May 9 1903

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY
ASTOR, LENOX AND TILDEN FOUNDATIONS

Doppelnummer.

JAHRGANG I, NR. 1 und 2 **25. I. 1903**

DIE GNOSIS

HALBMONATSCHRIFT

ENTHÄLT:

Der neue Kantianismus in Frankreich
Über Astralforschung
Zur Geschichte der Atlantis (mit Karte)
Über die engere Konstitution der Grundelemente
Neuere Natur-Philosophie
H. St. Chamberlain
POINCARÉ, Wissenschaft und Hypothese
Kathodenstrahlen
Kantstudien
STRINDBERG, Rosa mystica
Über die Eleusinischen und Bacchischen Mysterien
Das Konsonanzsystem eines Neupythagoräers
Siderischer Magnetismus
Über die Abschaffung der Todesstrafe
Helmholtz und die Grenzwissenschaften
Phrenologie
Die Empfindlichkeit der Metalle
Dr. Paul Janet
Kritik

MIT DEN WISSENSCHAFTLICHEN MITTEILUNGEN FÜR OKKULTISMUS, IV. JAHRGANG

REDAKTION: Wien, I. Schauflergasse 6. **Berlin,** SW. Dessauerstraße 30

Wien

Einzelnummer:
50 Pfg. — 50 h.

Verlag der **Manz'schen**
k. u. k. Hof-, Verlags- und
Universitäts-Buchhandlung.

Quartalspreis:
Mk. 2.80 — K 2.80

GEORG HEINRICH MEYER
Verlagsbuchhandlung
BERLIN S.W.11. BERNBURGERSTR.3.

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
547665 A
ASTOR LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS
R 1931 L

DIE GNOSIS

JAHRGANG I, NR. 1. **10. I. 1903.**

Der neue Kantianismus in Frankreich.

Seit etwa einem halben Jahrhundert wird die Rückkehr zu Kant aller Orten proklamiert, zuerst als Reaktion gegen einen die Erkenntnistheorie und Metaphysik überschwemmenden Materialismus, dann aber auch als positive Forderung in steigendem Maße auf allen Gebieten des theoretischen und praktischen Lebens. Freilich hält sich die Bewegung mehr an der Oberfläche. Über die Grenzen der Spezialforschung drang sie nur selten; ein Kulturfaktor im vollsten Sinne ist Kant uns trotz aller im Einzelnen vom besten Erfolg gekrönten Bemühungen seiner Epigonen noch nicht geworden.

Die Rezeption des transzendentalen Kritizismus blieb zunächst auf Deutschland beschränkt; kein Wunder, denn hier ging die Sturmflut der idealistischen Philosophie am höchsten, und am schroffsten vollzog sich der beinahe unvermittelte Übergang zum Rationalismus sensualistischer oder materialistischer Färbung.

In Frankreich war zunächst kein Boden für den Kantianismus. Als es mit dem Rationalismus, der die Revolutionsära in spekulativer und politischer Richtung beherrscht hatte, zur Neige ging, trat zunächst die spiritualistische Welle an seine Stelle. Maine de Biran, Royer-Collard und Victor Cousin waren die Führer dieser Bewegung. Der Einfluß Deutschlands macht sich in steigendem Maße geltend. Aber es war schon das Deutschland Fichtes und Hegels, das unter dem Banner der absoluten Logik stand; das Überwuchern einer Begriffsmetaphysik, die der freien Entfaltung des Geistes, welche sie durch die Losbindung von allen Fesseln des Empirismus zu fördern schien, in Wirklichkeit nur Schranken auferlegt.

Dann kam der Positivismus der Comtisten in Mode. So sehr seine Anhänger auch im Einzelnen divergieren, so schwer es wird, diesen Kollektivbegriff, unter den die heterogensten Elemente in völlig kritikloser Aneinanderreihung subsumiert werden, eindeutig zu definieren, in den folgenden Momenten stimmen sie doch alle mehr oder weniger harmonisch überein: in der Zurückweisung jeder Konstruktion, überhaupt jeder theoretischen Betrachtung, die das Gebiet der Erfahrung verläßt. Wer die Erkenntnispraxis für das einzige hält, das im Sinn fruchtbringender Forschung überhaupt in Frage kommt, für den ist die Erkenntnistheorie ein Luxusartikel und keine zwingende Notwendigkeit, die man auch im Interesse der reinen Erfahrung nicht umgehen kann.

Umso eigentümlicher ist es, daß heute eine Neukantische Bewegung auf dem Boden der katholischen Theologie Frankreichs vor sich geht. Kant ist öfters und zum Teile mit gutem Recht der Philosoph des Protestantismus genannt worden. Der Geist des Kritizismus schien sich bloß mit einer Religion zu vertragen, die der Kritik ihr Dasein und, so heftig auch gerade sie den dogmatischen Anfechtungen von innen ausgesetzt war, allen Fortschritt verdankt. Der Katholizismus ist auch bald in Abwehrstellung gegen den Begründer der neuen Philosophie getreten. Nichtsdestoweniger tritt heute eine Schule auf den Schauplatz, die, ohne den katholischen Traditionen prinzipiell untreu zu werden, dennoch deutlich ihre Anhängerschaft an Kant markiert.

Was dieser Schule ihre nähere Beziehung zu Kant gibt, sind wohl nicht so sehr dog-

matische Bekenntnisse als philosophische Anschauungen. Die ältere, orthodoxe Richtung ist extrem realistisch und deterministisch. Ganz begreiflich: Denn, wenn der unmittelbare Einfluß Gottes den Ablauf der Phänomene ohne die zwingende Geltung der natürlichen Gesetzlichkeit soll regeln können, so muß sich seine Wirksamkeit auf Objekte beziehen, die rein vom menschlichen Intellekte unabhängige Existenz führen, auf absolute Positionen gleichsam, die nicht an die Anerkennung des Subjektes gebunden sind. Auf der anderen Seite muß der Naturlauf determiniert sein, denn sonst fehlt in dem Wunder der Kontrast, der ihm seinen supranaturalistischen Wert gibt. Im Gegensatze zu diesen Lehrmeinungen treten die jüngeren kantisierenden Theologen für den Indeterminismus und Subjektivismus ein. Sie postulieren keinen absoluten Phänomenalismus, aber sie betonen doch die durchgehende Abhängigkeit des Weltbildes von dem Geiste, der es anschaut und erlebt.

Was den Katholizismus überhaupt dem Kantianismus anzunähern vermag, ist eine Reihe ihrer gemeinsamen Anschauungen, deren Differenzpunkte häufig einer im allgemeinen vielleicht doch mehr äußerlichen Harmonie zuliebe übersehen werden. Beide behaupten die absolute Transzendenz Gottes, sind dualistisch entgegen jenen philosophischen Richtungen, die das göttliche Sein dem Weltgeschehen immanent werden lassen wie der Spinozismus, die Lehren Berkeleys und in unseren Tagen Fechners. Im besonderen berühren sich die Tendenzen der jüngeren Theologen Frankreichs mit der Weltanschauung Kantens darin, daß sie auf eine Synthese der intellektualistischen und mystischen Auffassung hinarbeiten, die Stellung des Subjektes im Weltganzen mehr berücksichtigen als die dem theistischen Dogma Unterworfenen der älteren Schule und daß sie die Entwicklungsmöglichkeit der Dogmen auf dem Wege einer progressiven Läuterung von entbehrlichen Zusätzen lehren. Die französischen Neukantianer sind, soweit es bloß irgendwie mit den Traditionen verträglich ist, Individualisten und Kritizisten, sie respektieren die gelehrte Forschung, der sie nicht überall hemmende Schranken in den Weg legen wollen, sie wollen die Metaphysik der Moral unterordnen und acceptieren den Apriorismus der Transzendentalphilosophie. Es läßt sich daher eine weitgehende Gemeinschaft zwischen ihnen und der Kantischen Theorie schlechterdings nicht verkennen.

Aber vielleicht mehr noch als dieses Phänomen kann uns der Umstand interessiren, daß die französische Theologie von neuem eben die Begriffe und Probleme der Kantischen Weltanschauung in Fluß zu bringen vermochte, die allzu schnell zu festen Lehrmeinungen krystallisierten, ohne näher auf ihre kritischen Voraussetzungen geprüft zu werden. Sie spricht vom Kantischen Subjektivismus, und in Wahrheit: seit Dezennien ist in weitesten Kreisen die falsche Auffassung verbreitet, daß Kant hauptsächlich dies eine im Auge hatte, die Wirklichkeit zur bloßen Idealität oder sogar zur Illusion zu degradieren und die Erscheinungswelt zu einem Objekt spielender Willkür für das erkennende Subjekt herabzuwürdigen. Aber in Wirklichkeit war Kant sicherlich kein Verächter der empirischen Realität. Weit entfernt, sie in den Abgrund eines vagen Skeptizismus zu tauchen, hat er sie vielmehr den skeptischen Anfechtungen entrückt, indem er ihr formales Begriffsgerüst über den Wechsel sinnlicher Elemente emporhob. Er hat die Erfahrungswelt nicht negiert, sondern begründet. Er sah die wahre Mission seines Philosophierens nicht darin, Illusionen zu enthüllen, sondern Werte zu schaffen.

Das Hauptverdienst der Kantischen Erkenntnislehre liegt eben darin, unabweisbar gezeigt zu haben, daß Erfahrung und Wissenschaft nicht ohne Metaphysik und den Glauben an sie möglich ist; man wird auf die einzelnen Wissenschaften die Anwendung im besonderen erproben müssen. Die exakte Forschung sucht sich heute mit allen Mitteln jeder Einflußnahme seitens der Philosophie zu entringen, mit Recht, sofern sie sich nicht durch bestimmte, als kritisch unanfechtbar erklärte Dogmen die freie Perspektive nehmen lassen will; mit Unrecht, sofern sie hier übersieht, daß das Forschungsobjekt nicht ohne weiters gegeben ist, sondern erst nach Erledigung der erkenntniskritischen Vorfragen, sich eindeutig nach Umfang und Inhalt darstellen läßt. Heutzutage nimmt man aber

die Erfahrung als etwas schlechtweg Gegebenes an und reflektiert niemals über ihre transzendentalen Prämissen; man glaubt ökonomisch zu verfahren, wenn man dem Trägheitsprinzip seine volle Anwendung auch auf die theoretische Spekulation gibt. Oder man hält an dem Wert der philosophischen Synthese fest, erklärt sich aber, wie die Schule Wundts, die innerhalb und außerhalb von Deutschlands Gauen zu so hohem Ansehen gelangt ist, für das umgekehrte Verfahren: Erst kommen die Einzeldisziplinen an die Reihe und hinterher im würdigen Paradeschritt stolzt die Philosophie einher, ängstlich besorgt, daß vorn keine Verschiebung und Störung eintritt. Das Erkennen kann aber nicht erst in den Erkenntnisobjekten sich selber durchsichtig werden.

Der französische Katholizismus will zurück zu Kant, hinauf zu Kant; eine Tendenz, die ihm liberale Doktrinäre leicht als reaktionär auslegen könnten. Denn hier glaubt man bereits, mit kritischem Geiste über alle Maßen gesättigt zu sein. Aber in Wirklichkeit perhorreszirt der Liberalismus, wie ihn besonders die Europa mit ihrem Gifte durchsetzende Presse dem Bildungsphilisterium in seiner widerlichsten Form vorkredenzt, nichts so sehr als die abgründliche Tiefe der Kantischen Philosophie und Ethik. Eine Modestimmung (und mehr ist der Liberalismus sicherlich nicht, seitdem er bloß die Phrasenhaftigkeit seiner angeblich individualistischen, in Wahrheit aber die ödeste Gleichmacherei warm befürwortenden Anhänger würdig maskieren soll, die allen Ewigkeitswert in den Sumpf des schrankenlosesten Relativismus taucht), muß einer Philosophie prinzipiell entgegentreten, die über alles relative Interesse den absoluten Wert sieht. Der Aufklärungsschwindel, der in unserem Zeitalter bloß der wüstesten Kulturlosigkeit Vorschub leisten und die Scheinwerte einer im schalsten Materialismus verkommenden Gesellschaft zu künstlicher Höhe aufstapeln soll, wo dann freilich die Metaphysik zur Begriffsdichtung degradiert und die Kunst zwischen routinierter Handwerkerei und geistverlassenem Artistentum hin- und herpendelt, hat nichts mit der wahren kantischen Aufklärung zu schaffen, die der Menschheit strenge Kritik ihre Werte vorschreibt, und kein erbärmliches Behagen an der Halbheit ihrer angeblichen Errungenschaften.

Auch in anderen Kreisen ist von Kant heute viel die Rede: im Lager der an ihren eigenen, bislang ungeprüft hingenommenen Voraussetzungen irregewordenen Sozialdemokratie. Aber von einer sicheren Reception des Kantianismus ist hier nichts zu verspüren; einige im Grunde ganz belanglose Fragen der Methode entscheiden wenig, wo Prinzipien im weitesten Sinne in Frage kommen. Wenn man dort den scholastischen Kram der Hegelschen Logik, besonders aber die agnostizistischen Velleitäten überwunden hat und begreifen wird, daß jedes sociale Gefühl ohne Ethik, also das Religionsproblem von vornherein unmöglich ist, wird man in dieser Richtung mehr sehen können als einen bloßen Ableger des Liberalismus. Sie ist dies, zwar nicht politisch, aber kulturell, so heftig sie auch dagegen protestieren mag: denn sie teilt mit ihnen die Unterordnung des Individuums unter den objektiven Zwang der ökonomischen Interessen, die Milieu-Vergötzung, sowie das Unverständnis für jeden Idealismus, der nicht an das physische Erhaltungsbedürfnis appelliert.

Dieses Vordringen Kantischen Denkens in den großen Strömungen der Gegenwart ist aufzufassen als die aufsteigende Phase jenes großen transzendentalen Wellenzuges, der sich durch die gesamte Kulturgeschichte hindurch deutlich verfolgen läßt. Die Vertiefung der Naturwissenschaft, wie sie im verflossenen Jahrhundert Tatsache geworden ist, war die erste unmittelbare Folge dieser, von Kant methodisch eingeleiteten Disziplin der Geister. Diesem Zuge werden sich die sogenannten Geisteswissenschaften nicht mehr entziehen können, und so bleibt ihnen, denen wohl nicht die Methode, aber die Aussagekraft der Naturwissenschaft verwehrt ist, nur die in dieser Domäne immanent zu nennende, transzendentale, okkulte Forschungsarbeit. *O. E.*

Über Astralforschung.

Für die Leser, welche die in jüngster Zeit, dank den ernsten Bemühungen, denen die theosophische Gesellschaft obliegt, im Gebiet der okkulten Wissenschaften erreichten Fortschritte nicht kennen sollten, könnte die Bedeutung der auf den folgenden Seiten dargelegten Tatsachen ohne einige vorangegangene Erläuterungen unverständlich bleiben.

Bis heute waren die historischen Forschungen der westlichen Kulturvölker zum größten Teil auf geschriebene Urkunden gestützt. Wenn die literarischen Nachrichten ausgiengen, zog man aus steinernen Denkmälern Nutzen: die fossilen Ausgrabungen haben uns authentische, wenngleich stumme, Beweise für das hohe Alter der menschlichen Rasse geliefert. Aber die moderne Kultur hat die Möglichkeit vergessen oder vernachlässigt, die vergangenen Ereignisse unabhängig von den, Irrthümern ausgesetzten, durch alte Schriftsteller hinterlassenen Zeugnissen zu erforschen. Und so ist die Welt als Ganzes noch so wenig zum Bewußtsein der Hilfsquellen der menschlichen Geistesmacht gelangt, daß die effektive, ja die potentielle Existenz psychischer Kräfte, welche so manche unter uns tagtäglich ohne Unterlaß und mit Bewußtsein üben, noch immer von einer Unzahl von Denkern geleugnet und zum Gegenstand des Gelächters gemacht wird.

Die Sachlage ist tragikomisch vom Standpunkte Jener aus, welche in die Gesamt-Tendenzen der Entwickelung Einblick haben; denn die Menschheit hält sich so jene Erkenntnisse vom Leibe, die für ihre Weiterentwicklung wesentlich wären.

Der höchste Grad von Kultur, den die menschliche Einsicht zu erreichen fähig ist, solang sie sich selber alle Quellen ihres höheren geistigen Bewußtseins vorenthält, wird immer nur ein vorbereitendes Verfahren sein im Vergleich zu dem, was sie sein wird, wenn jene Fähigkeiten, hinreichend entwickelt, ihr erlauben werden, in bewußte Beziehung zu den übernatürlichen Plänen und Aspekten der Natur zu treten.

Wer die Geduld hätte, die in den letzten fünfzig Jahren über die psychischen Forschungen veröffentlichten Resultate zu studieren, für den würde die Realität des Hellsehens als einer akzidenziell auftretenden Erscheinung auf unumstößliche Weise festgestellt sich erweisen. Von den Okkultisten zu geschweigen, das ist von all denen, die durch das Studium der höheren Absichten der Natur imstande sind, höhere als die in Büchern niedergelegten Erkenntnisse zu erlangen, so gleicht die Ungläubigkeit in Betreff der Möglichkeit des Hellsehens bei jenen, welche, ohne selbst Okkultisten zu sein, nur die protokollierten Fakten akzeptieren wollen, der sprichwörtlichen Ungläubigkeit eines Afrikaners betreffs der Eisbildung. Die Experimente über Hellseherei, wie sie in den Händen Derer aufgehäuft sind, welche dieses Phänomen mit Beziehung auf den Mesmerismus studiert haben, bestätigen die Hypothese, daß es in der menschlichen Natur eine besondere Fähigkeit gibt, welche die Kenntnisnahme von Thatsachen durch Zeit und Raum hindurch ohne Hilfe der physischen Sinneswerkzeuge ermöglicht.

Wer die Geheimnisse des Hellsehens studiert hat, sofern er es mit der theosophischen Unterweisung zu thun hat, der kann verstehen, daß die letzten Hilfsmittel, welche diese Fähigkeit uns bietet, den einfacheren Offenbarungen, mit welchen die gewöhnliche Forschung sich beschäftigt, ebensoweit überlegen ist wie die Mittel der höheren Mathematik den Anfangsbegriffen der Zahlenlehre.

Es gibt in der Tat verschiedene Arten des Hellsehens: jede von ihnen wird leicht verständlich, wenn man die Art und Weise begreift, nach welcher das menschliche Bewußtsein in den verschiedenen Bezirken der Natur zu funktionieren imstande ist. Die Möglichkeit, die Seiten eines zugemachten Buches zu lesen, mit verbundenen Augen oder in großer Entfernung die Dinge zu unterscheiden, stellt eine ganz andere Fähigkeit vor, als jene, die dazu dient, die Ereignisse der Vergangenheit zu erkennen; und an diese letzte Art muß man denken, wenn man den wahren Charakter der Abhandlung über „*Atlantis*“ verstehen will. Wenn ich die anderen Formen des Hellsehens erwähne, so geschieht es, um zu vermeiden, daß jemand die Erklärung, die ich zu geben habe, als eine vollständige Theorie des Hellsehens und aller dieser Varietäten ansehe.

Um das Phänomen der Hellsichtigkeit des Vergangenen wohl zu begreifen, können wir zuerst die Tatsache des Gedächtnisses in Betracht ziehen. Die Theorie, welche diese Erscheinung durch eine fiktive Anordnung materieller Molecüle des Hirns erklärt, die in jedem Augenblick unseres Lebens neu geschaffen wird, kann niemandem plausibel erscheinen, der fähig ist, sich über das gedankliche Niveau eines gottlosen und hartnäckigen Materialisten zu erheben. Wer als vernünftige Annahme die Vorstellung billigt, daß der Mensch mehr ist als ein belebtes Skelett, muß zugleich zugeben, daß im Menschen das Gedächtnis einem übernatürlichen Prinzipe entspricht. Das Gedächtnis ist mit einem Wort eine Funktion, das einem vom natürlichen verschiedenen Plane angehört. Es ist einleuchtend, daß Gedächtnisbilder in einer Umgebung reproduziert werden, die nicht materieller Natur ist. Diese Bilder sind dem unablässigen Denker erreichbar kraft einer Anstrengung deren er sich, ihrem genauen Wesen nach, ebenso nichtbewußt bleibt als er des vom Hirne stammenden Impulses sich nicht bewußt wird, der seinen Herzmuskel treibt.[1])

Diese Ereignisse, an denen er in der Vergangenheit beteiligt gewesen ist, werden von der Natur auf einer unzerstörbaren Seite seines hyperphyschen Wesens photographiert, und durch eine geeignete innere Anstrengung ist er imstande, sie, wenn er ihrer bedarf, in die Region eines der inneren Sinne heraufzurufen, der seine Perzeption dem materiellen Gehirne weiter gibt.

Wir sind nicht alle fähig, diese Arbeit gleich gut zu vollbringen, auch bleibt die Erinnerung oft vag und wirr; doch ist die momentane Übererregbarkeit des Gedächtnisses während mesmerischer Experimente eine anerkannte Tatsache.

Die Bedingungen, unter denen das geschieht, beweisen klar, daß die Aufzeichnungen der Natur zugänglich sind, wenn wir sie aufzufinden wissen oder unsere Fähigkeit, eine Willensanstrengung zu machen, irgendwie vervollkomnet wird. Diese Anstrengung kann erfolgen, ohne daß wir genaue Kenntnis von dem angewendeten Wege gewinnen.

Dies führt uns in leichtem Übergang zu jenem andern Gedanken, daß die Aufzeichnungen der Natur in Wahrheit nicht getrennte Sammlungen sind, die immer nur das Eigentum eines einzelnen bilden, sondern daß sie das allgemeine Gedächtnis der Natur darstellen, von welchem verschiedene Menschen nach ihren verschiedenen Fähigkeiten Abgüsse aufnehmen können.

Ich behaupte nicht, daß die eine dieser Anschauungen sich mit Notwendigkeit aus der anderen ergibt, als ihre logische Folgerung; die Okkultisten wissen, daß, was ich vorgetragen habe, eine Tatsache ist; aber in diesem Augenblick ist mein Ziel, dem nicht okkultistischen Leser zu zeigen, wie der wahre Okkultist zu diesem Ergebnis kommt — ohne darum in dieser kurzen Erläuterung alle Stufen seines geistigen Fortschrittes aufzählen zu wollen.

Die theosophische Literatur in ihrer Gänze muß von Jenen zu Rat gezogen werden, die eine ausführlichere Auseinandersetzung ihrer großartigen Gedanken und eine praktische Unterweisung aus ihrer Lehre in den verschiedenen Richtungen suchen, und dieser Unterricht ist, im Laufe der theosophischen Bewegung, der Welt bereits geboten worden zum Frommen Aller, die imstande sind, zu verstehen.

Das Gedächtnis der Natur ist wirklich eine wundervolle Einheit; ebenso wie man auf anderer Bahn findet, daß die Menschheit eine geistige Einheit bildet; wenn wir, nach jener wunderbaren Vereinigung strebend, wo Einheit ohne den Verlust der Individualität erreicht wird, uns zu den höheren Absichten der Natur erheben. Aber für die gewöhnliche Menschheit, deren Gros heute nur die erste Etappe der Entwicklung vorstellt, sind die inneren geistigen Kräfte (hinter jene gebannt, die als Werkzeug das physische Hirn brauchen) noch zu unvollkommen entwickelt, um von anderen Clichés beeinflußt zu werden als von jenen, mit denen sie im Augenblicke ihrer Entstehung sich in Berührung befunden haben; und so kann die innere Bemühung, jene blinde, die sie allein

[1]) Der Herzmuskel kann nach den Anschauungen der heutigen Physiologie vom Gehirn nur inhibiert, nicht aber in Funktion gesetzt werden. — Der Übersetzer.

zustande bringen können, im Allgemeinen keine andere Erinnerung heraufbeschwören. Im täglichen Leben finden wir ab und zu Beispiele erfolgreicherer Anstrengungen. Die Gedankenübertragung in die Ferne ist eine solche. In diesem Falle werden die Bilder des Gedächtnisses der Natur, mit welchen diese in regelmäßiger Beziehung steht, von jemand ergriffen, der, wenn auch ohne Bewußtsein von der Methode, fähig ist, bei Gegebensein gewisser Verhältnisse, das Gedächtnis der Natur ein wenig jenseits der Region zu versetzen, mit welcher er sich in normalem Verkehr befindet. Solche Personen fangen derart, wenn auch schwach, an, die Fähigkeit des astralen Hellsehens auszuüben. Dieser Ausdruck kann zweckmäßig gebraucht werden, um die Art von Hellseherei zu bezeichnen, die ich hier erläutern will, jener Hellsehekunst, die, in ihrer großartigsten Entfaltung, den Abschluß jener Nachforschungen gestattet hat, auf welchen die in dieser Studie dargestellte Beschreibung der Atlantis fußte.

In der Tat sind den Mitteln des astralen Hellsehens keine Grenzen gesteckt in den Forschungen, die sich auf die Vergangenheit irdischer Geschichte beziehen, sei es nun, daß wir die Ereignisse in Betracht ziehen, von denen das Menschengeschlecht in prähistorischer Zeit betroffen wurde, sei es, daß wir die Entwicklung des Planeten selbst durch die geologischen Perioden hindurch verfolgen, welche dem Erscheinen des Menschen vorausgehen, sei es, daß wir jüngsten Geschehnissen näher treten, deren meist bestimmten Zwecken angepaßte Wiedergabe durch Fahrlässigkeit oder Parteilichkeit der Geschichtsschreiber gefälscht worden ist. Das Gedächtnis der Natur ist von strengster Treue und bewahrt die kleinsten Kleinigkeiten auf.

So sicher wie die Präcession der Äquinoctien wird eine Zeit kommen, wo die quellenmäßige Methode als verjährt betrachtet und von aller originellen Arbeit aufgegeben werden wird. Sie sind sehr wenig zahlreich unter uns, die Personen, fähig in vollkommener Weise die astrale Hellsehkunst auszuüben, welche noch nicht dessenungeachtet zu Funktionen berufen worden sind, die in höherer Verbindung mit der Förderung der menschlichen Entwickelung stehen (eine Entwickelung, von der die heutige Durchschnittsmenschheit so wenig eine Ahnung hat, wie ein indischer Ryot ahnt, was in unseren Ministerräthen vorgeht).

Zahlreicher, aber doch in ganz verschwindender Minderzahl in der Wahl der Gebildeten, sind Jene, denen bewußt ist, was die ersteren zu vollbringen vermögen, und die hiedurch wissen, mit welchen Anstrengungen, mit welcher Gewalt in der Selbstbemeisterung sie jenen inneren Idealzustand erreicht haben, von dem das Hellsehen, wenn es erreicht ist, nur einen speziellen Faktor ausmacht.

Doch denken Einige unter uns mit Recht, daß mit der Zeit und in absehbarer Zukunft, die Zahl der zur Ausübung der astralen Hellsehkunst befähigten Personen sich genugsam vermehren wird, um den Kreis Jener ausdehnen zu können, die von der Existenz dieser Fähigkeiten Kenntnis haben, bis daß endlich (von jetzt gerechnet, in einigen Generationen) dieser Kreis den ganzen einsichtigen und gebildeten Teil der zivilisierten Menschheit umfasse. Inzwischen ist diese Arbeit die erste, die sich vorstellt als ein Pionnier der neuen Methode historischer Forschung. Es erregt ein seltsames Gefühl bei allen Jenen, denen die Sache am Herzen liegt, zu denken, daß diese Arbeit als ein Werk der Phantasie betrachtet werden wird, insbesondere von materialistischen Lesern, die außerstande sein werden, die offene Darlegung des Prinzipes, auf dem diese Arbeit beruht, wie sie hier gegeben wurde, anzunehmen. Für die Leser von stärkerer Inductions-Kraft wird es sich noch empfehlen, einige Worte zu sagen, um die Vermutung auszuschließen, daß diese durch das astrale Hellsehen erleicherten, historischen Forschungen, ein für, mehrere hunderttausend Jahre von uns getrennte, geschichtliche Zeiten relativ zu einfaches Verfahren einschlagen.

Jede der in dieser Studie dargestellten Tatsachen ist Stück für Stück mit peinlichster Sorgfalt gesammelt worden, im Laufe von Nachforschungen, denen sich seit mehreren Jahren mehr als eine qualifizierte Persönlichkeit gewidmet haben. Um ihrem Unternehmen den Erfolg zu erleichtern, haben diese Personen die Begünstigung erhalten, Kenntnis von einigen Landkarten und anderen Dokumenten nehmen zu dürfen, die seit den entlegensten

Zeiten an sicheren Stätten aufbewahrt waren, fern von den lärmenden Rassen, die in Europa der Entwicklung der Zivilisation obliegen.

