skeptischen Weltund Selbstbeschreibung macht. Die Jahrhundertwende scheint nicht nur ein Zeitalter leiblicher Gewissheiten, sondern auch eines der epistemischen Skepsis zu sein. Und wenn Musils junger Törleß beim morgendlichen Aufwachen feststellen muss: »Ich habe [...] von Kant geträumt«,9 wenn Hofmannsthals Figur des >Zurückgekehrten die vermeintlich realen Dinge um ihn herum als »gar nicht wirklich[e], gewissermaßen gespenstisch[e]«10 Phänomene wahrnimmt, wenn schließlich Manns Schopenhauer-Enthusiast Thomas Buddenbrook bei der Frage nach dem Warum seiner Erkenntnisgewissheit doch wieder »die Nacht [...] vor seinen Augen zusammen[schlagen]«11 sieht – dann sind das Beispiele dafür, dass

⁶ So die Formulierung Hofmannsthals in den *Briefen des Zurückgekehrten* (1907; SW XXXI, 169).

⁷ So Robert Musil in dem Essay Analyse und Synthese (1913; GW 8, 1008).

⁸ So Thomas Mann in seinem Essay Bilse und Ich (1906; GKFA 14.1, 107).

⁹ Musil: GW 6, 85.

¹⁰ Hofmannsthal: SW XXXI, 166.

¹¹ Thomas Mann: GKFA 1.1, 723.

die Dichtung auch an den erkenntniskritischen Tendenzen der Epoche teilhat und sie sogar in besonderer Schärfe zu exponieren weiß.

Schon immer hat die literaturwissenschaftliche Forschung versucht, die Literatur und Kultur der Jahrhundertwende über grundsätzliche Antagonismen zu beschreiben. Mit der Metapher des »Doppelgesicht[s]«12 wurde oft etwa die Gegenläufigkeit von gesellschaftlicher »Krankheitsdiagnose und Gesundungstherapie«,13 von »Lebensbejahung« und »Lebensverneinung«, 14 »Fortschrittsglaube« und »Zukunftspessimismus«15 behelfsmäßig in ein Bild gebracht. All diese von der Forschung behandelten und auf den ersten Blick widersprüchlichen Phänomene haben indes die Gemeinsamkeit, dass sie im Wesentlichen Wertungen von Welt und Gesellschaft formulieren. Solche Wertfragen setzen immer schon eine Definition der Welt als ganzer voraus, denn nur wenn man zu wissen meint, was die Welt im Wesentlichen ist, kann man sich normativ zu ihr verhalten. Der Antagonismus von Lebensbejahung und Lebensverneinung um 1900 setzt etwa voraus, dass man das Weltganze überhaupt im lebensphilosophischen Sinne als >Leben« deutet.16 Ebenso kann die Duplizität von gesellschaftlicher »Krankheitsdiagnose und Gesundungstherapie«17 erst auf der Basis einer medizinisch-biologischen Beschreibung gesellschaftlicher Abläufe entstehen, und schließlich wird um 1900 auch der Konflikt zwischen Fortschrittseuphorie und Zukunftspessimismus auf dem Boden eines biologischen Natur- und Geschichtsverständnisses ausgetragen. 18 Die Wertantagonismen der Jahrhundertwende fußen auf denselben biologistischen oder lebensphilosophischen Fundamenten: Man bejaht oder verneint etwa das >Leben<, geht aber in

¹² Sprengel 1998a, 120. Auch in dem 1977 von Roger Bauer, Eckhardt Heftrich, Helmut Koopmann u. a. herausgegebenen Sammelband zum *Fin de Siècle* ist einleitend vom »Janusköpfige[n] des Fin-de-siècle-Phänomens« (Bauer/Heftrich/Koopmann u. a. 1977, X) die Rede.

¹³ Sprengel 1998a, 120.

¹⁴ Koopmann 1997, 30.

¹⁵ Bauer/Heftrich/Koopmann u.a. 1977, XI.

¹⁶ Helmut Koopmann konstatiert selbst, dass der Antagonismus von Lebensbejahung und Lebensverneinung auf der schopenhauerisch-nietzscheanischen Lebensphilosophie basiert und letztlich bloß die Binnendifferenzen fortsetzt, die zwischen Schopenhauers und Nietzsches Lebensphilosophie hinsichtlich der Bewertung des ›Lebens‹ bestehen: »Erklärt sich die Lebensbejahung in der Kunst um 1900 von Nietzsche, so die Lebensverneinung von Schopenhauer« (Koopmann 1997, 30).

¹⁷ Sprengel 1998a, 30.

