

MICHEL RYS

Monismus und/als Revolution. Die Monismuskritik in MARIE EUGENIE DELLE GRAZIE'S modernem Epos *Robespierre* (1894)

Wissenschaftliche und philosophische Revolutionen leiten oft soziale und politische Umbrüche ein. Der Begriff ‚Monismus‘ – am Ende des 19. Jahrhunderts ein Modewort – kann als diskursiver Hinweis auf einen solchen, durch Darwinismus und Positivismus angeregten Paradigmenwechsel interpretiert werden. Trotzdem bleibt Monismus ein Nenner für unterschiedliche, gegensätzliche Theorien, die, insbesondere was ihre ethischen Konsequenzen betrifft, grundsätzlich unvereinbar sind. Im Zentrum dieses Aufsatzes steht das 1894 veröffentlichte Epos *Robespierre*, in dem die Wiener Dichterin MARIE EUGENIE DELLE GRAZIE verschiedene Monismen darstellt, einander gegenüberstellt und kritisiert. Das Epos wird als Beispiel von DELLE GRAZIE'S monistischem Literaturbegriff betrachtet. Zum Schluss wird versucht, ihre Themenwahl, die Französische Revolution, mit der Umbruchsstimmung um die Jahrhundertwende zu verknüpfen.

Monism and/as Revolution. MARIE EUGENIE DELLE GRAZIE'S critique of monism in her “modern” epic poem *Robespierre* (1894)

Scientific and philosophical revolutions often pave the way for social and political change. The concept of “monism” in Germany and Austria in the last decades of the nineteenth century can be read as a discursive marker of such a paradigm shift, inspired by Darwinism and positivism. However, theories that identified as monism were not only diverse, but often contradictory and incompatible with one another, especially in regard to their ethical implications. This article examines the epic poem *Robespierre* published in 1894, in which the poetess, the Vienna-based MARIE EUGENIE DELLE GRAZIE, displays, confronts and criticises a variety of monisms. This article interprets the epic poem as an illustration of DELLE GRAZIE'S understanding of monistic literature and relates delle Grazie's choice of setting – the French Revolution – to the consciousness of revolutionary change in eighteenth-century France and nineteenth-century Austria.

Monizm i jako rewolucja. Krytyka monizmu w „nowoczesnym” eposie *Robespierre* (1894) MARIE EUGENIE DELLE GRAZIE

Naukowe i filozoficzne rewolucje często torują drogę dla zmian społecznych oraz politycznych. Pojęcie „monizmu” w Niemczech i w Austrii w ciągu ostatnich dekad dziewiętnastego wieku może być postrzegane jako dyskursywna oznaka takich zmian, zainspirowanych przez darwinizm i pozytywizm. Jednakże teorie, które utożsamiały się z monizmem, są nie tylko różnorodne, ale i często sprzeczne i niezgodne ze sobą, szczególnie odnośnie ich etycznych implikacji. Niniejszy artykuł przygląda się epickiemu wierszowi z 1894 roku, w którym wiedeńska poetka MARIE EUGENIE DELLE GRAZIE eksponuje, porównuje i krytykuje rozmaite monizmy. Artykuł proponuje interpretację owego wiersza, będącego przykładem, w jaki sposób DELLE GRAZIE rozumiała pojęcia literatury monistycznej. W podsumowaniu autor próbuje powiązać opisywaną przez DELLE GRAZIE Rewolucję Francuską z podobną świadomością rewolucyjną panującą w okresie przelomu wieków dziewiętnastego i dwudziestego.

Einführung

1900 schreibt der Theosoph RUDOLF STEINER einen kurzen Bericht für das *Magazin für Literatur* über eine Dichterin und ihr monumentales Epos über die Französische Revolution:

Im Jahre 1894 ist das Epos *Robespierre* erschienen. Mehr als in irgendeinem anderen Dichtwerke unserer Zeit hätte man in diesem Epos einen tiefen Eindruck des Fühlens der Gegenwart erblicken müssen. Aber die gestrengen Kritiker der Moderne gingen ziemlich achtlos daran vorüber. Sie machen es nicht viel besser als die von ihnen vielgeschmähten Professoren der Ästhetik und Literaturgeschichte, die ja auch selten eine Empfindung für das wahrhaft Große ihrer Zeit haben. (STEINER 1900:83)

Was ist genau gemeint mit der Deutung des monumentalen Epos über die Französische Revolution als „Spiegelbild der modernen Weltanschauung“? (STEINER 1900:83) STEINER beantwortet diese Frage schon in demselben Aufsatz: „Vertiefung in die Geschichte der großen französischen Revolution ging während [der zehn Jahre, die die Dichterin ihrem Werk gewidmet hat, M.R.] Hand in Hand [...] mit dem Studium moderner Wissenschaft.“ (STEINER 1900:88) Wie die heute in der Bibliothek des Wiener Rathauses aufbewahrten Nachlässe und Korrespondenz belegen, hat DELLE GRAZIE sich vor allem mit denjenigen zeitgenössischen Naturwissenschaftlern ausgetauscht, die den Paradigmenwechsel der darwinistischen Revolution in ihrem Denken verarbeitet hatten: Als Dichterin war sie Mitglied eines Netzwerks von Denkern und Dichtern, die sich über die neuesten Theorien miteinander austauschten. So werden in den Briefen an,

von und zwischen ERNST HAECKEL, HUGO SPITZER, ALEXANDER TILLE, BARTHOLOMÄUS VON CARNERI Naturtheorien und Forschungsergebnisse sowie deren politische, moralische und ästhetische Konsequenzen diskutiert.

Wie die wissenschaftlichen Einsichten zirkulierten DELLE GRAZIES Gedichte, Dramen und Epen unter diesen Wissenschaftlern und Philosophen. Die Dank-sagungen, Mitteilungen über Lektüre und die stilistischen und inhaltlichen Besprechungen in der Korrespondenz sind Indizien einer qualitativen Wechsel-wirkung zwischen Literatur und Wissenschaft. So bemerkt HAECKEL in einem Brief an DELLE GRAZIE vom 2. Juni 1895 bei der Lektüre ihrer „lebensvollen Darstellung der französischen Revolution“, dass er „zu vollem Bewußtsein“ über „die Analogien in der Gegenwart“ gelangt ist, die für ihn darin liegen, dass „das ungeheuer geistige Ringen um die Neugestaltung unserer Weltanschauung auf ähnliche kommende Umwälzungen schließen läßt“ (BIBLIOTHEK IM RATHAUS WIEN).¹ Der Austausch mit HAECKEL – dem Naturwissenschaftler, der DARWINS Lehre auf Deutsch zugänglich machte – ging so weit, dass er Dichtungen DELLE GRAZIES, besonders das moderne Epos *Robespierre*, als Darstellung seiner Theorien lobte. In einem Brief vom 2. März 1895 stellt BARTHOLOMÄUS VON CARNERI fest, dass DELLE GRAZIE HAECKELS „Weltanschauung in so wunderbarer Weise dichterisch verklärt“ hat, was Haeckel in der neunten Auflage der *Natürlichen Schöpfungsgeschichte* (1898) wiederholen wird (BIBLIOTHEK IM RATHAUS WIEN; vgl. STEINER 1900:69 und MÜNZ 1902). Während der zwölfte Gesang von DELLE GRAZIES Epos in der Tat einen poetischen Überblick des Werdegangs der Gattungen und Arten der Tiere enthält, ging der damalige Dialog mit den Wissenschaften noch weiter. So ist der inhaltliche Fokus auf Revolution und Robespierre kein Zufall. Vor diesem Hintergrund beantwortet dieser Artikel die Frage, warum die Wiener Dichterin DELLE GRAZIE sich angesichts der wissenschaftlichen Umwälzungen von der Revolutionsgeschichte

¹ Diese Aussage echot DELLE GRAZIES Worte im Prolog zu *Robespierre*, wo der Gegenwartsbezug expliziert wird: „Da hört ich ahnungschauernd ihren [revolutionären, M.R.] Kampfruf / Herübergellen bis in meine Zeit. – / Die Ihr im Namen des erworben Recht's / Da herrscht und richtet, und vor Eure Waffen / Das Elend fordert, wie vor ihre Bestien / Den neuen Gott einst die Cäsaren Rom's – Habt Acht!“ (DELLE GRAZIE 1894:I.vii) Die erste Spur von HAECKELS Robespierre-Lektüre finden wir in einem Brief vom 31. Dezember 1894, wo er gesteht, dass er mit einem „flüchtigen Blick“ den Prolog des „großen historischen Epos“ gelesen hat. Im Laufe des Jahres 1895 erwähnt HAECKEL in einigen Briefen einen „beabsichtigten Artikel über [DELLE GRAZIES, M.R.] wunderbaren *Robespierre*“ (HAECKEL an DELLE GRAZIE am 26. Juli 1895, BIBLIOTHEK IM RATHAUS WIEN).

und der Figur Robespierre angezogen fühlte, wie sie die politischen, moralischen und ästhetischen Aspekte dieser wissenschaftlichen Debatte in ihrem Epos verarbeitete und wie sie in diesem Werk die Funktion von Literatur zu bestimmen versuchte.