Man muß anerkennen, daß die Arbeit, obschon mühevoll, für alle Beschwerden, die sie verursachte, reiche Entschädigung bietet. Das soll von allen zugegeben werden, die zu würdigen imstande sind, wie notwendig eine richtige Vorstellung der Periode, welche die atlantische heißt, für eine richtige Vorstellung von der Erde ist, die wir jetzt sehen. Ohne diese Kenntnisse bleiben alle ethnologischen Spekulationen nichtig und irrig.

Der Weg, den die Rasse in ihrer Entwicklung eingeschlagen hat, ist nur Chaos und Wirrsal, ohne den Schlüssel, den uns der Charakter der atlantischen Zivilisation und die Erdgestaltung jener Epoche in die Hand gibt. Die Geologen wissen, daß die Oberfläche der Erde und die des Ozeans oft eine an Stelle der anderen getreten sind und sie wissen auch, durch die in den diversen Lagern gefundenen Versteinerungen, daß diese Oberflächen bewohnt waren. Dennoch schalten die Geologen, aus Mangel an exakten Kenntnissen bezüglich der Daten in welchen diese Veränderungen stattgefunden haben, jene Theorie von ihren praktischen Konzeptionen aus; und abgesehen von einigen Hypothesen, die von gewissen Naturforschern über die australische Hemisphäre aufgestellt wurden, haben sie stets getrachtet, die Verschiebungen der Rassen nach dem Antlitz der Erde zu erklären, wie es heute ist.

Auf diese Weise verbreitet sich der Irrtum über die ganze Frage und das ethnologische Schema bleibt so leer und dunkel, daß es die unentwickelten Vorstellungen über die Anfänge der Menschheit, wie sie im religiösen Denken vorherrschen und den geistigen Fortschritt der Zeit hemmen, nicht zu beeinflussen vermag.

Der Verfall und das endliche Verschwinden der atlantischen Zivilisation sind nicht weniger lehrreich als ihr Aufschwung und ihre Blüte; aber ich habe nun die Absicht erreicht, deretwegen ich um die Erlaubnis bat, diese Arbeit in einer kurzen Vorrede einführen zu dürfen; und wenn es dieser nicht gelingt, den Lesern, an die ich mich wende, die ganze Wichtigkeit der Studie vor Augen zu führen, würde dieser Erfolg durch ergänzende Erklärungen schwerlich mehr erreicht werden.

A. P. Sinnet (London).

Zur Geschichte der Atlantis.*)

I.

Man kann eine allgemeine Vorstellung von dem Gegenstande bekommen, der uns beschäftigt, wenn man die Summe der Nachrichten erwägt, welche man über die verschiedenen Nationen besitzt, die unsere große Rasse, die fünfte oder arische Rasse bilden.

Seit den Zeiten der Griechen und Römer sind über jedes der Völker, die nach der Reihe die Bühne der Geschichte eingenommen haben,

*) Die vorliegende Untersuchung trägt alle bisher bekannten Zeugnisse und Beweisstücke, die für die prähistorische Existenz des atlantischen Kontinentes sprechen, zusammen. Da dieser selbst als gesunken angenommen wird, so können direkte geologische Nachweise nicht erbracht werden, weshalb sich der Autor genötigt findet, archäologische und etymologische Gründe neben geologisch verwertbarem Material zur Stütze einzuführen. Vom rein geologischem Standpunkte kommt in Betracht: das Auftreten des Menschen im frühen Tertiär und das Versinken eines ausgedehnten, offenbar sedimentären Massivs, im späteren Eocän. Für die erste Hypothese hat sich die Paläontologie bereits entschieden, seitdem die Glyptodonschichten der Pampasformation ein Zurückdatieren der Menschheitswiege hinter den intraglacialen Löss bis ins Pliocän hinein notwendig gemacht haben. Der zweiterwähnten Annahme kommen Hypothesen aus der Theorie der Faltung zu Hilfe: Das Auftreten der großen Kettengebirge, die berühmte Erhebung der Alpen, des Himàlaya und der mächtigen nord-süd-amerikanischen Gebirgsbarrière, denen die Lehre von der Bildung der Kontinente eine so bedeutende Rolle zuweist, werden heute mit größter Sicherheit in die Periode der intensivsten Faltung, also in das Tertiär verlegt. Andererseits sieht sich die theoretische Geologie veranlaßt, auch den Zeitpunkt der Stabilisierung in den zentralen kontinentalen Verschiebungen in diese Periode zu verlegen, so daß die Annahme eines so ungeheueren „Horstbruches", wie ihn das „Versinken" der Atlantis darstellt, immer mehr tektonische Bedeutung gewinnt. — Das mit der Geschichte der Atlantis verknüpfte Lemurien ist von dem tiergeographischen Lemurien, welches die Brücke zwischen madagassischer und vorderindischer eocäner Fauna abgibt, nicht zu verwechseln.

(Red.)

ganze Bände geschrieben worden. Die politischen Einrichtungen, die religiösen Bekenntnisse, die Bräuche und Sitten in Gesellschaft und Familie sind analysiert und katalogisiert worden; und zahllose Werke, in mehreren Sprachen abgefaßt, klären uns auf über den Gang der Entwicklung. Man bedenke zudem, daß wir aus der Geschichte dieser fünften Rasse nur ein einziges Fragment vor uns haben, dessen Inhalt die letzten Geschlechter der keltischen Unterrasse und die ersten Familien des Zweiges betrifft, dem wir angehören.

Aber die Hunderttausende von Jahren, welche seit der Zeit, da die ersten Arier ihre Heimat, die Ufer des centralasiatischen Meeres, verließen, bis zur Epoche der Griechen und Römer verflossen sind, zeugen von der Bildung und dem Verfall ungezählter Zivilisationen.

In der Tat wissen wir nichts von der ersten Unterrasse unserer arischen Rasse, welche in den prähistorischen Zeiten Indien bewohnte und Ägypten kolonisierte; dasselbe können wir sagen von den chaldäischen, babylonischen und assyrischen Nationen, welche die zweite Unterrasse bildeten: — denn die bruchstückweisen Kenntnisse, welche man in jüngster Zeit durch die Entzifferung der Hieroglyphen und der Keil-Inschriften auf den babylonischen Täfelchen erhalten hat, kann man kaum als ein wirkliches Kapitel der Geschichte füllend ansehen. Die Perser, welche der dritten oder irânischen Unterrasse angehören, haben zwar einige Spuren hinterlassen; aber wir haben kein einziges authentisches Zeugnis in Betreff der keltischen oder vierten Unterrasse. Erst mit dem Auftreten des letzten Sproßen dieses keltischen Stammes, d. h. mit dem Auftreten der Griechen und Römer, kommen wir in die historische Zeit.

Neben einer wirren Periode in der Vergangenheit, steht, ebenso verworren, eine Periode in der Zukunft. Denn von den sieben Unterrassen, die zur vollständigen Entwicklung der großen Wurzelrasse erforderlich sind, haben erst fünf Existenz gewonnen.

Unsere teutonische oder fünfte Rasse hat bereits mehrere Nationen hervorgebracht; aber sie hat ihr Ziel noch nicht erreicht, und die sechste und siebente Rasse, die sich auf dem Festlande des nördlichen und südlichen Amerika entwickeln müssen, werden eine Geschichte zurücklassen, die sich auf Tausende von Jahren erstrecken wird.

Man muß auch würdigen, wie schwer es ist, auf wenigen Seiten eine Vorstellung vom Gange der Zivilisation innerhalb einer so ausgedehnten Periode zu geben, und wie flüchtig und lückenhaft eine solche Skizze notgedrungen sein wird.

Auch die Darstellung der Fortschritte der Zivilisation während der Dauer der vierten oder atlantischen Rasse muß ohne Zweifel die Geschichte mehrerer Nationen umfassen und Bildung und Sturz mehrerer Kulturen verzeichnen. Überdies haben sich im Lebenslauf der vierten Rasse mehr als einmal furchtbare Katastrophen ereignet, wie solche während der Dauer unserer fünften Rasse noch niemals aufgetreten sind. Die Zerstörung von Atlantis ist durch eine Reihe von Umstürzen verschiedener Art herbeigeführt worden; bald waren es große Überschwemmungen, in welchen ganze Landstrecken und Bevölkerungen verschwanden, bald unbedeutende Einstürze, jenen ähnlich, die sich heute an unseren Küsten vollziehen. Nachdem jener Kontinent ein erstesmal von der ersten großen Katastrophe erschüttert worden war, folgten ohne Unterbrechung andere Zerstörungen und nagten beständig und unmerklich an ihnen. Unter diesen Umwälzungen sind vier, die alle anderen an Wichtigkeit übertreffen. Die erste fand statt im Miocän vor etwa 800.000 Jahren. Die zweite, von geringerer Bedeutung, geschah vor ungefähr 200.000 Jahren. Die dritte, die vor etwa 80.000 Jahren zu jenen kam, war sehr groß: sie zerstörte alles, was vom atlantischen Kontinente übrig war, mit Ausnahme der Insel, die Platon mit dem Namen Poseidonis bezeichnet, und welche ihrerseits in der vierten, großen, letzten Katastrophe, 9564 vor Christus, verschlungen wurde.

Zeugnisse, welche die Existenz von Atlantis versichern.

Das Zeugnis der ältesten Autoren, wie die wissenschaftlichen Forschungen der Neuzeit stehen für die Existenz eines alten Kontinentes ein, welcher den Platz der verschwundenen Atlantis eingenommen habe.

Bevor wir im Studium der Frage selbst weitergehen, sei beschlossen, einen raschen Blick auf die Quellen zu werfen, die allgemein bekannt sind und zu diesem Gegenstande erhärtende Beweise liefern.

Diese Quellen lassen sich in den folgenden fünf Klassen zusammenfassen:

1. Das Zeugnis, das uns die Erforschung der großen Meerestiefen gibt;

2. die Verteilung der Fauna und der Flora;

3. die Ähnlichkeit im religiösen Glauben, im Ritus, in der Architektur;

4. die Verwandtschaft in Sprache und ethnologischem Typus;

5. das Zeugnis der alten Schriftsteller, die primitiven Überlieferungen und die alten Legenden über die Sintflut.

1. Das Zeugnis der Tiefseeforschung kann in wenigen Worten resumiert werden. Vornehmlich den Expeditionen zweier englischer und französischer Kanonenboote, des ‚*Challenger*' und des ‚*Dauphin*' (obwohl auch Deutschland diesem wissenschaftlichen Unternehmen sich angeschlossen hat) ist es zu danken, daß man die Karte des Bettes des Atlantischen Ozeans hat konstruieren können. Man hat so gezeigt, daß in der Mitte des Ozeans eine ungeheure Gebirgskette von großer Höhe sich befindet. Diese Kette erstreckt sich in südwestlicher Richtung ungefähr vom 50. Grad nördlicher Breite bis zur Küste von Südamerika, dann in südöstlicher Richtung gegen die afrikanische Küste hin, ändert nahe bei der Insel *Ascension* wieder ihre Richtung und kehrt sich dann gegen Süden bis *Tristan d'Acunha*. Sie erhebt sich fast plötzlich aus der Tiefe des Ozeans zu einer Höhe von 9000 Fuß, während die Azoren, St. Paul, L'Ascension und Tristan d'Acunha die einzigen Gipfelpunkte jenes Teiles sind, die noch über der Meeresfläche bleiben. Eine Strecke von 3500 Toisen, das sind 21.000 Fuß, ist nothwendig, um die tiefste Tiefe des atlantischen Meeres auszumessen; aber die höchsten Teile der Kette liegen nur in einer Tiefe von hundert bis etlichen hundert Toisen unterhalb des Meeresspiegels.

Die Untersuchungen mit dem Senkblei haben noch gezeigt, daß diese große Kette mit vulkanischen Trümmern bedeckt ist, deren Spuren sich verfolgen lassen unter dem ganzen Ozean bis an die amerikanische Küste.

In der That ist in unzweifelhafter Weise im Anschluß an die von der erwähnten Expedition geleisteten Arbeiten festgestellt worden, daß der Boden, welcher gegenwärtig das Bett des Ozeans bildet, die Szene für riesige vulkanische Ausbrüche abgegeben hat, und zwar während einer geologischen Periode, die leicht zu bestimmen ist.

Herr Starkie Gardnev glaubt, daß im Eocän die britannischen Inseln einen Teil einer grossen Insel ausmachten, oder vielmehr eines Continents, der sich an dem Orte des Atlantischen Ozeans ausdehnte, und er meint, daß ein großes festes Land damals dort war, wo sich heute das Meer befindet; und daß Cornwall, die Scilly-Inseln und die des Ärmel-Kanals, Irland und Großbritannien die Überbleibsel seiner höchsten Erhebungen seien". (Pop. Sc. Review Juli 1878.)

2. Die erhärtete Existenz einer verwandten oder gar identischen Fauna und Flora auf Kontinenten, die durch große Ozeane geschieden sind, ist stets ein Rätsel für Zoologen wie für Botaniker gewesen. Aber wenn es ehedem zwischen diesen Kontinenten eine Verbindung gegeben hat — eine Verbindung, welche die natürliche Migration dieser oder jener Tiere und Pflanzen ermöglichte — so hat das Rätsel seine Lösung gefunden. Nun findet man fossile Reste von Kameelen in Indien, Afrika, Südamerika und in Kansas; aber die von den Naturforschern allgemein als giltig angenommene Hypothese ist es, daß jede Tierspecies und jede Pflanze ursprünglich auf einem bestimmten Teil des Globus auftraten, von wo sie sich nach und nach in die anderen Gegenden ausbreiteten. Wie sollte sich demgemäß die Existenz dieser fossilen Reste erklären lassen, ohne die Annahme der Tatsache, daß in irgend welcher entlegenen Zeit ein Verkehr über das Festland möglich war? Kürzlich in den Fossilienlagern von Nebraska gemachte Entdeckungen scheinen zu beweisen, daß das Pferd die westliche Hemisphäre zur Heimat hat, denn diese ist der einzige Weltteil, wo Versteinerungen angetroffen worden sind, welche die verschiedenen Zwischenformen vorstellen, die man als Vorläufer des echten Pferdes be-

trachtet hat. Darum wäre es schwierig, das Vorhandensein des Pferdes in Europa zu erklären, ohne Annahme der Hypothese einer dauernden Verbindung zwischen den beiden Kontinenten, umso schwieriger, als das Pferd sicherlich in Europa und Asien vor seiner Zähmung durch den Menschen, die ungefähr auf die Steinzeit zurückgeht, noch im wilden Zustand gelebt hat. Rind und Schaf, die wir beide heute kennen, haben ebenso uralte Vorfahren. Darwin zeigt uns das Rind in Europa schon in den ersten Zeiten der Steinperiode gezähmt, zu einer Zeit, wo es schon längst aus dem wilden amerikanischen Büffel hervorgegangen war. Auch die Reste des europäischen Höhlenlöwen findet man in Nordamerika wieder.

Geht man vom Tierreich ins Pflanzenreich, so nimmt man wahr, daß der größte Teil der europäischen Flora des Miocän, die man heute noch vorzugsweise in den fossilen Schichten der Schweiz finden kann, heute in Amerika, und zum kleinen Teile in Afrika lebt. Was aber Amerika anlangt, so verdient eine Tatsache hervorgehoben zu werden: während die meisten Arten in den östlichen Staaten sich wieder finden, fehlen im Gegensatz hiezu viele von ihnen an der pacifischen Küste. Dies scheint anzuzeigen, daß sie von der atlantischen Seite her in den Kontinent eindrangen. Prof. Asa Gray bestätigt, daß von 72 Gattungen und 155 Arten, die in den Wäldern östlich der Rocky Mountains gefunden wurden, nur 31 Gattungen und 78 Arten auf dem Westabhang wieder angetroffen werden können.

Das schwierigste Problem haben wir in der Frage der Banane vor uns. Professor Kuntze, ein hervorragender deutscher Botaniker, stellt die Frage: „Wie hat diese aus den tropischen Zonen Asiens und Afrikas stammende Pflanze, die keine Wanderung durch gemäßigte Zonen vertragen könnte, nach Amerika gebracht werden können?“ Wie er angibt, ist die Pflanze ohne Samen, man kann sie nicht durch Steckreiser fortpflanzen, sie besitzt keine Knollen, die man leicht transportieren könnte. Ihre Wurzel ist baumartig. Ganz besondere Sorgfalt wäre notwendig, um sie zu befördern; überdies wäre sie nicht in der Lage, eine lange Reise zu überstehen. Die einzige Art, auf welche ihr Erscheinen in Amerika sich erklären lasse, ist die Annahme, daß diese Pflanze vom zivilisierten Menschen zu einer Zeit hingebracht worden ist, wo die Polarregionen noch eines tropischen Klimas sich erfreuten! Er fügt hinzu: „Eine kultivierte Pflanze, die keinerlei Samen besitzt, muß einer sehr lang fortgesetzten Kultur unterworfen gewesen sein . . . es ist vielleicht die Vermutung gerechtfertigt, daß diese Pflanzen bereits zu Anfang des Diluviums kultiviert wurden.“ Warum sollte, wird man fragen, uns diese Schlußfolgerung nicht auf noch entferntere Zeiten zurückweisen? Und inwiefern kann Zivilisation oder das für den Transport der Pflanze erforderliche milde Klima für den Anbau der Pflanze Bedingung sein, wenn nicht irgendwann, gleichgiltig zu welcher Zeit, eine Verbindung zwischen alter und neuer Zeit möglich war? — Professor Wallace, in seiner schönen Arbeit, *Island Life*‘, ebenso andere Autoren in mehreren bedeutungsvollen Werken, haben geistvolle Hypothesen veröffentlicht, um die Identität von Fauna und Flora in ganz entlegenen Ländern und ihre Wanderung über den zu Ozean erklären, aber alle diese Aufstellungen kann man bestreiten und sie scheitern an verschiedenen Punkten.

Allgemein wird anerkannt, daß der Weizen, wie wir ihn kennen, nie als wilde Pflanze existiert hat, und nichts beweist, daß er von einer primitiven Form stamme. Fünf verschiedene Spielarten des Weizens wurden in Europa schon zur Steinzeit angebaut. Eine dieser Varietäten, die in den Pfahlbauten wiedergefunden worden ist, kennt man unter dem Namen des ägyptischen Weizens. Auf diese Tatsache stützt sich *Darwin*, wenn er behauptet, daß „die Bewohner der Pfahlbauten mit irgend einem Volke aus dem Süden Handelsbeziehungen unterhielten oder daß sie von Ansiedlern stammten, die aus dem Süden gekommen waren.“ Er schloß daraus, daß Weizen, Gerste, Hafer aus Spielarten entstanden, die heute verschwunden oder von ihren Abkömmlingen so gänzlich verschieden sind, daß ein Vergleich nicht mehr möglich ist. „Der Mensch,“ sagt er, „muß die Getreidearten in einer sehr weit zurückliegenden Epoche schon kultiviert haben.“ Die Länder, wo jene entschwundenen Arten blühten, und

ebenso die Zivilisationen, unter deren Herrschaft sie in kluger Zuchtwahl gepflegt wurden — all dies wird verständlich mit der Annahme eines verschwundenen Kontinentes; die Kolonisten führten ihre Produkte sowohl im Osten als im Westen ein.

3. Nichts scheint die spanischen Abenteurer in Mexiko und Peru so überrascht zu haben, wie die außerordentliche Ähnlichkeit der religiösen Glaubensbekenntnisse, Riten und Symbole der alten Welt mit derjenigen, welche sie in der neuen in Geltung fanden. Die spanischen Priester betrachteten diese Übereinstimmung als ein Werk des Teufels. Die Anbetung des Kreuzes bei den Eingeborenen und die Gegenwart dieses Sinnbildes in den Gotteshäusern und bei den Feierlichkeiten war für sie ein Gegenstand des Staunens; und in der Tat genoß nirgends, nicht einmal in Indien, noch in Ägyten, das Kreuz eine so tiefe Verehrung wie bei den primitiven Völkerschaften des amerikanischen Kontinentes, indes der geheime Sinn, auf den sich der Kultus gründete, der gleiche war. Im Okzident wie im Orient war das Kreuz das Symbol des Lebens, hie und da des physischen, zumeist des ewigen Lebens.

Desgleichen herrschte auf beiden Hemisphären ganz allgemein der Kult der Sonnenscheibe, des Kreises, der Schlange; und was noch überraschender wirkte, ist die Ähnlichkeit des Wortes für Gott in den Hauptsprachen des Ostens und des Westens. Man vergleiche wirklich Dyans oder Dyans Pitar im Sanskrit, das griechische Theos oder Zeus, das lateinische Deus und Jupiter, das keltische Dia und Ta (zu sprechen Thyah; das scheint auf eine Ähnlichkeit mit dem ägytischen Worte Tau hinzuweisen), das hebräische Jah oder Yah und endlich das mexikanische Téo oder Zéo.

Die Zeremonien der Taufe wurden von allen Nationen vorgenommen. In Babylon und in Ägypten wurden die Bewerber um Einweihung in die Mysterien zuerst getauft: Tertullian sagt in seinem Werke „De Baptismo“, daß man ihnen dafür die Wiedergeburt und Vergebung aller Wortbrüche verhieß. Die skandinavischen Nationen ließen die neugeborenen Kinder taufen; wenn wir uns wieder nach Mexiko und Peru wenden, finden wir, daß dort die Taufe der Kinder als eine feierliche Handlung betrachtet wurde, die aus der Benetzung, dem Zeichen des Kreuzes und den Gebeten zur Reinigung von den Sünden bestand. (Vgl. Humboldt, Mexican Researches, und Prescott, Mexico.) Die Stämme in Mexiko, Zentralamerika und Peru lassen noch jetzt, wie die Nationen der alten Welt, Beichte, Absolution, Fasten und Hochzeit vor dem Priester vollziehen. Sie hatten sogar eine dem Abendmahl ähnliche Zeremonie, bei welcher mit „Tau“ (eine ägyptische Form des Kreuzes) bezeichnete Brode gegessen wurden; und die Völkerschaften nannten diese Brote das Fleisch Gottes. Das gleicht auf ein Haar den geweihten Kuchen Ägyptens und anderer orientalischer Gegenden. Wie diese Nationen, hatten auch die Bewohner der neuen Welt mönchische Orden von Männern und Frauen, in denen mit dem Tode bestraft wurde, wer sein Gelübde brach. Wie die Ägypter balsamierten sie ihre Todten ein, beteten zur Sonne, zum Mond, zu den Planeten; über all dem beteten sie zu einer „allgegenwärtigen, allwissenden, unsichtbaren, unkörperlichen Gottheit von gänzlicher Vollkommenheit“. (Vgl. Sahagun, Historie de Nueva Espana lib. VI.)

Auch sie hatten ihre Göttin, die jungfräuliche Mutter, die „Madonna“, deren Sohn, der „Herr des Lichtes“, mit dem Namen „Heiland“ bezeichnet wurde; hier ist ein enger Zusammenhang mit dem Kultus der Isis, Beltis und der andern im Orient wie ihr göttlicher Sohn verehrten Jungfrauen.

Die Riten, welche bei diesen Völkern den Sonnen- und Feuerkult kennzeichneten, gleichen den Riten der ältesten Kelten der Bretagne und Irlands; wie diese behaupteten sie „Söhne der Sonne“ zu sein.

Die Bundeslade oder Argha ist eines der universellen heiligen Symbole, die wir in gleicher Weise in Indien, Chaldäa, Assyrien, Ägypten, Griechenland und bei den keltischen Völkern wiederfinden. Lord Kingsborough sagt in seinen „Antiquites mexicanes“ (Vol. VIII, pag. 250): „Wie bei den Juden die Lade eine Art tragbaren Tempels war, in welchem man die beständige Wohnung der Gottheit glaubte, ebenso war unter Mexikanern, Cherokesen und den Indianern von Michigan und Honduras

die Lade ein Objekt hoher Verehrung und wurde für zu heilig angesehen, als daß jemand anderer als die Priester sie hätte berühren dürfen."

Was die gottesdienstliche Baukunst betrifft, so fürchten wir, daß an beiden Ufern des atlantischen Meeres eines der ältesten heiligen Denkmäler die Pyramide ist.

Wie dunkel auch der Zweck uns scheinen mag, zu welchem diese Konstruktionen aufgeführt wurden, das eine bleibt gewiß, daß sie aufs engste verknüpft waren mit einem religiösen Gedanken oder einem solchen Komplex von solchen.

Die Identität in der Gestalt der ägyptischen und mexikanischen Pyramiden springt zu stark hervor, als daß sie ein simpler Zufall sein könnte.

Zwar sind die meisten amerikanischen Pyramiden gestutzt oder abgeplattet; indessen enden nach Bancroft und anderen Autoren viele von jenen, die man in Yucatan findet, und vorzugsweise diejenigen, welchen man bei Palenque begegnet, in einer Spitze nach Art der ägyptischen, während wir auf der andern Seite ägyptische Pyramiden von dem flachen und abgestumpften Typus finden.

Cholula ist mit den Gruppen von Dachum, Sakkarah und der Pyramide von Meidoun verglichen worden. In ihrer Orientierung, ihrer Bauart und selbst in ihren inneren Galerien und Gewölben ähnlich, weisen diese geheimnisvollen Denkmäler des Ostens und Westens auf eine gemeinsame Quelle zurück, aus der ihre Erbauer den Gedanken zu ihren Plänen schöpften.

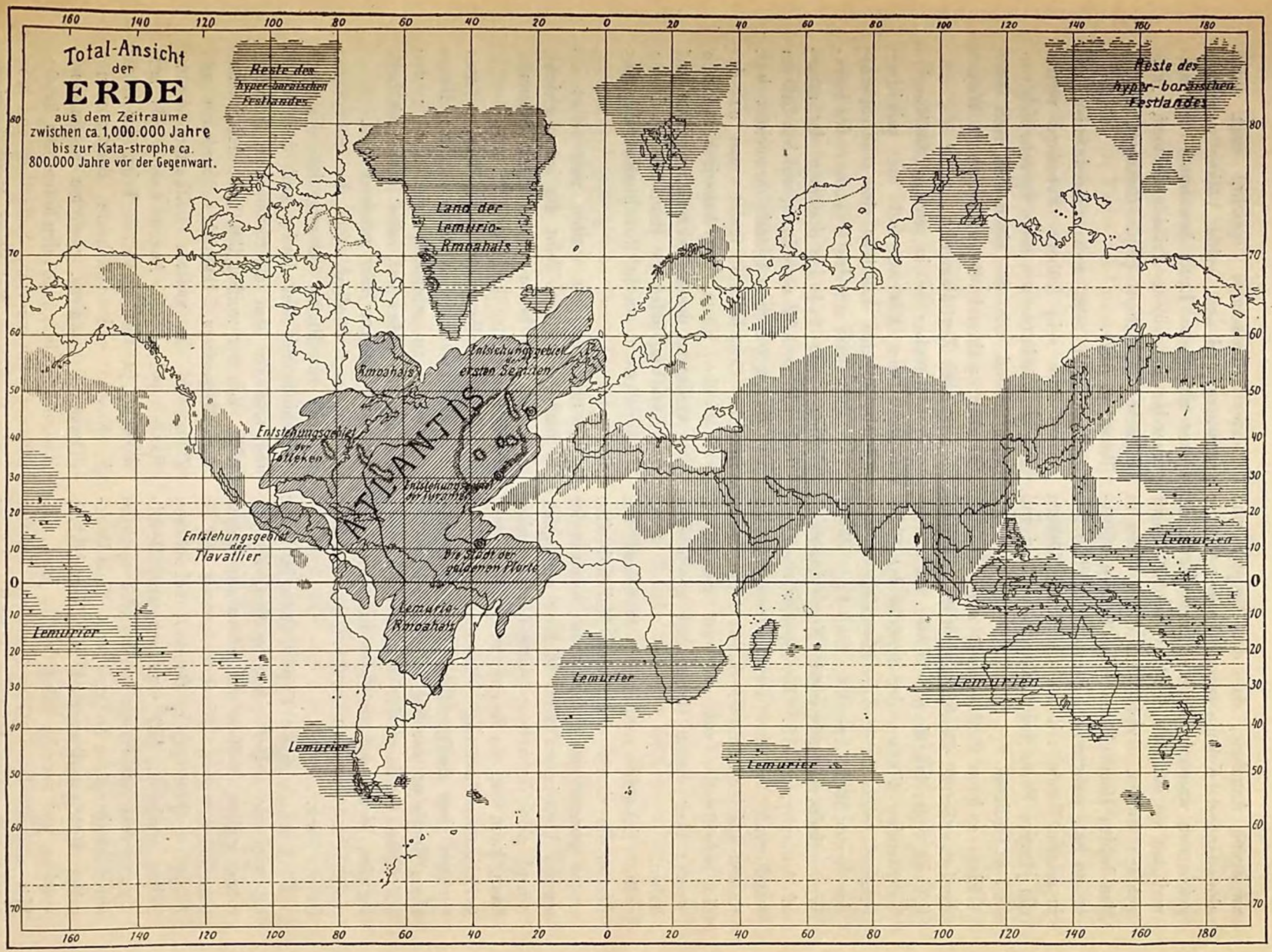
Ebenso seltsam ähneln die imposanten Trümmer der Städte und Tempel Yucatans und Mexikos denen Ägyptens; die Ruinen von Teotihuacan hat man sogar häufig mit denen von Karnak verglichen. Das „falsche Gewölbe" das ist ein Lager aus horizontalen Steinen, von denen jeder ein wenig über den vorangehenden emporragt, ist identisch in Mittelamerika in den ältesten Bauten Griechenlands und den etruskischen Ruinen. Die Architekten der beiden Weltteile, des Ostens und des Westens führten ähnliche Tumuli (Grabhügel) auf und bewahrten die Leichen in ganz den nämlichen Steingräbern.

