

Das Ich über der Natur (1927)

In seinem 1927 veröffentlichten Buch *Das Ich über der Natur* legt Döblin seine Theorien über das Verhältnis zwischen dem Menschen und der Natur dar. Über knapp 250 Seiten entfaltet diese Abhandlung eine Darstellung einer bis in die kleinsten Strukturen und Teilchen beseelten Natur und des daraus resultierenden „Ur-Ich“ (IN 8). *Das Ich über der Natur* reflektiert einen gedanklichen Werdegang von mehr als zwei Jahrzehnten, in denen Döblin seine Naturphilosophie entwickelt. Somit bleibt die Frage, wie diese Schrift innerhalb von Döblins Werk einzuschätzen ist – ob folgerichtige Weiterentwicklung, wichtige Zwischenstufe oder kritischer Wendepunkt – ein Angelpunkt in der Forschung. Die theoretische Tendenz des Buchs wird meistens als monistisch und panpsychistisch bezeichnet. Das Werk war zusammen mit dem im 1927 erschienenen *Manas* ein finanzieller Tiefpunkt für Döblin, da beide Bücher sich schlecht verkauften (vgl. Schoeller 2011, 211; Sander 2001, 38; Briefe I, 140). Die zeitgenössischen Reaktionen waren unterschiedlich.

Das Ich über der Natur geht von einer Beseeltheit der Natur von der kleinsten bis zur größten Stufe aus. Darin beruft sich Döblin auf frühere Veröffentlichungen vom Anfang der 1920er-Jahre – *Buddho und die Natur* (1921), *Das Wasser* und *Die Natur und ihre Seelen* (1922) –, die er auch zum Teil wörtlich in *Das Ich über der Natur* eingliedert. Eine längere Zusammenfassung seiner philosophischen Überlegungen wollte er schon 1922 mit dem Titel *Die Natur und ihre Seelen* herausbringen, diesen Plan konnte er aber wegen der Arbeit an *Berge Meere und Giganten* nicht realisieren (vgl. Schoeller 2011, 310). Auf die Vorstellung von der Beseeltheit der ganzen Natur kommt Döblin aus zwei prinzipiellen Richtungen. Zuerst stellt er die Idee eines autonomen Individuums als eine fiktive Konstruktion dar, die die konkrete materielle Zusammensetzung und das metabolische Verhältnis zwischen dem menschlichen Körper und der Umwelt herunterspielen muss. Da der Körper aus „Wasser, Salze[n], Sand und Steine[n]“ (IN 121) bestehe – chemischen Substanzen also, die das Gemüt, die Seele, kurz den Geist beeinflussen und lenken –, sei eine klare Trennungslinie zwischen dem geistigen Ich und der Natur eher eine metaphysische Willkürlichkeit als ein ontologischer Unterschied. Durch den gemeinsamen Stoffwechsel „verbreitern“ die Menschen sich in die Welt, deshalb „kann man die Welt durchfühlen“ (ebd. 126). Somit hat der Leitbegriff

„Anonymität“, der an zentraler Stelle im Aufsatz *Die Natur und ihre Seelen* steht, aber in *Das Ich über der Natur* weitgehend zugunsten eines „Ur-Ichs“ schwindet, schon einen tieferen Zusammenhang mit dem Ich, als auf den ersten Blick einleuchten mag. Zum anderen betont Döblin, dass die physikalische Welt auf der kleinsten Skala eine sichtbare Form hat und dazu tendiert, sich auf bestimmte Weisen zu organisieren: „so ist es nichts Dummes, Anorganisches, wie man sagt“ (ebd. 122). Indem er schon früh die Begriffe „Geist“ und „Seele“ etwa mit einer formschaffenden Tätigkeit (ebd. 12) oder mit regelmäßigen Verhaltensweisen (ebd. 122) identifiziert, kann er die spezifischen Regelmäßigkeiten in der Natur als Beweis dafür nehmen, dass etwas wie Subjektivität hinter allen Erscheinungen und Elementarkräften in der Natur steckt.