¹⁸ Vgl. dazu etwa Ajouri 2009, 179.

jedem Fall von seiner omnipräsenten Allmacht aus. Diese hinter allen Wertentscheidungen liegende Grundannahme soll hier mithilfe eines deskriptiven Monismusbegriffs¹⁹ beschrieben und damit als monistisches Welt- und Menschenbild in den Blick genommen werden. Monistische Vorstellungen sind um 1900 weit verbreitet. Sie werden aber nicht überall einstimmig und ungebrochen geteilt. Die ubiquitäre Rede über die Jahrhundertwende als Doppelgesicht von Lebensbejahung und Lebensverneinung hat den Blick für eine viel basalere Agonalität verstellt: die nämlich zwischen einer grundsätzlich monistischen Deutung des Weltganzen als >Wille<. >Natur< oder >Leben< und einer dezidiert erkenntniskritischen Skepsis gegenüber einer solchen Deutungsentscheidung. Dieser Widerspruch ist umso brisanter, als er in manchen Fällen quer durch einzelne Autoren- und Intellektuellenbiographien verläuft. Überzeugt von der vital-monistischen Grundierung der Welt schreiben zu wollen und doch skeptisch und wortesuchend über Aspekte des Erkennens, der Sprache oder Repräsentierbarkeit nachdenken zu müssen, darin liegt eine Aporie, die von manchen Autoren als existenziell, ja geradezu quälend empfunden wird. Um diese Aporie soll es in dieser Arbeit gehen, denn sie ist nicht nur ein Phänomen des historischen Bewusstseins, sondern wirkt in bestimmten literarischen Texten der Jahrhundertwende auch sprachund strukturbildend. Die These dieser Untersuchung lautet deshalb, dass die Literatur der Jahrhundertwende nicht, wie oft angenommen, ganz im Zeichen monistischer Basisannahmen steht, sondern dass es um 1900 eine literaturgeschichtlich beschreibbare Menge an Dichtungen gibt, in denen ein aporetischer Widerspruch zwischen einer vorwiegend durch Inhalte kommunizierten monistischen Anthropologie und einer vorwiegend durch poetische Verfahren artikulierten Skepsis produziert wird. Dieser Teil der Literatur um 1900 soll hier >aporetische Moderne« genannt werden.

¹⁹ Vgl. hierzu die Ausführungen im Abschnitt III dieser Einleitung.

Leibaffine Literaturwissenschaft? Entwicklungen und Tendenzen der Jahrhundertwendeforschung

Wenn diese Arbeit ihren Fokus weniger auf das Leib- und Lebensdenken als vielmehr auf dessen Problematisierung in bestimmten Texten um 1900 legt, dann weicht sie damit nicht nur von der oben zitierten älteren Forschung, sondern insbesondere auch von einer weit verbreiteten Tendenz in der Jahrhundertwendeforschung der letzten Jahrzehnte ab. Seit den 1990er Jahren ist es üblich geworden, die Literatur des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts als medialen Träger einer körper- und lebenszentrierten Anthropologie zu behandeln. Besonders einschlägig ist dabei die Studie von Wolfgang Riedel über die Literarische Anthropologie um 1900, in der zu zeigen beansprucht wird, dass die »Dichtung« um 1900 in erster Linie »von der äußeren (der ›ganzen‹) [Natur] wie von der inneren, der Natur des Menschen, oder anders gesagt, vom Menschen als Naturwesen« »spricht«.20 Zu nennen wäre aber auch die Studie von Georg Braungart, die vom sleibhaften Sinns der Dichtung um 1800 und um 1900 handelt,²¹ sowie die Arbeit von Monika Fick, die den psychophysischen Monismus in der Literatur der Jahrhundertwende zum Gegenstand hat.²² Hinzu kommen Arbeiten der letzten Jahre, die den Aspekt des Körpers um den Aspekt des ›Lebens‹ ergänzen. Ein von Benjamin Brückner, Judith Preiss und Peter Schnyder herausgegebener Sammelband fragt etwa nach dem Verhältnis von Literatur und Lebenswissen im langen 19. Jahrhundert va und eine kürzlich erschienene Sammelpublikation hat die ›Literatur der Lebensreform‹ um 1900 zum Gegenstand.24

²⁰ Riedel 2011 (zuerst 1996), 13.

²¹ Braungart 1995. Zu Braungarts Buch vgl. auch die eingehende und kritische Auseinandersetzung von Kai Kauffmann in der Zeitschrift für Germanistik (1998).

²² Fick 1993.

²³ Vgl. Brückner/Preiß/Schnyder 2016. Der Band nähert sich der Semantik ›Leben‹ allerdings von einer Vielfalt von Standpunkten aus, enthält neben leiblich-biologischen Aspekten auch Reflexionen zur Zeitlichkeit und Erkenntnistheorie.

²⁴ Vgl. Carstensen/Schmid 2016.