Monismus, Wissenschaft und revolutionäre Potenz

Die Rezeption des Darwinismus in Deutschland und Österreich lief parallel mit dem Aufgang des von ERNST HAECKEL geprägten Modebegriffs ‚Monismus‘, der das Bewusstsein, einen Bruch mit tradierten naturphilosophischen und anthropologischen Anschauungen zu erleben, diskursiv verankerte. In den Wissens- und Konversationslexika – den Repertorien bürgerlicher Bildung – findet der Begriff erst nach 1870 Eingang, womit sein Ursprung, Spinozas metaphysisches und ontologisches System, ausgeblendet wird.² 1878 erwähnt das *Brockhaus Conversations-Lexikon* den Monismus noch als Nenner für auseinandergehende Theorien. Die Vorbehalte in der psychologischen Begründung für den Bedarf an monistischen Erklärungsmodellen sind nicht zu überhören:

Monismus (*griech.*) ist ein in neuerer Zeit beliebter Ausdruck für eine metaphysische Weltansicht, welche alle Erscheinungen aus einem einzigen Princip zu erklären sucht und namentlich in Rücksicht auf den Gegensatz materieller und immaterieller Thatsachen der dualistischen Auffassung entgegentritt. Da der Ausdruck nur einen formalen Sinn hat, so gibt es mancherlei Arten des M., je nach dem, was als einheitliches Erklärungsprincip aufgestellt ist. So bezeichnet sich von Hartmann's „Philosophie des Unbewußten“ mit ihrem mystisch-immateriellen Princip ebenso gut als M., wie der extreme Materialismus, und auch die hylozoistischen Speculationen der Entwicklungstheorie haben ein Recht auf diesen Namen. Der Ursprung des M. liegt in dem psychol. Bedürfnisse des Menschen nach einer einheitlich zusammenfassenden Erklärung aller Erfahrungen: er ist das Ziel aller

² Obwohl SPINOZAS monistische Philosophie schon früh im deutsch-österreichischen Kulturraum rezipiert wurde und Kontroversen hervorrief – erinnert sei an den deutschen Pantheismusstreit, den FRIEDRICH HEINRICH JACOBIS Buch *Über die Lehre des Spinoza* (1785) auslöste –, kann von einer intensiven Rezeption oder einem Paradigmenwechsel erst für die Periode nach der Reichsgründung 1871 die Rede sein. Am Ende des 19. Jahrhunderts erlebte die Spinoza-Rezeption erneut eine Hochkonjunktur, u. a. durch WILHELM BOLINS neue Spinoza-Biographie, die am 31. Januar 1895 in einem Brief von HUGO SPITZER an MARIE EUGENIE DELLE GRAZIE im Zusammenhang mit dem *Robespierre*-Epos erwähnt wird (BOLIN 1894; vgl. BIBLIOTHEK IM RATHAUS WIEN).

wissenschaftlichen Tätigkeit, und seiner Geltung als solchem kann es nur schaden, wenn er zu früh als erreicht angesehen wird. (1878:531)

Monisten wollten die im Zeitalter des Neukantianismus, der Differenzierung, Entzauberung und Arbeitsteilung verloren gewähnte holistische Welterfahrung wiederherstellen und bezogen sich auf die Theorien, Methoden und Ergebnisse der Naturwissenschaften, die bewiesen, dass die kategorische Trennung von Materie und Geist – mitsamt deren Studium in den empirischen *Wissenschaften* und der deduktiven *Philosophie* – unhaltbar geworden war. Sie glaubten an eine radikale Immanenz bzw. an die These, dass der Kosmos aus einer *einzig* Substanz besteht und in einer *einzig* Disziplin erforscht werden sollte³, und kompensierten die fortschreitende Fragmentierung und Verfremdung mit dem Bild einer organischen Totalität, einer sinnstiftenden Kohärenz der Welt.

Diejenigen, die neben Eduard von Hartmann die monistische Revolution vertreten und getragen haben, waren – um die einflussreichsten Figuren zu nennen – ERNST HAECKEL, WILHELM OSTWALD, OTTO CASPARI und ERNST KRAUSE (Pseudonym CARUS STERNE), deren Studien sich mit DARWINS Evolutionslehre auseinandersetzten, häufig qualitativ-inhaltlich, um ihren Diskurs argumentativ zu untermauern. Aus HAECKELS DARWIN-Lektüre etwa resultierte eine widersprüchliche Aneignung der Ideen über die Entwicklung der Arten und Gattungen. Im Gegensatz zu DARWIN, der als Positivist die Welt konsequent in ihren Kausalzusammenhängen und Zufallsänderungen verstand, war nach HAECKEL die Natur, der ganze Kosmos, durch ein einziges, aus heutiger Sicht mystisch anmutendes Prinzip beseelt und aufgrund einer tieferen Ordnung auch harmonisch und schön. In den 1870er Jahren tauchte zur Bezeichnung dieser Engführung von Naturwissenschaft und Pantheismus der Begriff ‚Hylozoismus‘ auf, der sich vom Monismus nicht klar unterschied und damals schon häufig explizit mit ihm verknüpft wurde.⁴ Monisten wie HAECKEL verwerteten zwar wissenschaftliche

³ In HAECKELS Worten: „Alle wahre Naturwissenschaft ist Philosophie und alle wahre Philosophie ist Naturwissenschaft. Alle wahre Wissenschaft aber ist in diesem Sinne Naturphilosophie“ (HAECKEL 1866:67).

⁴ Siehe hier HUGO SPITZER, der in seiner philosophischen Studie *Über Ursprung und Bedeutung des Hylozoismus* eine „Vorstellung einer allgemeinen Beseeltheit der Materie“ bzw. eine „Einheit“ von Geist und Natur verteidigt und den Hylozoismus als eine „neue, von den Fortschritten des Naturwissens getragene Weltansicht“ darstellt. Er bekennt sich als Anhänger des wissenschaftlich fundierten „Monismus der Neuzeit“, dem „die Antithese von Geist und Körper [...] fremd ist“ (SPITZER 1881:5f., 11).

Argumentationen als rhetorischen Trick, um ihre Einsichten als Teil eines innovativen induktiv-empirischen Diskurses zu präsentieren, sie wichen aber mit ihrem Hylozoismus von den Fundamenten des Positivismus ab, indem sie mit dem Bild der totalen Beseeltheit die Möglichkeit eines entelechischen, eines teleologischen Geschichtsbilds oder eines göttlichen Wirkens im Kosmos offenließen: „Die sich in sich ausformende Natur, die in ihrer Diversifizierung einen Plan, eine Blaupause dessen expliziert, was die Natur ist, kann nicht die Natur sein, die sich DARWIN zufolge durch die Prinzipien von Zufall und Anpassung organisiert“ (WEBER / DI BARTOLO / BREIDBACH 2008:14).⁵

Dass der Monismus trotzdem die tradierte göttliche Begründung von Gesellschaft und Ordnung in Frage stellen konnte, umreißt seine subversive Brisanz, die in vielen Fällen auch explizit behauptet wurde, wie in ERNST KRAUSES Studie *Werden und Vergehen*: „Der Welt, wie sie jetzt besteht, kann nur ein völliger Bruch mit den alten Traditionen und eine Religion von Vernunft und Wahrheit helfen“ (KRAUSE 1876:774). ERNST KRAUSE meint hier die Idee, dass der Mensch ein intrinsischer Teil der Natur und ein Produkt von Evolution und Kampf ums Dasein sei. Vor 1900 wurde „die Natur und damit auch die Natur des Menschen und [...] der menschlichen Kulturleistungen naturwissenschaftlich begreifbar“ (KRAUSE 1876:774). Der Monismus wurde dann zu einem transversalen Epochenbegriff, als die Kategorie des diesseitigen Lebens ins Zentrum der wissenschaftlichen und öffentlichen Debatten trat. ‚Vitalisten‘ behaupteten, dass die Gesellschaft das Leben fortan befördern statt hemmen, vermehren statt einschränken sollte. Das Oeuvre NIETZSCHES – der sich in *Also sprach Zarathustra* und *Morgenröte* als Fürsprecher des Lebens entpuppt hatte – war eine der Folien, auf denen die Vitalismus-Debatte sich entfaltete. Vitalisten erhoben das Leben zu einer Kategorie, die als allumfassendes, ‚monistisches‘ Grundprinzip identifiziert werden konnte und mit wissenschaftlichen Einsichten konvergierte.

Vierzehn Jahre nach dem ersten ‚Monismus‘-Lemma im *Brockhaus-Conversationslexikon* nahm dasselbe Lemma den Einwand, dass ein frühzeitiger Glaube an Monismus nur schaden könne, zurück. Hervorgehoben wurde ein anderes Merkmal, nämlich dass monistische Welterklärungen sich als Überwindung des tradierten cartesianischen „Gegensatz[es] des Materiellen und Geistigen“ präsentieren, den sie auch in Kants Unterschied zwischen den sinnlich-subjektiven Erscheinungen und der Vernunft vorfanden (1895:996f.). Revolutionär

⁵ Dass HAECKEL seine Weltanschauung als Religion verstand und im Jahre 1906 im *Monistenbund* institutionalisiert hat, ist in dieser Hinsicht leicht nachvollziehbar.

war, dass damit auch die seit der Antike gültigen Rechtsbegriffe angetastet zu werden drohten, denn die Kategorie der ‚Rechtsperson‘ setzt eine bis heute fortwirkende biopolitische Spaltung voraus, wobei nur bewusste, vernünftige Willenssubjekte Träger von politischen Rechten sein könnten, während die irrationale, körperliche, instinktive Natur keine solchen Ansprüche erheben könne und sogar bewältigt werden solle. Während Theologie und Kantianismus dem menschlichen Subjekt die Vernunft bzw. eine unsterbliche Seele zuschrieben und auf dieser Grundlage die gesamte menschliche Kultur als von den in der Natur wirksamen Kausalgesetzen unabhängig verstanden, wiesen evolutionäre Theorien diese anthropologische Auffassung als unbegründete Spekulation zurück (vgl. ESPOSITO 2015:1-15). Den Dualismus zwischen Geist und Körper oder zwischen objektiver Rede und Triebhaftigkeit konnte es nach den Monisten, die sich hier von DARWIN sowie von NIETZSCHE beeinflussen ließen, nicht geben.⁶ Dem setzten sie andere Ordnungs- und Autoritätsbegriffe gegenüber, die der postulierten Einheit von Willen und Körper, von Rede und Gefühl, von Vernunft und Intuition entsprächen. Dass Monisten die Gesetze des ‚totalen‘ Lebens bzw. das intuitive Erleben des Lebens verabsolutierten, kann nicht nur als Symptom eines Sinndefizits gedeutet werden, sondern hatte weittragende Implikationen für das Denken über Recht, Ordnung und Autorität, nicht zuletzt im überwiegend lutherischen Deutschland und in der römisch-katholischen Donaumonarchie. Vitalisten und/oder Monisten erstrebten Organisationsformen, die den lebensimmanenten Gesetzen entsprächen und die Lebenskraft vermehren und verstärken würden. Ein Problem war nur, dass es die Vitalismen und Monismen im Plural gab, mit der Folge, dass sie als Symptome eines Krisenbewusstseins die Fragmentierung vielmehr hervorhoben als beschworen.⁷