Dieser mikroskopische Blick erlaubt Döblin, die Solidität einer klassischen Ich-Konzeption auch von einer anderen Seite her zu unterminieren. In den Teilen des Buchs, die er aus dem Aufsatz *Das Wasser* übernommen hat, erwägt Döblin den Begriff der Flüssigkeit, um die Idee des Einzelkörpers zu problematisieren. Wenn er z.B. schreibt, das Meer betrachtend, „Diese Wellen sind keine Einzelwesen. Ich treffe im Wasser nie auf Einzelwesen. Es ist so biegsam, ineinander geschmolzen, ineinander gehend. Ich komme auf keinen Teil, den ich isolieren kann“ (ebd. 22), so verwirft er die räumlichen Grenzen, die einen Einzelkörper erst ermöglichen. Durch diese Ablehnung der Möglichkeit eines festen, klar umrahmten Einzelwesens als eindeutigen Sitz des Ichs kommt Döblin auf den Begriff des Massenwesens. Diese sind das Wasser, der Feuer, die Gase, andere Elemente, aber auch Völkermassen – alles, was durch „Massenhaftigkeit, eintönige Wiederholung“ zu Massen verschmilzt (ebd. 36). Nicht nur die Elemente sind Massenwesen, sondern auch der Menschenkörper mit seinen Zellen und überhaupt die ganze gestaltete Welt (ebd. 53). Der Begriff „Massenwesen“ weist klare Überschneidungen (und wird zum Teil synonym verwendet) mit dem „Kollektivwesen“ auf, mit jenen Begriff, den Döblin im Aufsatz *Der Geist des naturalistischen Zeitalters* entwickelt (vgl. Becker 2014, Midgley 2014). Indem der Begriff „Massenwesen“ sowohl Wasserteilchen als auch Menschenkörper, Völkermassen und einen als „organisch“ konzipierten Kosmos bezeichnen kann, ist der Sprung vom Anonymen zum „Ur-Ich“ zumindest implizit bereits getan.

Die Weise, auf der *Das Ich über der Natur* die Geschlossenheit des Einzelkörpers sprengt, um dadurch das Ich, das traditionell im autonomen Individuum haust, in der

ganzen Natur zu verbreiten, zeigt auf eine analoge Verschachtelung verschiedener Niveaus von Döblins Dualismuskritik. Seine monistische Kritik einer klaren Trennungslinie zwischen Seele und Körper hängt eng mit seiner Verwerfung verwandter Dualismen wie Form/Stoff (IN 40), Subjekt/Objekt, Schöpfer/Geschöpf (vgl. Belhafaoui-Köhn 1987) und organisch/anorganisch (Sprenkel 1995) zusammen. Anders gesagt: die Idee der Beseeltheit der Natur bedeutet die Unmöglichkeit sowohl von totem, ungeformtem Stoff als auch einer Trennungslinie zwischen Seele und Körper, Subjekt und Objekt. Diese Überlagerung der Dualismuskritiken tritt in Döblins Darstellungen des Denkens hervor, worin Denken als ein körperlicher, metabolischer Prozess geschildert wird. Die Sinnes- und Denkorgane sind „Ausgeweide“ (IN 44), die die Welt zerlegen und umformen. Man denkt und weiß von der Welt mittels Muskeln und Magen (ebd. 86), indem man durch diese an ihr einen Anteil hat, auch verbinden Organe den Menschen mit der Welt (ebd. 93). Charakterisiert Döblin das Denken als einen körperlichen Prozess, der dem Stoffwechsel ähnelt, so hat das zum Teil damit zu tun, dass Einzelkörper miteinander „verzahnt und verhakt“ sind und das Ganze aus einer bestimmten Perspektive wie „ein dichtes unteilbares Netz“ erscheint. Das menschliche Denken ist also eine Seite einer allgegenwärtigen Tendenz der Dinge, sich mit anderen zu verhaken, sie umzuformen und zu assimilieren.