Das in den 1990er Jahren einsetzende und bis heute anhaltende Interesse an Fragen des ›Lebens‹ und des Körpers (bzw. des ›Leibes‹²5) in der Literatur der Jahrhundertwende lässt sich vor allem im Rahmen einer allgemeinen Hinwendung der Geistes- und Kulturwissenschaften zu diesen Semantiken verstehen.²6 Das ›Leben‹ wird im Sinne eines ›Lebenswissens‹²7 in den Blick genommen und der Körper im Sinne eines ›Körperwissens‹,²8 einer Ästhetik des Körpers bzw. des Performativen²9 oder einer leiblich-physischen ›Präsenz‹.³0 Häufig richten sich geisteswissenschaftliche Arbeiten dabei gegen das in ihren Fächern als zu dominant wahrgenommene Prinzip der ›Auslegung‹ oder ›Entzifferung‹ und setzen an dessen Stelle die Idee einer leiblich-unmittelbaren Erfahrung. In seiner Arbeit über die ›Produktion von Präsenz‹ schreibt Hans Ulrich Gumbrecht etwa:

Was präsent ist, soll für Menschenhände greifbar sein, was dann wiederum impliziert, daß es unmittelbar auf menschliche Körper einwirken kann. [...] Das Buch will sich [...] gegen die in den geisteswissenschaftlichen Fächern syste-

²⁵ In der gegenwärtigen deutschsprachigen Phänomenologie wird in Anschluss an Husserl und Merleau-Ponty häufig zwischen den Begriffen ›Körper‹ und ›Leib‹ unterschieden, wobei mit >Leib< der lebendige und subjektiv empfundene Körper gemeint ist, mit dem Wort ›Körper‹ dagegen der neutrale, von außen betrachtete menschliche Körper oder der unorganische physikalische Körper. Vgl. dazu v.a. Waldenfels 52013, 14-44 und Schmitz 2011, 1-6. In dieser Arbeit dagegen werden die Begriffe Körper und Leib, sofern vom menschlichen Körper die Rede ist, synonym verwendet. Der synonyme Gebrauch begründet sich dadurch, dass die rigide Trennung der Begriffe Körper und Leib in Texten um 1900 noch nicht zu beobachten ist, mit dem Begriff ›Körper‹ häufig auch die lebendige und subjektiv empfundene Physis gemeint ist. Zudem sind mit dem Leibbegriff christliche Assoziationen (etwa im Sinne der Rede vom ›Leib Christi‹) verbunden, die durch den exklusiven Gebrauch dieses Wortes permanent mitschwingen würden, und zwar auch dort, wo von einem nicht-christlichen Leib- bzw. Körperdenken die Rede ist. Zuletzt spricht vieles dafür, dass die Phänomenologie das monistische Körperdenken der Jahrhundertwende fortsetzt und mit dem exklusiven Gebrauch des Wortes ›Leib‹ das mit diesem Denken verbundene Materialismus- und Nihilismusproblem (s. u.) kaschiert. Da diese Arbeit aber gerade einen problemorientierten Ansatz hat, sollen Begriffe vermieden werden, mit denen bestimmte Probleme von vornherein aus dem Blick geraten.

²⁶ Zum Körper als Gegenstand der Geistes- und Kulturwissenschaften vgl. den Forschungsbericht von Stiening 2001.

²⁷ Ette 2004.

²⁸ Keller/Meuser 2011.

²⁹ In diese Richtung zielen die Arbeiten von Fischer-Lichte 2000 u. 2014.

³⁰ Gumbrecht 2004; Gumbrecht 2012.

matisch geübte Einklammerung von Präsenz und gegen die in diesen Fächern unbestrittene Zentralstellung der Interpretation wenden.³¹

Auch Georg Braungart definiert es als Ziel seiner Studie, »gegen den Sprach- oder besser Sinnpessimismus des Neostrukturalismus« und dessen »universalisierende Rückprojektion [...] in die Tradition der Moderne« die »Idee des *erscheinenden* und nicht ins Unendliche aufgeschobenen Sinnes« literaturgeschichtlich ausfindig zu machen.³² »Schnittpunkt dieser Diskurse«, so Braungart, sei »der Leib. In ihm wird Sinn anschaubar und fühlbar, er konstituiert Sinn in der Wahrnehmung anderer Menschen und in der Rezeption von Kunst«.³³

In gewisser Weise lässt sich also behaupten, dass die Leib- und Lebensaffinität seit ihrer Blütezeit um 1900 in den intellektuellen Diskursen der Gegenwart einen erneuten Aufschwung erlebt. Hie schon um 1900 ist auch der gegenwärtige Leib-Monismus« stark von Theoremen der Biologie, insbesondere der Neurobiologie und der sog. Lebenswissenschaften« beeinflusst. Den Menschen als natürliches Lebewesen« in den Blick zu nehmen, das verspricht, am Prestige der Naturwissenschaften teilhaben zu können. Gleichzeitig geht es aber auch darum, Gegenstände wie die menschliche Natur« oder das Leben« so zu konzipieren, dass dabei der spezifisch geisteswissenschaftliche Zugang erkennbar wird. Man will auf das symbolische Kapital naturwissenschaftlicher Domänen zugreifen und sich dabei noch als deren eigentlicher Experte empfehlen.