⁶ Vgl. NIETZSCHE in der Vorrede zu *Morgenröte*: „Denn angesichts von Natur und Geschichte, angesichts der gründlichen Unmoralität von Natur und Geschichte war Kant, wie jeder gute Deutsche von alters her, Pessimist; er glaubte an die Moral, nicht weil sie durch Natur und Geschichte bewiesen wird, sondern trotzdem daß ihr durch Natur und Geschichte beständig widersprochen wird“ (NIETZSCHE 1973:II.1014). Dasselbe stellt NIETZSCHE fest für das Denken von Plato, Christentum, Luther, Rousseau, Robespierre und anderen Befürwortern des kategorischen Imperativs einer Moral. Er versteht seine Kritik als lebensbejahendes Projekt, das den immanenten Naturgesetzen gerecht wird.

⁷ Während RUDOLF VIRCHOW seinen Linksliberalismus, der dem Individuum die Hauptverantwortung für das Gemeinwohl andichtete, auch in der Wirkung von Zellen, Organen und Körpern vorfand, bewies der preußische Neuroanatom PAUL FLECHSIG mit biologischen Argumenten, „daß das Nervensystem aristokratisch

Die Naturwissenschaften beanspruchten eine moderne Gesamterklärung der alten Daseinsfragen und auf deren Grundlagen konnten Versuche zu einer allumfassenden sozialpolitischen Neuorientierung gestützt werden. So ließen sich am Ende des 19. Jahrhunderts sowohl die Angst wie die Hoffnung spüren, dass der sozialpolitischen Revolution eine monistische Wende voranging. Ein Beispiel dafür bot die erste, im kulturellen Gedächtnis zum Mythos gewordene Französische Revolution, der eine Welle radikal-aufklärerischen Denkens den Weg gebahnt hatte (vgl. ISRAEL 2011). Die Revolution kann, davon wird auch heute noch ausgegangen, nicht von jener Naturphilosophie losgedacht werden, die im Zuge des spinozistischen Substanz-Monismus die Welt in allen ihren Facetten und Moden als Manifestation eines einzigen Grundprinzips betrachtete und auf dieser Basis weitgehende Folgerungen in Bezug auf Anthropologie und Gesellschaft zog. Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit wurden von Anfang an als im Naturgesetz verankerte Rechte, als Ausflüsse der menschlichen Natur verstanden. Die Forderung nach Demokratie als Institutionalisierung des Souveränitätstransfers vom König zum Volk wurde nicht nur naturrechtlich begründet, sondern bereits in wissenschaftlichen Diskursen vorbereitet.⁸ Revolutionäre wie Marat und Brissot etwa waren vor 1789 Naturforscher. Ihre Forschungspraxis enthielt die Ansätze einer subversiven Ideologie, weil sie die Autorität des Königs unterminierte, indem sie seine Ausnahmeposition dementierte und seine göttliche Kraft, Wunder zu verrichten oder Krankheiten zu heilen, in Frage stellte. Zweck war die Identifikation und Analyse der „materiality of the invisible forces at work in nature and human life“ (SANTNER 2011:96):

science, pseudoscience, and politics intermingled in this period, the intense preoccupation with animal magnetism and „mesmerism“ in the decades prior to the Revolution served as a kind of „camouflaged political theory“ that served to elaborate some of the same issues at the center of Rousseau’s *Social Contract*, doing so in a manner that for a time attracted considerably more attention than Rousseau’s own writings. (SANTNER 2011:96; vgl. SANTNER 2009:35-46 und DARNTON 1969)

Wie die Naturgesetze hatten die Gesetze des Gesellschaftsvertrags – ausnahmslos – für alle Geltung. Die Idee einer radikalen Immanenz ließ sich ebenso wenig

strukturiert sei und somit denn auch die Herrschaftsstrukturen Preußens ihre neurowissenschaftliche Fundierung fänden“ und dass Bismarcks Realpolitik deshalb eine quasi-naturgesetzliche, mithin nicht zu hinterfragende Methode gewesen sei (vgl. OTIS 1999:8-36; Zitat BREIDBACH 1998:291).

⁸ ERNST KANTOROWICZ’ Studie *The King’s Two Bodies* kann und darf nicht unerwähnt bleiben (KANTOROWICZ 1957).

mit dem tradierten Gesellschaftsbild versöhnen, das sich als auf mensch- und naturübersteigende Kräfte gestützte politische Theologie legitimierte.

Ein Protagonist der Französischen Revolution spielte als Projektionsfläche der Monismus-Debatte eine zentrale Rolle: Maximilien Robespierre, der Rechtsanwalt aus Arras, der während der Revolution zur radikalen Jakobinerfraktion gehörte und angeblich den Theorien JEAN-JACQUES ROUSSEAUS nach dem Buchstaben – ‚unbestechlich‘ – folgte. Im kulturellen Gedächtnis ist er bis jetzt eine tragische Figur, die nach den Prinzipien der ‚volonté générale‘ und der Gleichheit aller Menschen eine absolute, sublime Gemeinschaft durchsetzen wollte⁹ und, zu Kompromissen unfähig, an dem Zwang der Umstände und am Widerstand konservativer Gegner gescheitert ist. Sein Sturz wurde in den deutschen Geschichtswerken und Wissenslexika des 19. Jahrhunderts als das Ergebnis eines Idealismus gedeutet, der ihn zu Gewalt und Terror veranlasst habe. Nach seinem Tod am 10. Thermidor 1794 wurden Robespierre und die Guillotine nach einer Propagandakampagne der neuen Regierung, des Direktoriums, austauschbar – ein Bild, das in die Historiographie des 19. Jahrhunderts Eingang gefunden hat und nur von wenigen linken Aktivisten und Robespierre-Apologeten wie FILIPO BUONARROTI, LOUIS BLANC und ERNEST HAMEL revidiert wurde (vgl. DEINET 2001; RIGNEY 1996). Sogar einige Sozialisten wie AUGUST BEBEL und WILHELM LIEBKNECHT teilten die Kritik an Robespierres Rousseau’scher Politik, die sie als Idealismus, Schwärmerei, Wunschglauben, Theologie, Gewaltherrschaft und Terrorismus dementierten (vgl. LIEBKNECHT 1890:67, 74, 84). Abgelehnt wurde Robespierres Versuch, das Volk mit dem Kultus des Höchsten Wesens und dem per Gesetz verordneten Glauben an die Unsterblichkeit der Seele zu einer republikanischen Einstellung anzuregen.¹⁰ QUINETS *La Révolution* (QUINET 1865:I.33, 42) ist exemplarisch für die ‚communis opinio‘. Für QUINET unterschied sich Robespierres Politik der *Freiheit durch Zwang* nicht vom politisch-theologischen Staat des ‚Ancien Régime‘.¹¹

⁹ Volk und Gemeinschaft, die Robespierre vor Augen hatte, waren sublim, weil sie konkreten Inhalts entbehrten (HUET 1994).

¹⁰ Einen Überblick bietet GÉRARD (1970). Sammlungen von Zeugnissen über Robespierre belegen die qualitative Zäsur des Thermidor (vgl. JACOB 1938).

¹¹ Robespierre „dogmatise“, „commande“ (QUINET 1865:II.444). Robespierres Religion „conserve[] l’intolérance de la vieille Église où il a pris naissance.“ Das Ergebnis ist eine „loi d’extermination“. (QUINET 1865:III.20, 31) Quinet versteht die echte demokratische Aufklärung als Lebensprojekt (!): „Plus de formulaires, d’encycliques, de syllabus feuillants, girondins ou jacobins. Plus de ces figures-types que nous

Robespierres Staat laufe den Aufklärungsprinzipien zuwider: Die demokratische Freiheit habe sich paradoxerweise nur durch Zwang, Zivilreligion und Angst vor einer Strafe im Jenseits verwirklichen lassen. Robespierre habe gezeigt, wie ein Monismus stets in der Wiederkehr eines politisch-theologischen Macht- und Gewaltmodells resultieren könne (oder sogar müsse).¹² Weil Robespierre das Spannungsfeld zwischen Monismus und Dualismus in sich kristallisierte, konnte er am Ende des 19. Jahrhunderts zu einer symbolträchtigen Figur werden, durch die auch DELLE GRAZIE die Probleme eines angewandten Monismus sichtbar machen konnte.