Diese Tendenz verweist auf die Bedeutung der Anonymität: indem das Ich in der ganzen Natur verbreitet wird, löst es sich als Einzel-Ich fast völlig auf. Die Grundkonzeption des Buchs bleibt jedoch dem Individuum gegenüber ambivalent, erkennbar an den polaren Parolen „Ich komme auf keinen Teil, den ich isolieren kann“ (ebd. 22) und „Ich bin gepanzert“ (ebd. 165). In der Tat ist die Betonung des aufgelösten Ichs – sowie die Auszüge aus den früheren Aufsätzen – hauptsächlich in den früheren Teilen des Buches zu finden; die Vermutung liegt nahe, dass der Gedankengang des Werks die chronologische Entwicklung von Döblins Ich-Konzeption noch einmal wiederholt. Die Betonung der Anonymität – alles, was Döblin unter dem Begriff des „Natur-Ichs“ erläutert – weicht schrittweise drei anderen Ich-Modellen aus: dem Ich als plastischem Zentrum, dem Passions-Ich (Gesellschafts-Ich) und dem privaten Ich (Aktions-Ich). Das Natur-Ich versammelt Begriffe wie die Beseeltheit der Natur, die Tendenz des Ichs, sich aufzulösen und die materielle Verflechtung des Ichs mit der Natur. Das plastische Ich fungiert als „die Bewältigung, Zentrierung“ der „Trieb- und Seelenmasse“ des Natur-Ichs

(ebd. 152). Obwohl der formende Geist der Natur weitgehend aus Trieben, Begierden und Umformungen besteht, kann er nur durch Individuen und Einzelwesen agieren und sich ausdrücken (ebd. 153–155). Stärkt das zentrierende, plastische Ich die Individuation, so löst das Passions-Ich bzw. Gesellschafts-Ich das Individuum wieder auf – nicht aber auf einem rein natürlichen Niveau, sondern eher auf einem spezifisch menschlichen. Durch den Hang zu anderen Menschen und größeren gesellschaftlichen Formungen schafft das Passions-Ich das „Massenwesen Mensch“ (ebd. 159), das aber mehr als eine „bloße Zahlensumme“ ist (ebd. 161). Für Döblin ist die Gesellschaft also nicht das Gegenteil oder die Unterdrückung der Triebe (wie etwa für Sigmund Freud), sondern gerade ihr Ausdruck. Der Trieb jedoch, das „Massenwesen Mensch“ zu formen, ist auch nicht die letzte Erscheinung des Ichs. Die „Substanz des Ichs selber“ ist in der Privatheit zu finden (ebd. 166). Ist das Gesellschafts-Ich eine Art Wiederholung des Natur-Ichs auf einer jüngeren Stufe (da beide das Auflösen des Einzelwesens in einer Masse erfordern), so erinnert das private Ich mit seiner Behauptung des Individuums an das plastische Ich. Auch hier ist es eine Frage einerseits der „Einkapselung“ des Ichs gegenüber der Umwelt und andererseits einer „Ausstrahlung“ in die Welt (ebd. 169). Wenn der „Ursinn“, der „Urgeist“ an sich schon ein überzeitliches Wesen ist, das die Einzelwesen eher zu sich zieht und auflöst, benötigt er doch das individuelle Ich als seine konkrete, zeitliche Erscheinungsform. Hier entfaltet Döblin eine Beziehung zwischen dem formlosen, formenden Anonymen, das durch die Zeit fortbesteht, und den zeitlichen, vergänglichen, geformten Individuen.

Döblin verneint kategorisch die Möglichkeit von Fortschritt oder Entwicklung zugunsten eines Begriffs von einem endlosen, umformenden Prozess, in dem doch ein Sinn „zittert“ (ebd. 204). Da aber – aus der Perspektive der Einzelwesen – die Endlosigkeit der Zeit und des Raums die Annahme eines Sinns eher unterminieren würde, muss eine andere Perspektive gefunden werden. Diese identifiziert Döblin in der Ganzheit, die allein „real“ ist. Außerhalb des zeitlichen Flusses ist das sinnstiftende Ganze die „überreale Wurzel“ der Welt (ebd. 193). In Belhafaoui-Köhns Formulierung hat sich bei Döblin „die Essenz im Sinne eines Werdeprozesses dynamisiert“ (ebd. 365). Eine zentrale Frage, die hier auftaucht, ist die nach dem Ursprung des Leidens. Wenn nur das Ganze sinnvoll sei, wie kommt es, dass das Individuum oft seine Existenz gegenüber dem Ganzen als schmerzhaft empfindet? Gegen die Lösung Buddhas, der der