Dies wird deutlich, wenn Ottmar Ette die Philologie als ›Lebenswissenschaft‹ konzipiert und dabei der »Verpflichtung« nachzukommen sich vornimmt, »Leben und Lebenswissen vor einem (bio-)wissenschaftlichen Alleinvertretungsanspruch zu schützen«.³5 In Anschluss an Aristoteles, Alexander von Humboldt und Hans-Georg Gadamer plädiert er für einen erweiterten Begriff von ›Leben‹, der in der Tradition »des griechischen bíos (und nicht nur zoé) [...] [d]as ›nackte‹, das ›bloße‹ Leben,

³¹ Gumbrecht 2004, 11 f.

³² Braungart 1995, 1 f. (Herv. im Original).

³³ Ebd., 2.

³⁴ Bereits in seiner Rezension von Georg Braungarts Monographie *Leibhafter Sinn* (1995) spricht auch Kai Kauffmann von einer geradezu »inflationären« literaturwissenschaftlichen »Beschäftigung mit der ›Leiblichkeit‹« (Kauffmann 1998, 188). Gideon Stiening spricht von einer »Fülle der Studien und Publikationen zum Thema ›Körper‹«, die »kaum noch zu überblicken« sei (Stiening 2001, 184).

³⁵ Ette 2004, 17.

das den Menschen mit allen anderen Lebewesen verbindet, und das politisch, sozial und kulturell geprägte Leben«36 gleichermaßen in den Blick nimmt. Mit einer ähnlichen Semantik der Ganzheitlichkeit operiert Wolfgang Riedel, wenn er darauf insistiert, dass für die Dichtung der Jahrhundertwende die »Natur« »auch [...] Gegenstand der Empfindung, und nicht allein der Erkenntnis« sei. 37 Literatur habe auf die Natur und das >Leben < also keinen verkürzten, rein »szientifisch[en] «, 38 sondern einen universalen, sowohl das Wissen wie auch die Emotionen einbeziehenden Zugriff. Entsprechend universal ist das Ergebnis: »Sobald die Natur der Naturwissenschaften in die Dichtung dringt, verwandelt sie sich in die >ganze Natur<«.39 Diese >ganze Natur< avanciert, vermittelt durch poetische Texte, somit auch zu einem Gegenstand der Literaturwissenschaft, womit diese wiederum zu einem prädestinierten Ort für gegenwärtige anthropologische und ethische Debatten werden kann. Was wiederum den Körper anbelangt, so äußert sich seine spezifisch geisteswissenschaftliche Behandlung häufig in dem Hinweis auf seine historisch divergierende kulturelle Formung. Ausdrücklich betont Ethel Matala de Mazza in ihrer Studie zum politischen Körperdenken der Romantik etwa, dass es ihr um kein »immanent biologisches, der Geschichte vorgeordnetes Apriori des Körpers« gehe, sondern um die »einander ablösenden Modellierungen« des »Körpers« im Rahmen »soziokulturelle[r] Wahrnehmungsmuster[]« und »Kulturationsstrategien«. 40 Die Naturgeschichte des Körpers wird also mit seiner Kulturgeschichte verschränkt, die Physiologie als eine soziokulturell geprägte in den Blick genommen.41

Die an Aspekten des Lebens oder der Leiblichkeit orientierten Forschungsarbeiten der letzten Jahrzehnte konnten wichtige Erkenntnis-

```
<sup>36</sup> Ebd., 19.
```

³⁷ Riedel 2011 (zuerst 1996), 13.

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd., 14.

⁴⁰ Matala de Mazza 1999, 211.

⁴¹ Wie Stiening 2001 zeigen kann, richten sich sehr viele kulturwissenschaftlich orientierte Arbeiten der 1990er Jahre und der Jahrtausendwende auf eine solche Sozialkultur und Imaginationsgeschichte des Körpers, wobei sie darin insbesondere an die Arbeiten Michel Foucaults anschließen. Stiening konstatiert indes auch, dass viele dieser Arbeiten bei aller Betonung kulturellen Wandels an der Aura des Körpers als Ort natürlicher Evidenz partizipieren und somit den Körper als Gegenstand in den Blick nehmen, »der historisch variabel [...] und [...] zugleich historisch invariabel« ist (ebd., 207).

gewinne generieren und haben zu einer produktiven interdisziplinären Blickerweiterung auf aktuelle und historische Gegenstände beigetragen. Auch konnte ein Gespräch mit naturwissenschaftlichen Disziplinen wiederhergestellt werden, das im Rahmen von Charles P. Snows Zwei-Kulturen-These⁴² für weitgehend beendet erklärt worden war. In der euphorischen Thematisierung aktueller oder historischer Körperdiskurse gingen deren Widersprüche und Probleme aber oft unter. Insbesondere in der Jahrhundertwendeforschung führte das dazu, dass die Sensibilität *literarischer Texte* gegenüber diesen Problemen gar nicht erst in den Blick geriet. Mit welchen Konzepten und Methoden die vorliegende Studie auf dieses problemgeschichtliche Desiderat reagieren will, sei in den folgenden Abschnitten ausgeführt.