Die Kontinente kennen beide ihre großen Ringwälle; man vergleiche nur die von Adams Co. in Ohio mit dem schönen Ringwall, der in Argyleshire entdeckt worden ist und mit dem weniger vollendeten Exemplar in Avebury in Wilts. Die Skulptur und der Schmuck der amerikanischen, ägyptischen und indischen Tempel haben viel Verwandtes, während einige Mauerdekorationen gänzlich identisch sind.

4. Von den Tieren und Pflanzen wenden wir uns jetzt zum Menschen zurück.

A) Die Sprache. Die baskische Sprache ist die einzige unter allen europäischen Sprachen, die keinerlei Verwandtschaft mit anderen hat. Nach Farrar „hat man nie daran gezweifelt, daß diese isolierte Mundart, die ihre Eigenart in einem westlichen Winkel Europas und zwischen zwei mächtigen Reichen behauptet hat, ihrem Baue nach der Ursprache des großen gegenüberliegenden Kontinentes (Amerikas) ähnelt, und nur dieser (Families of Speech p. 132).

Die Phönizier waren zweifelsohne die ersten Völker der östlichen Hemisphäre, welche das phonetische Alphabet verwendeten, in welchem die Buchstaben als einfache Zeichen, die Laute vorstellen, betrachtet werden. Es ist merkwürdig, daß in ebenso uralter Zeit wir ein phonetisches Alphabet wiederfinden in Zentralamerika bei den Mayas auf Yucatan, deren Zivilisation nach ihren Überlieferungen, aus einem Lande jenseits des Ozeans, von Sonnenaufgang, gekommen sein soll. *Le Plongeon* der große Fachmann auf diesem Gebiete, schreibt: „Ein Drittel dieser Sprache (des Maya) ist reines Griechisch. Wer hat die Sprache Homers nach Amerika gebracht? Oder wer hat nach Griechenland die Mundart der Mayas getragen? Oder sollten beide gleich alt sein?" Noch überraschender ist es, im Maya-Alphabet 13 Buchstaben zu finden, die mehr als eine Beziehung zu jenen Zeichen der ägyptischen Hieroglyphen besitzen, welche dieselben Buchstaben ausdrücken. Es ist wahrscheinlich, daß die Hieroglyphen die Urform des Alphabetes waren. Sie waren die „Schrift der Götter", wie sie die Ägypter nannten, die später in Atlantis zum phonetischen Alphabet umgebildet wurde. Es wäre nur eine unge-



Legende.

Lemurien. (Nicht conturiert.) Rmoahalien. (Conturiert.) Atlantis.

zwungene Annahme, daß die Ägypter eine alte atlantische Kolonie waren, die aus Atlantis gekommen waren (wie sie es in der Tat sind), und daß sie mit sich den Urtypus der Schrift gebracht hatten, welcher auf diese Weise in den beiden Hemisphären seine Spuren hinterlassen hat, während das Seevolk der Phönizier in seinem Handel mit den westlichen Völkern die jüngere Form des Alphabets vorfand und sich assimilierte.

Eines anderen Punktes muß noch gedacht werden, er betrifft die außerordentliche Ähnlichlichkeit vieler hebräischer Wörter mit gleichbedeutenden Wörtern der Sprache der Chiapenecs — eines Zweiges der Maya-Rasse, eines der ältesten Mittel-Amerikas. Eine Liste dieser Wörter findet man gebracht im North American of Antiquity, p. 475. Die sprachliche Verwandtschaft bei den verschiedenen wilden Rassen auf den Inseln des Stillen Ozeans haben die Schriftsteller zum Vorwurf genommen, welche über diesen Gegenstand geschrieben haben.

Die Existenz verwandter Sprachen bei Rassen die durch einen viele Meilen breiten Ozean getrennt sind und zwischen denen in der ganzen historischen Zeit offenbar unmöglich irgend eine Verbindung stattgefunden haben kann, kann man als Zeugnis zu Gunsten ihres gemeinsamen Ursprungs betrachten, d. h. zu Gunsten einer einzigen Rasse, die einen einzigen Kontinent bewohnt haben würde. Aber auf dieses Argument darf man sich hier nicht berufen, denn der fragliche Kontinent war nicht Atlantis, sondern Lemurien, das viel älter ist als jener.

B) Ethnologische Typen. Atlantis, heißt es, wie wir später sehen werden, ist von roten, gelben, weißen und schwarzen Rassen bewohnt gewesen. Die Forschungen von *Le Plongeon*, *Quatrefages*, *Bancroft* und anderen haben erwiesen, daß eine schwarze Bevölkerung vom Negertypus in Amerika noch in einer relativ späten Zeit existierte. Viele Denkmäler Mittelamerikas sind mit Negerbildern verziert, und manche unter den in jenem Gebiet aufgefundenen Götzen stellen sichtlich Neger mit plattgedrücktem Schädel, kurzen krausen Haaren und wulstigen Lippen dar. Popul Vuh, der über die Urheimat der Bewohner Guatamalas spricht, sagt, „daß schwarze und und weiße Völker zusammen jenes glückliche Land bewohnten und miteinander in vollem Frieden lebten", „eine Sprache" sprachen (Vgl. *Bancroft*, Native Races, p. 547).

Popul Vuh setzt sodann auseinander, wie dieses Volk sein früheres Vaterland verließ und auswanderte; wie seine Sprache sich veränderte und wie die einen sich nach Osten wandten, während die andern nach Westen zogen (nach Zentralamerika).

Prof. Retzius ist in seinem *„Smithsonian Report"* der Ansicht, daß die primitiven Dolichokephalen Amerikas eine sehr entfernte Verwandtschaft mit den Guanchos der kanarischen Inseln und den Stämmen der atlantischen Küste Afrikas besitzen, welches Latham als die ägyptische Atlantis bezeichnet hat. Dieselbe Schädelform findet man an der afrikanischen Küste, den kanarischen Inseln und wieder an der amerikanischen Küste auf den Karaïben, indeß die Hautfarbe bei diesen Völkerschaften ein in Rot hinüberspielendes Braun ist.

Die alten Ägypter malten sich selbst als Rothäute, mit einem Teint, der jenem gleicht, den man noch heute bei gewissen Stämmen der Indianer Amerikas antrifft.

„Die alten Peruaner" sagt *Short*, müssen nach den zahlreichen Proben ihres Haarschmuckes zu schließen, die man in den Gräbern gefunden hat, eine Rasse mit hellkastanienbraunem Haar gewesen seiin.

Eine merkwürdige, für die Ethnologen dauernd rätselhafte Tatsache ist die große Verschiedenheit der Farbe und des Teints, die man bei den amerikanischen Indianern trifft. Von der weißen Hautfarbe der Stämme der Menominen, Dakota's, Mandanen und Zunis, wo die meisten hellkastanienbraune Haare nnd blaue Augen haben, bis zum dunkeln, ja fast schwarzen Teint der Kasos in Kansas und der heute ausgestorbenen Stämme Kaliforniens, vertreten die Indianer-Rassen alle Übergänge: den braunroten, kupferfarbenen, olivengelben, hellgelben und bronzenen Farbenton (Vgl. Short. North Americans of Antiquity; Winchell, Pre-Adamites; Catlin, Indians of North America; siehe auch Atlantis

von Ignaz Donnelly, der über diesen und andere Punkte viele Nachweise gesammelt hat.) Wir werden nach und nach sehen, wie die Verschiedenheit des Teints, welche uns auf dem amerikanischen Festland begegnet, sich aus der Farbe der Urrasse erklärt, welche das Land Atlantis bewohnte — der Mutterrasse der andern.

5. Es erübrigt nun weiter nichts, als einige von den Zeugnissen zusammenzufassen, die von alten Autoren herrühren, einige von jenen, auf eine Urrasse bezüglichen Traditionen und die Sintfluten behandelnden Legenden.

Aelian sagt in seinem Werke Varia Historia (Buch III, Kapitel 18), daß Theopompus über eine Unterredung zwischen dem phrygischen König und Silen berichte, im Laufe welcher dieser die Existenz eines großen Kontinentes jenseits des Atlantischen Ozeans erwähnt, der größer sei als Asien, Europa und Libyen zusammengenommen.

Proklus gibt einen Auszug aus einem alten Autor wieder, der von jenseits der Säulen des Herkules (der Meerenge von Gibralter) liegenden Inseln spricht, deren Einwohner von ihren Urvätern her eine Überlieferung bewahrten, betreffs einer sehr großen Insel mit Namen Atlantis, welche während langer Zeit ihre Herrschaft über alle Inseln des Atlantischen Ozeans erstreckt habe. Marcellus spricht von sieben Inseln im Ozean, und versichert, daß deren Einwohner die Erinnerung an eine viel größere Insel, Atlantis, gewahrt hätten, „die während vieler Jahre über die kleineren Inseln ihre Herrschaft ausgeübt habe".

Diodorus Siculus erzählt, daß die Phönizier entdeckt hätten „eine große, im Atlantischen Ozean jenseits der Säulen des Herkules gelegenen Insel, zu welcher sie von der Küste Afrikas nach mehrtägiger Seereise gelangten".

Aber die größte Autorität in dieser Frage ist Plato. In seinem Timaeus erwähnt er den selbständigen Erdteil; der Kritias oder Atlantikos endlich ist nichts anderes als ein bis ins Einzelne gehender Bericht über die Geschichte, Sitten und Gebräuche des Volkes, welches ihn bewohnte. Im Timaeus spricht er von einer ungeheuren kriegerischen Macht, die sich vom Gestade des atlantischen Meeres aus über ganz Europa und Asien gestürzt habe, denn zu jener Zeit war der atlantische Ozean schiffbar, und es lag eine Insel am Eingange der Meerenge, die man heute unter dem Namen der Herkules-Säulen bezeichne. Aber diese Insel war größer als Libyen und Kleinasien zusammen, und erleichterte die Überfuhr zu den benachbarten Inseln, so daß man mühelos über jene Inseln zu dem anderen festen Lande gelangen konnte, das den Atlantischen Ozean begrenzte. Die Zeugnisse aus dem Kritias sind so wertvoll, daß eine Auswahl unter ihnen schwer fällt; doch geben wir den folgenden Auszug wieder, weil er sich auf die natürlichen Hilfsquellen des Landes bezieht: „Sie waren in gleichem Maße mit Allem versehen, was in einem Staate als notwendig und nützlich für die Bedürfnisse des Lebens gilt; doch lieferte ihnen ihre Insel die meisten Dinge, deren sie bedurften, wie die Erze in festem und geschmolzenen Zustande, das Oreichalkon, das man heute nur mehr vom Hörensagen kennt, das aber damals sehr verbreitet war. Man fand es in der Erde an vielen Stellen der Insel und man rechnete es zu den kostbarsten Metallen, vom Gold abgesehen. Auch brachte die Insel im Überfluß, alles was Wälder an Bauholz beisteuern können, hervor. Es waren auch reiche Weideplätze für Haustiere und wilde Tiere da; Elephanten gab es auf dieser Insel in wundergroßer Zahl. Die Weiden ernährten alle Art von Tieren, die Bewohner der Seen und Flüsse sowohl als auch die der Gebirge und Ebenen. Es gab auch genügend Nahrung für die größten und die gefräßigsten Tiere. Diese Insel brachte auch reichlich alles hervor, was die Erde gegenwärtig an wolriechendem Gewächs trägt, so Wurzeln, Kräuter, Holz, Säfte, Harze, Früchte und Blumen".

W. Scott. Elliott.

(Fortsetzung folgt.)

Über die engere Konstitution der Grundelemente.*)

(Aus dem Französischen.)

Dumas hatte zuerst mit Erstaunen wahrgenommen, daß ein stufenmäßig fortschreitendes, wechselseitiges Entsprechen von chemischer Eigenschaft und Flüchtigkeit sowohl bei den homologen Reihen der organischen, als bei den natürlichen Gruppen der anorganischen Chemie in Parallele gesetzt werden konnte; außerdem beobachtete er, daß die Atomgewichte der verschiedenen Elemente einer Gruppe, sowie die Moleculargewichte der verschiedenen homologen Alkohole, sich in einer Progression mit wachsenden Gliedern darstellen ließen.

(Annales de physique et de chimie, t. LV, pag. 129.)

Wurtz fügt anläßlich dieses Citates die Einschränkung hinzu: . . . „ohne in Betrachtungen oder auf die Folgerungen näher einzugehen, die sich für das Problem der Zersetzung der bisher als einfach angenommenen Grundelemente hieraus ziehen ließen.

(Dictionaire de Wurtz, tome III, pag. 380.)

Vorrede.

Die Frage nach der Einheit der Materie und nach der engeren Konstitutionsformel der Grundelemente fallen sozusagen außerhalb des Rahmens der Wissenschaft; wir können nichts tun, als diese Fragen zum Gegenstand der Spekulation zu machen, da kein einziges zuverlässig verwendbares Faktum uns gestattet, das Problem von hieraus weiter zu verfolgen.

Die nachfolgende Arbeit stellt die Resultate meiner spekulativen Betrachtungen über dies Thema dar und nichts darüber.

Es ist fast gewiß, daß die Entstehung der Grundelemente nicht nach den Gesetzen erfolgt ist, die in den folgenden Seiten entwickelt werden sollen; und dennoch glaube ich nicht, daß diese mit irgend einem Gesetz der Chemie in Widerspruch stehen. Wenn auch die Tatsachen nicht so vor sich gegangen sind, wie ich sie beschreibe, so ist es dennoch nicht unmöglich, das Etwas, diesen Vorgängen Analoges, tatsächlich stattgefunden hat.

*) Die hier folgende, ebenso merkwürdige als tiefsinnige Entwickelung nimmt die Tatsachen der Allotropie und Polymerie zum Ausgangspunkt, ohne dies ausdrücklich in den Vordergrund zu stellen. Die Aehnlichkeit gewißer Elemente einer Gruppe ist seit der Kenntnis des natürlichen Systemes schon öfters Gegenstand molecular-theoretischer Betrachtungen geworden. Ohne den Ausführungen des Autors vorgreifen zu wollen, sei nun hier kurz der Gedankengang der (ziemlich ausgedehnten) Arbeit zusammengefaßt. Im periodischen System (Mendelejeff) stehen Kohlenstoff, Silicum, Bor; und Sauerstoff, Schwefel, Fluor einander in ihren Eigenschaften sehr nahe. Hier gewinnt der Gedanke Raum, die allotropen Modifikationen eines und desselben Grundstoffes (z. B.: C) den isomeren Modifikationen durch Condensation entstehender, zusammengesetzter Verbindungen an die Seite zu setzen. Derart wird es möglich, nicht bloß den weißen und roten Phosphor, sondern auch Nickel und Kobalt als Allotropie aufzufaßen; den Sauerstoff mit dem Schwefel, dem Selen und Tellur in einen Polymerisations-Zusammenhang zu bringen. Doch sind diese Urkörper, aus deren Atomgruppierung diese einander nahen Elemente hervorgehen, erst zu suchen. Mit der Lösung dieses Problems beschäftigt sich der vorliegende, rein speculative Beitrag zur synthetischen Chemie. Der Autor nimmt vier hypothetische Urelemente an, die er zunächst behufs Festlegung seines Gedankenganges, zur Konstruktion des K_2—Molecüles verwendet. Hieran schließt sich die Untersuchung der Schwefelgruppe (Selen, Tellur) die in der Aufstellung der Constitutionsformel der Elemente H_2 und O_2 gipfelt, aus denen sich zwanglos Wasser und Wasserstoffhyperoxyd ableiten lassen. In derselben Weise werden dann die Halogene, die Stickstoffgruppe (Arsen wurde bereits 1900 von Prof. Fittica—Marburg als Verbindung angesprochen!), schließlich der Kohlenstoff mit seinen als isomer aufgefaßten Verwandten (Si., B) in synthetischer Art durch seine Formel dargestellt. — Abschließende Betrachtungen behandeln Fragen der physikalischen Chemie (Lösung, Dissotiation, Doppelsalze), die heute, unter ganz anderen Gesichtspunkten betrachtet, im Vordergrunde des wissenschaftlichen Interesses stehen.

Während die Durchführung der Arbeit sich der strengsten wissenschaftlichen Methodik bedient, ist es zum tieferen Verständnis des Problemes notwendig auf die, nicht ausgesprochenen, Grundhypothesen dieser okkultistisch-chemischen Untersuchung hinzuweisen. Es ist dies die Vorstellung von der Einheit der Materie, die hier die Überführbarkeit der Grundstoffe in einander zur Folge hat, das Zerfallen der Materie in vier distinkte Qualitäten, und die Idee ihrer zeitlichen Evolution.

(Anm. d. Übers.)

I. Kapitel.

Fundamentale Prinzipien.

I.

Vier große chemische Perioden haben einander abgelöst.[1])

Die erste ist die des freien Atomes. Der Raum enthält bloß untereinander streng identische Atome, die ohne sich zu Molecülen zu kombinieren, gegeneinander gravitieren; es ist dies der Anfangs- und Endzustand der Materie, das A und Ω der Welt.

Während der zweiten Periode wird die erste Kondensation der Materie möglich, die Atome bilden unter einander sehr einfache Kombinationen[2]), sie vereinigen sich zu Gruppen von je zwei, drei, vier, fünf Atomen, und bilden derart die einfach gebauten Körper, die ich als „prae-chemische Elemente" bezeichne. Diese kombinieren sich ihrerseits wieder in der nächsten Periode unter einander zu den einfachen Körpern unserer organischen Chemie. Ich nehme an, daß es vier praechemische Elemente gibt; es steht jedoch nichts im Wege, mehr als vier anzunehmen; es geschah nur in der Absicht, die Analogie dieser ersten Elemente mit dem Kohlenstoff, Wasserstoff, Sauerstoff und Stickstoff, deutlich hervorzuheben, daß ich diese Angabe speziell gewählt habe. So wird es dann möglich, das ganze Atomgebäude der anorganischen Chemie auf dieselbe Basis zu stützen, welche auch das System der organischen erhält.

Ich nenne diese Körper Kappa, Eta, Omega und Alpha und bezeichne sie in der Folge durch die entsprechenden griechischen Buchstaben:

$$\alpha \quad \varkappa \quad \eta \quad \omega$$

Ich betrachte

$\varkappa^{IV}$ als vierwertig
ω^{II} als zweiwertig
η^{I} als einwertig
α^{V} als fünfwertig[3])

In der dritten Periode verbinden sich die prae-chemischen Elemente untereinander, um die einfachen anorganischen Körper zu bilden. Unter diesen spielen der Sauerstoff, der Wasserstoff, der Stickstoff und insbesondere der Kohlenstoff eine besondere Rolle, und zwar wegen ihrer bedeutenden plastischen Kraft, durch welche der Verbindungsreichtum der organischen Chemie zustande kommt und welche offenbar mit der Struktur-Ähnlichkeit dieser Grundelemente mit den vier prae-chemischen Körpern zusammenhängt, deren höhere Homologe sie in gewissem Sinne darstellen.

Die vierte Periode ist die gegenwärtig herrschende; die einfachen Elemente verbinden sich unter einander, das organische Leben erscheint.

Wie im allgemeinen, waren die Grundbedingungen zu Beginn der vierten Periode dieselben, wie die heute Einfluß nehmenden, da wir heute die Synthese und die Dissociation in die Elemente künstlich herbeiführen können. Hingegen müßte man, um die einfachen Grundelemente weiter zu zerlegen, die ursächlichen Faktoren aus der dritten Periode wieder herstellen. Die Unmöglichkeit, die prae-chemische Phase wiederherzustellen, hat bisher das Scheitern aller Versuche, die Einheit der Materie nachzuweisen, zur Folge gehabt. Ich habe weder die Absicht, hier den Beweis hiefür zu liefern, noch bin ich der Meinung, die Struktur der Grundelemente in bindender Form dargestellt zu haben; ich will bloß eine Hypothese darlegen, welche die Analogien, Verschiedenheiten und Wesensmerkmale der Grundelemente

[1]) Um mehr Übersichtlichkeit in den Vortrag zu bringen, sage ich: haben einander abgelöst. Wenn ich in der Folge eine Tatsache behaupte und sage: Dies hat stattgefunden, dieser Körper besitzt folgende Konstitution u. s. w., so wäre es verfehlt, hierin förmliche Tatsachenbehauptungen zu erblicken. Vielmehr ist diese Formulierung nur angewendet, um die öftere Wiederholung der Ausdrücke: Vielleicht, es ist nicht unmöglich, daß . . . ., zu vermeiden.

[2]) Umgebende Bedingungen und vorzugsweise die außerordentlich hohe Temperatur machen eine Kombination höheren Komplexionsgrades nicht möglich.

[3]) Zur Erklärung der Tatsache, daß die Kombination von 2, 3, 4 und 5 Ur-Atomen die zusammengesetzten Typen 2-, 3-, 5- und 1-facher Wertigkeit zu liefern imstande ist, dürfen wir das Ausgangsatom 3-wertig voraussetzen. Dann ergeben sich für den prae-chemischen Körper $\varkappa^{IV}$, η^{I}, ω^{II} und α^{V} die folgenden Bezeichnungsarten:

1. ω zweiwertig
2. η einwertig
3. ϰ vierwertig
4. α fünfwertig

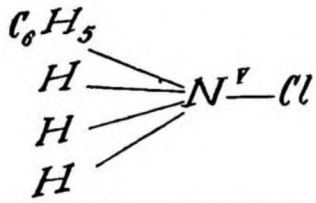
(Das Schema der Atomgruppierung folgt.)

erkennen lassen soll, und die imstande ist, über ihre chemischen Eigenschaften Aufschluß zu geben.

Im Übrigen bemerke ich, daß ich, die Constitution der Grundelemente auf intuitivem Wege zu erforschen bestrebt, mich bloß auf die Gesetze der organischen Chemie gestützt habe: denn ich bin überzeugt, daß die Natur gegenwärtig eine Wiederholung der Phänomene einer früheren Phase bietet, und dass die Gesetze, die heute die Bildung organischer Formen im Reiche der Pflanzen und Lebewesen beherrschen, in einer früheren Periode das Entstehen der anorganischen Körper beeinflußt haben.

II.

Betrachten wir einige Verbindungen einfachen, organischen Charakters. Zunächst das Anilin oder Phenyl-Ammonium-Chlorid



eine mit dem Kalium-Chlorid K-Cl vergleichbare Substanz; hierauf das Hydrat des Tetra-Aethyl-Ammoniums

$$(C_6\ H_5)_4 \equiv N^V — OH,$$

eine weiße, krystallinische, sehr kaustische, dem Kalium-Oxydhydrat ähnliche Verbindung, die die Kohlensäure der atmosphärischen Luft begierig anzieht und sich unter beträchtlicher Temperaturerhöhung mit Säuren verbindet — gewissermaßen ein organisches Kalium-Hydrat, in welchem das Kalium-Atom durch die einwertige Gruppe

$$(C_6\ H_5)_4\ N^V$$

ersetzt ist. Schließlich das Ammoniak oder Ammonium-Hydrat, eine dem kaustischen Kali analoge Base deren Salze:

$$(N^V\ H_4)'—Cl$$
$$(N^V\ H_4)'_2=SO_4$$
$$(N^V\ H_4)'—NO_3$$

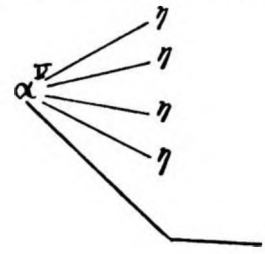
analog den correspondierenden Kali-Salzen größtenteils im selben Systeme, wie diese, krystallisieren. Diese, sowie manche andere der Chemie bekannte Tatsache zeigt deutlich die enge Analogie, die zwischen den Alkali-Metallen und einem organischen Radical des Typus:

$$(R')_4\ N^V$$

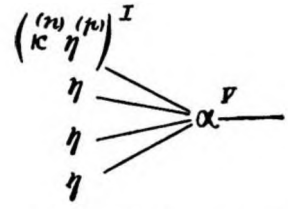
besteht, wobei R' ein einwertiges, organisches Radical in C oder H darstellt. Da jedoch ein organisches kaustisches Alkali von anderem Typus als:

$$(R^I)_4\ N^V — OH$$

nicht bestehen kann, so sind wir zu der Annahme gezwungen, daß die Gruppierung

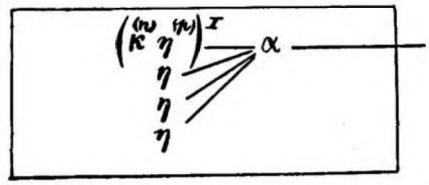


oder richtiger:



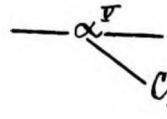
einwertig aufgefaßt, die letzteren charakterisiert.

Es mag daher das folgendermaßen dargestellte Schema:

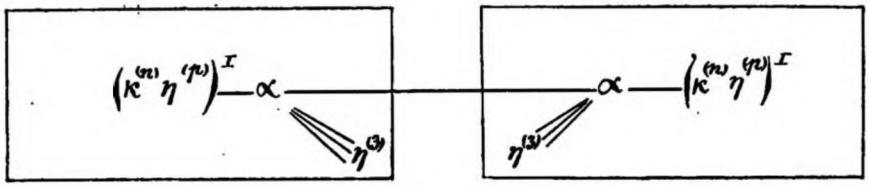


durch Übereinkunft die Atomformel des Kaliums oder irgend eines Alkalimetalles darstellen. Das zweiatomige Kalium-Molecül wird also geschrieben werden müssen:

*) Diese Kette könnte allgemeiner in der Form

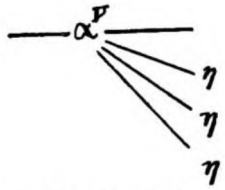


dargestellt werden, in der C^I ein in $\left(\alpha\ \eta^p\right)$ einwertiges Radical darstellt; ich werde mich jedoch des Symbols: $\alpha\ \eta^3$ als einer bequemeren und theoretisch gleichwertigen bedienen.



Wir schreiten nunmehr zur Analyse dieser Formel, welche demnach enthält:

1. Die Kette



die uns stets die Funktion: Alkalimetall charakterisiert.

2. Einen centralen, wesentlich variablen Kern in $\varkappa^n \eta^p$, der die verschiedenartigsten Formen annehmen kann, derart, daß zwei einander in Eigenschaft und Stellung sehr ähnliche Körper, wie Kalium und Natrium, welche beide die Funktion: Alkalimetall

$$(\alpha^V \eta^3)^{II}$$

enthalten, si h durch eine in $\varkappa$ und η einwertige Seitenkette von einander unterscheiden werden, respektive durch ihren Centralkern $\varkappa^n \eta^p$, wie z. B.:

das Anilin:

$$(C_6 H_5)^I NH_2$$

und das Toluidin:

$$(C_6 H_4)^{II} \begin{matrix}(CH_3)^I \\ (NH_2)^I\end{matrix}$$

Ein ähnlicher Unterschied dürfte wahrscheinlich das Platin vom Iridium, das Baryum vom Strontium trennen.

Größere Verschiedenheit des Central-Kernes wird auch größere Verschiedenheit zwischen den Körpern derselben chemischen Gruppe zur Folge haben.

So ist das Lithium beispielsweise in der Reihe der Alkali-Metalle von Kalium und Natrium weiter entfernt, als diese beiden Elemente von einander.