sinnlichen Welt und den Begierden nach ihr als einer Scheinwelt und Quelle allen Leids entsagt (ebd. 138–142), und gegen Nietzsches einseitige, eher reaktive Verherrlichung des vitalen Übermenschen („Nietzsches Gedanken sind höchstens als Korrektur an einer platten, versumpften, regungslosen Zeit wichtig“, ebd. 148), assoziiert Döblin das Leiden mit Zerstörung der Formen, mit Desindividuation und Fluss. Die Freude dagegen identifiziert er mit „Geformtem, Sinngeprägtem“ (ebd. 227). Freude und Leiden sind demnach die affektiven Pendants zur tieferen Struktur der Formung und Zerstörung der Formen, der Einzelwesen und des Anonymen.

Diese subjektive Seite von Döblins Darstellung berührt (zumindest implizit, vgl. Müller-Salget 1972, 239) das spezifisch Menschliche seiner Naturphilosophie: die Kraft des Erkennens nämlich bietet einen Ausweg aus dem Leiden. Indem man erkennt, dass die physikalische Welt, vergänglichen Formen und natürlichen Gesetzmäßigkeiten schon an sich sinnvoll sind, sieht man, dass das Ur-Ich verbindet statt zu trennen, dass alles ein Ich ist (IN 222) und dass damit „aus einem strudelndes Wesen ein strahlendes werden“ kann (ebd. 221). Deshalb ist es bemerkenswert, dass die wenigen Berlin-Exkurse in *Das Ich über der Natur* vor allem im Zusammenhang mit Erörterungen des Denkens und des Empfindens auftauchen: das Ich, das am Ende des Buches dargestellt wird, ist keineswegs eine gerettete, autonome bürgerliche Subjektivität. Es ist vielmehr ein denkender, handelnder, empfindender Körper, der eine erkennende Freude an der Natur wie an der Großstadt haben kann. Und da die zeitgenössische Konzeption von Wissenschaft streng zwischen Wissen und Glauben trennte und also keinen Platz für die sinnvolle Überrealität lässt, auf die Döblin aus ist, schließt *Das Ich über der Natur* mit der Forderung nach einer „neuen Theologie“ – die aber nicht unbedingt mit Divinität zu tun hat, sondern das Wissen bezeichnet, das von der Wissenschaft ausgeschlossen wird (ebd. 242; vgl. auch Kiesel 1986, 179 f.; Althen 2014, 218).

Wie wohl schon deutlich wurde, ist Döblins methodologische Vorgehensweise im Buch beobachtend, analogisch und spekulativ zugleich. Er zieht zwar Erkenntnisse aus exakten Beobachtungen und naturwissenschaftlichen bzw. medizinischen Bereichen, die ihm als Arzt vertraut sind, entwickelt dann jedoch aus diesen viel breitere ontologische und metaphysische Betrachtungen – eine „empirische Mystik“, wie Ernst Heilborn *Das Ich über der Natur* bezeichnet hat (Schuster/Bode 1973, 197), oder ein „metaphysisch-intuitiver“ Ansatz (Belhalfaoui-Köhn 1987, 358). Die starke Betonung

auf Beobachtung bzw. auf eine beobachtende Haltung hat Oskar Loerke mit der Identität „des Wirklichen und des Wahren“ in Döblins literarischem Werk in Verbindung gebracht (Loerke 1998, 132). Diese Vorgehensweise ist kein bloßer Hang zur Mystik, sondern spiegelt sich thematisch in der Kritik der exakten Mathematik und der wissenschaftlichen Faktizität (IN 16–22).