⁴² ›Literarische Intelligenz‹ und Naturwissenschaften hat C. P. Snow in einer 1959 gehaltenen Rede zu zwei Kulturen erklärt, die aufgrund gänzlich unterschiedlicher Denkund Redeweisen kaum noch miteinander kommunizieren können. Vgl. Snow 1967 (engl. zuerst 1959).

III. Plädoyer für einen deskriptiven Monismusbegriff

Die Schwierigkeiten und Widersprüche der Jahrhundertwendeanthropologie zu beschreiben, setzt eine analytische Distanz voraus, die hier durch den Gebrauch eines deskriptiven Monismusbegriffs hergestellt werden soll. Als monistisch beschreibt die Jahrhundertwendeforschung oft nur die Philosopheme, die sich das Schlagwort Monismus selbst programmatisch auf die Fahnen geschrieben haben. ⁴³ Zu diesen Philosophemen gehören vor allem die Arbeiten Ernst Haeckels, ⁴⁴ in denen aus evolutionsbiologischen Wissensbeständen und aus Versatzstücken des Idealismus und der zeitgenössischen Esoterik eine Art panpsychistisches Weltbild geformt und mit dem Begriff des Monismus versehen wird. Der

⁴³ Vor allem Monika Fick (1993) arbeitet mit einem solchen weitgehend epochengeschichtlichen Monismusbegriff, der dort etwa auch nicht systematisch auf die Philosophien Schopenhauers und Nietzsches, sondern v.a. auf Haeckel und Gustav Theodor Fechner angewandt wird. Wolfgang Riedel (2011) wiederum untersucht die Anthropologien Schopenhauers und Nietzsches und findet mit dem Schlagwort des >Homo Natura« eigentlich eine treffende Metapher für das, was hier u.a. mit Monismus gemeint ist; er verwendet den Monismusbegriff selbst aber nicht. Philip Ajouri wiederum hat in seiner Einführung in die Literatur um 1900 ein Kapitel zum Thema >Monismus und Literatur, wendet den Monismusbegriff dort aber wiederum nur auf die Anthropologien und Weltbilder Fechners und Haeckels an (vgl. Ajouri 2009, 72-76). Schließlich enthält auch die komparatistische Studie von Christiane Barz zu Aspekten der Dekadenz in der skandinavischen und deutschen Literatur der Moderne um 1900 ein Kapitel zum Monismus. Der Monismus wird dort sogar problemgeschichtlich als »Antwort« (Barz 2003, 60) auf den Modernisierungsprozess konzipiert. Allerdings verwendet auch Barz den Begriff in einem historisch eingeschränkten Sinne und setzt die »monistische Antwort« (ebd.) entsprechend auch von einer »lebensphilosophische[n] Antwort« (ebd., 73) auf die Moderne ab. In der Philosophie wird ein engerer, epochenspezifischer Monismusbegriff vor allem dort verwendet, wo von der Philosophie Haeckels und ihrem geistesgeschichtlichen Umfeld die Rede ist. So wird etwa in dem von Paul Ziche herausgegebenen Band Monismus um 1900, erschienen in den Ernst-Haeckel-Haus-Studien, der Monismus weitgehend im Sinne Haeckels verwendet. Vgl. Ziche 2000.

⁴⁴ Der Haeckel'sche Monismusbegriff soll in dieser Arbeit nicht im Zentrum stehen, sondern ein weiterer deskriptiver Begriff. Dennoch geht diese Arbeit auf Haeckel und auf die Funktion seines Monismusbegriffs ein. Siehe dazu die Ausführungen in Abschnitt III.1 im ersten Kapitel dieser Arbeit.