Man kann die Reihe:

Kalium . . . . . Anilin
Natrium mit der Reihe . . . Toluidin
Lithium . . . . . Aethylamin

vergleichen.

Das Anilin und das Toluidin sind einander sehr nahe; dennoch ist das Aethylamin, ein Körper ähnlicher Funktion wie die ihm vorhergehenden, weiter vom Anilin und Toluidin entfernt, als diese von einander. Für das klare Verständnis des Folgenden ist es nun notwendig, die Haupttypen sich zu vergegenwärtigen, die der Centralkern $\varkappa^n \eta^p$ überhaupt annehmen kann und die man übrigens in der Formel aller Körper wiederfindet.

Er kann zunächst in offener oder geschlossener Kette auftreten.

Im letzteren Falle kann er annehmen:

1. den Aethyltypus

$$(C_2 H_5)^I$$

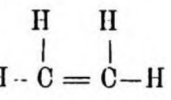
2. den Typus jenes Radikals, das durch Addition eines Wasserstoffatomes das Aethylen liefert:

$$(C_2 H_5)^I H.$$

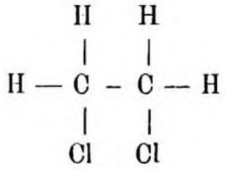
Dieses einwertige Radikal

$$(C_2 H_3)^I$$

des Aethylens:



kann zwei supplementäre Atombindungen entwickeln, die sich aus der Trennung der Doppelbindung zwischen den beiden C-Atomen ergeben. Hierbei ist z. B. folgende Verkettung möglich.



3. In der Art des Acetyl-Radicals $(C^2 H)^I$ des Acetylens

$$(C_2 H)^I H$$

welches in der letzten Verbindung einreihig auftritt, aber 4 freie Valenzen entwickeln kann, die durch successive Auflösung von einer, und von zwei Bindungen zwischen seinen beiden

C-Atomen entstehen. Die letztere wahrscheinlich in folgender Weise gebunden:

$$H - C \equiv \dot{C} - H^{5})$$

Im Allgemeinen kann es sich aber nur um die Form:

$$C_n H_{2(\nu-1)} H_{2(\nu-1)},$$

das Radikal des Kohlenwasserstoffes $C_n H_{2\nu}$ handeln, das durch die Gruppe $C_n H_{(2n+2)}$ oder eine andere mehratomige von Acetylen-artigem Bau abgesättigt wird, und imstande ist, successive eine paarige Anzahl von freien Valenzen abzugeben, die durch die Auflösung der drei oder vierfachen Bindung zwischen den benachbarten C-Atomen zustande kommen.

Schließlich kann der centrale Kern $\overset{n}{\underset{\varkappa}{}}\overset{p}{\underset{\eta}{}}$ zu den verschiedenartigsten Seitenketten Anlaß geben, wie beim Toluol, Xylol, Tri-phenyl-methan, Methyl-propyl. u. s. w.

Endlich können die Factoren n und p sehr kleine oder sehr große Zahlen bedeuten.

Marius Richard, Möllersdorf.

(Fortsetzung folgt.)

[5]) Das hier mitgeteilte Schema des Acetylenmoleküls entspricht übrigens dem in den Prinzipien der Stereochemie angenommen Bautypus des Kohlenstoffatomes (zwei, an der Basis zusammenstoßenden Tetraëdern, deren Scheitel das Wasserstoffatom repräsentieren).

Neuere Naturphilosophie.

Dem wie es scheint, starken Bedürfnis nach immanenter Durchführung des wissenschaftlichen Cannons verdankt eine bereits mächtig angewachsene Fachliteratur ihre Entstehung. Weniger dem Bedürfnis, eine ametaphysische, richtiger: antimetaphysische, Weltformel zu gewinnen. Tatsächlich richtet sich das Bestreben der führenden Schule mehr auf die Aufstellung einer ziel- und sachgemäßen Methodik, als auf die Vertiefung der aus der Wissenschaft selbst sich ergebenden Probleme. Die Notwendigkeit einer derartigen Revision der Principien muß zugegeben werden; aber es bildet dieser kleine, wenn auch sehr bedeutsame Ausschnitt aus dem Gebiete des reinen Denkens nicht jene Allgemeinheit, welche der Begriff Philosophie in landläufigem Sprachgebrauche deckt. Daher hätte es vielleicht den Zielen einer gegenwärtig im I. Bande vorliegenden Zeitschrift*) besser entsprochen, als Annalen der naturwissenschaftlichen Methodik aufzutreten, mit welch' deutlicher, umschriebener Bezeichnung der Vorteil verbunden gewesen wäre, einen in den Kreisen der Naturwissenschaft sehr ungnädig aufgenommenen Terminus aus der Geschichte der Philosophie zu umgehen.

Hervorgegangen aus dem Bestreben, den Lehren der beschreibenden, psychologisierenden Schule, soweit diesen methologische Bedeutung für die Naturwissenschaft zukommt, einen Mittelpunkt zu schaffen, verfolgen die Annalen deutlich die Absicht, gegen eine Anschauung aufzutreten, in der der Empirio-Kritizismus seinen gefährlichsten Gegner erblickte: den Apriorismus. Insoweit dies nur rein erkenntnistheoretische Standpunkte betrifft, muß jede Polemik von vornherein ausgeschlossen sein. Eine Kritik des beschreibenden Phaenomenalismus müßte fast die ganze Elementarlehre aus der Kritik der reinen Vernunft als Citat wiederholen, wobei schließlich noch immer wenig gewonnen wäre, weil die Fähigkeit, ein appercipierendes Centrum in seinem eigenen Bewußtsein zu erkennen, (von welchem Ereignis schließlich Alles abhängt), nicht auf logischem Wege erlernt werden kann. Ein Anderes betrifft jedoch den relativen Wert der beiden Ausgangspunkte, wenn von ihrer absoluten Richtigkeit ganz abgesehen wird.

Und hierbei handelt es sich um Das, was gesucht werden soll: Tatsachen oder Gesetze. Die Mathematik sucht Gesetze, die Historie (im weitesten Sinn) Tatsachen, die Naturwissenschaft die Gesetze in den Tatsachen, Die Forderung nach rein beschreibender Methodik hat aus diesem Grunde keinen Sinn in der Mathematik, das anticipierende Gesetzebilden in den beschreibenden, historischen Wissenschaften. Wird die Naturwissenschaft rein constructiv behandelt, so wird sie zur unhaltbaren Spekulation; versucht man, sie zu einer beschreibenden Einzeldisciplin zu machen, wie es die vorliegende Zeitschrift will, so ist sie

*) Annalen der Naturphilosophie, herausgegeben von Wilhelm Ostwald; Leipzig 1902.

aus dem ihr natürlich zukommenden Gebiete gedrängt, degradiert. Das ist ja das groteske Wiederspiel, das sich heute vollzieht: Die Logik verdrängt durch Psychologie, die Physik durch die Chemie, die Ethik durch die Biologie — das vollständige Verzichtleisten des Menschen auf nomothetische Würde.

Daß Naturwissenschaft sich prinzipiell wohl verträgt mit dem aprioristischen Erfassen der Natur, zeigt die ganze große historische Periode von Newton bis Faraday. Und nur überstürzt gezogene Folgerungen aus den Resultaten der jüngsten positiven Wissenschaften, besonders der Psycho-pathologie und der physikalischen Chemie konnten vermuten lassen, daß sich aus dieser Rüstkammer Argumente gegen den Apriorismus und die deduktiv gegliederte Naturwissenschaft würden holen lassen. Wohin diese Beeinflussung von englischer Seite her führt, oder führen wird, hat Schopenhauer aufgedeckt. Es ist im Grunde genommen nichts anderes als der pietistische Quäkergeist, der aus der Welt ein durchaus mechanisches Gebäude verfertigt, um sie dann einem persönlichen Leiter zur Disposition zu stellen.

Dies sollten sich die absoluten Deterministen vor Augen bringen, welche von psychologischer Klein-Forschung her sich neue Wege zur Naturwissenschaft erhoffen. Die Naturwissenschaft ist kategorisch, d. h.: aprioristisch, oder sie ist nicht. Kant hat den Cannon des normalen naturwissenschaftlichen Denkens geliefert, nicht den des hysterischen oder maniakalischen Zustandes, in dem es zu Schwächungen der Begriffs- und Urteilsbildung kommen kann. Wenn die heutige Chemie Wissenschaft geworden ist, so verdankt sie dies eben diesem Kant, der auch ihr Unwissenschaftlichkeit zugesprochen hat. Denn in dem Auseinanderfallen der Kategorientafel in einen quantitativen und einen dynamischen Teil liegt deren ganze Bedeutung. Und die (physikalische) Chemie ist Wissenschaft geworden, weil es (teilweise) gelungen ist, ihren dynamisch-qualitativen Charakter durch die Thermodynamik der quantitativen Formung zuzuführen.

Wenn einmal der Boden für Naturwissenschaft geebnet ist, was durch Baco und späterhin durch die methodische Ausbildung des Differentialkalküls, als Repräsentanten der Stätigkeit des phänomenalen Geschehens, — erfolgt ist, so ist es gleichgültig, von welcher philosophischen oder erkenntniskritischen Grundanschauung heraus weiter gearbeitet wird. Reine Naturwissenschaft kann die Fragen, die eine geschlossene Weltanschauung an sie stellt, nicht beantworten. Aber sie kann in die Lage kommen, und dies ist sehr wichtig, derartige Fragen aufzuwerfen. Offenbar aber nur dann, wenn das Verhältnis eines naturwissenschaftlichen Problems zur „Weltanschauung“ — sit venia verbo — in Erwägung kommt. Und aus diesem Grunde ganz allein ist es für die Fortentwicklung der Naturwissenschaft nicht gleichgültig, welchen philosphischen Anschauungen ihre Vertreter zuneigen, wenn sie nämlich — was durchaus nicht erforderlich ist — solchen überhaupt zuneigen. Bei dem besten Willen und bei umfangreichstem Spezialwissen demnach wird eine Naturphilosophie, die sich auf eine rein psychologische, nicht apperceptive, ichlose Erkenntnistheorie stützt, „jene tiefer liegende Wirklichkeit selbst, deren Erkenntnis unser Erklärungsbedürfnis bis zum Rest befriedigen würde,“ nicht finden. (Heymans: „Über Erklärungshypothesen und Erklären“. Annalen, I, pag. 485.)

Übrigens ist es ein Vorteil (allerdings der einzige) der deskriptiven Erkenntnistheorie, daß sie konstitutive Prinzipien in voller Allgemeingültigkeit gar nicht kennen will, wodurch sie allzuhoch fliegenden Verallgemeinerungen besonnen vorbaut. Und eine solche Verallgemeinerung ist es doch wohl, wenn sich Herr Ostwald verleitet sieht, zu behaupten, daß sich der „Energiebegriff auch geeignet erweist, das geistige Geschehen zu umfassen“. (I. pag. 51.) Herr Poincaré hat in jüngster Zeit gezeigt, wie die Integrations-Konstanten des simultanen Systems jener Differentialgleichungen untereinander zusammenhängen, welche ein mechanisches Geschehnis von n-facher Deutigkeit bei p festen Parametern charakterisieren, und darauf hingewiesen, daß dem Satze von der Identität der Energie kein höherer Wert zukomme, als dieser rein mathematischen Aussage, also kein materieller Charakter. Es ist also nicht möglich, den Energiebegriff als einen Wirklichkeit bergenden in die Philosophie einzuführen; von seinem großen heuristischen

Wert für die mathematische Physik ist hierbei natürlich nicht die Rede.

Wenn man hoffen darf, daß die „Annalen“ in weiterer Folge die durch Mach angeregte Revision der mechanischen Prinzipien nach ihren phänomenologischen Faktoren pflegen werden, sowie jene liebenswürdige und doch bedeutungsvolle Art „naturphilosophischer“ Zusammenfassung weit auseinanderliegender Resultate, wie sie in Simroth's „Die Erde in der Biologie“ (I 438) oder in Lamprecht's „Individualistischem Zeitalter der deutschen Geschichte“, entgegentritt (I 241), so ist in ihnen ein Organ von großer Tragweite zu begrüßen. Aber gegen ihre, in manchen Artikeln offen zutage tretende Tendenz, der Philosophie jene relativische Färbung zu ertheilen, welche die gegenwärtige mathematische Physik glücklicherweise erreicht hat, muß vom „philosophischen“ Standpunkte aus in schärfstem Maße Stellung genommen werden. Denn der Naturwissenschaft, die seit Aristoteles, Cartesius, Leibnitz und Kant soviel von der Philosophie übernommen hat, ist inzwischen auch die Verpflichtung erwachsen, der Philosophie wohl nicht Prinzipien, aber doch Argumente entgegenzubringen. Denn nur in diesem Falle gebührt ihr die streitig gemachte Stelle im Reiche der Zwecke zu Recht.

O. B.

H. St. Chamberlain.*)

Der Autor der „Grundlagen“ wendet sich hier gegen einige Kritiker, die ihm „bodenlosen Dilettantismus“ vorgeworfen haben. Hiemit ist wohl die Lückenhaftigkeit der Fachkenntnisse gemeint, die mitunter kein Mangel ist; richtiger wäre es, Herrn Chamberlain nicht die Abkehr vom Fachlichen vorzuwerfen, sondern im Gegenteil die Betonung von Fachprinzipien auf Gebieten. für welche sie die Geltung verlieren, also Mangel an Kritizismus. Diesen letzteren kennzeichnet auch die optimistische Hast, die auf Beweise verzichtend, zum Konstruieren, zum Systemgründen und zu jenen Antinomien führt, die immer den Versuch des Spezialistentums begleiten, seine nur regulativ geltenden Fachprinzipien zum Weltanschauungsbau zu verwenden.

Nach Ernst Häckel dem Biologen, der als dogmatischer Welträtsellöser auftrat, kommt Chamberlain von der Pflanzenphysiologie, um einige dort gemachte Beobachtungen als allgemeine Heilswahrheiten zu verkünden. Dem Naturforscher „in den Pferdestall, auf den Hühnerhof und zum Kunstgärtner“ (S. 16) folgend, überträgt er die dort beobachtete unzweifelhaft richtige Tatsache, daß sich zwischen Rassenzüchtung einerseits und „Steigerung des Charakters und der Leistungsfähigkeit“ andererseits regelmäßig eintretende und daher der Messung zugängliche Beziehungen finden, sofort aus der Naturwissenschaft auf die Culturgeschichte, „von der Wahrheit des großen mittleren Gesetzes aller Erfahrung und aller Wissenschaft durchdrungen, daß es nur eine einzige, überall gleichbleibende Natur gibt“. Hier liegt eben der Fundamentalirrtum, der alles Weitere wertlos macht. „Der Leichnam des Menschen ist Natur“, nicht der Mensch. Ob alles was in der Natur allgemein und notwendig, daher Objekt der Wissenschaft ist, auch für den Menschen gilt, ist nicht allein unbewiesen, sondern unbeweisbar. „Gesetze“ werden aber von der Wissenschaft nur entdeckt und nicht erlassen. Beim Menschen tritt ein neues, der Natur fremdes und feindliches Element auf, die Freiheit; die Individuation drängt die der Wissenschaft allein zugänglichen materiellen Prozesse in den Schatten, so daß eine kausale Geschichtswissenschaft nicht möglich scheint. Hier beginnt dann die Vulgärmystik des Darwinismus, die Chamberlain vertritt. Wie die meisten Mystiker zweiten Ranges verschmäht er Definitionen als „Steckenpferde der Schulweisheit“ und läßt die „Merkmale vor den Augen verschwimmen“ was unzweifelhaft mehr bequem als wissenschaftlich ist, besonders unzulässig aber bei einem „nüchternen Empiriker“, wie er sich dem angeblich phantastischen Gobineau gegenüber nennt. Letzterer betrachtet die Rassenmerkmale als ursprünglich vorhanden (Urschöpfung), aber nicht durch Züchtung allmählig erworben; ebenso Goethe, welcher verschiedene „Urväter“ der einzelnen

*) Dilettantismus, Rasse, Monotheismus, Rom (Verlag Bruckmann, 1903, München).

Rassen annimmt. Ganz im Gegensatze zur Chamberlain-Darwin'schen Auffassung geschichtlichen Geschehens als continierlich fortschreitender Selbstentwicklung der Materie, sieht das eingeweihtere Auge eines Gobineau darin den Prozeß des Heruntersteigens eines Prinzips, welches außer unseres kategorialen Erkennens steht. Diese Auffassung kann Chamberlain als „Jünger Cuviers“ nicht gut phantastisch oder unwissenschaftlich finden, da auch Cuvier sie in seiner Katastrophentheorie vertritt, als Möglichkeit einer discontinen Entwicklungsreihe, welche das einzige phänomenale Correlat einer amechanischen Wirkungsweise ist.

Besonders kraß tritt dieser Gegensatz zwischen Naturwissenschaft und Geschichtsphilosophie bei dem Problem hervor, welches den Autor hauptsächlich beschäftigt („Arischer und semitischer Monotheismus“ etc.), der angeblichen Herleitung religiöser Fähigkeiten aus Anthropologischem, die übrigens schon von Renan herrührt. Herr Chamberlain hat offenbar den Kern dieses Problems gänzlich verkannt. Es wird gerade hier deutlich, daß keine Naturrasse, sie mögen nun wie immer geartet sein, eine Religion hervorzubringen imstande ist, sondern daß nur die Abkehr von der Physis — und hiezu gehört auch die Inzucht — und ihrem Gesetze hiezu die einzige Grundlage bilden kann. Die Begabung, so lange sie in der Natur bleibt, (hierher gehören die „naturtrunkenen, germanischen Schöpfer“ des Herrn Chamberlain) kann Wissenschaft hervorbringen, aber keine Ethik, als welche aller Natur diametral zuwiderläuft. Statt das zu bemerken, beschäftigt sich der Autor mit der Untersuchung der Rasse der mesopotamischen Urvölker, von denen niemand weiß, ob sie Semiten (Chaldäer) oder Touranier (Sumerer) waren: auch sie haben natürlich ihre Mythologie nicht erfunden, sondern überliefert erhalten. Daß die Bibel auf Bruchstücke verlorener Geheimüberlieferungen hindeutet, ist bekannt; der Autor erwähnt diesbezüglich, daß der Anfang der Genesis, richtig übersetzt, ganz anders lautet, als man gewöhnlich annimmt: er spricht von den „Schrecknissen“, die zu Beginn den Kosmos „ausschieden“, läßt also ganz Schopenhauerisch die Natur aus dem gefallenen Willen — dem „Sturz der Engel“ — entstehen. Gerade in dieser Verdunkelung und im Mißverstehen des Mythischen, seitens der babylonischen Redakteure der betreffenden Bücher, hätte der Autor bei tieferem Eindringen das Theleologische nicht übersehen können, welches durch die Ablehnung aller zur metaphysischen Spekulation führenden Elemente — die Unterdrückung der Natur (-Rasse) und der theoretischen Vernunft, welche Correlate sind — eine Periode funktionaler Verlegung (Drehung) der Rezeptivität (ähnlich der Yoga) herbeigeführt hat: wodurch dann die Erlangung erhöhter Bewußtheit und mentaler Fähigkeiten erzielt wurde, welche im Dualismus des Christentums und der Kant'schen Lehre zutage tritt. Nichts ist freilich im Grunde dem Geiste beider Systeme fremder, als der positivistisch gefärbte Pantheismus Chamberlains.

Die Willensrichtung ist also nicht aus einer „Hirnformation“ zu erklären, sondern hat sie zur Folge; das Bewußtsein kann nicht anthropologich (aus der Natur) verstanden werden, weil letztere selbst nur eine Modifikation desselben ist. Rasse ist nicht Ursache, sondern ein Akkumulator für inkommensurable Kräfte, welche sie funktional wieder ausgibt. Die Vergötzung dieses Substrats und der Wunsch, dasselbe auch nach bereits vollbrachter Leistung zu erhalten, ist untergeordneter Fetischismus. Die Römer gingen nicht, wie Herr Chamberlain meint, am „Völkerchaos“ zugrunde, sondern sie gingen, weil sie fertig waren; die künstliche Lebensverlängerung führt zu Rückbildungsprozessen, wofür die Geschichte der jüdischen Diaspora wohl das krasseste Beispiel liefert.

Der Erfolg der „Grundlagen“ ist jedenfalls bezeichnend für die Abneigung, die man nachgerade allenthalben gegen die bisherige lediglich registrierende Schulhistoriographie empfindet. Daß die letztere zunächst durch eine unhaltbare psychologische Methode abgelöst wird, ist eine Erscheinung, die sich heute auf den verschiedensten Gebieten wahrnehmen läßt (z. B. auch in der Kunstkritik). Ob vom Standpunkte des reinen Kriticismus aus, methodologische Geschichtsforschung möglich sei, ist ungewiß; Kant hat sich von diesem Problem bald abgewendet, nachdem er es in den „Fortschritten der Metaphysik“ u. a. — als vom Standpunkt der theoretischen Vernunft aus überschwenglich,

also zum Praktischen gehörig, erklärt hatte. Er spricht von den „Gesetzen der Freiheit“, nach welchen das Theleologische („Zusammentreffen mit dem Endzweck“) begriffen werden müsse. Die Beurteilung geistiger Entwickelungen aber von den für die Physiologie giltigen Erfahrungsbedingungen aus zeigt einen durchaus gegenkantischen Bewußtseinszustand: und wenn eine Geschichtswissenschaft überhaupt möglich ist, so kann sie nur eine okkulte sein.

Notizen.

Wissenschaft und Hypothese.*)

Unter diesem Titel veröffentlicht der bedeutendste Analytiker der Gegenwart eine Folge von Studien über die Grenzbeziehungen der Naturwissenschaft, vorzugsweise der Mathematik, Physik und Astronomie, zu den Hauptfragen der Erkenntnistheorie. Darstellungen dieser Art, denen manche Naturforscher ebenso gerne nachhängen (Gauss, Riemann, Lord Kelvin), als ihnen andere geflißentlich aus dem Wege gehen, waren nie ohne Erfolg für die rein kritische Behandlung dieser Aufgabe. Sie zwingen den Naturforscher gewisse Probleme mit dem Aufwande seiner ganzen Kunst zu Ende zu führen, und zeigen dem Philosophen Gebiete von Erscheinungen, auf welche das Grenzproblem in durchsichtigerer, reinerer Formel angewendet werden kann. Wer sich aus der Arbeit dieses am weitesten fortgeschrittenen, kräftigsten wissenschaftlichen Geistes Vertiefung seiner Weltanschauung erhofft, wird enttäuscht sein, wenn er das merkwürdige Buch zu Ende gelesen haben wird. Es ist das persönliche Dokument eines Mannes, der die Kardinalfragen der exakten Wissenschaft zu Ende zu denken versuchend, auf antinomische Widersprüche stößt, und sich bei seinem Bestreben, konsequent zu bleiben, in ein unhaltbares, syllogistisches Schematisieren gedrängt sieht.

Die Schrift zerfällt in vier Teile, welche der Behandlung von Grenzfragen aus den Gebieten der Mathematik, der Raumtheorie, der Mechanik und der Naturwissenschaft im allgemeinen bestimmt sind. Überall sucht der Autor darzutun, daß nicht universell giltige Kategorien der Anschauung und des Erkennens, sondern jeweilig wechselnde, den Bedürfnissen der Probleme angepaßte Conventionen das Fortschreiten der Wissenschaften bedingen. Conventionen sind die Axiomen der reinen Mathematik, Convention ist die Annahme eines dreidimensionalen Raumes. Gezwungen, diesen Conventionen ihre verbindliche Kraft zu sichern, solange sie in Geltung bleiben, läßt *Poincaré* ihnen ihren Charakter als logischer Urteilsformen, wenn auch hypotetischer, nicht kategorischer Relation. So bleibt dem Gebäude der Naturforschung ein, allerdings nicht der Intuition entstammendes, apriores Element gesichert. Da sich der Autor aber ausdrücklich nicht auf die Seite Kant's stellt, bleibt ihm nichts übrig, als diesen logischen Formen eine Art absoluter ontologischer Existenz zuzusprechen, und damit bietet sich das peinliche Bild eines modernen Naturforschers dar, der, den bedeutendsten Köpfen seines Gebietes sonst um eine Generation voraus eilend, als Philosoph sich in der dürren Öde des scholastischen Nominalismus des Mittelalters bewegt.

Von diesen unhaltbaren erkenntnis-theoretischen Fehlern abgesehen, bietet die Schrift fast auf jeder Seite tiefe, wundervolle Einblicke. Es ist vielleicht die erste Untersuchung, die nach beiden Seiten hin fruchtbar zu wirken imstande sein dürfte. Den großen Philosophen, die an diese Dinge herantraten (Leibnitz, Cartesius, Kant), war die grandiose Entwicklung der modernen Mathematik unbekannt, während die Erkenntnis-Kritiker des XIX. Jahrhunderts (Avenarius, Mach, Ostwald) in ihrer bequemen Vogel-Strauß-Taktik die bloße Beschäftigung mit diesen Problemen als unwissenschaftlich zu brandmarken bekanntlich belieben. Das Kapitel über die Entwicklung der Raum-Theorien zeigt am deutlichsten, zu welch er-

*) H. Poincaré: La Science et l'Hypothése (Verlag Flammarion, Paris 1903).

habenem Standpunkt sich ein Naturforscher erheben kann, wenn er nur, wie dies bei einem großen Mathematiker ja gar nicht anders möglich ist, dem Idealismus treu bleibt. Denn neben der empirio-kritischen Prämisse, zufolge welcher die Raumform durch dunkle Muskelinnervations-Gefühle zustandekommen soll, findet sich das große Resultat (das man, nebenbei bemerkt, Poincaré's eigenen abschließenden Untersuchungen verdankt), von der Coëxistenz, Verträglichkeit und Zuordnungsmöglichkeit aller Raumformen untereinander, das ist die Aufdeckung unserer Raumform, als wichtigen, offenbar teleologischen Spezialfalles.

Wie in der Betrachtung aller Raumtheorien, sucht der Autor auch in dem Abschnitte über die Natur nachzuweisen, daß das Zustandekommen gleichartiger Resultate aus den verschiedenartigsten, einander widersprechenden Voraussetzungen nur die Folge eines merkwürdigen Verhaltens des Intellectes zur Natur sein kann, gleichsam, als ob es genügen würde, dasselbe suchen zu wollen, unbeschadet aller Verschiedenheiten der Methode und der Ausgangsstellung. Dies veranlasst ihn, der Bedeutung des intuitiven Erkennens eine Hauptrolle zuzuerkennen und infolge dessen, die Wahrscheinlichkeit der Richtigkeit einer Intuition analytisch zu untersuchen. Mit dieser Aufgabe beschäftigt sich der, der Kritik der Wahrscheinlichkeitsrechnung bestimmte Teil des Buches, der merkwürdigste. Hier werden Beziehungen aufgestellt, die über den Liebhaberwert einer bloßen Kuriosität weit hinausragen, da sie, auf die unantastbaren exact-mathematischen Untersuchungen des Autors sicher gestützt, über den Wert der Intuition für die Wissenschaft zahlenmäßigen Aufschluß geben. Ein Schritt von solcher Tragweite ist seit Laplace nicht versucht worden.

Mit dieser Feststellung endet die Arbeit. Die Intuition ist zu ihrem Rechte gebracht, dem Apriorismus gegeben, was ihm die ersten Kapitel genommen haben. Doch die Verschiedenheit alter und neuerer Betrachtungsarten ist offenbar: Die Wissenschaft, von Kant gegründet auf die absolute Gewißheit, von Poincaré auf Wahrscheinlichkeit. Welch ein geistiges Ringen hatte vorhergehen müssen, ehe diese beiden Principien, die erste logisch, die zweite mathematisch, ausgesprochen werden durften! Diese Divergenz gibt mehr, als alles Uebrige, Zeugnis von der Existenz geistiger Prinzipien im Menschen, die ihn nicht ermatten lassen, wenn eine abschließende Antwort ihn in Apathie zu wiegen scheint. Solche Bedürfnisse und solche Antworten besitzt kein Empfindungsbündel.

Kathodenstrahlen.

Die neuen Forschungen über langwellige Strahlungen und alle damit in Zusammenhang stehenden Erscheinungen, haben durch die neuesten Experimentaluntersuchungen von Blondlot Förderung von weittragender Bedeutung erfahren. Es wird im Anschlusse hieran nicht ohne Interesse sein, kurz zusammenfassend, über die Geschichte dieses merkwürdigsten Gebietes der Physik die wichtigsten Daten zusammenzutragen.