Innerhalb der Rezeption von *Das Ich über der Natur* ist die Neigung erkennbar, die Schrift in eine Entwicklungslinie zu stellen, die von Döblins früheren Werken zu Nietzsche und über die Natur bis hin zu seinen epischen Behandlungen der Themen von Natur und Individuum (*Wallenstein, Berge Meere und Giganten, Manas*) reicht, dann in *Das Ich über der Natur* seine bis dahin größte Aufmerksamkeit gewinnt, um endlich in *Unser Dasein* (1933) ihren Höhepunkt zu erleben. Umstritten bleibt vor allem die Frage, inwiefern *Das Ich über der Natur* als kritischer Wendepunkt in Döblins Konzeption des Individuums oder als ihre kontinuierliche Weiterentwicklung einzuschätzen sei. Die Antworten dazu fallen unterschiedlich aus, je nachdem, ob man die Autonomie des Privat-Ichs gegenüber der Natur oder die Verflechtung des Natur-Ichs mit der Welt hervorhebt. Klaus Müller-Salget vertritt ersteren Standpunkt: *Das Ich über der Natur* verkörpert sogar im Titel Döblins „naturalistische Wende“ und seinen „neuen Glauben“ an die Wichtigkeit des autonomen Ichs. Er deutet die Struktur des Buchs und vor allem den Schritt vom Natur-Ich zum Privat-Ich als Beweis für Döblins Anerkennung der Wichtigkeit des autonomen Privat-Ichs als „wahren[n] Charakter des Einzelwesens“ (Müller-Salget 1972, 235–241). Nachdem Döblin durch den letztlich ambivalenten Begriff des Ur-Ichs das Ich überhaupt in den Vordergrund rücken konnte, sei jener für die Weiterentwicklung seiner Philosophie überflüssig geworden. Gabriele Sander interpretiert *Das Ich über der Natur* ebenfalls als eine endgültige Abkehr von der „früheren Auffassung der Natur- und Triebverfallenheit des Menschen“ (Sander 2001, 320); Birgit Hooock deutet die Schrift als ein Beleg für Döblins Eingeständnis einer größeren Bedeutung des Individuums (Hooock 1997, 243).

Eine solche Einteilung von Döblins Oeuvre im Hinblick auf seine Theorie des Individuums schätzt aber Barbara Belhafaoui-Köhn als zu vereinfachend ein (Belhafaoui-Köhn 1987, 376). Andere Kritiker heben eine eher kontinuierliche Weiterentwicklung Döblins Gedanken hervor. Oskar Loerke privilegierte schon 1928 den Begriff der Anonymität in *Das Ich über der Natur*, um dadurch die

Überschneidungen zwischen Döblins Naturphilosophie und seinem dichterischen Werk (vor allem *Berge Meere und Giganten*) zu identifizieren. Peter Sprengel analysiert den Panpsychismus und die daraus resultierende Verwerfung einer Unterscheidung zwischen organischer und anorganischer Natur, um eine Brücke zwischen *Berge Meere und Giganten* und dem *Berlin Alexanderplatz* zu schlagen. Dadurch verbindet er die Problematisierung eines individuellen Ichs in *Das Ich über der Natur* mit Döblins früheren Theorien eines depersonalen Erzählens. In ihrer Dissertation identifiziert Veronika Fuechtner auch eine Kontinuität im Begriff des Massenwesens innerhalb von Döblins Werk in den 1920er-Jahren, wobei *Das Ich über der Natur* als Verbindungsglied zwischen *Berlin Alexanderplatz* und *Die beiden Freundinnen und ihr Giftmord* funktioniert (Fuechtner 2002, 199). Roland Dollinger geht einen Mittelweg: *Das Ich über der Natur* sei weder eine Absage noch eine Weiterführung der früheren Naturkonzeption, sondern eine Synthese der Feindseligkeit gegenüber der Natur und einer Bewunderung für sie, eine in *Berge Meere und Giganten* noch ungelöste Spannung. Dabei sei das Naturbild in *Das Ich über der Natur* auch als lokales Beispiel einer breiteren Sehnsucht nach Ganzheit, die die Kultur der Weimarer Republik kennzeichne (Dollinger 2003, 105; vgl. Gay 1968, 70-101).