Monismus gilt vielen Literaturwissenschaftlern deshalb als eine parawissenschaftliche Kategorie. ⁴⁵ Institutionell hat Haeckel seinen Monismusbegriff durch die Gründung des *Deutschen Monistenbundes* 1906 in Jena etabliert, ein Bund sog. freidenkerischer Intellektueller, dem u.a. auch Wilhelm Ostwald, Wilhelm Bölsche und Bruno Wille angehörten. ⁴⁶

Gegenüber früheren Studien möchte ich in dieser Arbeit dafür plädieren, die Fixierung auf die Begriffspolitik der Jahrhundertwende zu lösen und einen in der Philosophie üblichen deskriptiven Monismusbegriff zu verwenden. Eingeführt wurde die systematische Unterscheidung zwischen Monismus und Dualismus bereits von Christian Wolff in der *Psychologia Rationalis* von 1734. Monisten werden dort als Philosophen bezeichnet, die nur eine Art von Substanz annehmen: »Monistae dicuntur philosophi, qui unum tantummodo substantiae genus admittunt«.⁴⁷ Dahingegen werden ›Dualisten als Philosophen bezeichnet, die eine materielle und eine immaterielle Substanz annehmen: »Dualistae sunt, qui et substantiarum materialium, et immaterialium admittunt«.⁴⁸ Systematisch-deskriptiv ist der Monismusbegriff Wolffs, weil er keine eigene konkret-weltanschauliche Programmatik ausdrücken soll, sondern vielmehr als Klammerbegriff für unterschiedliche, auf eine ›Substanz hinzielende Philosophien fungiert.⁴⁹

⁴⁵ Vgl. dazu etwa Matthias Erdbeer, der Ernst Haeckel gerade qua seines Monismus als Teil einer >esoterischen Moderne< beschreibt. »Als gläubiger Monist«, so Erdbeer, »transportiert [...] Haeckel [...] die esoterischen Konzepte der Jahrhundertmitte ins messianische Konzert des kommenden Jahrhunderts« (Erdbeer 2010, 679). Diese Aussage ist an sich sicher zutreffend, nur ist der Monismus, wenn man ihn wie in dieser Arbeit als deskriptiven Begriff behandelt, nicht auf esoterische Konzepte beschränkt, sondern bezeichnet im Grunde den überwiegenden Konsens zwischen den naturwissenschaftlichen, philosophischen und poetischen Weltbeschreibungen um 1900.

⁴⁶ Zur Gründung und Entwicklung des *Deutschen Monistenbundes* vgl. etwa Mattern 1983.

⁴⁷ Wolff 1734, § 32.

⁴⁸ Ebd., § 38.

⁴⁹ Wenngleich also der Begriff rückwirkend auf historische – etwa vorsokratische oder in der Renaissance aufkommende – Weltbilder angewandt und von tendenziell eher dualistischen Entwürfen innerhalb der platonisch-christlichen Tradition abgesetzt werden kann, ist mit der Einführung des Begriffspaares ›Monismus/Dualismus‹ durch Wolff möglicherweise erst ein Bewusstsein für den kategorialen Unterschied der beiden konkurrierenden Weltbilder geschaffen worden. Von nun an kann man als Philosophin oder Philosoph ein besonderes Wissen um die Tradition einer Weltauffassung haben, in die man sich mit einem eigenen philosophischen Entwurf einschreibt. Der Widerstreit zwischen dualistischen und monistischen Entwürfen mag schon vorher implizit in der Philosophiegeschichte vorhanden gewesen sein, er hat aber erst seit dem 18. Jahrhundert

Wo in gegenwärtigen philosophischen Lexika eine systematisch-deskriptive Füllung des Monismusbegriffs erfolgt, weisen diese Füllungen eine starke Kohärenz mit der Wolff'schen Definition auf. In der Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie definiert Gottfried Gabriel etwa »jede philosophische oder religiöse Auffassung« als Monismus, »die Bestand oder Entstehung der Welt aus einem einzigen Stoff, einer einzigen Substanz oder einem einzigen Prinzip erklärt.«50 »Die verschiedenen Arten des M[onismus]«, so fährt der Artikel fort, »lassen sich danach unterscheiden, gegen welche Art des Dualismus [...] sie gerichtet sind, z.B. gegen den Dualismus von Materie und Geist, Leib und Seele [...], Gott und Welt [...].«51 »[G]rundsätzlich« lassen sich wiederum »zwei Möglichkeiten der Verneinung des Dualismus« unterscheiden, sie können sich »entweder auf eine Seite des dualistischen Gegensatzes stellen«, was etwa im »Materialismus« der Fall ist, wo der Geist-Materie-Dualismus zugunsten der letzteren überwunden wird; oder sie können »den Gegensatz unter einem übergeordneten Gesichtspunkt aufheben« – was etwa im »Pantheismus mit seiner Gleichsetzung von Gott und Welt« geschieht.⁵² Sowohl rein materialistische oder biologistische Weltauffassungen als auch solche Auffassungen, die von einer Einheit von Geist und Materie bzw. Gott und Welt ausgehen, sind laut Darstellung der Enzyklopädie also monistisch. Der Artikel unterscheidet zudem noch zwischen einem »ontologischen M[onismus]«, der Aussagen über die >Welt an sich macht und unter den sowohl der »Materialismus « fällt als auch jegliche Formen des »Spiritualismus«, und einem »erkenntnistheoretische[n] M[onismus]«, der »lediglich die Einheitlichkeit der Er-