Schon in den Sechzigerjahren des vorigen Jahrhundertes war die Entladung der Elektrizität in hochverdünnten Gasen Gegenstand weitgehender Beobachtungen; so daß es bereits um diese Zeit *Crookes* gelang, die Existenz von Strahlen nachzuweisen, die sich senkrecht von der Kathode ausbreiten und eine Reihe von merkwürdigen Eigenschaften aufweisen. Besonders auffallend war die Tatsache, daß diesen Strahlen eine bedeutende kinetische Energie innewohnt, welche sie befähigt, Druckwirkungen pondero-motorischer Art auszuüben, ja sogar beträchtliche Temperatursteigerungen an dem Orte des Auffallens hervorzurufen. Doch erst die *Maxwell*'sche Theorie, die den Zusammenhang der fundamentalsten Naturkräfte wie durch ein Zauberlicht erleuchtete, konnte hier den Weg zeigen, den die Experimentaluntersuchung nehmen müßte, wenn sie kürzesten Weges ihr Ziel erreichen wollte. Die Ablenkung des magnetischen Poles durch ein Stromelement, die Wechselwirkung zwischen elektrischer und magnetischer Masse, die Wirbeln im elektro-magnetischen Feld drängten dahin, die Ablenkbarkeit der neu entdeckten Strahlensorte durch den Magnet vorzugsweise zum Studium zu machen. So konnte Röntgen im Verlaufe derartiger Experimentaluntersuchungen in dem denkwürdigen Jahre 1896 eine Strahlengruppe absondern, die heute bereits eine

populäre Berühmtheit erlangt hat. Es sind dies die nach ihm genannten Strahlen, welche beim Auffallen der *Crookes*'schen Kathodenstrahlen auf die Aluminium-Antikathode auftreten und durch zwei merkwürdige Eigenschaften charakterisiert sind: durch die Fähigkeit, fluoreszierende Substanzen zum Selbstleuchten zu erregen und selbst Körper bedeutender Dichte passieren zu können, ohne ihre photo-chemische Wirksamkeit zu verlieren. In elektromagnetischer Hinsicht zeigen sie die geringste Ablenkbarkeit.

Noch während der Bemühungen, diese Strahlengruppe für die praktischen Zwecke der Medizin und Photographie zu verwerten, durcheilte plötzlich die Kunde von der Entdeckung einer neuen Strahlenart die wissenschaftliche Welt. Es war dem bedeutenden französischen Physiker *Becquerel* gelungen, spontan, ohne elektrische Einwirkung ausgesandte Strahlen zu entdecken, welche von einigen phosphoreszierenden Substanzen ausgehen. Das Ehepaar *Curie* führte diese Forschungen weiter und es gelang ihnen, durch systematische Abspaltung endlich das in der böhmischen Uranpech-Blende vorkommende neue Element Radium aufzudecken. Fortan entwickelte sich ein neues Gebiet der modernen Physik, welches das Problem der Radio-Aktivität zum Ausgangspunkt nimmt, um die elementarsten Grenzfragen der Lösung näher zu bringen.

Schon die kinetische Gastheorie aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts war zur Festlegung zahlenmäßiger Relationen in der Welt der Atome und Molecüle gelangt. Hierbei hatte sich das berühmte Resultat ergeben, daß die intra-molecularen Distanzen sich zur Größe der Molecüle verhalten, wie beiläufig die Entfernung eines mittleren Planeten von der Sonne zu einem eigenen Radius Es war also festgestellt, daß eine Art Fixsternsystem sich in jedem abgeschlossenen Gasquantum vorfindet Die Größe der kleinsten für sich frei existierenden Masse jedoch war durch diese Untersuchungen nicht bestimmt, da die Angaben der Chemie bloß Verhältniszahlen darstellen. Dieses Problem wurde von *Lord Kelvin* näher ins Auge gefaßt, der ja seit einem halben Jahrhundert als der bedeutendste Meister auf dem Gebiete der spekulativen Physik der Materie anerkannt wird.

Durch das Studium der wässerigen Elektrolyte war das Dissoziationsproblem seiner abschließenden Lösung zugeführt worden. Es ergab sich die Notwendigkeit, das Verhältnis des Jons, d. i. der mit elektrischer Ladung behafteten, wandernden Äquivalentmasse zu der von dieser transportierten Ladungsgröße zu bestimmen. Dieses Verhältnis nimmt bei verschiedenen Gasen verschiedene Werte an; erweist sich aber durchaus — für alle Gase — constant, wenn es auf die kleinsten, offenbar durch den leeren Raum mit endlicher Geschwindigkeit fortgeschleuderte Teilchen der Kathodenstrahlen bezogen wird. Diese zahlenmäßige Bestimmung hat J. Kaufmann in jüngster Zeit auf Grund von Ablenkungsversuchen durchgeführt, wobei sich ergeben hat, daß das kleinste für sich bestehende, elektronegativ geladene Quantum eine *Newton*'sche Masse besitzt, die der des 2000-sten Teiles eines einzigen Wasserstoffatomes gleichkommt.[1]) Diese ungeheuer kleine Massendichtigkeit des „Elektrons" erklärt sein merkwürdiges Durchdringungsvermögen. Die Geschwindigkeit der Fortpflanzung der X-Strahlen ergab sich — nach den allerneuesten Versuchen von *R. Blondlot* (Comptes rendus, t. 135, 1902), gleich der der Hertz'schen elektrischen Wellen.

In Hinsicht auf die einheitliche Auffassung der Natur gestatten, diese in gedrängter Kürze zusammengestellten Entdeckungen, die nachfolgenden Folgerungen: 1. Der tierische Organismus ist an der Totalität der Naturkräfte nicht bloß partiell durch seine Reaktivität auf bestimmte Kraftformen gebunden, sondern nimmt an ihnen allen, wenn auch mit verschiedenen Sinnesgebieten, Anteil. (Wertvolle Aufschlüsse über das Verhalten des Organismus zu den verschiedenen Wellensorten haben die jüngsten Versuche über Bestrahlung einzelliger Protozoën mit Licht aus den beiden äußersten Enden des visiblen Spektrums ergeben.)

2. Nicht die ponderable, sondern die elektrische Masse ist als die Urform aller Massen-

[1]) Die Übersicht über die einschlägige Literatur in der vor kurzem erschienenen Orientierungsbroschüre: Dr. W. Stahl, Licht- und elektrische Wellen. Leipzig, 1902.

wirkung anzunehmen, so daß ein polares Wirkungsgesetz, und nicht ein rein geometrisch-quantitatives, die Äußerungen und Bewegungen des Kosmos beherrscht.

3. Jenseits des kurzwelligen Energiegebietes liegen zu beiden Seiten Wellenformen, welche in der verschiedensten Weise auf die ponderable Materie einzuwirken vermögen. Das Gebiet der Phänomenalen ist also keineswegs, wie bisher angenommen worden ist, zum größten Teil auf das visuell perzipierbare Bereich beschränkt.

Kantstudien.

Das letzt ausgegebene Heft der Kantstudien*) beschäftigt sich in seinen Originalien mit den geschichtsphilosophischen Anschauungen Kants und der neu-Kantischen Strömung im Sozialismus der Gegenwart. Diesen beiden größeren Arbeiten folgt ein Referat über die idealistische Theorie der Gesichtsvorstellung. — Die ersterwähnte Studie (von Dr. Medicus) kritisiert zunächst die Auffassung, als habe Kant in der Geschichtsphilosophie eine Art Methodenlehre für die historische Forschung gesehen, wie man aus seiner Polemik gegen Herder zu schließen geneigt sein könnte. Auch hier handelte es sich ihm darum, apriorische Formen zu finden, die dem Sinne der Geschichte unterlegt werden müßten; wobei allerdings der empirische Inhalt das Wesen der Menschennatur voraussetzt, wie es in einer pragmatischen Anthropologie gewonnen wird. — Die neu-Kantische Bewegung im Sozialismus behandelt Dr. Karl Vorländer in einem ausführlichen Artikel, der die Einflüsse Kantischer Denkweise in der sozialistischen Literatur der jüngsten Zeit zum Gegenstande hat. Der Autor, der durch seine Studie („Kant und der Sozialismus“) zur ernsten Betrachtung dieses Themas im Lager der sozialistischen Parteien selbst zuerst die Anregung gegeben hat, verfolgt hier die kritische Stellungnahme zu seiner Arbeit in Deutschland als prinzipiell in Betracht kommend, um sich sodann der Würdigung des Kantischen ethischen Postulates in Frankreich und Rußland zuzuwenden. Es zeigt sich, daß die sozialistischen Methodiker (Lawron, Struve) die erkenntnistheoretischen Grundlagen des Kantianismus anfechten, und an der methodologischen Notwendigkeit festhalten, das historisch tatsächlich stattfindende Geschehen zu trennen von dem, was nach ethischen Forderungen zu geschehen hat, geschehen soll. Die durchwegs auf Hegel's historisch-genetischem Standpunkte stehenden Theoretiker sind gegenwärtig nicht geneigt, ihre Methoden logisch-aprioristisch zu vertiefen. Trotzdem hält der Autor die starke Beeinflussung der sozialistischen Methode durch neu-Kantische Gedankengänge unvermeidlich. — Ziegler's Studie über „die idealistische Theorie der Gesichtsvorstellung“ setzt die Leitgedanken einer Schrift des Straßburger Ophthalmologen J. Stilling auseinander, der sich als Naturforscher — eine heute sehr seltene Erscheinung — zu Kant bekennt. Ihm sind Empfindung (Zeit) und Bewegung (Raum) das Material der Erscheinung, Raum und Zeit bleiben als Formen der Rezeptivität. Eine Erweiterung der Kategorientafel nach dem bekannten Krause'schen Schema in 16 Kategorien, wobei jede der 4 Typen in 4, nicht in 3 Einzelkategorien zerfällt, ermöglicht es dem Autor, seinen kritisch-idealistischen Gesichtspunkt gegenüber dem naiv-realistischen der heutigen Naturwissenschaft festzuhalten und, von hier ausgehend einige der bekanntesten optischen Täuschungen, dieses Lieblingsgebiet aller Erkenntnistheoretiker, geistreich zu erklären.

*) Herausgegeben von Dr. H. Vaihinger, Dr. Scheler, Berlin.

Rosa mystica.

August Strindberg teilt in der Novembernummer der *‚Hyperchimie‘* die folgenden tiefsinnigen Betrachtungen über die Rose *(Rosa mystica)* mit. Die heilige Rose, die Königin der Blumen, die wilde Rose mit ungefüllter Krone ist über dem pentadischen Grundtypus gebaut. Fünf ist die Zahl der Vollendung; nach der Kabbala die Zahl der Sinnlichkeit (die fünf Sinne). Die fünf Petalien des Perigons sind spiralförmig in steigender Böschung auf dem Kelche angeordnet. Die Blüte wird also längs einer Schraubenlinie entwickelt, gleichwie die Sonne sich samt ihrem Planetensystem nach einem unbekannten Zentrum hin zu bewegen scheint (Swedenborg).

Die im Perigonkreis angeordneten dreieckigen Petalien legen ein regelmäßiges Fünfeck fest, eine vollkommene Figur, bedeutungsvoll in der Lehre von den hohen Mysterien.

Die Diagonalen des regelmäßigen Fünfecks bilden das Bild des Pentagrammes oder des Pentalpha (der fünf Alpha), das heilige Zeichen des Exorzierenden, welches der Rose okkulte Kräfte verliehen hat. Deshalb tragen die Ehrenjungfrauen der Neuvermählten Rosenkränze, und deshalb werden Rosenkränze auf Gräber gelegt, um die Potenzen der Hölle zu verscheuchen. — Nun schneiden sich die Linien des Pentagrammes nach dem goldenen Schnitt (‚sectio aurea') derart, daß sich der kleinere Teil der Strecke zum größeren verhält, wie der größere zur ganzen Strecke.[1]) Diese Vollkommenheit der Teilung hat die vollkommene Schönheit der Rose zur Folge. Die konkaven Blumenblätter bilden fünf Hohlspiegel, die Wärme und Licht von der Sonne auf die Staubgefäße und Stempel konzentrieren, und derart bei der Vermählung der Rosen Heizung und Beleuchtung beistellen (Bernardin de Saint Pierre: ‚Harmonies de la Natur').

Das regelmäßige Fünfeck zeigt eine Lösung des Trisektionsproblemes, da die von einer Ecke ausgehenden Diagonalen, den Vieleckswinkel von 108° in drei gleiche Winkel von je 36° zerfällen. Nun ist 108 die Zahl des Planeten Venus und deshalb ist die Rose der Venus geweiht, der Göttin der Liebe und der Schönheit.

Der Venus kommt also die Rose zu, mit ihrer Schönheit, ihrem Duft und ihren Dornen. Schlank steigt der Rosenstrauch in die Höhe mit seinem schwanken Gezweig und seinen kurzen Dornen, die den Zähnen des Hechtes ähneln; wer seine Blüten bricht, dem bluten die Hände; und der Strauch schießt lebendig wieder empor, begrünt sich und trägt Blüten, auch wenn die Axt an seine Wurzel gelegt worden ist; er verachtet das Feuer und ersteht aus seiner eigenen Asche; ihm behagt der staubige Straßenrand und der steinige Boden, wenn man ihm nur Luft und Licht schenkt.

Ein persisches Märchen erzählt von der Liebe der Nachtigall zur Rose — und das ist falsch. Aber der rotrückige Würger liebt den Rosenstrauch, nicht wegen seiner Rosen, sondern seiner Dornen. Dieser grausame Vogel baut sein Nest im Schutze der stachligen Zweige und spießt seine Opfer, die der Venus dargebrachten Schmetterlinge, Fliegen und Käfer auf ihre Dornen. Die Rose, die das Blut des Adonis gefärbt hat, liebt Blut. Zartfühlend und grausam zugleich, läßt sie ihre Blütenblätter bei der leisesten Berührung zur Erde fallen. Sie vermag nicht zu leiden, aber sie bringt den Leidenden Hilfe. So trägt der entblätterte, blütenlose Strauch, im Herbste, wenn er wie Feuer loht, auf jeder Zweigspitze eine fünfhenkelige Amphora, eine korallenrote Tränenurne. Man hat sie ‚*Signatura rerum*' genannt, weil die Natur in ihr andeutet, daß hier sich heilende Kräfte bergen. Denn dem kranken, von Tränen, schlaflosen Nächten und Müdigkeit ausgetrockneten Auge verschreibt der Apotheker Rosenwasser. Wer sein Auge darin badet, dem hellt sich der trübe Blick; und bald vielleicht wird sich ihm das Leben, das vorher düster vor ihm lag, ausbreiten in den heißen Farben der Rose!" — Die bis jetzt erschienenen Hefte dieser Zeitschrift enthalten einen ausgedehnten Überblick über den Stand der neu-alchymistischen Bestrebungen Frankreichs in der Gegenwart.

[1]) Die Teilung nach dem goldenen Schnitt spielt auch sonst in der Pflanzenwelt eine große Rolle. Bemerkenswert sind die am häufigsten wiederkehrenden Schemata der Blattstellungscyclen, die sich auch durch die Kettenbruchentwickelung von $\sqrt{10}$ und $\sqrt{5}$, die mit dem goldenen Schnitt und regelmäßigen Fünfeck in nahem Zusammenhang stehen, ergeben. *(D. Red.)*

Druck von Johann N. Vernay in Wien.

DIE GNOSIS

JAHRGANG I, NR. 2. **25. I. 1903.**

Die Eleusinischen und Bacchischen Mysterien.

Obwohl es kaum irgend einen Gegenstand gibt, der berühmter geworden wäre, als die Mysterien der Alten, so ist gewiß wenig bisher so unzureichend gekannt worden. Von der Wahrheit dieser Bemerkung wird der Leser, wie wohl angenommen werden darf, völlig überzeugt sein, wenn er aufmerksam die folgenden Seiten gelesen haben wird, in welchen er die geheime Bedeutung der Eleusinischen und Bacchischen Mysterien nach den Anschauungen der bedeutendsten Autoritäten und einer überaus großartigen, bewunderungswürdigen Philosophie dargestellt findet. Die Autorität des Gebotenen gründet sich allerdings vielfach auf Manuskripte, die sich natürlicher Weise im Besitze von nur Wenigen befinden. Aber durch diese Seltenheit erleidet deren Wert ebensowenig irgend welche Einbuße, als der Wert eines Diamanten dadurch, daß man ihn vom Lichte abschließt. Was aber die Philosophie betrifft, durch deren Beistand diese Mysterien enthüllt werden, so ist sie so alt, wie die Welt selbst, und wenn auch ihre Lehren von entgegengesetzten Systemen verdrängt werden, wird sie zu verschiedenen Zeiten immer wieder erscheinen, solange die Sonne die Welt bestrahlt. Allerdings ist sie den Angriffen trügerischer Lehren ausgesetzt gewesen und wird es wohl noch in ferner Zukunft sein. aber dieser Widerstand wird gerade so schwach sein, wie der der Meereswellen gegen einen Tempel, der, auf einen Felsen gegründet, sie majestätisch zurückschlägt, und: „Gebrochen und vernichtet stürzen sie schäumend zurück."

In bewundernswürdiger Weise hat Doktor Warburton in seiner Abhandlung „Divine Legation of Moses" nachgewiesen, daß das sechste Buch von Virgils „Aeneis" einige von den dramatischen Aufzügen der eleusinischen Mysterien darstellt; weit geirrt hat er aber in seinem Versuche, deren geheime Bedeutung und ihren dunkelen, wenn gleich bedeutungsvollen Schluß zu erklären. Mit Hilfe der platonischen Philosophie jedoch sind wir in den Stand gesetzt, jene Irrtümer aufzuklären und die Wissenschaft des Altertums durch eine den Tatsachen mehr entsprechende Darstellung jener erhabenen Institutionen gegen solche Entstellungen in Schutz zu nehmen; dieser Absicht verdanken die folgenden Betrachtungen ihre Entstehung. In erster Linie mögen zwei bedeutende Autoritäten herangezogen werden, welche völlig nachweisen, daß ein Teil jener dramatischen Darstellungen in einer Vorführung der Regionen der Unterwelt bestand. Es sind das Autoritäten, welche dem Dr. Warburton trotz ihrer Bedeutung unbekannt geblieben sind. Der erste ist kein geringerer als der unsterbliche Pindar, von dem in einem Fragment des Klemens Alexandrinus gesagt wird, „Pindar aber äußert sich, indem er die eleusinischen Mysterien erwähnt, folgendermaßen: Selig ist Jener, der unser gemeinsames Loos in der Unterwelt gesehen hat. Beides weiß er, das Ende des Lebens und dessen göttlichen Ursprung von Zeus". Der zweite Zeuge ist Proclus. In seinem Kommentar zu Platons „Staatsmann" erörtert er gelegentlich der Besprechung der priesterlichen und symbolischen Mythologie, daß aus dieser Mythologie Platon selbst viele seiner eigenen Lehren herausgebildet habe, „. . . insofern er im Phaedon mit entsprechender Zurückhaltung Erwähnung tut von den ihm in geheimnisvollen Unterredungen überlieferten Mitteilungen, denen gemäß die Menschen in dem Körper, als wäre derselbe ein Gefängnis, eingekerkert sind, wo sie von einem Hüter beaufsichtigt werden, indem er, entsprechend den mystischen Zeremonien das verschiedenartige Loos verklärter und unreiner Seelen im Hades bezeugt, verschiedene Zustände und den dreigeteilten Weg von den verschiedenen Orten aus, da sie sich befinden, und indem er dies aus den alten Institutionen nachweist, von denen jeder Abschnitt,

wie in einem Drama erfüllt ist von symbolischen Darstellungen und Beschreibungen der auf- und absteigenden Pfade, der Dionysischen Tragödien (des Bacchus oder Zagreus), der Untaten der Titanen, der drei Pfade im Hades und der universellen Wanderschaft aller Dinge."

Dies vorausgeschickt, fahren wir fort, zu beweisen, daß die dramatischen Spiele der kleinen Mysterien[2]) von den alten Priestern, ihren Begründern, dazu bestimmt waren, in mystischer Weise den Zustand der mit einem irdischen Leibe bekleideten und in eine materielle, physische Natur verwickelten unreinen Seele darzustellen, zu zeigen, daß man von einer solchen Seele sagen könne, sie sterbe dahin, soweit überhaupt eine Seele sterben kann, und daß sie nach der Auflösung des Leibes während jenes Zustandes von Unreinheit einen noch andauernderen und tieferen Tod erfahren werde. In der Tat, daß die Seele bis zur Zeit ihrer Verklärung durch das Wissen, zufolge ihrer Vereinigung mit dem Leibe den Tod erleide, war auch dem sprachkundigen Macrobius einleuchtend, der, obzwar in die geheime Wissenschaft nicht eingeweiht, zu dem Schlusse kam, daß mit deren Beschreibungen der infernalen Gebiete nichts Anderes gemeint sein könne, als der gegenwärtige Zustand der Leiblichkeit. Aber das ist wieder offenbar unrichtig, da man allgemein darin übereinstimmt, daß alle antiken theologischen Dichter und Philosophen die Lehre von einem zukünftigen Leben der Vergeltung und Bestrafung in den bestimmtesten und klarsten Ausdrücken hervorgehoben haben, indem sie gleichzeitig mystisch andeuteten, daß der Tod der Seele nichts Anderes sei, als eine tiefe Vereinigung mit den erdrückenden Fesseln des Leibes. In der Tat, sobald jene weisen Männer an einen zukünftigen Zustand der Wiedervergeltung glaubten und gleichzeitig eine Verbindung mit dem Leibe als den Tod der Seele betrachteten, ergab sich von selbst, daß die Bestrafung der Seele und ihre spätere Existenz nichts Anderes sein könne, als eine Fortsetzung ihres gegenwärtigen Zustandes und eine Wanderung gleichsam von Schlaf zu Schlaf, von Traum zu Traum. Betrachten wir nun die Aussprüche jener göttlichen Männer, welche sich auf die Vereinigung der Seele mit der materiellen Existenz beziehen. Beginnen wir mit dem dunklen und tiefsinnigen Herakleitos, der über die unverkörperten Seelen sagt: „Wir leben ihren Tod und sterben ihr Leben".

Andererseits Empedokles, indem er von der Zeugung spricht: „Denn, indem sie die Gestalten wechselt, verwandelt sie die Lebendigen in die Todten."

Und schmerzbewegt ruft er in Klage über seine Verkettung mit der Körperwelt aus: „Ich wein' und klage, da meine Seele solche unbekannte Bereiche erblicken soll".

Für Platon war, wie bekannt, der Leib das Grab der Seele, und im „Kratylos" stimmt er mit der Lehre des Orpheus überein, daß die Seele durch ihre Vereinigung mit dem Leibe bestraft werde. Das war gleicherweise die Anschauung des berühmten Pythagoräers Philolaos, wie aus der folgenden wichtigen Stelle in dorischem Dialekt zu ersehen ist, welche uns durch Clemens Alexandrinus erhalten ist. (Stromata III). „Die alten Gottesgelehrten und Priester[3]) bezeugen gleichfalls, daß die Seele zum Zwecke der Bestrafung[4]) mit dem Leibe vereinigt und so in denselben als ihr Grab versenkt ist". Endlich bestätigt Pythagoras selbst die obigen Auffassungen, indem er nach demselben Buche des Clemens bemerkt, „daß Alles, was immer wir im wachen Zustande sehen, Tod, und Alles, was wir im Schlafe sehen, Traum sei."

Daß aber die Mysterien in geheimnisvoller Weise die erhabene Wahrheit angedeutet, daß die Seele, da sie in die Materie versenkt ist,

[2]) Die „kleinen Mysterien" wurden zu Agrae gefeiert, und die hier Eingeweihten hießen Mystae. Nur solche durften den heiligen Handlungen zu Eleusis beiwohnen.

[3]) Griechisch μάντεις bedeutet eigentlich Propheten, solche, welche von dem prophetischen Enthusiasmus ergriffen worden.

[4]) Genauer: „Die Seele ist gleichsam strafweise dem Körper unterjocht, ähnlich wie Verbrecher an einander oder sogar an Leichen gefesselt worden sind. Vgl. Paulus, Röm. VII, 25.

sowohl jetzt als auch in Zukunft unter Toten wohnt, folgt notwendig aus den vorhergehenden Bemerkungen, wie es auch unzweifelhaft sicher aus dem Zeugnis des großen Plotinus (in dessen „Enneaden“ I, 8) hervorgeht: „Wenn die Seele“, sagt er, „in den Zustand der Zeugung herabgestiegen ist, nimmt sie an dem Elend teil und ist tief verwickelt in einen Zustand, der dem ihrer früheren Reinheit und Unbeflecktheit entgegengesetzt ist, und in den zu geraten um nichts besser ist, als in eine schmutzige Pfütze zu fallen. Und gleich darauf: Für sie ist es der Tod, wenn sie in den gegenwärtigen Leib versenkt, in den Zustand der Zeugung herabgestiegen[5]) und diesem ganz unterworfen ist, um hier zu verharren, bis sie sich wieder erheben und ihr Antlitz von dem eklen Schmutz abwenden kann. Darauf spielt auch die Darstellung an, der zufolge die in den Hades Gelangten in einen tiefen Schlaf verfallen.[6])

Man beachte wohl, daß die dunkle Mysterienlehre, welche Phaedon erwähnt, der zufolge die unreine Seele in einem künftigen Zustande in Schmutz getaucht verweilen müsse, hier in einer schönen Weise erklärt ist, und daß so unsere Behauptung, betreffend deren geheime Bedeutung, dadurch nicht wenig Begründung erfährt.[7]) In ähnlicher Weise deutet derselbe göttliche Philosoph in seinem Buche über das Schöne („Enneaden“ I, 6) die Erzählung von Narcissus als sinnbildliche Darstellung eines Menschen, der nach der Betrachtung der sinnlichen Formen jagt, als wären es vollkommene Wirklichkeiten, während diese ja doch nur mit schönen Bildern vergleichbar sind, die eitel und flüchtig auf der Wasserfläche erscheinen. „Ebenso“, sagt er, „wie Narcissus, da er nach seinem Spiegelbilde haschte, in den Strom versank und verschwand, so wird der, der durch die schöne Körperwelt gefesselt, ihren Umarmungen nicht zu entfliehen weiß, nicht nur mit seinem Körper, sondern auch mit seiner Seele in eine Finsternis hinabgestürzt, die tief ist und seinem höheren Wesen feindlich, und vermittels deren er, sowohl hier als im Hades blind verbleibend, sich den Schatten zugesellt. Was außerdem noch unsere Darstellung als richtig bestätigt, ist der Umstand, daß die Materie von den alten Ägyptern durchaus als

---

[5]) Das griechische Wort ὕλη bezeichnet den Stoff, von dem vorausgesetzt wird, er enthalte alle, dem Leben, der Harmonie und Gottheit entgegengesetzten Prinzipien.

[6]) Diese Stelle spielt zweifellos auf die schöne antike Erzählung von Eros und Psyche an, in welcher von Psyche gesagt wird, sie sei im Hades in Schlaf verfallen, und zwar dadurch, daß sie voreilig versuchte, ihre leibliche Schönheit festzuhalten. Die Bemerkung des Plotinus wird die tieferen und nachdenklichen Leser in den Stand setzen, den größeren Teil der in dieser edlen Allegorie enthaltenen Mysterien zu verstehen, aber noch vor Plotinus versichert Platon im VII. Buch der Republik, daß diejenigen, welche in ihrem gegenwärtigen Leben unfähig sind, die Idee des Guten aufzufassen, nach ihrem Tode in den Hades hinabsteigen und an finsteren Orten in Schlaf fallen werden; d. h. „Wer nicht fähig ist, durch Tätigkeit seiner Vernunft, sich die Idee des Guten klar zu definieren, dieselbe von allem anderen loszutrennen und wie in einem Kampfe alle Arten von Beweisgründen durchzufechten, indem er sich bemüht, diese nicht nur, was den bloßen Glauben betrifft, sondern ihrem Wesen nach zu widerlegen, und indem er mit unerschütterlicher Vernunft alle diese dialektischen Anstrengungen durchschaut, würdet ihr von dem, der alles dies nicht kann, nicht wohl sagen, daß er weder das Gute selbst, noch irgend etwas, was mit Recht als „gut“ bezeichnet werden kann, kennt? Würdet Ihr nicht zugeben, daß ein solcher, wenn er irgend ein Bild der Wirklichkeit auffaßt, es eher vermittels des Glaubens, als des Wissens thut, daß er im gegenwärtigen Leben in Schlaf versunken ist, sich mit den Täuschungen eines Traumes beschäftigt, und daß er, bevor er zu einem wachem Zustande erweckt, in den Hades hinabsteigen werde und in einen völlig tiefen Schlaf versenkt werde? *Henry Davis* übersetzt diese Stelle mehr kritisch: „Ist nicht dasselbe hinsichtlich des Guten der Fall? Wer dasselbe nicht logisch definieren kann, indem er die Idee des Guten von allem Anderen absondert, und wie im Gefechte ein gegnerisches Argument nach dem andern nimmt, wer nicht mit untrüglichen Beweisen vordringen kann und sich bemüht, die Sache nicht auf bloßen Glauben, sondern auf das wahre Dasein zu begründen, ein solcher weiß nichts von dem Guten an sich, noch von irgend etwas Gutem, und sollte er zu einiger Kenntnis des Guten gelangt sein, so müssen wir sagen, er habe es durch Vermutungen, nicht durch das Wissen (ἐπιστήμῃ) erreicht, d. h. daß er sein gegenwärtiges Leben schlafend und träumend verbringt und vor dem Erwachen in den Hades hinabsteigen werde, um dort in einen tiefen und völligen Schlaf versenkt zu werden.“

[7]) Platons Phaedon: „Diejenigen, welche die Mysterien für uns eingesetzt haben, scheinen angedeutet zu haben, daß, wer immer in den Hades unrein oder uneingeweiht komme, im Kothe liegen, während der rein und eingeweiht Ankommende bei den Göttern wohnen werde. Viele nämlich tragen Stab und Thyrsus, wenige aber doch sind darum auch Begeisterte“.