Besonders ergiebig war das Buch mithin für die Forschung mit Blick auf die eklektische Zusammensetzung von Döblins Philosophie. Trotz erheblicher kritischer Aufmerksamkeit steht *Das Ich über der Natur* aber selten im Brennpunkt der Forschung; es wird eher als Entwicklungs- bzw. Vorstufe für Döblins Gedanken über das Individuum und den Menschen behandelt. Alternativ wird *Das Ich über der Natur* als Zusammenfassung von Döblins Naturphilosophie betrachtet, um so dann die Romane aus dieser Perspektive zu lesen: *Das Ich über der Natur* selbst ist aber selten Hauptgegenstand der Forschung. Eine Ausnahme bildet Belhalfaoui-Köhns Aufsatz, der Döblins naturphilosophische Schrift für die Philosophie als solche zurückzugewinnen versucht: gegen die Meinung, *Das Ich über der Natur* bestehe nur aus dilettantischen Spekulationen ohne Zusammenhang, deutet Belhalfaoui-Köhn Döblins Theorie als dialektisches Zusammenspiel und dynamischen Prozess von Essenz und Existenz, wobei die Synthese und der Sinn nur über die individuelle Person erfolgen.

Die vielen zeitgenössischen Kontexte und Einflüsse – „eine schwer durchschaubare Fülle von ‚Anleihen‘“ (Kiesel 1986, 167) –, die häufig als wichtige Bezugspunkte in der

Forschung über *Das Ich über der Natur* und Döblins Naturphilosophie im Allgemeinen erwähnt werden, sind u.a. der Panpsychismus Spinozas und Fechners (Müller-Salget 1972; Sprengel 1995; Kiesel 1986; Belhalfaoui-Köhn 1987; zur Rezeption Fechners um die Jahrhundertwende vgl. auch Fick 1993), Döblins langjährige Auseinandersetzung mit Nietzsche und vor allem die Spannung zwischen Empirie und Metaphysik (vgl. Sander 2001; Midgley 2009), die Lebensphilosophie Simmels und der Neovitalismus Drieschs (Elm 1991), Fritz Mauthners „gottlose Mystik“ (Kiesel 1986), die Metapsychologie Freuds und die Psychoanalyse (Maaß 1997; Fuechtner 2002), und der breitere Hintergrund der Philosophie etwa Hegels und Schopenhauers (Midgley 2009; Sander 2001; Kiesel 1986). *Das Ich über der Natur* wird überwiegend mit Bezug auf andere Texte Döblins interpretiert: vor allem auf *BA*, einem Hinweis Döblins folgend (SLW 216; Elm 1991; Fore 2006; Midgley 2009) und *BMG* (Sprengel 1995; Dollinger 2003; Loerke 1998). Innerhalb der zeitgenössischen Rezeption schätzten Kritiker wie Axel Eggebrecht und Richard Grande *Das Ich über der Natur* als wenig gelungen ein: für Eggebrecht war das Buch ein Nebenwerk, das nicht imstande sei, den dicht besetzten philosophischen Begriffen um solche Fragen herum gerecht zu werden; für Grande war *Das Ich über der Natur* nicht genügend geformt. Ernst Heilborn rezensierte *Das Ich über der Natur* eher positiv: indem Döblin nach dem allgemeinen Seelenzustand nach dem Ersten Weltkrieg fragt, rechne er entscheidend und modern mit dem Vorkriegsmenschen ab.

So eklektisch, spezifisch und unbeachtet wie *Das Ich über der Natur* noch scheinen mag, berührt, veranschaulicht und problematisiert es doch Schlüsselfragen und -themen seiner Zeit: die Grenzen der exakten Wissenschaften, den epistemologischen Wert dokumentarischer Beobachtungen und erzählerischer Ansätze, die Wechselbeziehungen unter den Naturwissenschaften, Geisteswissenschaften und der Gesellschaft, die Stellung des Menschen in der Natur, die Krise des autonomen Subjekts und die für die Zeit charakteristische Interdisziplinarität. Weit über die noch zu erläuternden Beziehungen zum Werk Döblins verdient *Das Ich über der Natur* wieder gelesen zu werden, um in den größeren Kontext der Weimarer Moderne – neben Zeitgenossen wie Freud, Plessner, Scheler, Jünger, Heidegger u.a. – gestellt zu werden.