MARIE EUGENIE DELLE GRAZIE: Monismuskritik im Kontext

DELLE GRAZIE hat ihre monistische Weltanschauung nicht in einer kohärenten Philosophie oder theoretischen Abhandlung systematisiert, sondern in kleinen Aufsätzen erörtert und in Gedichten und dem Epos *Robespierre* dargestellt. Ihr Monismus war das Ergebnis eines Austauschs mit zeitgenössischen Denkern wie ERNST HAECKEL, HUGO SPITZER, BARTHOLOMÄUS VON CARNERI und ALEXANDER TILLE, mit denen sie meistens nach Vermittlung ihres Mentors, des Theologen Laurenz Müllner, Bekanntschaft geknüpft hatte. Sie verstand die sozialpolitischen sowie die ethischen und ästhetischen Implikationen des Monismus, was zeitweilig zu einer Annäherung an die Arbeiterbewegung und den Naturalismus führte. Eine kurze Notiz von DELLE GRAZIES Hand erläutert die Aufgabe der sozialen Bewegung und die Notwendigkeit der sozialistischen Staatsideale (vgl. BIBLIOTHEK IM RATHAUS WIEN). Sie suchte Kontakt mit EUGEN WOLFF, dem Begründer des naturalistischen Vereins *Durch!*, in Bezug auf die Resonanz ihrer Gedichte und ihres *Robespierre*. In einem sozialen Drama *Schlagende Wetter* (1900) bringt sie die prekäre Arbeitssituation im Bergwerk auf die Bühne (vgl. MAYER-FLASCHBERGER 1984:125-133). Die Beziehung

serions obligés de copier sans examen, comme les peintres hiératiques du Moyen Âge, sur un modèle consacré et immuable. Tout cela est mort; nous aspirons à la lumière, à la vie“ (QUINET 1865:I.9).

¹² ISRAEL nennt ROBESPIERRE eine ambivalente Figur bzw. „a strange mixture of radical, moderate, and Counter-Enlightenment tendencies“ (ISRAEL 2011:21). Vgl. SIMON CRITCHLEYS Kritik an den Widersprüchlichkeiten in Rousseaus Souveränitätsbegriff: „Which is to say that Rousseau’s purportedly purely internal or immanentist conception of the being of politics requires a dimension of externality or transcendence in order to become effective [with regard to] its articulation and authorization“ (CRITCHLEY 2014:23).

zwischen DELLE GRAZIES sozialpolitischem Engagement und ihrem wissenschaftlichen Interesse lässt sich aus dem Kreis der Korrespondenten ablesen. Es liegen Briefe vor an SPITZER, der in *Über Ursprung und Bedeutung des Hylozoismus* (1881) die Beseeltheit aller Materie und den Monismus als Synthese von Christentum und Materialismus verteidigt, und an TILLE, der in *Volksdienst und Sozialaristokratie* (1893) die Modernität bejaht und für eine sozialdarwinistisch inspirierte Meritokratie plädiert, die in Gegensatz zur „Erbaristokratie“ und zum „Erbkapitalismus“ (TILLE 1893:115) jedem einzelnen Individuum das Recht auf Selbstverwirklichung und -behauptung zusichert. TILLE argumentiert konsequent monistisch:

Je mehr in den menschlichen Ideen das Verhältnis zum Ausdruck kommt, in denen die Kräfte der Natur zu einander stehen, desto größer wird die Übereinstimmung des Lebens der menschlichen Gesellschaft mit den natürlichen Lebensverhältnissen außerhalb des Menschen werden, desto tüchtiger der Mensch selbst (TILLE 1893:85).

TILLE äußert sich gegen Idealismus und für Wertrelativismus, bei dem Maximen nicht als nicht hinterfragbare Konsequenzen der praktischen Vernunft postuliert werden, sondern dem „sittliche[n] Zeitbewußtsein“ gemäß definiert werden (TILLE 1893:90-93). Folge dieses Denkbilds ist, dass Moralvorstellungen und Gesetze ständig auf ihre Zeitgemäßheit und Übereinstimmung mit dem jeweiligen Forschungsstand der Naturwissenschaften befragt werden sollten. „Auch Rousseau wollte die Menschen zur Natur führen. Freilich kannte er die Natur gar nicht. Aber daraus, daß Rousseau sie nicht kannte, kann man doch nicht folgern, daß es unmöglich ist, natürlichere Zustände zu schaffen“ (TILLE 1893:117).

Wie die Zahl der Briefe zeigt, war einer von DELLE GRAZIES wichtigsten Gesprächspartnern Bartholomäus von CARNERI. Mit ihm teilte sie offensichtlich eine Besorgnis um Ideale wie Solidarität, Sittlichkeit und Nächstenliebe nach der darwinistischen Revolution, die angeblich gezeigt habe, dass die einzigen ethischen Prinzipien in der Natur der Kampf ums Dasein, das Recht des Stärkeren und die natürliche Selektion – Prinzipien, die den Geist der Zusammenarbeit nicht gerade betonen – seien. Wie der Anarchist PETER KROPOTKIN in *Gegenseitige Hilfe in Tier- und Menschenwelt* (1890-1896/1902) versuchen würde, rekurrierte CARNERI auf naturwissenschaftliche Einsichten, um zu zeigen, wie Ideale und Werte von dem Wesen und der Erfahrung der Menschheit nicht loszudenken seien. CARNERI nannte sie „konkrete Begriffe“, die als unfixe, dynamische, sich fortwährend entwickelnde Ideen „im Lebendigen“ bzw. im „Gattungswesen“ gründeten und auf Gestaltung warteten (CARNERI

1871:I.78f.).¹³ Die Gestaltung der Ideen heißt in CARNERIS Denken „das Ideal“, das „alle Vollkommenheiten umfasst, die im Leben an den verschiedenen Einzelwesen einer bestimmten Art getrennt zur Erscheinung kommen“ (CARNERI 1871:I.78f.). Die „Allheit“ kann und soll nach CARNERI in der Kunst widergespiegelt werden. Darin „liegt der ethische Wert des Schönen“ und der Kunst, dass sie uns „das Unvergängliche“ und die „Ordnung“ zeige, d.h. „das Eine und allgemeine Gesetz, das allem Werden zum Grunde liegt, und das nicht als gegebene Ordnung, sondern als Ordnung gebende Bewegung aufzufassen ist“ (CARNERI 1871:I.86). Demgemäß sollten Kunst und Literatur die Funktion der Kirche übernehmen, weil sie die einzelnen Subjekte mit affektiv-persuasiven Mitteln spüren ließen, dass sie Teil einer größeren Gemeinschaft seien. Er betont, dass die Kunsterfahrung wie die ‚konkreten Begriffe‘ selbst monistisch sei, und kontrastiert dies mit der institutionellen Formalisierung der Werte in dualistischen Machtstrukturen, wie es Kirche und Absolutismus gemacht hätten. Der Unterschied zwischen Kirche und Kunst sei aber, dass diese zu Erkenntnis führe, während jene „in der Leichtgläubigkeit der Massen das festeste Piedestal für ihre maßlose Herrschsucht [erblickt]“ (CARNERI 1871:I.65) und den Werten nur mit Angst vor einer anthropomorphischen Gottesprojektion Geltung verschaffe.¹⁴ Für CARNERI ist es ‚das Erhabene‘ bzw. ‚das Tragi-

¹³ Das Denkbild geht zurück auf die aristotelische ‚Entelechie‘, die jede Entität und Idee als Aktualisierung einer Potenz versteht.

¹⁴ CARNERI (1871:I.59-95) trennt den Inhalt von Religionen und deren Institutionalisierung in Machtstrukturen. Er verwertet LUDWIG FEUERBACHS *Das Wesen des Christentums* (1841) und DAVID FRIEDRICH STRAUB' materialistische Lesart des *Lebens Jesu* (1836) und der *Geschichte des Christentums* (1840/1841). STRAUB hatte sich in *Der alte und neue Glaube* (1872) zum Monismus bekannt: Er plädierte wie CARNERI für eine Ethik, die „das erkannte Wesen des Menschen“ (vgl. CARNERI 1871:I.1-14) zum Ausgangspunkt nimmt und die nicht der Mythos der Offenbarung und des Wunderglaubens begründet. „Die Idee der Humanität ist durch das Christenthum wohl vorbereitet worden; aber sie rein und voll herauszuarbeiten und als Princip aufzustellen, bleibt der weltlich-philosophischen Bildung des ungläubigen 18. Jahrhunderts vorbehalten“ (STRAUB 1872:87). Für STRAUB umfasst eine humane Ethik die „Grundsätze der Nächstenliebe, der Erbarmung, ja der Feindesliebe, der Brüderlichkeit unter allen Menschen“ (STRAUB 1872:83). Um die Ideale vor den Naturwissenschaften zu behaupten, folgt STRAUB DARWIN, um zu beweisen, dass Tiere überlegt, vernünftig handeln, sogar soziale Bedürfnisse haben und über die Ansätze „höherer moralischer Fähigkeiten“ (STRAUB

sche‘, das das Ideal durch den Konflikt zwischen Individualität und Allgemeinheit vorführe, „so daß die Idee nur durch den Untergang ihres Trägers ihren vollen Ausdruck erlangt“ (CARNERI 1871:I.82).