Schmutz und Moder betrachtet worden ist. „Die Ägypter", sagt Simplicius, „bezeichneten die Materie, die sie symbolisch „das Wasser" nannten, als den Unrat oder Bodensatz des ersten Lebens, gleichsam als eine Art von Schmutz und Moder.[8]) Deshalb versicherten sie, daß alle klugen Menschen, welche sich ernstlich um die göttlichen Angelegenheiten bekümmerten, allen andern voraus, in einem wachsamen Zustande wären, während Törichte (solche ohne Voraussicht) die Gegenstände anderer Art verfolgten, in einen Schlaf gehüllt, gleichsam nur in die Täuschung eines Traumlebens verwickelt seien, und daß sie, falls sie in diesem Traume noch vor dem Erwachen sterben sollten, in dem nun folgenden Zustande mit noch lebhafteren Gesichten gepeinigt würden, und daß gerade so wie jeder, der in diesem Leben dem Wirklichen nachgestrebt, nach seinem Tode der höchsten Wahrheit sollte teilhaftig werden, so auch der, welcher dem trügerischen Scheine gefolgt war, nachher mit Täuschung und Trug werde gemartert werden; wie der eine durch die wahren Gegenstände der Freude ergötzt, werde der andere mit dem trügerischen Schein einer Wirklichkeit gequält werden."

Trotzdem aber diese wichtige Wahrheit geheimnisvoll durch die kleinen Mysterien angedeutet wurde, dürfen wir nicht annehmen, daß dieselben auch den eingeweihten Personen selbst allgemein bekannt gewesen; denn, da zu diesen Handlungen alle Arten von Personen zugelassen wurden, wäre es eine lächerliche Entweihung gewesen, der Menge eine so abstrakte und erhabene Lehre preiszugeben. Es war hinreichend, den Teilnehmern die Lehre von einem zukünftigen Leben der Vergeltung und Bestrafung mitzuteilen und sie über die Mittel, wie sie zu dem Zustande zurückkehren könnten, aus dem sie ursprünglich herabgefallen waren, zu unterrichten, denn dieser letzte Teil der Lehren war nach Platons „Phaedon" die Endbestimmung der Mysterien. Daß diese Wahrheit niemand verständlich war außer den Pythagoräern und Platonikern, welche ihre Gottesweisheit von Orpheus,[9]) dem ersten Begründer dieser geheiligten Institutionen, ableiteten, und daß wir keinerlei Nachricht darüber von irgend einem Autor vor Plotinus erhalten, kommt daher, weil dieser der erste war, der in das tiefe Geheimwissen der Alten eingedrungen war, und der es der Nachwelt mitgeteilt hat, ohne die mystischen Symbole geheimm zu halten.

Trotzdem, denke ich, können wir es als höchst wahrscheinlich betrachten, daß diese geheime Bedeutung der Mysterien Virgil selbst, der ihre äußere Form so schön beschrieben hat, gar nicht bekannt war. Abgesehen von den Spuren von Platonismus, welche sich in der „Äneis" vorfinden, begegnen wir nirgends Stellen von großer Tiefe außer dem, was aus einem oberflächlichen Studium des Platon und den Dramen der Mysterien leicht erlangt werden konnte. Dieser Umstand wird von modernen Lesern nicht genügend beachtet, welche, vollständig unbewandert im Platonismus und geblendet von den Reizen seiner Dichtkunst, sich einbilden, er sei tief eingeweiht in einen Gegenstand, mit dem er höchst wahrscheinlich nur oberflächlich bekannt gewesen ist. Diese Anschauung wird noch bestärkt, wenn man sieht, daß die in den „Eclogen" niedergelegten Lehren durchaus epikuräisch sind. Diese Philosophie war aber im Zeitalter des Augustus modern, und weiterhin findet sich in keinem von Virgils Werken eine Spur von Platonismus, außer in dem erwähnten Buche, welches notwendiger Weise, da es eine Darstellung der Mysterien enthielt, einige der hauptsächlichsten Grundsätze dieser Philosophie bieten mußte, soweit diese einen Teil jener mystischen Schaustellungen erklärten und darstellten. Trotzdem aber, wenn wir bedenken, daß dieses Buch uns eine treue Darstellung einiger Bestandteile jener heiligen Handlungen darbietet und diese mit der äußersten Anmut, Harmonie und Reinheit des Versmaßes vorträgt, so müssen wir dasselbe als eine unschätzbare antike Reliquie, als ein wertvolles Denkmal ehrwürdiger Mystik, Ge-

[8]) Aristoteles, Physik.

[9]) Herod. II. 51, 81. „Was Orpheus in verborgenen Allegorien hinterlassen hatte, das lernte Pythagoras, als er in die orphischen Mysterien eingeweiht wurde, und nach ihm erhielt Platon davon Kenntnis aus den orphischen und pythagoräischen Schriften."

heimlehre und theologischer Unterweisung betrachten.[10])

All dies wird sich deutlich genug aus dem schon Mitgeteilten ergeben, wenn wir einige der schönen Beschreibungen des Buches ihrer Reihenfolge nach betrachten und wir werden finden, daß diese Beschreibungen unsere Auffassung bestätigen werden. Wenn es zunächst heißt:

„— — — leicht geht es hinab zum Avernus;
Nachts ist offen und Tags die Pforte des dunkelen Pluto.
Doch umwendenden Schritt und zu oberen Lüften hinaufgehen,
Das ist Arbeit und Müh'. Nur Lieblinge welche sich auskor.
Jupiter, oder verklärt aufnahm zu dem Aether die Tugend,
Konnten es', Göttern entsprosst. Rings Waldungen sperren den Zugang
Und mit düsterer Bucht der umgleitende Strom des Cocytus."

Geht da nicht deutlich aus den vorigen Erläuterungen hervor, daß wir hier unter Avernus und der „dunklen Pforte des Pluto" eine körperliche und äußere Natur zu verstehen haben, in welche hinabzusteigen allerdings leicht, von der jedoch unsere Schritte abzuwenden und in höhere Regionen aufzusteigen durch eine Schule der Reinigung die Seele vom Leibe abzulösen, in der Tat eine schwierige Aufgabe, ein ernstes Beginnen ist? Nur Wenige nämlich, die Günstlinge des Himmels, die mit wahrem philosophischen Genius geboren sind,[11]) und welche höchste Tugend zu dem Zustande und der Fähigkeit göttlicher Beschauung erhoben hat, sind befähigt, das erhabene Ziel zu erreichen. Wenn der Dichter dann sagt, daß Waldungen die ganzen mittleren Regionen bedecken, so deutet dies gleicherweise auf die materielle Natur; wie bekannt, wurde das Wort *silva* von den Alten zur Bezeichnung der Materie gebraucht, und es ist damit der Pfad gemeint, welcher zum *barathrum* (Abgrund) der Leiblichkeit, das heißt in tiefe Finsternis und Vergessenheit durch das Bindeglied der materiellen Existenz hinführt, und dieses ist eingeschlossen vom schwarzen Busen des Cocytus,[12]) das heißt von bitterem Wehklagen und Weinen, der notwendigen Folge der Vereinigung der Seele mit einer Natur, die ihrer eigenen wesentlich fremd ist. Hierin stimmt aber der Dichter vollkommen mit dem Empedoeles überein, betreffs der Zeilen, die wir oben angeführt, wo dieser auf diese Vereinigung anspielend, ausruft: „Ich wein' und klage, da meine Seele solch neue Gebiete erblicken soll."

Nun beschreibt unser Dichter die Höhle, durch welche Äneas zur Unterwelt hinabstieg:

„Dort war ein tiefes Geklüft, grundlos, unendliches Schlundes,
Schroff, vom finsteren See und der Hainumschattung gesichert.
D'rüber vermocht' ungestraft niemals noch irgend ein Vogel
Fort sich zu schwingen im Flug: so streng aus dunkeler Mündung
Stets aushauchender Qualm stieg auf zum gewölbeten Himmel. —"

Ist nicht dieses Bild einer Höhle mit einem schwarzen See davor, umgeben von finsteren Wäldern, eine zutreffende Darstellung der Welt der Leiblichkeit? Geheimnisvoll gemahnt uns dieselbe an den ewig verfließenden und finsteren Zustand, von dem man wohl sagen kann, daß er „unaufhörlich, in gewaltiger Eile, einem schwarzen Strome vergleichbar, dahinbraust in das Meer des Stoffes." Auch der Ausdruck *Aornus*, d. h. Tod der Vögel oder der beschwingten Natur, ist nicht wenig bezeichnend, denn infolge ihrer angeborenen Trägheit, Untätigkeit und ihres herabgesunkenen Zustandes ist sie an das äußerste Ende aller Dinge versetzt, völlig kraftlos, matt und unfähig, in die Bereiche des Wirklichen aufzusteigen und ihren dunklen und herabgekommenen Zustand mit einem anderen, durchaus glänzenden und göttlichen zu vertauschen.

In den nun folgenden Versen:

„Aber o sieh, um die Helle der nahenden Sonn' und den Aufgang
Brüllte das Land tief unter dem Fuß, es erbebten die Berghöh'n
Sammt dem Gehölz; auch tönt es wie Hundegeheul durch den Schatten,
Als annahte die Göttin."

[10]) Vgl. *Ancient Symbol, Worship*, S. 11. Anmerkung.

[11]) Das heißt mit einer Befähigung nach dem Gehalt der tiefsten Wahrheit zu forschen und diesen für das Handeln zu verwerten.

[12]) Cocytus, die Klage, ein Fluß in der Unterwelt.

erblicken wir eine deutliche Anspielung auf die Erschütterungen, welche das Hinabsteigen der Seele in den Leib begleiteu, und welcher Platon im X. Buch der „Republik“ Erwähnung tut, wie ja auch der Fehltritt der Seele, wie wir später sehen werden, eine der wichtigen Wahrheiten war, welche diese Mysterien darstellen sollten. Die heulenden Hunde aber sind ein Symbol der materiellen Dämonen, gemäß ihrer wilden und bösartigen, dem Glücke der menschlichen Seele jederzeit todbringenden Beschaffenheit von den magischen Orakeln des Zoraster diese Bezeichnung erhielten. So stellt denn auch Synesius in seinem ersten Hymnus mit ebenso großer Originalität als Schönheit die Materie dar, wie sie in vernichtender Wut nach der Seele schnaubt:

„Selig wer sich vor des Stoffes
Gier'gem Bellen hat gerettet . . . .“

Daß nun die materiellen Dämonen den Eingeweihten in Wirklichkeit erschienen sind, bevor diese der lichten Gesichte der Götter selbst teilhaftig geworden, ergibt sich aus folgender Stelle des Proclus, in dessen Manuskriptkommentar zum ersten „Alkibiades. In dem allerinnersten Heiligtum der Mysterien erscheinen, bevor der Gott sich zeigt, die dahinjagenden Gestalten irdischer Dämonen und lenken die Aufmerksamkeit von dem unbestimmten Guten zur Materie zurück.“ Auch Pletho („Über die Orakel“) versichert ausdrücklich, daß diese Erscheinungen in der Gestalt von Hunden sichtbar wurden.

Nun wird uns von Äneas weiter berichtet, wie er, durch tiefe Nacht und Finsternis dringend, dem Reich der Unterwelt entgegenschreitet:

Beid' jetzt gehen sie dunkel die einsam schattende Nacht durch,
Und durch Dis' einödes Gebiet und leere Behausung;
Wie bei zweifelndem Lichte des Monds in kärglichem Schimmer
Geht durch Waldung der Weg; wann trüb umschattet den Himmel
Jupiter, und rings Alles entfärbt in Dämmerung schwebet.

Diese Darstellung ist höchst zutreffend, denn die Mysterien wurden bekanntlich bei Nacht zelebriert, und in Platons „Republik“ wird, wie oben zitiert, von den Seelen berichtet, daß sie um Mitternacht in den Zustand der Zeugung verfallen, da diese Zeit der Finsternis und Vergessenheit der körperlichen Welt vollkommen entsprechend ist, und es unterliegt keinem Zweifel, daß die nächtliche Begehung der Mysterien auf diesen Umstand angespielt hat.

Die nächste Stelle unseres Dichters bringt eine lebendige Darstellung dieser Lehre.

Selber am Eingang nun. und im vordersten Schlunde des Orcus,
Lagerte sich mit dem Grame der Schwarn nachreuender Sorgen;
Blaß auch wohnen umher Krankheiten, und trauriges Alter,
Angst und schmähliche Not, und übelratender Hunger:
Grause Gestalten zu schauen! und der Tod, und die ringende Drangsal;
Dann der Bruder des Todes, der Schlaf, und des frevelnden Herzens
Schwärmungen; vorn an der Schwelle des Kriegs mordtriefendes Scheusal,
Eiserne Furienkammern zugleich, und die rasende Zwietracht,
Ihr durchschlängeltes Haar von blutigen Binden gefesselt.
Mitten erstreckt unmäßig die uralt ragenden Arme
Ein dumpfschattiger Ulm: wo, sagt man, rings ein Gegaukel.
Nichtiger Träume verkehrt, und jeglichem Blatte sich anschmiegt.
Auch viel andere noch der vielfach schreckenden Wunder
Hausen am Tor, Centauren und zweigestaltete Scyllen.
Briareus, hundertfältig an Wuchs, und das Gräuel von Lerna.
Hebend der Hälse Gezisch, und, mit Glut ankämpfend, Chimära,
Auch Harpyen und Gorgonen. und Du, dreileibiger Unhold.

Sicherlich ist es unmöglich, ein lebendigeres Bild von dem Elend, welches mit der materiellen Existenz verknüpft ist, von dem Schlafzustand, in den die Seele durch Vereinigung mit dem Leibe versenkt, und von den verschiedenen geistigen Leiden zu entwerfen, welchen dieselbe infolge einer solchen Vereinigung unvermeidlich unterliegt. Diese Beschreibung enthält nämlich dreierlei Darstellungen: erstens zeigt sie uns das äußere Elend, womit die materielle Sphäre erfüllt ist, zweitens deutet sie an, daß das Leben der Seele, so-

*) Diese und andere Stellen des Empedokles finden sich in dem Buche des Hierokles über die goldenen Verse des Pythagoras.

lange sie in den Leib versenkt ist, nichts als ein Traum ist, und drittens zeigt sie uns unter der Verkleidung vielgestaltiger und schrecklicher Ungeheuer die verschiedenen Lasten unserer vernunftlosen sinnlichen Wesenshälfte. In diesem Sinne nennt auch Empedokles in völliger Übereinstimmung mit dem ersten Teile der vorliegenden Beschreibung diese materielle Sphäre oder das Reich der Zeugung, eine freudlose Gegend, wo Blut, Wut und endlose Krankheit herschen und in welche jene ‚geraten, die „durch Atis Gefielde und schreckliche Finsternisse irren," und deshalb sagt er von einer solchen Seele, daß sie von Gottheit und himmlischem Glanze hinabfliegt, und in den Reichen der Nacht toller Zwietracht zu dienen.

Es wird wohl Niemandem entgehen, daß Virgils *discordia demens* eine genaue wörtliche Übersetzung von νεικει μαινομενω des Empedokles ist.

In den nun folgenden Zeilen unseres Dichters sind die Sorgen um das traurige Elend, welche die Seele bei ihrer Vereinigung mit ihrer leiblichen Natur erwarten, schön beschrieben,

Jetzo der Weg, der zum Strom des tartarischen Acheron führet.
Stürmisch hier von Morast und unermeßlichem Strudel
Gähret der Schwall und stürzet den rollenden Schlamm zum Cocytus.

und als Caron dem Aencas zuruft, er möge davon abstehen, noch weiter einzudringen,

Umbrarum hic locus est, Somni Noctisque soporae —

„Hier ist der Schattenbezirk, der betäubenden Nacht und des Schlafes —" so kann wohl nichts zutreffender den Zustand jener dunklen Reiche darstellen, wo die Seele, die hinabgestiegen, nichts begegnet, als Schatten und träge Nacht, und wo sie, so sie in ihrem Wandel sich nicht verändert, endlich in tiefen Schlaf eingelullt wird, um so zu einem wirklichen Bewohner der Phantomenwelten der Toten zu werden.

Nachdem Aeneas nun den stypischen See überschritten, trifft er auf das dreiköpfige Ungeheuer Cerberus,[14]) den Wächter dieser höllischen Orte:

Endlich den Strom jenseits unbeschädiget, Mann und Prophetin,
Setzt er im wüsten Moraste sie aus, und bläulichen Teichschilf.
Cerberus vorn, machtvoll dreischlündiges Bellen erhebend,
Hallt umher, ausdehnend den gräßlichen Wuchs in der Felskluft;

Unter Cerberus ist hier jener Bestandteil der Seele verstanden, dessen Sinnbild der Hund, das Symbol des Scharfsinnes ist, und die drei Köpfe deuten auf die dreifache Spaltung dieses Bestandteiles in die Fähigkeiten des Anschauens, Denkens und Vermutens. Was die dreierlei Wesen betrifft, welche an den Grenzen der Unterwelt hausen, so beabsichtigt der Dichter ohne Zweifel, uns damit die drei hervorstechendsten Charaktere vorzuführen, welche, obwohl eigentlich keiner Strafe schuldig, dennoch alle drei in die Materie versenkt sind und darum einen ähnlichen Grad der Reinigung vonnöten haben. Diese Wesen sind nämlich, wie bekannt, erstens die Seelen von frühzeitig dahingerafften Kindern, zweitens die von unschuldig gerichteten und endlich die lebensmüde des Selbstmordes schuldig Gewordenen. Was nun die ersteren betrifft, die Kinder, so ist deren Verknüpfung mit einem materiellen Dasein einleuchtend, von den andern hingegen, den unschuldig Gerichteten, müssen wir annehmen, daß sie die Seelen von Menschen sind, die, obzwar unschuldig an dem Verbrechen, dafür sie fälschlich bestraft, dennoch mancher Verbrechen sich schuldig gemacht, für welche sie nun im Hades, das heißt vermittels einer innigen Vereinigung mit der Körperwelt, ihre rechtmäßige Züchtigung erfahren. Die Selbstmörder endlich haben, trotzdem sie sich scheinbar von ihrem Leibe befreit, doch ihren Zustand nur mit einem von ähnlicher Beschaffenheit vertauscht, da nach der Geheimlehre der göttlichen Wissenschaft

[14]) Die Gegenwart des Cerberus in den griechischen und römischen Beschreibungen der Unterwelt zeigt, daß die Gedanken jener Dichter und Mythologen nicht allein von den Ägyptern, sondern sogar von den Brahminen des fernen Ostens abzuleiten sind. *Yoma*, der Herr der Unterwelt, erscheint da in Begleitung seines Hundes *Karbarn*, des „Gefleckten", der auch *Trikasa*, der „Dreiköpfige" heißt.

ein derartiger Lebenswandel die Seele, anstatt sie vom Körper zu befreien, nur wieder in einen Zustand versetzt, welcher vollständig ihren früheren Neigungen und Gewohnheiten, Klagen und Leiden angemessen ist. Wenn wir aber diesen Gegenstand tiefer betrachten, werden wir bemerken, daß die drei vorgeführten Charaktere sich eigentlich in derselben Lage befinden, zumal in allen diesen Fällen der Grund der Bestrafung dunkel ist. Ist es denn nicht unbegreiflich, warum die Seelen von Kindern bestraft werden sollen, ist es nicht ganz unerklärlich, warum die Seelen in einer Lebensperiode unschuldig Gerichteter in einer folgenden abermals bestraft werden sollen? So sagt denn auch, was endlich den Selbstmord betrifft, Platon in seinem „Phaedon", daß die Gründe, warum dieser als ein Verbrechen in den ἀποῤῥητα verboten sei, eine tiefsinnige und schwer verständliche Lehre enthalten.[15]) In der Tat kann der wahre Grund, warum die beiden ersten Charaktere im Hades zu finden sind, nur durch die Tatsache einer früheren Existenz begriffen werden, in Bezug auf welche allein die innere Gerechtigkeit der Strafe deutlich enthüllt, die scheinbare Sinnlosigkeit der Vorsehung völlig versöhnt und die Zweifel an der Weisheit ihrer Fügung völlig gelöst werden.

Was nun schließlich die Selbstmörder betrifft, so wird, da die Gründe ihrer Bestrafung und weshalb ein solches Beginnen ein überaus verwegenes ist, außerordentlich dunkel und mystisch sind, der sich für Platon interessierende Leser wohl gerne die folgende Lösung dieser Schwierigkeiten entgegennehmen, insbesondere in Anbetracht des Umstandes, daß dieselbe sich ausschließlich im Manuskript vorfindet.

Olympiodorus nämlich, einer der hervorragendsten und gelehrtesten Kommentatoren des Platon, bemerkt in seinem Kommentar über jene Stelle im „Phaedon", wo Platon über das Verbot des Selbstmordes in den ἀποῤῥητα spricht, folgendes: „Das Argument, welches Platon hier gegen den Selbstmord geltend macht, ist aus der Orphischen Mythologie abgeleitet, in welcher vier Weltherrschaften gefeiert werden. Zuerst war die des Uranos (Himmel), welchem dann Kronos (Saturn) folgte, der den Vater entmannte.'[16]) Kronos wurde von Zeus (Jupiter) in der Weltherrschaft gefolgt, nachdem dieser seinen Vater in den Tartarus geschleudert. Nach Zeus endlich erblickt Dionysos (Bacchus) das Licht der Welt, der infolge der hinterlistigen Verräterei der Hera (Juno) von den Titanen, die ihn umringt hatten, und die später von seinem Fleische genossen, in Stücke geschlagen wurde. Zeus aber, erbost über dessen Tod, schleuderte seinen Donnerkeil gegen die schuldigen Mörder und verbrannte sie zu Asche. Aus der Asche nun erhob sich ein rußiger Dampf, der sich verdichtete, und aus diesem wurde die Menschheit gezeugt. Deshalb, und nicht wie die Worte des Platon es anzudeuten scheinen, weil wir im Leibe wie in einem Kerker, bewacht von einem Hüter, stecken (denn das ist einleuchtend, und Platon würde das nicht ein Geheimnis genannt haben), ist es unrecht, wenn wir uns selbst vernichten, sondern vielmehr, weil unser Leib ein Eigentum des Dionysos ist, denn wir sind ein Teil von ihm, insofern wir aus der Asche oder dem rußigen Dampfe der verbrannten Titanen bestehen, die einst sein Fleisch genossen hatten. Sokrates aber, der tatsächlich auf das Mysterium hinwies, setzt von dem Mythos weiter nichts hinzu, außer daß wir in einem Gefängnis sind, die Ausleger aber haben den ganzen Mythos äußerlich angefügt "

Hierauf macht er die außerordentlich treffende Bemerkung, „daß diese vier Reiche die verschiedenen Abstufungen der Fähigkeiten bezeichnen, in Übereinstimmung mit welchen unsere Seele die Symbole aller, sowohl kontemplativen, als reinigenden Eigenschaften birgt. Entweder nämlich wirkt sie entsprechend den theoretischen, kontemplativen Fähigkeiten, deren Vorbild das Reich des Uranos oder des Himmels

[15]) Platons „Phaedon": „Die Mitteilung, welche uns in der Geheimlehre der Mysterien gegeben wird, daß wir menschliche Wesen in einer Art von Gefängnis leben, und daß wir von diesem uns nicht zu befreien, ihm nicht zu entfliehen suchen dürfen, erscheint mir schwierig zu begreifen und nicht leicht zu erlernen. Die Götter sorgen für uns und wir sind Ihrer."

[16]) In der Hindu-Mythologie, von welcher dieser Symbolismus abgeleitet ist, verliert eine Gottheit, welche so des *lingam* oder *phallus* beraubt ist, ihre göttliche Gewalt.

ist, und weshalb Uranos auch παρα του τα ἀνω ὁρᾳν, „der die Dinge von oben Betrachtende“, genannt wird, oder aber sie lebt unbefleckt, wovon das Reich des Kronos oder Saturn das Vorbild ist, und darum heißt Kronos auch Koro-nous, „der durch sich selbst Erkennende“. Darum wird von ihm gesagt, er verschlinge seine eigenen Nachkommen, was auf die Einkehr in sein eigenes Wesen deutet. Die Seele kann nun auch entsprechend den gesellschaftlichen Tugenden wirken, deren Symbol die Herrschaft des Zeus ist, und darum wird Zeus auch Demiurgos genannt, d. h. „der im Nebensächlichen Wirkende“, oder sie wirkt endlich in Uebereinstimmung mit den ethischen sowohl als auch physischen Fähigkeiten, wovon das Reich des Bacchus ein Symbol ist, und darum wird erzählt, dieser sei von den Titanen in Stücke geschlagen worden, weil nämlich diese Tugenden sich nicht miteinander vereinigen lassen.“ So weit Olympiodorus.

Thomas Taylor.

(Fortsetzung folgt.)

Das Konsonanzsystem eines Neu-Pythagoräers.

(Alb. Frh. v. Thimus.)

Während der Kampf der Programmusiker und der Formalisten, der noch zu Wagner's Zeiten heftig entbrannt war, heute als überwundener Standpunkt gilt, der durch den Sieg der Wagner'schen Kunstanschauung für alle Zeiten beigelegt erscheint, ist es wertvoll auf einen Autor und seine bedeutendste Arbeit aufmerksam zu machen, der die Möglichkeit einer künstlerischen Neuerweckung unpsychologischer Formkunst nachdrücklich betont hat. Es ist dies der Musiktheoretiker Albert Frh. v. Thimus, der um die Zeit des „Wagnerrummels“ und des Kulturkampfes seine Untersuchungen über den tieferen Gehalt antiker Harmonie- und Skalengesetze veröffentlichte. Wie im Nachfolgenden gezeigt werden soll, enthüllt eine genaue Analyse bereits in den Grundformen der musikalischen Tonfolge psychologische Elemente. Es läßt deshalb eine weitergehende Erforschung des tonalen Materiales die Möglichkeit offen, durch die immanenten Gesetze der musikalen Konstruktion die höchsten künstlerischen Wirkungen zu erzielen, ohne zu psychologischen, sekundären Assoziationen seine Zuflucht zu nehmen. So leitet ein historisches Gesetz von der rein primitiven Formkunst zur psychologischen; und von hier zurück zu den tieferen, rein gesetzmäßigen Stufen, deren Verständnis erst jetzt nach der psychologischen Schulung zur Gänze möglich wird. —

Nachdem der Streit um die Prinzipien der Harmonie, der über anderthalb Jahrhunderte gedauert hat, gegenwärtig durch den Ausbau einer desriptiv psychologischen Konsonnanz-Theorie[1]) für eine Weile in den Hintergrund gerückt zu sein scheint, beginnt man sich wieder mit Vorliebe der uralten grundlegenden Anschauungen zu erinnern. Der Freund exakter Darstellungsart sieht sich umso lieber in diese Anfangsstufe musikalischen Forschens verwiesen, als der Mangel an tonpsychologischem Beobachtungsmaterial in diesen Zeiten zur äußersten Konsequenz in der Systembildung drängte. Tatsächlich sind gerade in den alten Tonsystemen Anknüpfungspunkte mathematisch-geometrischer Natur in reichstem Maße vorhanden, die die heutige, durch die exakte Methode allerdings bereits übersättigte, Periode gewöhnlich als zur metaphysischen Spekulation geeignet und gehörig bezeichnet, und demgemäß zur Seite stellt, die aber dessen ungeachtet zu allen Zeiten die sicherste Gewähr für ein regelrechtes wissenschaftliches Fortschreiten geboten haben. Das pythagoräische System insbesondere, das ja den Grundstock aller musiktheoretischen Versuche und Spekulationen bis in die neueste Zeit hinein bildet, erweist sich nach dieser Seite hin außerordentlich fruchtbar. Aus ihm haben die Intervallik, die Konsonnanztheorie, der praktische Kontrapunkt ihre leitenden Grundsätze gewonnen. Aber sogar ein deutliches Auseinanderfallen in zwei dual einander entgegengesetzte Fortschreitungsreihen hat Frh. v. Thimus in seiner weit-

[1]) Stumpf: Beiträge zur Akustik und Musikwissenschaft: Heft 1. Konsonanz und Dissonanz. Leipzig, 1898.

greifenden Untersuchung[2]) auf das unzweifelhafteste nachweisen können, so daß sich die geistreichen dual konzipierten Systeme unseres Jahrhunderts (Hauptmann[3]), v. Oettingen[4]), Riemann)[5]) in nuce bereits in den spärlichen Ueberlieferungen pythagoräischer Naturphilosophie wiederfinden. So ist die polare Reziprozität, welche die Geometrie des XIX. Jahrhunderts durch die Arbeiten Jakob Steiner's und seiner Schule in den räumlichen Gebilden nachgewiesen hat, auch der Musiktheorie als wertvolles Vehikel, wenn auch in bescheidenerem Bereiche, gewonnen.