eine begrifflich fixierbare Gestalt und damit eine polemische Artikulierbarkeit erfahren. In ähnlicher Weise konstatiert dies auch Matthias Löwe in Bezug auf das Begriffspaar Polytheismus/Monotheismus. Dass der Polytheismus eine Immanenzlehre ist, die die vielen Götter in der diesseitigen Welt verortet, und der Monotheismus eine Transzendenzlehre ist, der den einen Gott in der jenseitigen Welt veranschlagt, diese Auffassung kommt in ihrer Rigidität erst im 18. Jahrhundert auf. Namentlich mit David Humes Natural History of Religion (1757) beginnt, wie Löwe zeigen kann, "der Gebrauch von Polytheismus und Monotheismus als kategorialer Dualität zur Beschreibung der Religionsgeschichte« (Löwe 2019, 19). Zur Geschichte des Begriffs 'Monismus seit dem 18. Jahrhundert bis in die Gegenwart vgl. wiederum den von Horst Hillermann und Anton Hügli verfassten Artikel 'Monismus im Historischen Wörterbuch der Philosophie (Hillermann/Hügli 1984, 132–136).

⁵⁰ Gabriel 22013, 445.

⁵¹ Ebd.

⁵² Ebd.

scheinungswelt, häufig in ausdrücklicher Ablehnung ontologischer Fragen als >metaphysisch<, bezeichnet.⁵³ Eine solche Form des »>neutrale[n] M[onismus]< findet sich etwa, so der Artikel, bei »E[rnst] Mach«, der die Dualität von >Ding< und >Erscheinung< bzw. >Welt< und >Bewusstsein< zugunsten neutraler psychophysischer »Elemente« oder Elementenkomplexe aufhebt.⁵⁴

Die in der Enzyklopädie erfolgende Konzipierung von Monismus als Klammerbegriff für ein ganzes Spektrum religiöser, philosophischer oder erkenntnistheoretischer Grundannahmen deckt sich mit Verwendungsweisen dieses Begriffs in anderen philosophischen Lexika und Wörterbüchern. In dem von Wolf D. Rehfuss herausgegebenen Handwörterbuch Philosophie definiert Andreas Preußner den Monismus als »Bezeichnung für verschiedene philosophische Strömungen«, »die aber von dem gleichen Gedanken getragen werden: Die Wirklichkeit ist einheitlich und von einerlei Grundbeschaffenheit.«55 Das Metzler Lexikon. Philosophie definiert den Monismus als »philosophische Lehre, die im Gegensatz zum Dualismus und Pluralismus« entweder »eine letzte Wesens-Einheit alles Seienden annimmt, welche seelisch-geistiger Art [...] oder materieller Art [...] sein kann«56 oder – im Sinne einer »erkenntnistheoretische[n] Auffassung«57 – eine Einheit von Welt und Bewusstsein postuliert, etwa indem zu Grunde gelegt wird, dass »unsere Wahrnehmungen durch physikalische Ereignisse verursacht sind«.58 »[M]onistische Theorien«, so schließlich Achim Stephan in der von Hans Jörg Sandkühler herausgegebenen Enzyklopädie Philosophie, sind solche, die »versprechen [...], die Vielfalt ihres Gegenstandsbereiches auf nur eine Art von Eigenschaften, Substanzen oder Prinzipien zurückführen zu können [...].«59

Auch die einschlägigen englischsprachigen Philosophie-Lexika konzipieren den Monismus im Sinne eines solchen weiten deskriptiven Klam-

⁵³ Ebd. (Herv. im Original. Dies gilt auch für alle künftigen Hervorhebungen, bei denen nicht ausdrücklich darauf hingewiesen wird, dass diese von mir selbst stammen. Allenfalls bei besonders semantisch relevanten Hervorhebungen wird deren Übereinstimmung mit dem zitierten Originaltext noch einmal betont).

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Preußner 2003, 472.

⁵⁶ Metzler Lexikon Philosophie ³2008, 389.

⁵⁷ Ebd., 390.