Epos und Monismus: Traum und Verbrechen in DELLE GRAZIES *Robespierre* (1894)

DELLE GRAZIE hat CARNERIS monistischen Idealismus als Ausgangspunkt ihrer Eposkonzeption benutzt. In der Tat ist das Epos seit jeher die Gattung, die mit ‚Allgemeinheit‘ bzw. ‚Totalität‘ verknüpft wird. HEGEL, der die Gattungskonzeption des gesamten 19. Jahrhunderts prägte, hat das Epos in seinen *Vorlesungen über die Ästhetik* als Ausdruck eines vormodernen Bewusstseinsstands bzw. „einer prästabilisierten Harmonie der Weltverfassung“ verstanden. Das Epos sei ein „Dokument einer Welt, in der sich der Geist noch nicht als Subjekt der Wirklichkeitsordnung erfaßt und sich in Reflexion über das Gegebene erhoben hat“ (THEISOHN 2001:38). Die Erfahrung von Totalität scheint in der Moderne verlorengegangen, wurde aber von Monisten wie CARNERI erneut postuliert, die hinter den unzusammenhängenden Erscheinungen eine substantielle ‚Allgemeinheit‘ bzw. ein ‚Ideal‘ suchten. In dem theoretischen Aufsatz *Das Epos* betrachtet DELLE GRAZIE das Kunstwerk gleichfalls als „Produkt seiner Zeit“ und die „Poesie“ als lebendigen „Organismus“, denn jedes literarische Werk sei „ein Produkt der [im Dichter, M.R.] wirkenden Kräfte und Gesetze“ und könne deshalb „nur Natur und nichts als Natur“ (DELLE GRAZIE 1904:150, 153) sein. *Das Epos* erhebt die Forderung, dass Literatur die „Formen und Gesetze, innerhalb deren das Leben besteht und sich vollzieht“, darstellen soll. Befürwortet wird damit eine Dichtung, in der „das Leben selbst pulsiert“ (DELLE GRAZIE 1904:159). Der Epiker sollte sich als „Psycholog, Soziologe und Ethiker“ allen Facetten des tatsächlichen Lebens zuwenden, denn er sollte Literatur verfassen in „[der] Sprache der Zeit, die es [das Epos, M.R.] geboren“ (DELLE GRAZIE 1904:169). DELLE GRAZIE inszeniert in ihrem Aufsatz eine Modernisierung tradierter Literaturformen: „daß es [im ästhetischen Staate] wie in jedem anderen unnatürlich regierten Staate einmal zur Revolution kommen mußte, kann deshalb nicht wundernehmen“ (DELLE GRAZIE 1904:158). Sie legt paradoxerweise dar, dass nur die als unzeitgemäß abgetane Epik zum

1872:207) verfügen. Anders als DARWIN versteht STRAUß den Menschen als Gipfelpunkt der evolutionären Entwicklung, denn: was „im Thiere [...] als Knospe“ präfiguriert wird, „[kommt] hernach im Menschen zur Blüthe“ (STRAUß 1872:207f.).

„symbolische[n] Deuten“ der lebensimmanenten Gesetze in stande sei, und tritt zudem für eine zeitgemäße epische Form ein, die sich ständig „verjüngt“, den wissenschaftlichen Forschungsstand spiegele und Bildung ermögliche (vgl. DELLE GRAZIE 1904:162-165). In dieser Hinsicht setzt DELLE GRAZIE HEGELS Konzeption fort, die das Epos als „eine dem Inhalte wie der Darstellung nach [...] für sich abgeschlossene Wirklichkeit“, als eine „Totalität“ beschrieb, die es – so HEGEL – in der „moderne[n] Zeit“ nicht mehr geben könne (HEGEL 1993:III.330-332). In *Das Epos* geht DELLE GRAZIES Interesse in Kontrast dazu von den Gesetzen aus, die hinter den äußeren Erscheinungen in einer fragmentierten Welt eine latente Totalität¹⁵ verraten, und sie wechselte dabei von einer traditionellen Gemeinschaftsidee in *Hermann* (1883) zu einer monistischen Vision in ihrem *Robespierre*, der im Untertitel nicht zufällig als ‚modernes Epos‘ bezeichnet wird und so die widersprüchliche Verbindung von Totalität und Fragmentierung voranstellt.

In ihren programmatischen Aufsätzen *Traumland* und *Ein Dichter des Erbarmens* hat DELLE GRAZIE auch zurückhaltend ihren Glauben an die universelle Gerechtigkeit erläutert:

Aber wo in der ganzen Welt ist eine solche [immanente Weltgerechtigkeit] zu finden? Da sie aber nicht bloß von den wahrhaft großen Dramatikern aller Zeiten und Völker in eine ästhetische Erscheinungsform gebracht, sondern auch von allen normalen Menschen immer als das höchste sittliche Ideal empfunden und wenn auch nicht geübt, so doch gefordert wurde, hat sie als eine der ganzen Menschheit innewohnende Sehnsucht, wenigstens imaginär auch immer bestanden. [...] Sind unsere Gedanken wirklich die letzte und sublimste Äußerung der Materie, dann seh' ich nicht ein, warum sie nicht zugleich die Verkünder und Vorempfinder künftiger Möglichkeiten sein sollen? (DELLE GRAZIE 1904:117f.)

Weil die Materie in einem evolutionären Prozess verfangen sei, müssten sich auch der menschliche Geist und seine Produkte ständig entwickeln: „Und so bin ich überzeugt, daß es noch lange nicht die letzte und größte Tat unserer Ahnen war, sich auf die Hinterbeine gestellt zu haben. Und können Flossen

¹⁵ Ihre Poetik ist so eine Fortsetzung von CARNERIS Kunstbegriff und versucht aus produktionsästhetischer Sicht Naturalismus und Idealismus zu vereinen. Dass *Robespierre* Idealismus und Materialismus kurzschließt, entspricht DELLE GRAZIES monistischer Ästhetik. Dass das Epos tatsächlich nach DELLE GRAZIES eigener Poetik rezipiert wurde, lässt sich aus den Leserkommentaren zu *Robespierre* ablesen. HUGO SPITZER etwa lobt in einem Brief an DELLE GRAZIE vom 31. Januar 1895 ihr Epos als Synthese von ROBERT HAMERLINGS klassischer Tragödie *Danton und Robespierre* (1870) und GEORG BÜCHNERS rohem Naturalismus in *Danton's Tod* (1835) (vgl. BIBLIOTHEK IM RATHAUS WIEN).

Klauen und Klauen Hände geworden sein – Farbflecke Augen und endlich auf Reize reagierende Bewegungen und zuletzt ein im Ich konzentriertes Bewußtsein, also Seele“ (DELLE GRAZIE 1904:118), so glaubt DELLE GRAZIE an die „Vergeistigung“ und „Entmaterialisierung“ der Menschheit, die „leicht und göttlich werden“ kann. Am Ende könne die Menschheit „alle Naturgesetze erkannt“ haben, sodass sie „so alle überwinden“ werde (DELLE GRAZIE 1904:118). DELLE GRAZIE schreibt DARWINs Naturbegriff als Fortschrittsvision der menschlichen Perfektionierung um. Mit anderen Worten: Sie verteidigt die Ideale mit monistischen Argumenten, denn „[d]as macht der Monismus so einzig groß“, so DELLE GRAZIE, „daß er ohne Götzen zu Gott führt“, ohne Zwang zur Befreiung und durch wissenschaftliche Aufklärung zur menschlichen Herrschaft über „Raum“ und „Zeit“ (DELLE GRAZIE 1904:117f.). Sie schließt Darwinismus und Idealismus in einem evolutionären Humanismus kurz, aber wolle trotz der utopischen Aspekte dieser Denkweise „nicht für eine Dualistin“ gehalten werden (DELLE GRAZIE 1904:118). Dieselbe Spannung zwischen Ideal und Wirklichkeit prägt auch ihren Künstlerbegriff, den sie in *Traumland* mit der Metapher des Meeres erläutert. Das Diesseits und Jenseits, Wirklichkeit und Traum „sind zwei Ufer – und zwischen beiden liegt ein Meer“, das die künstlerische Phantasie überqueren müsse (DELLE GRAZIE 1904:105-107, 114). Ästhetische Artikulationen seien zwar Produkte der Materie, aber wie Träume auch „exterritoriale Gebiete“, in denen das Unbewusste die „wichtigsten Naturgesetze ausschaltet und aufhebt“, Träume seien „Spiegelungen außerhalb der Dimensionsverhältnisse des Raumes und der Zeit“, die als Produkte eines „Zustand[s], der Wachen und Träumen rätselhaft verbindet“ (DELLE GRAZIE 1904:110, 117), eine andere Wahrnehmung der Wirklichkeit ermöglichen. Träume, Kunst- und Dichtwerke veränderten den Blick des Subjekts.

Dieselben Motive des Nachtwandlers, des Blicks, des Traums und des Meers werden zudem in *Robespierre*¹⁶ wiederverwertet als Hinweise auf die Kluft zwischen Utopie, in der Leben und Gesetz ‚eins‘ sein können, und der tatsächlichen Gesellschaft, die sich nach einer Revolution von dualistischen Denkbildern nicht losmachen kann. DELLE GRAZIE verknüpft Dualismen konsequent mit Metaphern von Erstarrung, während Bilder von Leben, Strom und Bewegung Erneuerungsversuche als vitalisierend kodieren. DELLE GRAZIE verwertet die tradierten Metaphern und Bilder für das Volk, die auf die Augenzeugnisse

¹⁶ Verwiesen wird nach Band und Seite vom Erstdruck des Epos *Robespierre* (DELLE GRAZIE 1894).