Literatur

- Althen, Christina: „Der Blick in die Literatur erspart manches Röntgenbild“. Doktor Alfred Döblin. In: Salfellner, Harald (Hg.): Mit Feder und Skalpell. Grenzgänger zwischen Literatur und Medizin. Prag 2014, 203–225.
- Becker, Sabina: „Korallenstock“ Moderne. Alfred Döblins Poetologie der Masse. In: IADK Berlin 2011. Bern u.a. 2014, 33–50.
- Belhalfaoui-Köhn, Barbara: Alfred Döblins Naturphilosophie – ein existentialistischer Universalismus. In: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 31 (1987), 354–382.
- Dollinger, Roland: Technology and Nature. From Döblin's *Berge Meere und Giganten* to a Philosophy of Nature. In: Koepke, Wulf/Thomann Tewarson, Heidi: A Companion to the Works of Alfred Döblin. Rochester 2003, 93–109.
- Elm, Ursula: Literatur als Lebensanschauung. Zum ideengeschichtlichen Hintergrund von Alfred Döblins *Berlin Alexanderplatz*. Bielefeld 1991.
- Fick, Monika: Sinnenwelt und Weltseele. Der psychophysische Monismus in der Literatur der Jahrhundertwende. Tübingen 1993.
- Fore, Devin: Döblin's Epic. Sense, Document, and the Verbal World Picture. In: *New German Critique* 33/3 (2006), 171–207.
- Fuechtner, Veronika: Alfred Döblin and the Berlin Psychoanalytic Institute. Chicago 2002.
- Gay, Peter: Weimar Culture: The Outsider as Insider. New York 1968.
- Hock, Birgit: Modernität als Paradox. Der Begriff der „Moderne“ und seine Anwendung auf das Werk Alfred Döblins (bis 1933). Tübingen 1997.
- Kiesel, Helmuth: Literarische Trauerarbeit. Das Exil- und Spätwerk Alfred Döblins. Tübingen 1986.
- Loerke, Oskar: Das bisherige Werk Alfred Döblins. In: Alfred Döblin. Im Buch – Zu Haus – Auf der Straße. Marbach 1998, 127–200.
- Maaß, Ingrid: Regression und Individuation. Alfred Döblins Naturphilosophie und späte Romane vor dem Hintergrund einer Affinität zu Freuds Metapsychologie. Frankfurt a.M. 1997.
- Midgley, David: „Wie die Bienen sind sie über den Boden her“. Zu den biologischen Bezügen der Massendarstellungen in Döblins Romanen. In: IADK Berlin 2011. Bern u.a. 2014, 51–65.

AUTHOR'S TYPESCRIPT. PLEASE CITE PUBLISHED VERSION:

Gelderloos, Carl. "Das Ich über der Natur." *Döblin Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Edited by Sabina Becker, J.B. Metzler, 2016.

Midgley, David: Metaphysical Speculation and the Fascination of the Real. On the Connections between Döblin's Philosophical Writings and His Fiction before *Berlin Alexanderplatz*. In: Davies, Steffan/Schonfield, Ernest (Hg.): Alfred Döblin. Paradigms of Modernism. Berlin 2009, 7–27.

Müller-Salget, Klaus: Alfred Döblin. Werk und Entwicklung. Bonn 1972.

Sander, Gabriele: Alfred Döblin. Stuttgart 2001.

Schoeller, Wilfried: Alfred Döblin. Eine Biographie. München 2011.

Schuster, Ingrid/Bode, Ingrid (Hg.): Alfred Döblin im Spiegel der zeitgenössischen Kritik. Bern 1973.

Sprenkel, Peter: Künstliche Welten und Fluten des Lebens oder: Futurismus in Berlin. Paul Scheerbart und Alfred Döblin. In: Eggert, Hartmut/Schütz, Erhard/Sprenkel, Peter (Hg.): Faszination des Organischen. Konjunkturen einer Kategorie der Moderne. München 1995, 73–101.

Carl Gelderloos