Ueber die der pythagoräischen Harmonik zugrunde liegende strenge Dualität ist namentlich von Seite der sogenannten Aristoxeniker (das sind die rationalistischen Anhänger des Aristotelikers Aristoxenos) viel gespöttelt worden, besonders aus dem Grunde, weil eine oberflächliche Untersuchung der Unterscheidung in gerade und ungerade Zahlen unmöglich jene Bedeutsamkeit zuerkennen konnte und wollte, die ihr im pythagoräischen Welt- und Musiksystem zugesprochen wird. Auch in dieses Gebiet hat Thimus gründlich hineingeleuchtet. Er hat die Bedeutung der „geraden und ungeraden" Zahl bei Pythagoras zum erstenmal aus ihrem Gesichtswinkel klar gestellt, und den wirklichen Zusammenhang entwickelt, den spöttelnde und oberflächliche Erklärer, die sich an den Buchstaben gehalten hatten, unmöglich hätten ahnen können. Diese Erklärung ist aber keine bloße gelehrte Philologenarbeit, die sich auf ausgefallene Buchstaben und vereinzelte Scholien stützt, sondern eine auf den axiomatischen Grundsätzen der antiken Mathematik aufgebaute Darstellung, die durch die Auffindung chinesischer und hebräischer Erklärungsversuche dieses Themas eine weittragende, antropologisch gesicherte Bedeutung erhalten hat. Die nachfolgenden Zeilen sollen die Anschauungen des Frh. v. Timus in möglichst gedrängter Uebersicht und in leicht übersehbarer Darstellung vorführen. Sie behandelt übrigens bloß die Prinzipien der pythagoräischen Harmonik, die ja selbst auf den Bruchstücken versprengter, alt-egyptischer Geheimlehren ruht, beiläufig in dem Umfange, in welchem der gelehrte Kommentator und Panegyriker des Thimus, Dr. Hasenclever[6]), die Originalarbeit zur Einführung in den harmonikal-esoterischen Gedankenkreis herangezogen hat.

[2]) Alb. v. Thimus: Die harmonikale Symbolik des Altertums. Köln, 1868—1876.

[3]) Moritz Hauptmann: Die Natur der Metrik und der Harmonik 1858.

[4]) Arthur v. Oettingen: Harmoniesystem in dualer Entwicklung. 1866.

[5]) Hugo Riemann: Handbuch der Harmonielehre 1898.

I. Die beiden Reihen.

Die Zahl, als begrenzte Menge von Einheiten, spielt in der Naturphilosophie der Pythagoräer, und demnach auch in Platon's Ideenlehre eine bedeutende Rolle. Sie bedingt die Ordnung im Kosmos, nach Zeit und Raum und allem Meßbaren. Sie enthält die Idee des unbegrenzt Fortsetzbaren, in die Unendlichkeit Reichenden und die des unendlich Teilbaren, in das Nichts Verschwindenden. Operationen an der Einheit lassen aus dieser die wissenschaftliche Zahl hervorgehen, die sich demnach wiederfindet in der Reihe der kleinen und großen Zahlen, der Reihe des „Teiligen" und des „Nichtteiligen", in der Sprache der Gegenwart: der Reihe der positiven ganzen Zahlen und ihrer Aliquotbrüche. Pythagoras nennt diese beiden, von der Einheit nach beiden Seiten hin ins Unendliche fortschreitenden Reihen die des περισσόν und die des ἄρτιον, und macht sie durch die Folge:

$$\frac{1}{\infty} \ldots \frac{1}{4}, \frac{1}{3}, \frac{1}{2} \,\big|\, \frac{2}{1}, \frac{3}{1}, \frac{4}{1} \ldots \frac{\infty}{1}$$

zum Ausgangspunkt seiner esoterischen Betrachtungen.

Zunächst fällt auf, daß diese Reihe die drei, der Antike bekannten harmonischen Verhältnisse in sich birgt. Die Reihe der positiven ganzen Zahlen stellt die einfachste Form der arithmetischen Reihe, die Reihe der Aliquotbrüche eine harmonische Progression dar; während die Einheit also als mittlere geometrische Proportionale zwischen je zwei gleich weit von ihr entfernten Gliedern ihre Stelle in dieser Figur findet. Obgleich dieses Verhalten einer speculativen Deutung nicht unterworfen wurde, ist es wichtig, darauf zu achten, daß sich hier

[6]) Die Grundzüge der esoterischen Harmonik des Altertums: dargestellt von Dr. Richard Hasenclever. 1870.

die Grundformen der harmonischen Teilung vereint finden. Denn gerade dieser Umstand veranlaßte Thimus, die vierte, der Antike geläufige Proportion, die contra-harmonische, in Beziehung zu der Grundreihe zu setzen, und hierauf den Nachweis von der Bekanntheit der großen und kleinen Terz im Altertum zu gründen — eine Tatsache, die durch die neueren psychologischen Arbeiten über Klangvertretung (Riemann) und dominierende Töne (Wundt) in der Akkordbildung an Bedeutung gewinnt. Da es nun unmöglich ist, die pythagoräische esoterische Weltauffassung, insoweit sie an der Hand dieser continuierlichen Reihe gezeigt werden kann, darzustellen, ohne auf ihren musikalischen Sinn näher einzugehen, so muß ihre harmonikalische Funktion zunächst erklärt werden.

Dies ist scheinbar ganz primitiv. Denn die περισσον-Reihe gibt, wenn die Zahlen als Vielfache der Schwingungszahlen des Grundtones aufgefaßt werden (also in moderner Auffassung: als Schwingungszahlen der Obertöne), den vollständigen Dur-Dreiklang des Grundtones mit der Schwingungszahl $n = 1$[7]). Andererseits repräsentiert die Reihe des Teiligen, die ἄρτιον-Reihe, in der zur ersten entgegengesetzten Richtung und unter derselben Voraussetzung gelesen den reinen Moll-Akkord der vierten Stufe. Hierbei ist also die Schwingungszahl $n = 1$ die des höchsten Tones, unter dem sich mit den Schwingungszahlen:

$\frac{n}{2}, \frac{n}{3}, \frac{n}{4}, \frac{n}{5}, \frac{n}{6}$, der Mollakkord rein aufbaut.

Es wird wohl nach dem Gezeigten nicht mehr soviel Schwierigkeit brauchen, klar zu machen, daß den beiden von der Einheit ausgehenden Reihen ungezwungen ein tiefgreifender, polarer Gegensatz unterlegt werden kann. Die Übersetzungssünden, die schon so viel verschuldet haben, dürften auch hier an der Verstümmelung des echt philosophischen Kernes uralter Naturphilosophie mitgewirkt haben. Musikalisch ungebildeten Übersetzern hat es beliebt, die περισσόν und ἄρτιον-Reihe als die Reihe der geraden und ungeraden Zahlen (!) auszugeben, in die einen so tief gehenden Gegensatz wie den des polaren Verhaltens hineinzugeheimnissen freilich sehr schwer halten mußte. Allerdings darf hierbei nicht außer Acht gelassen werden, daß die wenigen Vertreter esoterischen Geheimwissens schon in jenen Zeiten die Taktik befolgten, nur lose Fragmente, und diese in einer verhüllenden, primitiv erscheinenden Fassung in die Menge zu tragen. Daher kommt es, daß schon Aristoteles über die „geraden und ungeraden Zahlen" spottet, und Aristoxenos, der musiktheoretische Enzyklopädist des Altertums die ganze Pythagoräische Zahlenmystik angriff und verwirrte. Erst dem großen Zarlino gelang es, um die Blütezeit des venetianischen Madrigal-stiles die Polarität der Dur- und Mollharmonie rein herauszuarbeiten, die in dem Harmoniesystem v. Oettingen's (1866) zum Fundament der Harmonik wird.

Wenn schon der Hinweis auf die beiden Haupt-Akkorde und ihre Darstellbarkeit in der Grundreihe deren tiefere Symbolik durchsichtig macht, so wird eine zweite, gleichfalls physikalisch konstatierbare Tatsache, die Bedeutung, welche die pythagoräische Schule der Zahlengesetzmäßigkeit beilegte, in noch helleres Licht rücken. Das Experiment zeigt, und die Schwingungstheorie verifiziert, daß in den Saiten, die einem Moll-Akkord angehören, bei Resonanz nicht der Grundton, sondern dessen Quinte (in klassischer Rameau'scher Auffassung) ins Mitschwingen gerät. In pythagoräischer Formulierung bringt also ein fremder Ton (e^+ in der v. Oettingen'schen Schreibweise) den Moll-Akkord *(Ā a)* zum Erklingen, wenn man diesen nämlich aus der ἄρτιον-Reihe in der oben angeführten Weise sukzessive hervorgehen läßt. Der Moll-Akkord entwickelt sich also aus dem fremden Leitton, der als gemeinsamer Oberton in allen („Unter-") Tönen der Moll-Akkorde latent enthalten ist, in die Tiefe. Der Dur-Akkord hingegen steigt beim Anschlagen des Leittones selbst (und hievon ist ja Helmholtz in seiner berühmten Untersuchung ausgegangen), in seinen sechs ersten Obertönen auf der περισσον-Reihe spontan in die Höhe. Das Geheimnis des Männlich-Weiblichen kommt also nicht bloß in dem

[7]) Diese Gesetzgemäßigkeit reicht bloß bis zum 6-ten Partialton; der 7-te ist bereits dissonant, ebenso wie alle Töne, deren Ordnungszahl eine Primzahl, oder die Potenz einer Primzahl ist. — Die Reihe stellt das angezeigte Verhalten nur innerhalb eines Intervalles dar. Dem Pythagoras war dies bereits bekannt.

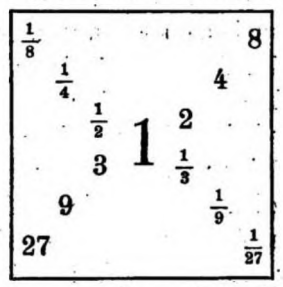
bekannten Charakter der Dur- und Moll-Harmonie affektiv zum Ausdruck, sondern zeigt sich auch in der entgegengesetzten Entstehungsart beider Klänge. Auch hiefür liegen die Grundbedingungen wieder in der Ausgangsreihe, so dass es jetzt deutlich wird, weshalb die Pythagoräer in den „geraden und ungeraden Zahlen“ den Gegensatz des Männlichen und Weiblichen erblicken durften. Als Beleg zitiert Thimus einen Commentator des Ptolemäischen Werkes „Tetrabiblum“, in einer Stelle, die hiedurch zum erstenmale Sinn und Gehalt findet: „. . . Daß die Artioszahl das der Teilung Erliegende und Duldende, die Perissoszahl hingegen das der Teilung nicht Unterliegende und nicht Duldende, sondern Tatkräftige (δραστήριον) befasse. Deshalb wird auch jene weiblich, diese männlich genannt.“

2. Das harmonische System.

Durch die Zweiteilung der Reihe war der Ausbau der Akkorde für jede beliebige Tonstufe allgemein gegeben. Es handelte sich jetzt nur mehr darum, ein Schema aufzustellen, in welches auch die diatonische Leiter und das Tetrachord (der Ausgangspunkt der Musikübung der Griechen) eingeführt werden konnte. Pythagoras stellt sich also die Aufgabe, das mathematisch-geometrische System der griechischen Tonarten aufzudecken, von denen sich ein Spezialfall in unserer diatonischen Dur- und den beiden Moll-Tonarten erhalten hat. Den Weg hiezu zeigt Platon in Timaeus, wo der Pythagoräer, von den geheimnisvollen Verkündigungen des dunklen Herakleitos ausgehend, die Ordnung erläutert, welche die Weltseele in dem Kosmos durch Mischung hervorgebracht hat. Die ziemlich dunkle Stelle jenes Textes sei hier nach dem Kommentar des Thimus gleich in moderner Schreibweise angeführt, ihre Erläuterung dem nächsten Punkte vorbehalten:

Die ersten drei Glieder der περισσόν- und ἄρτιον-Reihe werden sukceßive zur 0-ten, 1-ten, 2-ten und 3-ten Potenz erhoben, wodurch sich beide, sonst verschiedenen Klassen (der arithmetischen und der harmonischen) angehörenden, Reihen in eine einzig geometrische verwandeln. Somit, da

$2^0=1,\ 2^1=2,\ 2^2=4,\ 2^3=8$; ferner: $3^0=1, 3^1=3, 3^2=9, 3^3=27$; u. ebenso: $(\frac{1}{2})^0=1\ (\frac{1}{2})^1=\frac{1}{2}\ (\frac{1}{2})^2=\frac{1}{4}\ (\frac{1}{2})^3=\frac{1}{8}$ — ferner: $(\frac{1}{3})^0=1\ (\frac{1}{3})^1=\frac{1}{3}\ (\frac{1}{3})^2=\frac{1}{9}\ (\frac{1}{3})^3=\frac{1}{27}$ — in das System der beiden Reihen:



Verbindet man nun je zwei vertikal übereinanderstehende Glieder durch Multiplikation („die Mischung“) zu einem, jeweils echten oder unechten Bruche, so ergibt sich die Reihe:

$\frac{8}{27}, \frac{4}{9}, \frac{2}{3}, 1, \frac{3}{2}, \frac{9}{4}, \frac{27}{8}$, oder in Potenzform:

$$(\tfrac{2}{3})^3, (\tfrac{2}{3})^2, (\tfrac{2}{3})^1, (\tfrac{2}{3})^0, (\tfrac{3}{2})^1, (\tfrac{3}{2})^2, (\tfrac{3}{2})^3,$$

welche, da ja $(\frac{3}{2})=(\frac{2}{3})^{-1}$ sich also darstellt als die von $+3$ zu -3 fortschreitende Potenzreihe des Verhältnisses $\frac{2}{3}$, mithin als eine Folge von 7 Quinten, aus denen sich die phrygische Leiter zusammensetzt.[8]) Den exoterischen Musiktheoretikern war die Operation der Mischung nicht bekannt, sie erhielten daher durch die Potenzierung bloß die Reihe der aufsteigenden Oktaven, während die Duodezimen-Reihe sich bei diesem Verfahren selbst reproduzieren mußte. Zur Ausfüllung dieser so gewonnenen Leiter wird die große („Dur“-terz) genommen, die sich durch Einführung der mittleren arithmetischen Proportionalen in das Quintenverhältnis ergibt $(1-\frac{5}{4}-\frac{3}{2})$ und die, nach Thimus der Antike unzweifelhaft bekannt gewesene kleine Mollterz als mittlere harmonische Proportionale in Quintenentfernung $(1-\frac{6}{5}-\frac{3}{2})$.

[8]) Für den Ton $d-1$.

1	$\frac{3}{2}$	$\frac{9}{4}$	$\frac{27}{8}$	$\frac{8}{27}$	$\frac{4}{9}$	$\frac{2}{3}$
d	*â*	*ê*	*h*	***F***	*C*	*G*

Es ist wohl nicht nötig, aufmerksam zu machen darauf, daß das „Phrygische“ der griechischen Musik dem „Dorischen“ der Kirchentonart entspricht, das Phrygische der Kirchentonart dem griechischen Dorischen, der Urform der reinen Moll-Tonleiter.

Schließlich ergibt Multiplikation der dritten Potenzreihe mit der Potenzreihe der Halben die Verhältniszahlen $\frac{3}{2}, \frac{3}{4}, \frac{3}{8}; \frac{9}{2}, \frac{9}{4}, \frac{9}{8}$, von denen das erste, zweite und letzte Glied (das zweite in der Umkehrung), die Verhältniszahlen der Quinte, der reinen Terz und des großen Ganz-Tones ergeben. Die Exoteriker gewannen diese hochwichtigen Intervalle durch arithmetische und harmonische Teilung der Oktave, und fanden sich, da sie ja hierbei auf das Verhältnis des großen Ganz-Tones kommen mußten, vollauf befriedigt

Das Werk selbst behandelt an dieser Stelle weiterschreitend, das Entstehen der griechischen Tonarten aus dem Tetrachorde und ihren Zusammenhang mit den späteren Kirchentönen, wobei sich die Identität der zwölf gregorianischen Töne mit den pythagoräischen herausstellt. Diese, musikhistorisch so wertvolle Betrachtung kann an dieser Stelle nur erwähnt werden, wo die Aufgabe vorliegt, die tiefer greifenden Zusammenhänge des pythagoräischen Weltsystems aus dem Konstruktionsprinzip der Harmonik klarzulegen.

3. Naturphilosophische Deutung.

Die Pythagoräer besaßen, wie fast alle Philosophenschulen der Antike, eine Zusammenstellung von obersten Denkwerten, Kategorien, die sie der Erklärung aller Erscheinungen unterlegten. Diese, nach ihrer Auffassung zu höheren Typen nicht weiter zu vereinigenden Denkformen (10 an der Zahl) ließen sie von der Idee der Zahl tragen, im Besonderen durch die Grundzahlenreihe ihres harmonischen Systems. Es wird gewiß nicht herbeigeholt erscheinen, wenn hier auf das Kategorienschema Kant's hingewiesen wird, in welchem ja auch die Zeitfunktion (allerdings nach den vier Möglichkeiten ihrer Auffassung) der Kategorientafel als Einteilungsgrund unterlegt wird, um aus ihr die Schemata des reinen Verstandesbegriffes zu gewinnen. Zeit und Zahl sind aber in der vorgestellten Reihe durchgängig einander entsprechend.

Es wäre vielleicht hier am Platze, den Unterschied der erkenntnistheoretischen Systematik Kant's und der naturphilosophischen Spekulation des Pythagoras gebührend auseinanderzuhalten; doch darf im Zusammenhange dieser ganzen Betrachtung hievon abgesehen werden, weil die markante Physiognomie des pythagoräischen Systems gar nicht verkannt werden kann. Dieses wendet sich von allem Anfang an Jeden, der geübt ist, die Welt als das Spiegelbild seiner Innerlichkeit zu erfassen und bedarf daher keines Schutzes vor den Angriffen rationalistischer Allerweltsweisheit.

Von diesen 10 Figuren des pythagoräischen Kategorienschemas bedürfte die Polaritätentypen: (0) und Unbegrenztes (∞), Ungerades und Gerades (Teiliges und Unteiliges), Eins und Vieles, Rechtes und Linkes, Männliches und Weibliches, unter Berücksichtigung des früher Gesagten keiner weiteren Ergänzung. Es seien deshalb noch die wichtigsten Figuren erläutert, deren Zusammenhang mit der harmonikalen Reihe unmittelbar aufzufinden nicht sehr leicht ist.

Vor allem ist hier an „Ruhendes und Bewegtes“ zu erinnern. Zur Symbolisierung dieses Gegensatzes an der Reihe ist es notwendig, festzuhalten, daß das Ruhende sich in der durchaus bewegten Welt nur darstellen kann als das allmählig in den bewegungslosen Zustand Übergehende, in immer kleiner werdenden Amplituden der Ruhelage Entgegenstrebende. Der fortschießenden, dem Grade nach so schnell als möglich denkbaren Bewegung entspricht also die περισσόν-Reihe, ebenso wie die ἄρτιον-Reihe den in die Ruhe übergehenden Zustand versinnlicht.

Wesentlich interessanter gestaltet sich die Deutung der harmonischen Reihe in ihrer Symbolisierung des Gegensatzes zwischen Licht und Finsternis. Hier muß als Mittelbegriff die Wellenbewegung als Urform aller kosmischen Bewegung eingefügt gedacht werden, wie ihn die Reihe selbst nicht zum Ausdruck bringt. Wenn aber die Reihe der Schwingungszahlen, welche die περισσον-Reihe ihrem innersten Wesen nach zum Ausdruck bringt, zu immer höheren Werten gelangt, so ist damit die Beziehung auf immer schneller schwingende Energieformen gegeben, die sich zunächst in den musikalischen Tönen vorfinden, dann aber, unsere sinnliche Receptivität für ein sehr großes Intervall zunächst verlassend, wieder als Licht des siebenfarbig gebrochenen Spek-

trums auftreten. Die ἄρτιον-Reihe symbolisiert dann wieder die Hemmung der Amplituden, ihr Versinken in den schwingungslosen, d. h. strahlenlosen Zustand. So bildet sich der uralte Gegensatz von Licht und Finsternis in der harmonischen Reihe. Von hier führen Wege zur Symbolisierung der ethischen Polarität, die aus dem Indifferenzpunkt hervorgeht, gleichwie die beiden Arme des Wagebalkens von dem Drehpunkt ausgehen. Es ist besonders lehrreich an dieser Deutung (die den Pythagoräern selbst zugehört, und nicht etwa später in das System hineingetragen wurde), daß sie die Identität aller Energiearten und ihr einheitliches Auftreten in Form periodischer Bewegungen zur Voraussetzung hat. Betrachtungen dieser Art sind in letzter Zeit, seit der bedeutenden Entwicklung der Strahlungsphysik, wieder häufig aufgenommen worden [8]), und verheißen fruchtbare Neuentdeckungen.

Am schönsten enthüllt sich der spekulative Grundplan der ganzen Auffassung in der Verwertbarkeit der harmonikalischen Reihe für die praktischen Zwecke eines Musiksystems, wie es der zweite Punkt dieser einführenden Betrachtung auseinanderzusetzen versucht hat. Der technische Grundgedanke bestand darin, die zwei verschiedenen Reihenklassen durch Potenzierung in eine einheitlich gebaute umzugestalten. Dies war ein mathematischer Kunstgriff, den der philosophische Grundgedanke des Systems nahegelegt hatte. Dieser spricht von einem Demiurgen, der das Nichtteilige (Göttliche), die Zahlen der Perisson-Reihe „mischt“ mit dem Teiligen (Körperlichen), den Artionzahlen, wodurch er die Welt bildete, welche eine dritte Art von Wesen ist, zusammengesetzt aus Beiden. Aber die Natur der sich selbst Gleichen war nicht unmittelbar gleich zu machen der Natur des Körperlichen, sondern sie mußte mit Gewalt in ein passendes Verhältnis gesetzt werden. Das Resultat dieser Mischung erscheint symbolisch in dem System aller Dreiklangharmonien, die aus der Grundreihe nur nach diesem Prozesse hervorgehen. Gnostische Lehren sprechen dann weiter von gesetzmäßigen Tonfolgen, die sich strahlenmäßig um die unteilbare Einheit gruppieren, aus deren systematischer Verkettung ein weiterer, größerer Reichtum an harmonischen Klängen zustande kommt. Und so erscheint schließlich die harmonische Reihe der Pythagoräer als das klare Symbol einer gesetzmäßig aufgebauten, unendlich mannigfaltig sich darstellenden Welt, in die das Herniedersteigen einer unteilbaren Einheit die ästetische Verknüpftheit hineinträgt.

[8]) Dr. Maack. Das Universalspektrum. Metaphysische Rundschau 1897.

Siderischer Magnetismus.

Man kann unser Planetensystem als eine ungeheuere Dynamomaschine begreifen, wobei die Ausstrahlungen der rollenden Planeten gemäß den Gesetzen der dynamischen Vibrations- und Undulationstheorie wirken — der Theorie, die als rationellste Grundlage der ganzen zeitgenössischen Physik gilt, indem sie das Verhältnis aller physikalischen Schwingungen mit den kosmischen als eine Übereinanderlagerung auffaßt.

Die Natur wirkt in der Tat nur durch verschiedene Vibrationsarten, die man nach der Anzahl der Schwingungen in der Sekunde einzuteilen vermag. Sämtliche Schwingungen stehen in gewissen Verwandtschaftsbeziehungen zu einander. So entspricht das blaue Licht, dessen Schwingungszahl 630 Trillionen beträgt, der 42-gestrichenen Oktave oberhalb des sub-kontra-c des Kontrabasses.

Infolge dieser Verkettung aller Naturagenten kann eine beliebige Note, intensiv angeschlagen, den Helmholz'schen Gesetzen zufolge ihre sämmtlichen harmonischen Obertöne in den anderen Schwingungssystemen mitschwingen lassen. Daraus ergibt sich, daß die Gestirne uns nicht nur Lichtschwingungen sondern auch Vibrationsmengen mehr oder minder komplizierter Art zugehen lassen. Gegen diesen Gestirneinfluß beweist der Umstand, daß er unserer Sinnlichkeit schwer faßbar scheint, nichts; viele andere Kräfte, wie die Röntgenstrahlen etc., wirken unwahrnehmbar, und auch die elektrischen Wellen sind uns nur durch einige ihrer Wirkungen, Licht und Wärme,

sinnlich bekannt, während sie deren offenbar noch zahllose andere haben. Zu diesem kosmischen Vibrationssystem gehört auch die den menschlichen Magnetismus bestimmende magnetische Einflußsphäre.

Ein hervorragender Physiker, der auch astrologische Untersuchungen betrieb, gelangte kürzlich zu merkwürdigen Resultaten, indem er die Induktionsberechnungen auf die Planeten anwandte; er ersetzt jeden derselben durch ein Solenoid-Feld, dessen magnetisierendes Moment als Funktion ihrer Winkelgeschwindigkeit, ihrer Masse, Dichtigkeit, Ekliptikalneigung, Fortschreitungsgeschwindigkeit und Variation ihrer Strahlungsmenge aufgefaßt werden kann.

Die moderne Physik hat gefunden, daß der terrestrische Magnetismus gewissen Schwankungen infolge von Planeteneinwirkungen unterworfen ist: es ist also nicht überraschend, daß der im Menschen gebundene Magnetismus analogen Gesetzen unterliegt.

Das Sexualverhältnis zwischen den Geschlechtern ist durch eine harmonische Proportion ausdrückbar. Die magnetische Ladung geht in gleicher Art wie die physische Befruchtung vor sich; dem Prinzip der Kontinuität zufolge sucht die Natur den Neugeborenen unter eine, dem magnetisierenden Moment, das er von der Mutter direkt und vom Vater indirekt erhält, möglichst angemessene magnetische Einflußsphäre zu stellen: daher das Gesetz der „Vererbung." Bis zur Geburt können die Gestirne zweifellos nur durch Reflexwirkungen, die vom mütterlichen Organismus ausgehen, beeinflussen; nach der Geburt aber gestaltet sich die das neue Individuum tragende Lebenskraft gemäß dem Schwingungszustande des Aethers oder den dem betreffenden Zeitpunkt entsprechende magnetische Atmosphäre. Diese letztere — wie früher erwähnt, vererbbare — ordnet der neuen Persönlichkeit eine bestimmte Gruppe von Fähigkeiten (Eigenschaften) zu, außerdem aber eine besondere Empfänglichkeit gegenüber den planetarischen Einflüssen zu, denen sie während ihres „Lebens" ausgesetzt sein wird — was mit den bekannten Beobachtungen im Einklang steht.

Das Studium des Schicksalsweges — welches die Rolle der menschlichen Freiheit unberührt und unbezweifelt läßt — beschränkt sich also auf die Erforschung der Konsonanz- und Dissonanzgesetze des siderischen Magnetismus.