aus der Revolutionszeit rekurren, mit einer monistischen und zugleich gesellschaftskritischen Pointe.¹⁷ Die ersten zwei Gesänge des Epos kontrastieren die wachsende Empörung in Paris und das Hofleben in Versailles. Am Anfang ertönt der „gelle Schrei“ eines bettelnden Knaben, den eine „Modekutsche“ überfährt (DELLE GRAZIE 1894:I.1). Während das Volk als „willenloses Fleisch“ und durch Beschreibungen wie Gewitter und Sturm als eine drohende Naturkraft dargestellt wird, lebt das Königspaar mit Entourage in einer ästhetisierten, theatralischen Kunstwelt (DELLE GRAZIE 1894:I.22). Die „frech geschminkten Götzen auf dem Throne“ haben im Schlosspark zu Versailles die Natur verklärt, wie sie das Volk unterworfen haben (DELLE GRAZIE 1894:I.24f.). Aber „der kalte Pomp der Majestät“ ist in eine stolze, „starre Selbstbewunderung versunken“, der Souverän ist „müde“, lethargisch und todesverfallen, seine Regierung weltabgewandt und unzeitgemäß (DELLE GRAZIE 1894:I.42f.). In Kontrast zum König ist das Volk eine „der Erd’ entwachsen[e]“ Entität, die sich von einem „rätselhaften“ Affekt, von einem „stummen Sehnen in der Luft“ angeregt weiß: „Fehlt ihnen auch ein Ziel noch – / Nach einem Ziel hin dräng sie dies Gewog’, / Sie fühlen es!“ (DELLE GRAZIE 1894:I.2, 8, 110) Die Volksmassen verkörpern – „wie die Fluten eines Strom’s, / Der seine Eisrinde gesprengt“ – eine ungehemmte und werdende Kraft, die ihren Lebenswillen ständig bejahen will und an NIETZSCHES Begriff des Dionysischen erinnert (DELLE GRAZIE 1894:I.10). Sie sind die nackte Potenz, die sich im revolutionären Ereignis manifestiert und gegen die aktuelle Ordnung Widerstand leistet. DELLE GRAZIE beschreibt das Volk mit der Metapher des Meers, um einerseits seinen „Eintritt ins Feld historischen Handelns“ (BOGDAL 1978:236) zu markieren und andererseits den Handlungsbereich der Revolutionäre auszuloten, die von diesem ambivalenten Aktanten gegängelt werden. Das Volk redet nicht mit einer Sprache, sondern mit dem ‚Schrei‘, um seinen Willen auszudrücken, der die Grenzen der Verwirklichung der monistischen ‚Träume‘ der Revolutionäre bestimmt. Angesichts des Schreis sind Desmoulins, Marat, Danton und Robespierre diejenigen, die „den Inhalt / der Stunde“ erfassen, die latenten Bedürfnisse des Volkes explizieren und die Menge „reden lehren“ (DELLE GRAZIE 1894:I.15). Am Anfang fordert das Volk die Befriedigung der primären Lebensbedürfnisse:

¹⁷ Die Metaphorik zur Beschreibung des revolutionären Volkes als Meer oder Sturm geht natürlich auf Augenzeugnisse aus den Revolutionsjahren selbst zurück (vgl. die Dokumente und Zeugnisse in PASCHOLD / GIER 1989).

Dies Chaos
Von Schmutz und Leid und Elend, das so lang
Sich selbst hündisch aus der Welt geläugnet,
Um nicht der Satten Schlaf zu stören, und
Nun plötzlich da sein will. (DELLE GRAZIE 1894:I.10)

Das Schlüsselwort in dieser Passage, „Dasein“, umkreist das zentrale Problem des Monismus, das DELLE GRAZIE in ihrem Epos thematisiert: die Frage, ob und wie sich die Spannung zwischen dem Leben als nacktem „Dasein“ und als sozialem „Menschendasein“ in einer gemeinschaftlichen Lebensform lösen lässt (DELLE GRAZIE 1894:I.10). Das Epos zeigt Figuren, die sich von Denkbildern führen lassen, die intertextuell auf monistische Diskurse am Ende des 19. Jahrhunderts verweisen. Das Epos konstruiert dabei ein Totalbild der Revolutionsgesellschaft mitsamt seinen verschiedenen Lösungen der Gemeinschaftsfrage. Erstens gibt es die Bejahung des Individuums, das jenseits von Gut und Böse und den Maßstäben des eigenen Lebens gemäß handelt – ein Denkbild, das auf NIETZSCHE und TILLE zurückgeht und von den ‚grands hommes‘ der Revolution als Legitimierung jener persönlichen Willkürherrschaft verwertet wird, die den Dualismus zwischen Herrscher und Beherrschten neu etabliert. Eine Figur, die in dieser Hinsicht eine wichtige Rolle spielt, ist Mirabeau, der die Revolution für Privatzwecke missbraucht, sich mit den alten Feudalherren verschwört und so dem Volkswillen entfremdet. Im entscheidenden Moment spricht Mirabeau sich öffentlich für die königliche Macht, das ‚Veto‘, aus. Ein „wahrer, geller Schrei“ des Volkes wirkt auf ihn wie ein „Richtspruch seines Schicksals“ (DELLE GRAZIE 1894:I.303f.). Robespierre legt hingegen mit organischen und pantheistisch-monistisch anmutenden Bildern dar, dass das Gesetz sich in Übereinstimmung mit dem Volkswillen, dem Ausdruck der Geschichte, verjüngen muss:

Wenn Frankreich's Volk
Sich weigert, ihm das Veto zu verleihen,
Verweigert's ihm die Weltgeschichte selbst,
Die, neue Knospen treibend, hastig, fiebernd
Und ungestüm nach neuen Formen ringt! [...]
Einst gab es eine Zeit, da Mirabeau
Voll Eifer sich den kühnen Weltapostel
Der Freiheit nannte, da er noch sein Volk
Verstand und groß und stark ward an dem Volke,
Begreifend, daß er auch im besten Fall
Gerade gut genug, dem Volk zu dienen! (DELLE GRAZIE 1894:I.311f.)

Weil Mirabeau das Vertrauen des Volkes enttäuscht, fordert es durch „Zorn“ und „Entsetzen“ Rache, und zwar „mit einer Stimme“ (DELLE GRAZIE 1894:II.33f.).

Das Volk verkörpert also gelegentlich auch eine dionysische Kraft, wenn es seinen basalen, tierischen Trieben und Instinkten folgt. Diesen Vitalismus verteidigen Hetzredner wie Marat, die primitive Affekte wie Hass und Furcht instrumentalisieren, um das Volk zu (sogar bis ins obszöne Detail dargestellten) Gewaltakten, Orgien und Mordpartien anzuspornen. Das Volk handelt in diesen Momenten, wie während der Septembermassaker, „hyänengleich“, „verthiert“ im dionysischen Rausch:

Da sprang [...] aus jedem Wort der Funke
Des Wollens, eines fürchterlichen Wollens,
Das, urgeboren wie die Elemente,
Selbstherrlich-untheilbar... So will das Volk,
So die Natur; so kühn und reulos sprang
Noch jede ungeschwächte That in's Leben,
Nicht gut, nicht bö's – nur majestät'sche Kraft! (DELLE GRAZIE 1894:II.214)

DELLE GRAZIE spart sogar die Szenen nicht aus, in denen Frauen vergewaltigt und Leichen geschändet werden. Die maßlose, grenzüberschreitende Triebhaftigkeit auf inhaltlicher Ebene entspricht auf formaler Ebene einer radikalnaturalistischen, zum ‚genus grande‘ des Epos im Widerspruch stehenden Poetik des Grotesken.

Ein besonderer Monismus ist das Jakobinertum, das im Epos als eine Lehre des totalen Lebens stilisiert wird. Das geschieht im zwölften Gesang, der unter dem Titel *Die Mysierien der Menschheit* auf komplexe und allegorische Weise Claude Fauchets Bekehrung zum Jakobinertum beschreibt.¹⁸ Die Passage zieht durch ihre symbolische Verdichtung und ihre Stellung in der Mitte des Werkes die Aufmerksamkeit auf sich. Die Szene findet im Jakobinerkloster statt, wo eine Dämmerung herrscht „wie auf dem Grund des Meeres“. (DELLE GRAZIE 1894:I.457) Die Motivik knüpft so direkt an die Naturerscheinung des Volkes an. Nachdem Fauchet der „Weiberstimme“ der physischen „Selbstsucht“ widersteht, überfallen ihn Visionen, die DARWINS und HAECKELS Einsichten über die evolutionäre Entwicklung des unorganischen und organischen Lebens und des Menschen veranschaulichen. Hinter den Einzelbildern zeigt sich die unterschwellige Wahrheit: hinter der Präsenz die Geschichte, hinter der disparaten Vielfalt des Seins das ewige ‚Werden‘ (vgl. DELLE GRAZIE 1894:I.463-465; DELLE GRAZIE 1894:I.475-490). Die Bilder, die den theoretischen Prätext auf höchst visuelle Weise evozieren, lehren Fauchet zu ‚sehen‘, ihn für eine monis-

¹⁸ Dass Fauchet vor der Revolution ein *katholischer* Priester war, ist im Hinblick auf das Monismus-Thema des Epos kein unwichtiges Detail.

tische Naturauffassung gewinnen, die vor allem die Souveränität des Menschen in Frage stellt und ihn seiner wahren Position in der Natur bewusst macht:

Kaum weiß ich, daß Du bist,
Denn spielend forme ich an Ewigkeiten,
Und Raum und Zeit sind Deiner Blindheit Maß! [...]
Das Seiende ist schon dem Tod verfallen,
Ich aber athme nur im Werdenden.
Von meinem Herzen hab' ich Dich geschleudert,
Seit Du in Deinen Götzen über mich
Dein elend Ich erhobst – haha! (DELLE GRAZIE 1894:I.490)

Ziel des zwölften Gesangs ist es, darzulegen, dass der Mensch Teil der Schöpfung ist und sich nicht übermütig oder stolz „wie Prometheus zum Götterwahnwitz / Empor[reißen]“ lassen oder sich „wider die Natur“ auflehnen sollte (DELLE GRAZIE 1894:I.474). Eine Beschreibung von Babylon, Israel und der mittelalterlichen Inquisition suggeriert, dass das menschliche Ausnahme- und Überlegenheitsgefühl im Laufe der Geschichte immer wieder Oberhand über die Natur gewann.¹⁹ Nachdem er sein anthropozentrisches Selbstbewusstsein überwunden hat, ist Fauchet fortan durch die Totalität des Werdens und des Kosmos affiziert:

Wie süße Ohnmacht dämmert's um sein Ich,
Doch seine Kräfte leben, und Entzücken
Durchrieselt ihm das Herz – nicht denkt er mehr
Sich selbst, doch in sich fühlt und sieht er Alles,
Was lebt, und brautlich-myst'sche Lust paart ihn
Mit allem Seienden. (DELLE GRAZIE 1894:I.510)

Fauchets monistische Wende resultiert in einer mystischen Totalitätserfahrung, die die Grenzen von Subjekt und Objekt aufhebt. Die Auflösung menschlicher Souveränitätsvorstellungen wird als Bedingung von Einsicht in die Natur und auf dieser Basis von den gemeinschaftsbildenden Affekten, Mitleid und Veröhnlichkeit, beschrieben:

¹⁹ Das fatalistische Geschichtsbild einer ewigen Wiederkehr derselben Befreiungs- und Gewaltdynamik artikuliert schon der Prolog zum Epos: „Märtyrer [...] die da streiten / Und bluten für ein Recht, das Unrecht noch / Für ihre Zeit ist, für sie selbst erst Glaube! / Dann siegen sie; zum Rechte wird ihr Glaube – / Und ward er Recht, dann setzt auch er sich breit / Im Purpurkleide weltzerfleischer / Gewalt in jene hallende Arena, / Die Weltgeschichte heißt, und blickt hinab / Mit hartem, lächelndem Cäsarenblick / Auf Jene, die da leiden, die da fallen / Durch seine Macht, und kennt das Stigma nicht / Auf ihrer Stirn, weil von der eig'nen Stirne / Schon längst die Kron' es ihm hinweggebrannt!“ (DELLE GRAZIE 1894:I.v-vi).