⁵⁸ Fbd

⁵⁹ Stephan 1999, 881 (Herv. im Original).

merbegriffs. »Monism«, so formuliert Edward Craig in der Routledge Encyclopedia of Philosophy, »is a very broad term, applicable to any doctrine which maintains either that there is ultimately only one thing, or only one kind of thing.«60 Weltbilder, die davon ausgehen, »that there is, ultimately, only one thing«, plädieren dafür, »that >the Many« are aspects of it [of the >one thing«, J.O.S.] or, to a more radical way of thinking, simply an illusion resulting from our mis-perception of the One.«61 Weltbilder, die davon ausgehen, »that there is ultimately only one kind of thing«, postulieren, »[that] the many kinds we observe are variant forms [of the >one kind of thing«, J.O.S.].«62

»>Monism««, so auch Roland Hall in der Encyclopedia of Philosophy, »is a name for a group of views in metaphysics that stress the oneness or unity of reality in some sense.«63 Ähnlich wie Edward Craig in der Routledge Encyclopedia unterscheidet auch Hall in der Encyclopedia of Philosophy zwischen einem »>substantival monism««, der die Theorie vertritt, »that the apparent multiplicity of substances is really a manifestation of only a single substance in different states or from different points of view« – und einem »attributive monism, which maintains that all the substances that there are, whether one or many, are ultimately of a single kind.«64

Monistische Weltbilder benennen laut der hier zitierten Lexikonartikel also eine Substanz oder ein qualitatives Prinzip, auf die bzw. das die unterschiedlichen wahrnehmbaren Phänomene zurückgeführt werden können. Bezogen auf den Menschen heißt das, dass auch dort – im Sinne eines anthropologischen Monismus – eine Substanz oder ein Prinzip benannt wird, die bzw. das sein Denken und seine Handlungen fundiert. In Anschluss an ein solches Verständnis werden in dieser Arbeit all jene Menschen- und Weltbilder als anthropologisch bzw. ontologisch monistisch bezeichnet, bei denen auf die dualistische Trennung zwischen Körper und Geist, Leib und Seele oder auch Natur und Gott verzichtet und stattdessen ein einheitliches Sein des Menschen, der Natur oder der Welt postuliert wird. Innerhalb des Monismus gibt es ein weites Spektrum: Weltbilder, die nur Gott oder den Geist als alleiniges Sein und keine

⁶⁰ Craig 1998, 474.

⁶¹ Ebd.

⁶² Ebd.

⁶³ Hall ²2006, 326.

⁶⁴ Ebd., 327.

davon getrennte Wirklichkeit anerkennen, sind ebenso monistisch wie solche Weltbilder, die die Materie als allein existentes Sein beschreiben. Vor allem aber sind auch solche Auffassungen monistisch, die von einer Einheit von Körper und Geist, Leib und Seele oder Gott und Natur ausgehen oder die den Leib oder die Natur als eine mit immanentem >Sinn« aufgeladene Substanz verstehen. Zudem wird der Monismusbegriff für eine Erkenntnistheorie verwendet, die statt einer Trennung von Sein und Bewusstsein bzw. Ding und Erscheinung eine einheitliche phänomenalontologische Wirklichkeit postuliert. Zu diesem erkenntnistheoretischen Monismus kommt schließlich noch ein ethischer Monismus hinzu, der die Kategorien von Sollen und Sein ineinander aufgehen lässt, normative Postulate also aus der empirischen Welt bezieht und nicht etwa in Abgrenzung zu dieser formuliert. Insgesamt ist der Monismus eine Philosophie der reinen Immanenz, er veranschlagt eine immanente Substanz, ein Prinzip oder eine (normativ gefüllte) Wirklichkeit und streitet die Existenz davon getrennter - und somit transzendenter - Substanzen, Prinzipien oder (normativ gefüllter) Wirklichkeiten ab.

Mit dem deskriptiven Monismusbegriff soll nicht behauptet werden, dass die damit bezeichneten Menschen- oder Weltbilder identisch seien. Sie stehen häufig sogar in Konflikt miteinander und haben etwa sehr unterschiedliche ethische Ansprüche. Diese Untersuchung geht lediglich davon aus, dass monistische Menschen- und Weltbilder trotz aller Binnendifferenzen grundlegende Gemeinsamkeiten (etwa die Abkehr vom Dualismus) haben: sie sind somit zwar nicht gleich, aber doch vergleichbar.

Es lässt sich zudem konstatieren, dass sich der hier verwendete deskriptive Monismusbegriff mit Definitionen von Monismus deckt, wie es sie – außerhalb der von Haeckel dominierten >monistischen Bewegung« – um 1900 gibt. In der 14. Auflage des *Brockhaus* von 1892–1897 wird Monismus als »die metaphysische Ansicht« definiert, »die alle Erscheinungen des Universums auf ein einziges Princip, sei es ein materielles oder geistiges, zurückführen will, ganz besonders aber diejenige, welche in dem zu Grunde gelegten alleinigen Princip den Gegensatz des Materiellen und Geistigen selbst zu überwinden glaubt [...].«65 Sowohl die Reduktion der Welt auf den Geist oder auf die Materie als auch die Aufhebung beider dualistischer Gegensätze in einem neutralen Prinzip

⁶⁵ Brockhaus 141892 ff., Bd. 11 (1894), 996.