Lern' Demut, um Dich würdig zu befrei'n!
Nicht Gotteskindschaft heißt dein tiefstes Wesen,
Es nennt sich Mensch; zu jeder Gottheit führt
Ein Blutpfad, doch zum Priestertum des Menschen
Ein sonniger, der sich Erbarmen nennt –
Nur wer sich schwach weiß, kann Erbarmen fühlen,
Nur wer Erbarmen athmet, kann verzeih'n –
Natur hat mühsam uns, doch frei geschaffen,
Erst uns're Götzen schufen – uns're Schuld. (DELLE GRAZIE 1894:I.474)

Die Kritik am Katholizismus – dem Dualismus schlechthin – betonen auch die expliziten Erwähnungen der Kreuzzüge, der Inquisition und der Folterungen, an denen Fauchet sich nicht beteiligen will, weil er „ein Mensch“ ist und Mitleid empfindet. Erbarmen wird mit anderen Worten als intrinsisches Merkmal der menschlichen Natur dargestellt (DELLE GRAZIE 1894:I.508). Robespierre will die Mitleidsethik zum Fundament einer Gemeinschaft machen, ohne die destruktive Gewalt im Namen der ‚Götzen‘ zu erneuern. Er scheitert, aber nicht ohne durch sein tragisches Los die Gesetze des Lebens zu veranschaulichen. Am Anfang des Epos inspiriert ihn Mitleid mit den notleidenden Armen:

Doch wen plötzlich
Ein Stral [sic] dann trifft aus dieses Mannes Aug',
Dem ist, als säh' er in ein zweites Antlitz,
Denn eines Träumers Blick enthüllt sich ihm,
Dahinter es von fremden Welten dämmert.
Und doch! Trüg' er des Bürgers guten Rock nicht,
Der Fremde – jeder dieser Armen könnt'
Er sein, so gleicht sein Angesicht dem ihren,
So weist er ihre Furchen, Spur um Spur,
Als hätt', was sie in Wirklichkeit durchlitten,
Er miterlebt in eines Traum's Passion! (DELLE GRAZIE 1894:I.21)

Robespierre ist durch das Mitleid „im Bann des Lebens“, „berauscht vom Licht / Des künftigen Tages“ und fühlt sich aus diesem Grund „erwählt“, um das Schicksal der Armen zu verändern (DELLE GRAZIE 1894:I.265). Für ihn ist der „Sinn“ oder „Genius des Rechts“, dass das Gesetz „ein treues Spiegelbild der Zeit“ sein muss bzw. „sich ewig / Verjüngen muß und schweres Unrecht wird, / Wo es zur Form erstarrt“ (DELLE GRAZIE 1894:I.148). Das entsprechende Bild der ‚Mumie‘ unterstreicht, dass dieses leblose Recht den Forderungen nach einer Ordnung, die das werdende Leben widerspiegelt, nicht gerecht wird. Robespierre will „das Erhabene“, die „verborg'ne Majestät“ des Volkes aus der „schmutz'ge[n] Kruste“ und dem „knecht'schen Kleid des Jammers“ befreien (DELLE GRAZIE 1894:I.256). In Kontrast dazu zuckt das Volk „noch von den

alten Wunden“: Es zeigt noch „des Thieres Anblick“ und „die Brandmale ererbter Sklavenscheu“ auf. Robespierres Projekt ist der Logik des Epos gemäß zum Scheitern verurteilt, denn das Volk hat den ersten Schritt der jakobinischen Subjektivierung, die Befreiung von den „Fesseln der Selbstsucht“ und der Rache, noch nicht gesetzt (DELLE GRAZIE 1894:II.41-44). Angeregt vom „tyrannischen“ Saint-Just versucht er trotzdem seinen Traum mit Gewalt und Furcht vor jenem Götzen – dem Höchsten Wesen – durchzusetzen, „den die Mysterien uns’res [jakobinischen] Bundes / Bekämpfen“. (DELLE GRAZIE 1894:II.425) Robespierre verwandelt sich vom Genie oder vom „Träumer“ in einen „Verbrecher“ (DELLE GRAZIE 1894:II.267f.), sobald er sein erhabenes Ideal mit Blut beschmiert und sein anfängliches Mitleid und die Fähigkeit zu verzeihen aufgibt. Sein Blick ist deshalb wieder gestört, unempfindlich für das tatsächliche Leben des Volkes:

Nicht Blut, nicht zuckend’ Fleisch, nicht diese Summe
Von Leid und Unrecht sieht er mehr wie einst –
Wer Millionen glücklich machen will,
Muß Tausende vernichten können und
Zuerst sich selbst! Erfährt er’s denn nicht täglich?
Wird jede Stund’ ihm nicht zur Guillotine,
Zum Henker jeder Augenblick? So ganz
Vom Schatten seines Traum’s verdüstert, sieht er
Idee’n nur fallen, nicht mehr Lebende. (DELLE GRAZIE 1894:II.282)

Trotzdem insistiert DELLE GRAZIE auf blitzartigen, „plötzlichen“ Momenten von ‚Hellsicht‘ und ‚Mitleid‘, die durch die Dualismen brechen und die Grundlage einer künftigen Ethik andeuten. Der ‚Blick‘, das ‚Sehen‘ ist entscheidend für Einsicht in das mitleidsvolle Wesen des Menschen:

Doch plötzlich brennt ihr Blut ihm [Danton] auf der Seele,
Heiß, daß die Hunderte, die ringsum steh’n,
Erschauern und wie Brüdermörder sich
In’s Antlitz sehen, feig und scheu, als müß’
Auf jeder Stirn das Zeichen Kain’s aufflammen!
Und mehr noch seh’n sie als die eig’ne Schuld:
Den ganzen Strom des Blut’s, der Tag für Tag
Durch all’ die Jahre floß und anschwellt und
Im Lichte dieses einen Sonnenstrahls
Nun plötzlich groß vor ihrem Geist aufleuchtet
Und hörbar auf sie zurauscht – diese Flut
Von Leben, die geheimnisvoll im Abgrund
Des Tod’s verschwand... (DELLE GRAZIE 1894:II.400f.)

Entscheidend ist, dass alle Figuren, deren Hinrichtung das Epos veranschaulicht, Mitleid als letztes Wort im Munde haben. Sogar Saint-Just, der im kulturellen Gedächtnis ausnahmslos als rücksichtsloser, blutdürstiger Fanatiker dargestellt wird, ist vor seiner Hinrichtung plötzlich von einem „tiefe[n], heilige[n] Erbarmen“ (DELLE GRAZIE 1894:II.513) bewegt, das seine Wahrnehmung verändert:

Noch sieht er, was er sah; doch and're Farben
Nun trägt es; und des krassen Bildes Linien,
Die hart ihm der Verachtung Blick gezeigt,
Sie brechen sich, seit durch des Mitleids Augen
Er sieht. Und stark macht ihn dies Mitleid, frei!
[...] Hinstürze
Wie [Robespierre] über ihre eigene
Vergangenheit wird sie [die Menschheit, M.R.] auch immer wieder,
Solang' ihr Arm nicht stark genug, jenseits
Der Lügentempel selbstgeschaff'ner Götzen
Zu greifen nach des Sieges gold'ner Frucht!
Ein furchtbar Wissen, aber tödlich Dem nur,
Der es zu spät empfing, und in das Grab
Hinabnimmt, schweigend, wie den letzten Pfeil
Ein Todeswunder. Andre werden kommen
Und stärker sein. (DELLE GRAZIE 1894:II.513f.)

Erbarmen und Versöhnlichkeit werden so konsequent als die zwei Grundbedingungen von „bess'rer Tage Wiederkehr“ nach vorne geschoben (DELLE GRAZIE 1894:II.400). Die Einheit von Subjekt und Objekt, von Mensch und Natur ist aber nur im fortwährenden Entzug vorhanden, weil die Träger der monistischen Hoffnung vernichtet werden. Diese Momente enthalten einen tragischen Kern, weil die Figuren zu spät einsehen, dass der Grund ihres Scheiterns die Einseitigkeit ihres Strebens und der Konflikt zwischen Individuum und dem Wesen der Natur sind. Auf der Ebene der Rezeption soll der Augenblick tragischer Einsicht Mitleid auslösen. Diese blitzartigen Augenblicke artikulieren und vollziehen mit anderen Worten die Affekte von Mitleid und Solidarität, die DELLE GRAZIE ein Jahr nach der Veröffentlichung ihres *Robespierre*, 1895 in dem Aufsatz *Ein Dichter des Erbarmens*, monistisch als „Instinkt der Gattung“ verteidigen würde (DELLE GRAZIE 1904:37). Sie selbst schreibt sich in eine Tradition ein, die die Leserschaft zur Erkenntnis über die natürliche Stellung des Menschen bringen will: Hellsicht und Einsicht bedingen das Mitleid und die Möglichkeit einer monistischen Gemeinschaft von „Menschen, die keiner Gesetze und keiner Versprechungen mehr bedürfen, um dieses Gesetz zu erfüllen, die vielmehr Gesetz und Versprechung und Lohn in sich selbst ruhen fühlen wie eine selige Offenbarung“ (DELLE GRAZIE 1904:38). Dass es

in der Vergangenheit schon Ansätze gegeben hat, zeigt Robespierre, der „über seine Zeit, / Ihr Recht und ihre Form hinausstrebt“ (DELLE GRAZIE 1894:II.216). Vor diesem Hintergrund ist Robespierre für DELLE GRAZIE eine Figur, die die „Zukunftsmoral“ zwar verfrüht durchsetzen wollte, aber trotzdem die Möglichkeit einer Zukunft antizipiert, in der der Mensch „frei und mutig, aus eigenem Antrieb“ Mitleid und Gerechtigkeit üben wird, weil Leben und Gesetz eine Totaleinheit bilden werden (vgl. DELLE GRAZIE 1904:49). Oder wie BERNHARD MÜNZ, ein früher Kritiker, es zusammenfasst:

So ist delle Grazie selbst ein lebendiger Beweis dafür, daß es einen Ausweg aus der von ihr geschauten Zukunft der Menschheit gibt. Sie ist die verkörperte Synthese des Herrenrechtes und der Liebe. Sie gibt von der Moral der Liebe so wenig auf, als von der Moral der hohen Kraft. (MÜNZ 1902:48)

Der Pessimismus, der aus dem Sturz der Robespierre-Figur spricht, enthält den Funken eines Hoffnungsbildes, das als ästhetisches Äquivalent der politischen Monismen am Ende des 19. Jahrhunderts funktioniert. Zugleich führt das Epos die Gefahren angewandter Monismen vor, wenn sie sich, unter dem Einfluss eines idealistischen Weltverbesserungsstrebens, als Überwindung der realen Vielfalt durchsetzen wollen. Wovor DELLE GRAZIE anhand der Symbolfigur Robespierre warnt, ist, „daß der Pfad / Des Träumers mit dem Wege des Verbrechers / Im selben Punkt sich mystisch kreuzt“ (DELLE GRAZIE 1894:II.267f.), dass jeder wohlgemeinte und berechnete Monismus stets eine politisch-theologische Gewaltspirale, einen ‚Kreuzzug‘ auslösen könne. So erfüllt das Epos CARNERIS Forderung nach einer Literatur, die durch eine Veranschaulichung des ewigen Konflikts zwischen individuellem Subjekt und monistischem Naturgesetz den Leser ‚sehen lehrt‘, indem sie im Epos hinter den Bildern von Veränderung und Vielfalt eine latente Substantialität, das Wesen der Geschichte aufdeckt, es in einer höchst visuellen Ästhetik spüren lässt.

Quellen

BIBLIOTHEK IM RATHAUS WIEN: Handschriften. *Nachlass Marie Eugenie delle Grazie*. Brief von Ernst Haeckel an Marie Eugenie delle Grazie. 31.12.1894. ID-Nr.: LQH0073999.

BIBLIOTHEK IM RATHAUS WIEN: Handschriften. *Nachlass Marie Eugenie delle Grazie*. Brief von Hugo Spitzer an Marie Eugenie delle Grazie. 31.01.1895. ID-Nr.: LQH0193994.

BIBLIOTHEK IM RATHAUS WIEN: Handschriften. *Nachlass Marie Eugenie delle Grazie*. Brief von Bartholomäus von Carneri an Marie Eugenie delle Grazie. 2.03.1895. ID-Nr.: LQH0236468.

BIBLIOTHEK IM RATHAUS WIEN: Handschriften. *Nachlass Marie Eugenie delle Grazie*. Brief von Ernst Haeckel an Marie Eugenie delle Grazie. 2.06.1895. ID-Nr.: LQH0074002.

BIBLIOTHEK IM RATHAUS WIEN: Handschriften. *Nachlass Marie Eugenie delle Grazie*. Brief von Ernst Haeckel an Marie Eugenie delle Grazie. 26.07.1895. ID-Nr.: LQH0074004.

BIBLIOTHEK IM RATHAUS WIEN: Handschriften. *Nachlass Marie Eugenie delle Grazie*. Eine Beantwortung auf eine Anfrage über die Arbeiterbewegung. ID-Nr.:LQH0042009.

Literatur

(¹²1878): *Monismus*. In: *Brockhaus Conversations-Lexikon. Zehnter Band*. Leipzig, 531.

(¹⁴1895): *Monismus*. In: *Brockhaus Konversations-Lexikon. Elfter Band*. Berlin / Wien, 996f.

BOGDAL, KLAUS-MICHAEL (1978): *Schaurige Bilder. Der Arbeiter im Blick des Bürgers am Beispiel des Naturalismus*. Frankfurt a. M.

BOLIN, WILHELM (1894): *Spinoza: ein Kultur- und Lebensbild*. Berlin.

BREIDBACH, OLAF (1998): *Monismus um 1900. Wissenschaftspraxis oder Weltanschauung?* In: AESCHT, ERNA (ed.): *Welträtsel und Lebenswunder. Ernst Haeckel – Werk, Wirkung und Folgen*. Linz, 289-316.

CARNERI, BARTHOLOMÄUS VON (1871): *Sittlichkeit und Darwinismus. Drei Bände*. Wien.

CRITCHLEY, SIMON (2014): *The Faith of the Faithless*. London / New York.

DARNTON, ROBERT (1969): *Mesmerism and the End of Enlightenment in France*. Cambridge.

DEINET, KLAUS (2001): *Die mimetische Revolution oder die französische Linke und die Re-Inszenierung der Französischen Revolution im neunzehnten Jahrhundert*. Stuttgart.

DELLE GRAZIE, MARIE EUGENIE (1894): *Robespierre. Ein modernes Epos. 2 Theile*. Leipzig.

– (1904): *Sämtliche Werke. Band IX. Theiß und Donau. Dichter und Dichtkunst*. Leipzig.

ESPOSITO, ROBERTO (2015): *Two. The Machine of Political Theology and the Place of Thought*. Fordham.

GÉRARD, ALICE (1970): *La Révolution française. Mythes et interprétations 1789-1970*. Paris.

HAECKEL, ERNST (1866): *Generelle Morphologie der Organismen*. Berlin.

HEGEL, GEORG FRIEDRICH WILHELM (1993): *Werke. Neu editiert auf der Grundlage der Werke 1832-1845 unter der Redaktion von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel*. Frankfurt a. M.

HUET, MARIE-HÉLÈNE (1994): *The Revolutionary Sublime*. In: *Eighteenth-Century Studies* 28:51-64.

- ISRAEL, JONATHAN (2011): *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution and Human Rights 1750-1790*. Oxford.
- JACOB, LOUIS (1938). *Robespierre vu par ses contemporains*. Paris.
- KANTOROWICZ, ERNST (1957): *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*. Princeton.
- KRAUSE, ERNST (1876): *Werden und Vergehen. Eine Entwicklungsgeschichte des Naturganzen in gemeinverständlicher Fassung*. Berlin.
- LIEBKNECHT, WILHELM (1890): *Geschichte der französischen Revolution: im Abrisse und in Skizzen*. Dresden.
- MARTIN, JEAN-CLÉMENT (2017): *Robespierre. La fabrication d'un monstre*. Paris.
- MAYER-FLASCHBERGER, MARIA (1984): *Marie Eugenie delle Grazie (1864-1931): eine österreichische Dichterin der Jahrhundertwende. Studien zu ihrer mittleren Schaffensperiode*. München.
- MÜNZ, BERNHARD (1902): *Marie Eugenie delle Grazie als Dichterin und Denkerin*. Wien.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (1973): *Werke. Drei Bände*. Darmstadt.
- OTIS, LAURA (1999): *Membranes. Metaphors of Invasion in Nineteenth-Century Literature, Science, and Politics*. Baltimore.
- PASCHOLD, CHRIS / GIER, ALBERT (1989). *Die Französische Revolution. Ein Lesebuch mit zeitgenössischen Berichten*. Stuttgart.
- QUINET, EDGAR (1865): *La Révolution*. Brüssel.
- RIGNEY, ANN (1996): *Le dernier mot de la Révolution. Robespierre et ses synonymes*. In: JOURDAN, ANNIE (ed.): *Robespierre: Figure – Réputation*. Amsterdam / Atlanta, 203-221.
- SANTNER, ERIC (2009): *Überlegungen zum somatisch Erhabenen*. In: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 3.1:35-46.
- (2011): *The Royal Remains. The People's Two Bodies and the Endgames of Sovereignty*. Chicago.
- SPITZER, HUGO (1881): *Über Ursprung und Bedeutung des Hylozoismus. Eine philosophische Studie. Zwei Bände*. Graz.
- STEINER, RUDOLF (1900): *Marie Eugenie delle Grazie*. In: *Magazin für Literatur* 69:69-91.
- STRAUB, DAVID FRIEDRICH (1872): *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß*. Leipzig.
- THEISOHN, PHILIPP (2001): *Totalität des Mangels. Carl Spitteler und die Geburt des modernen Epos aus der Anschauung*. Würzburg.
- TILLE, ALEXANDER (1893): *Volksdienst und Sozialaristokratie*. Berlin.
- WEBER, HEIKO / DI BARTOLO, MAURIZIO / BREIDBACH, OLAF (2008): *Monismus um 1900. Organisation und Weltanschauung*. Stuttgart.