Wir betrachten hier natürlich den Wirkungsgang der siderischen Einflüsse in seinen allgemeinen Grundzügen und können bei unseren heute noch so beschränkten Forschungsmitteln nicht versuchen, ein rigoroses Naturgesetz betreffs der Gestaltung des menschlichen Organismus zu formulieren, umsomehr als diese oft genug durch den anormalen Charakter der Konzeption und der Niederkunft beeinträchtigt wird. —

Uebrigens führt die Untersuchung der Vibrationsarten sämtlicher Naturkräfte zu Konsonanzgesetzen, die in graphischer Darstellung denen der Astrologie auffallend ähnlich sind. Die Akustik, wie es einst Kepler in seinen diesbezüglichen Arbeiten darlegte, bietet hier eine wertvolle Basis. Wir verweisen hier auch auf unsere Studie über die „Vibrationsspirale", in der wir die Giltigkeit der Konsonanzgesetze des Quintenzirkels für alle Naturwirkungen nachzuweisen versuchten.

Paul Flambart (Paris.)

Die Abschaffung der Todesstrafe.

Was ist ein Verbrechen? — Der Name scheint darauf hinzudeuten, daß er eine Tat bezeichnet, wodurch die Verbindung, welche zwischen dem persönlichen, sterblichen Menschen und seinem ursprünglichen, wahren, göttlichen Wesen besteht, gebrochen wird. Indem ein Mensch ein Verbrechen verübt, begeht er gleichsam einen geistigen Selbstmord; er trennt sich von seiner eigenen höheren Natur, sinkt auf eine tiefere Stufe herab.

Es ist kaum denkbar, daß irgendein Mensch, der dies nicht bloß vom Hörensagen weiß, sondern die Wahrheit dieser Tatsache selber einsieht und erkennt, ein Verbrechen begehen könnte, weil dies ja gegen sein eigenes Interesse und die größte denkbare Dummheit wäre. In der Tat hat bereits Gautâma Buddha gelehrt, daß alle Übel, welche die Menschheit betreffen, aus Unwissenheit, das heißt aus der (religiösen) Nichterkenntnis der höheren Naturgesetze ent-

springen. Die Freiheit des Willens des Menschen hängt von dem Grade seiner praktischen Erkenntnis ab. Wer die Folgen, welche seine Handlungen für ihn haben, nicht gründlich kennt, handelt aus Unwissenheit; wer sich selbst, im Grunde genommen, nicht kennt, handelt nicht frei und kann sich nicht völlig beherrschen, sondern wird auch gegen seinen Willen von blinden Naturkräften getrieben, die in ihm als Begierden und Leidenschaften auftreten. Wer genug Selbsterkenntnis hat, diese Naturkräfte zu beherrschen, ist ein Weiser; wer sich gänzlich von denselben beherrschen läßt, ist ein Tor, und zwischen diesen beiden Extremen befindet sich die große Mehrheit der Menschen.

Goethe sagt: „Ich habe noch nie von einem Verbrechen gehört, das ich nicht hätte begehen können.“ Wir haben alles in uns, um entweder Heilige oder Dämonen zu werden, je nachdem wir unsere Kraft gebrauchen oder mißbrauchen, und die Art, wie wir dieselbe verwenden, hängt von dem Grade unserer Erkenntnis ab. Jeder handelt demjenigen Geiste gemäß, der ihn beseelt und beherrscht, und der Wille des Menschen ist erst dann vollkommen frei, wenn er von keiner Begierde, die nicht seiner wahren Natur angehört, mehr geleitet wird.

Nehmen wir nun an, daß ein Mensch tatsächlich das Böse und den Nachteil, den es ihm bringt, einsieht und es dennoch ausübt, weil es ihm zur „zweiten Natur“ geworden ist, so liegt die Ursache augenscheinlich darin, daß er nicht die Kraft hat, dasselbe zu überwinden und sich selbst zu beherrschen. In diesem Falle kann seine Willensschwäche nur als eine Erkrankung betrachtet werden, die durch keine „Bestrafung“, wohl aber durch entsprechende Übungen in der Selbstbeherrschung geheilt werden kann. Ein solcher willenloser Mensch gleicht einem von fixen Ideen „besessenen“ Schwachsinnigen. Die richtige Behandlung von Verbrechern läuft auf die der Geisteskranken hinaus. Statt dessen behandelt die moderne Rechtspflege (!) den Verbrecher, als ob er ein mit Selbsterkenntnis, Willensfreiheit und Selbstbeherrschung ausgestattetes Wesen wäre, welches volle Verantwortlichkeit für seine Handlungen hätte und an dem sie Rache nehmen müßte.

Es gibt allerdings Verbrechen, welche in kurzsichtigen Menschen den Wunsch nach schneller Wiedervergeltung erwecken; allein der Weise, welcher auf den Grund der Dinge sieht und die Mächte kennt, welche den Menschen oft gegen seinen Willen zu bösen Handlungen treiben, urteilt anders; er sieht in dem Verbrecher das bedauernswerte Werkzeug einer unsichtbaren Wesenheit, welche weder eingesperrt, noch getötet werden kann und auch nach dem Tode des Verbrechers fortbesteht und wirkt. Jede Beschränkung der Freiheit des Willens bedeutet ein Hindernis in der menschlichen Evolution.

Der Einsichtsvolle sieht in jedem Verbrecher eine pathologische Erscheinung und erkennt, daß es ebenso töricht ist, denselben zu töten, als es für einen Arzt eine Torheit wäre, seine Patienten zu töten, um sie aus dem Wege zu räumen oder sie wegen ihrer Krankheit zu bestrafen, anstatt sie zu kurieren. Es ist nicht der Patient, sondern dessen Krankheit, die vernichtet werden soll; nicht der Verbrecher, sondern die Eigenschaften, die ihn zum Verbrecher machten. Menschliche Justiz hat nicht das Recht, einen menschlichen Organismus zu zerstören, weil hier ihre Kompetenzsphäre endet. Wie seltsam ist auch bei der Hinrichtung die Rolle des Seelsorgers, dessen Aufgabe es ist, zu beschönigen und die menschliche Anmaßung als einen Vollzug der göttlichen Gerechtigkeit hinzustellen.

Jede Tat, die keinen Zweck hat, hat auch keinen Sinn und ist folglich ein Unsinn, unvernünftig und gegen das Gesetz Gottes in der der Natur. Zwei Gründe werden in der Regel zur Entschuldigung der gerichtlichen Tötung angeführt, nämlich die Abschreckungstheorie und die Theorie des Schutzes der Gesellschaft. Wir wollen uns die Hinfälligkeit dieser Theorien näher betrachten:

Was die Abschreckungstheorie betrifft, so war man früher allgemein der Ansicht, daß die Todesstrafe ein Mittel sei, um den Menschen Furcht einzujagen und sie davon abzuhalten, Verbrechen zu begehen; aber die Erfahrung bestätigt diese Meinung nicht, sondern hat eher das Gegenteil bewiesen. In Ländern, in denen die Todesstrafe aufgehoben wurde, hat sich die Zahl der Mörder nicht vermehrt, während öffentliche Hinrichtungen, sowie die Beschreibungen davon brutalisierend auf das Volk wirken und den Wert des Lebens in dessen Augen herabsetzen. Auch ist es erklärlich, daß ein Mensch, der unter der Erregung durch eine Leidenschaft handelt, sich nicht durch Furcht vor Bestrafung abschrecken läßt und außerdem folgt die Strafe bekanntlich nicht gleich auf die That, sondern erst auf die Entdeckung, und der Verbrecher hat in der Regel nicht die Absicht, sich erwischen zu lassen. Ferne davon, Verbrechen zu hindern, züchtet die Hinrichtung neue Verbrecher auf dem Wege der Suggestion.

Es bleibt somit zur Entschuldigung der Todesstrafe nur mehr die Theorie des Schutzes der Gesellschaft übrig. Man meint, den Verbrecher dadurch gründlich aus dem Wege zu räumen und unschädlich zu machen. Tatsächlich ist gerade das Gegenteil der Fall, wie bereits oben erklärt wurde.

So lange ein Verbrecher lebt und Vernunft besitzt, kann er sich bis zu einem gewissen Grade beherrschen, aber nach der Trennung

der Seele vom Körper bleibt auf der Astralregion ein geistloses und unvernünftiges Wesen zurück, welches nur mehr aus bösen Instinkten und Leidenschaften besteht und keines Urteils, und keiner Selbstbeherrschung mehr fähig ist, sondern nur mehr blindlings von seinen Begierden geleitet wird. Was der Verbrecher vorher zu thun zögerte, das führt dieses Überbleibsel durch andere Werkzeuge aus; sie handelt nicht wie sie will, sondern wie sie ihrer Natur gemäß muß. Die Geschichte der Besessenheit, sowie der epidemisch auftretenden Verbrechen liefert hievon zahlreiche Beispiele.

Wenn uns aber selbst die Todesstrafe keinen Schutz gegen Verbrechen gewährt, was sollen wir thun? Glücklicherweise fehlt es in einem geordneten Staate nicht an Mitteln, Verbrecher unschädlich zu machen. Dies kann auf zweierlei Weise geschehen: nämlich entweder dadurch, daß man sie so erzieht, daß sie kein Verbrechen mehr begehen wollen, oder daß man sie der Macht beraubt, Verbrechen zu begehen. Im ersteren Falle wäre es nötig, die Zuchthäuser und Korrektionsanstalten in Heilanstalten für Geisteskranke zu verwandeln, in welchen jeder nach der für ihn angemessenen Weise von einsichtsvollen und erfahrenen Ärzten behandelt wird. Diese Ärzte müßten aber nicht nur Anatomen, Physiologen und Pathologen, sondern tatsächlich Psychologen sein, d. h. sie müßten sich auf die Beurtheilung und Behandlung des Charakters ihrer Patienten verstehen, und hiezu sind wohl die meisten unserer modernen Mediziner, die von der Seele nichts wissen, wenig fähig.

Für den zweiten Fall gibt es Gefängnis und Deportation.

Die moderne Rechtspflege ist bereits dahin gelangt, manche Verbrechen als das Produkt pathologischer Zustände zu betrachten; sie sollte aber noch einen Schritt weiter machen, indem sie alle verkehrten Handlungen als Resultate verkehrter Geistesrichtungen erkennt. Die moderne Medizin kennt eine „erbliche Belastung“ des physischen Organismus, welche der Verbrecher seinen Eltern verdankt; aber es gibt noch eine andere Belastung, welche das Vermächtnis der früheren Incarnationen des Menschen ist. Eine Kenntnis dieser Art von Belastung ergibt sich aus den Lehren vom Karma und von der Wiederverkörperung, aber diese gehören einer Wissenschaft an, welche wohl erst im Laufe dieses Jahrhunderts in unseren Hochschulen Eingang finden wird.

Fr. Hartmann. Rifredi bei Florenz.

Notizen.

Helmholtz und die Grenzwissenschaften.

Helmholtz gehört zum Typus jener wenigen Naturforscher, denen der Ausflug in Grenzgebiete unverwehrt sein darf, weil sie sich des Inhaltes und der Methode ihrer Wissenschaft in höchstem Maße versichert haben. Ihn hat die Physiologie zur Erkenntnistheorie, die Physik zur Ästhetik gedrängt. Im Umfange seines Wissens kann ihm nur Humboldt gleichgestellt werden; die souveräne Beherrschung aller Methoden besitzt er allein. Auch hat ihn — was bei einem deutschen Wissenschaftler hervorgehoben werden muß — ein feines Intuitionsgefühl, eine hingebende und stetige Beschäftigung mit den künstlerischen Leistungen aller Zeiten, schließlich ein ausgeglichenes Verständnis für die Grenzbestimmungen der Erkenntnis davor bewahrt, in die unfruchtbare Breitheit wohlgefälligen Encyclopädentums zu versinken. Deshalb erinnert seine wissenschaftliche Physiognomie weniger an die rationalistische Polyhistorie des Aristoteles oder die geschäftige des Leibnitz, und mehr an die intuitive des Lionardo und die gestaltende Göthe's. Es war nur eine notwendige Folge dieser Sinnesart, daß er der Politik des Tages stets abseits blieb und nicht, wie die beiden anderen typischen Vertreter deutscher Geistesarbeit (Virchow und Mommsen) den „Zusammenhang mit der Nation“ auf diesem Wege dokumentierte.

Eine tiefere Bedeutung für die Kulturarbeiten der Gegenwart gewinnt der große Physiker durch seine, den Grenzfragen der Ästhetik, Physiologie, Psychologie und Naturwissenschaft angehörigen Untersuchungen. Immer mehr findet ja heute die Frage nach dem tieferen Zusammenhang wissenschaftlicher und künstlerischer Produktion Interesse. Der reine Ästhetizismus löst sich auf, die Wissenschaft wieder verlegt ihre Fragen möglichst weit weg von der Wirklichkeit.

Helmholtz, der vom Vater die scharfe philosophische Distinktionsgabe, von der Mutter die mit hoher Rezeptivität gepaarte Beobachtungskunst erhalten hatte, stellte sich in die Mitte

beider, einander kreuzenden Wege. Er ging von jener Wissenschaft aus, die das höchste Verständnis für Formgefühl voraussetzt, der reinen Mathematik, und von jener Kunst, die unter allen das latent Gesetzmäßige einer Jeden am allerdeutlichsten verraten muß — der polyphonen Musik. Es verschlägt nichts, daß neuere Untersuchungen kleine Irrtümer in der Ansicht des Naturforschers nachzuweisen imstande gewesen sind; für alle Zeiten ist gezeigt worden, daß es möglich ist, in den ästhetischen Gesetzen der polyphonen Arbeit, in der Akkordwelt Palestrina's, wie in den dröhnenden Schlußformen Händel's, eine jenen Meistern unbewußte Gesetzmäßigkeit zu finden, die die Wissenschaft, allerdings mit ihren feinsten Fühlfäden, bereits zu fassen vermag.

Die wissenschaftliche Würdigung Goethe's, mit der sich Helmholtz ununterbrochen beschäftigte[1]), wirft, obgleich an und für sich keine Riesenleistung, auf eine andere Seite des künstlerischen Schaffens neues Licht. Der Naturforscher, seit frühester Jugend mit allen Äußerungen Goethe'scher Kraft innig vertraut, konnte sich dessen grimmige Ablehnung der Newton'schen Ansicht nie zurechtlegen. Denn er wußte — was viele der heute sich ästhetisch Geberdenden nicht wissen — daß das Wirkliche darzustellen und zu erkennen die scharf umschriebene Aufgabe des Künstlers ist; und war so überzeugt von dem tiefen Wirklichkeitssinn des Künstlers, daß er, der Naturforscher, diesem auch über die künstlerische Domäne hinaus Geltung und Machtspruch zuerkannte. Er schreibt: „. . . Und wiederum, wo es sich um die höchste Frage, um das Verhältnis der Vernunft zur Wirklichkeit handelt, schützt ihn ein gesundes Festhalten an der Wirklichkeit vor Verirrungen und leitet ihn sicher zu Einsichten, die bis an die Grenze menschlicher Vernunft reichen" (Goethe als Vorahner kommender naturwissenschaftlichen Ideen.) Hiermit ist das Verhältnis der Wissenschaft zur Kunst gegeben. Es ist nicht die Rede vom platten Lehrgedicht und seinem Widerspiel im Meistergesang, sondern von zwei großen Gesetzmäßigkeiten, deren wechselseitige Verinnerlichung Kultur im eigentlichsten Verstande dieses Wortes bedeutet.

Wohl mag es sich ereignen, daß in einigen Wenigen beide Welten in einem Subjekt zusammentreffen, und es wird dann untrennbar, was der einen und was der andern Art der Rezeptivität entstammt ist. In bescheideneren Grenzen, als bei Lionardo, hat auch in Helmholtz diese Verkettung stattgefunden. Wenn allgemein zugestanden wird, daß ihn seine mathematische Genialität bei der Entschleierung des Urphänomens der Musik sicher geleitet hat, so darf es auch einmal gesagt werden, daß seine größte Konzeption (die Wirbelbewegung der Materie) aus seiner künstlerischen Gemütsart herauswuchs. Wer einmal die Hydrodynamik der Wirbel aufmerksam gelesen und sich deren spielendes Durcheinandergleiten, ihr wechselseitiges Durchdringen im Nähern und Entfernen, ganz anschaulich klar gemacht hat, wird dies begreifen. —

[1]) Hermann Helmholtz von Leo Königsberger, Braunschweig, Vieweg 1902/1903.

Phrenologie.*)

In dieser vorbereitenden Schrift stellt der Autor die Ausgangspunkte der Gall'schen Schädeltopographie in ihrer phrenologischen Bedeutung zusammen und gibt hieran anschließend, eine Reihe von Zitaten aus den Arbeiten neuerer Forscher, die sich der Gall'schen Auffassung sympathisch gegenüberstellen. Besonders findet die Uebereinstimmung der Gallischen phrenologischen Topographie mit der Flechsig'schen Auffassung der Assoziationsherde Berücksichtigung. Physiognomische Modellbilder (Macchiavelli, Goethe, Lavater, Spinoza u. a.) in keineswegs genügender Ausführung, dienen dem Nachweis spezifischer Schädelmodellierung. Als wissenschaftliche Förderer Gall'scher Denkweise werden genannt: Prof. Moebius in Leipzig (der in seinen Schriften: „Kunst und Künstler, sowie in der Anlage zur Mathematik", Gall's Standpunkt radikal und kritisch vertritt), Prof. Flechsig und Benedikt.

Die Phrenologie und die mit ihr innig verknüpfte Lehre von der Mimik und Pysiognomik hat bisher vier ausgezeichnete Hauptvertreter

*) Alfred Herzheim, Charakter und Schädelform. Berlin, Sigismund.

gefunden, von denen die eine Hälfte von rein naturwissenschaftlichem, die andere von intuitiv-spekulativer Grundlage ausgeht. Darwin und Piderit fußen auf biologisch-sensualistischen, La Vater und Gall auf idealistischen Voraussetzungen. Schädeltopographie in charakterologischer Hinsicht, also die Bedeutung der stabilen physiognostischen Elemente hat eigentlich nur der lang verkannte Gall untersucht. Die übrigen Forscher, unter denen sich Piderit durch die Consequenz seines Ausbaues im höchsten Maße auszeichnet, haben mehr die Dynamik des Muskelspieles, also das dem fluktuierenden psychischen Phänomen korrespondierende Bild in ihren Kreis gezogen.

Auch von dem Gesichtspunkte einer dualen Weltbetrachtung dürfte die Gall'sche Lehre, die die präformierende, modellierende Kraft in die Plastizität des Gehirns verlegt, Vorzug verdienen. Schließlich haben die neueren feineren Untersuchungen über die, ehemals in Frage gestellte, durchgängige Parallelität der beiden Schädeloberflächen, nach diesen Richtungen hin Bestätigungen erbringen können, wobei selbstverständlich von pathologischen Neubildungen (Exostosen) abgesehen werden muß. Die fortgesetzte Verfeinerung makroskopischer und mikroskopischer topographischer Technik wird die vollständige Übereinstimmung der associierenden Rindencentren mit den Gall'schen „Charakterorganen" zur Gewißheit bringen, und so wird es sorgfältig analysierenden Forschern, wie Möbius, gelingen den spezifischen geistigen Fähigkeiten spezifische Organe zuzuweisen, d. h. einen Ausbau der Lehre von den „spezifischen Sinnesenergien" in diesem Sinne zu Ende zu führen.

Die Empfindlichkeit der Metalle.

Prof. *Bose* hat in seinem jüngst erschienenen wissenschaftlichen Werk: „Die Empfänglichkeit der Materie" *(„The Response of Matter")* zu beweisen versucht, daß den Metallen Leben innewohnt. Danach soll ihnen eine Art Ermüdungszustand zukommen; man kann an ihnen Vergiftungssymptome beobachten und kann sie durch ein Gegengift wieder in ihren Normalzustand versetzen. Im Nachfolgenden sei der Bericht der *„Indian Review"* über dieses neue Feld wissenschaftlicher Beobachtung auszugsweise wiedergegeben:

„Es dürfte," heißt es hier, „auch dem der Wissenschaft Fernstehenden durch diese Entdeckungen klar werden, daß die lange gehütete Grenze zwischen organischem und anorganischem Gebiet langsam fällt. Man muß zu der Einsicht gelangen, daß sich die organische Materie nur durch höhere Komplexität von der anorganischen absondert und daß auch die anorganische Materie im hohem Maße rezeptiv, empfänglich genannt werden muß. Überdies scheint die Tragweite dieser Entdeckungen auch für die praktischen Zwecke der Telegraphie ohne Draht und der Medizin von Interesse zu werden".

Der Grundgedanke dieser Studie ist, wie dies heute immer häufiger versucht wird, die Darstellung der chemischen Eigenschaften unter der Form höherer harmonischer Abhängigkeit von den molekularen Spannungen. Den Periodenwechsel des Lebens mit der Periodizität aller kosmischen Bewegungen in Einklang gebracht, die Identität aller Strahlungsgattungen nachgewiesen zu haben, ist das Verdienst dieses bedeutenden indischen Gelehrten, der von der Vedanta-Philosophie zur neueren Naturwissenschaft gekommen ist. Der Vortrag *Bose's* hat am 10. Mai des vorigen Jahres vor der berühmten *Royal Institution* stattgefunden.

Der jüngst verstorbene spiritualistische Philosoph Dr. Paul Janet (1823—1899), ein Schüler Viktor Cousin's, gehörte zur älteren Schule der französischen Philosophie. Er war ein gründlicher Kenner der griechischen Philosophie, besonders Platon's und zog letzteren in der Schrift „Essai sur la Dialectique dans Platon et dans Hegel", in einen Vergleich mit Hegel. Seine Hauptwerke, die gründliche Studien Kant's und Hegel's erkennen lassen, behandeln die Grundfragen der Moralphilosophie. Die wichtigsten Schriften sind: „Des causes finales" und „Élements de Morale". Janet war Eklektiker, der aus allen möglichen Systemen Bausteine zusammentrug; gegen das Ende seines Lebens neigte er immer mehr einem Panentheismus, ähnlich dem Krause's, zu (Principes de Métaphysique et de Psy-

chologie 1897) und nahm mit Schelling die Natur an als „l'esprit endormi, éteint, aspirant à se réveiller", und das Ich als eine erwachende Natur.

Dieser Geistesrichtung stehen die heutigen Häupter der französischen Philosophie, Alfred Fouillée, Renouvier (der Führer der neukantischen Schule), Armand Sabatier und Ravaisson nahe. Janet, der von ihnen allen anerkannt wird, muß daher als bahnbrechend für die moderne französische Philosophie angesehen werden.

E. L.

Das Phänomen des Einsamkeitsgefühles behandelt: Dr. D. Koigen im Archiv für systematische Philosophie. Dezember 1902. Diese komplizierte psychische Erscheinung läßt sich auf drei Wurzeln zurückführen auf die soziologische, die kultur-philosophische, die anthropologisch-psychologische. Wenn die Statik einer sozialen Gruppe zu schwanken beginnt, bilden sich in ihr Elemente, die sich gegensätzlich zu den Voraussetzungen der Gruppe entwickeln. Am folgenschwersten ist die Entfremdung in intellectueller Beziehung, die auch auf das emotionelle Leben wirkt. Je feiner und komplizierter die soziale Gruppe organisiert ist, desto mehr kann die Entfremdung einzelner Individuen aufgehalten werden. Die ärgste Form dieser Entfremdung ist die vollständige Fremdheit durch organische Entwickelung: Der endgiltige Verlust der Heimat. Ein anderer, besonders für das moderne Leben sehr wichtiger Faktor der Einsamkeit ist die Arbeits- und Berufsteilung. Der moderne Spezialist auf allen Gebieten des Lebens, der Industrie, Wissenschaft etc. verliert immer mehr die innige Beziehung mit den anderen, er gerät in einsame und unheimliche Gebiete.

Die moderne Ehe bildet oft eine Hauptursache des Einsamkeitsgefühles innerhalb der Familie. Der Fall, daß eine fein differenzierte und freiheitsbedürftige Frau in der Ehe mit einem beschränkten und philiströsen Manne in qualvoller Einsamkeit dahinlebt, kommt häufig vor. Caveant Consules. — Die heute so verbreitete nationalisierende Betrachtungsweise der menschlichen Handlungen und Gefühle nährt in dem über Kultur und Menschheit Nachdenkenden die Sehnsucht nach der außerhalb kaufmännischer Berechnungen liegenden Welt; die historisierende Betrachtungsweise denkt nicht mehr daran, den Selbstwert eines Dinges zu bestimmen. Sie fragt nur nach dem Woher?, sie atomisiert, vereinsamt.

Eine furchtbare Gestaltung des Einsamkeitsgefühles hat bei denjenigen Menschen Platz gegriffen, die des geistigen Lebensinhaltes entbehren und die Leere des gedankenlosen Daseins unaufhörlich fühlen. Sie sind von Dostojewsky als „Arme Leute" meisterlich geschildert. Zu dieser Form steht im schroffen Gegensatz die eisige Einsamkeit des genialen Menschen, dessen ungeheure Aktivität alle Gemeinschaften in sich trägt.

Der originelle Aufsatz regt nach verschiedenen Richtungen zum Denken an, läßt aber eine tiefere psychologische Analyse des Urgefühles „Einsamkeit" vermissen.

E. L.

Druckfehlerverzeichnis.

In Nr. 1 der „Gnosis" sind zu korrigieren:

Seite 3, Spalte 2, Zeile 3 von oben, statt ihre ihrer,
„ 5, „ 1, „ 17 „ unten, statt hyperphyschen hyperphysischen,
„ 20, Zeile 6 von oben, das zweite $H_{2(\nu-1)}$ fällt weg,
„ 23, Spalte 1, Zeile 3 von oben, statt continierlich continuierlich,
„ 23, „ 2, „ 4 „ „ statt Theleologische Teleologische,
„ 23, „ 2, „ 21 „ „ statt anthropologich anthropologisch,
„ 24, „ 1, „ 1 „ „ statt zum Praktischen zur praktischen,
„ 24, „ 1, „ 3 „ „ statt Theleologisch Teleologisch.

Verantwortlicher Redakteur: **Ph. Maschlufsky.**
Druck von Johann N. Vernay in Wien.

JAHRGANG I, NR. 3 15. 2. 1903

DIE GNOSIS

HALBMONATSCHRIFT

ENTHÄLT:

Über die Eleusinischen und Bacchischen Mysterien
Kurt Geisslers's Analyse des Unendlichen
Die engere Konstitution der chemischen Grundelemente
Xenologie
Zur Ernst Mach-Literatur
Lionardo da Vinci und die Alchymie
Russischer Brief
Kantstudien
Die Geschwindigkeit des Vorstellungsablaufes
Psychopathie und Mediumismus
Kritik

MIT DEN WISSENSCHAFTLICHEN MITTEILUNGEN FÜR OKKULTISMUS, IV. JAHRGANG

REDAKTION: Wien, I. Schauflergasse 6; Vertr.: Berlin SW. Dessauerstraße 30
ADMINISTRATION: Wien, I. Kohlmarkt 3

Wien

Einzelnummer: 50 Pfg. — 50 h

Verlag der Manz'schen k. u. k. Hof- Verlags- und Universitäts-Buchhandlung

Quartalspreis: Mk. 2.80 — K 2.80

Leipzig und **Berlin W. 9**
bei Georg Heinrich Meyer

DIE GNOSIS

JAHRGANG I, NR. 3. **15. 2. 1903.**

Die Eleusinischen und Bacchischen Mysterien.

(Fortsetzung.)

Wie die Titanen, die Bildner aller Dinge, in enger Beziehung zu deren Schöpfung stehen, sind auch die Menschen „aus deren Stücken" hervorgegangen, weil die menschliche Seele ein nur eingeschränktes Leben hat, welches ihrer Natur gemäß der äußersten Zersplitterung fähig ist. Solange die Seele in dem Zustande sich befindet, da sie dem Leibe unterworfen ist, lebt sie beschränkt, gleichsam in Fesseln, in welchen sie durch ihr titanisches Leben beherrscht wird.

Ferner mag hier betreffs jener dramatischen Schaustellungen der kleinen Mysterien bemerkt werden, daß dieselben gleichsam den Zustand der Seele, da sie dem Leibe untertan ist, darstellen sollten, und wir werden sehen, daß eine Befreiung von dieser Knechtschaft durch die Lehren von der Läuterung, von den Mitteln, sich vom Übel zu befreien, es war, was die Wissenschaft der Alten durch des Herakles, Odysseus etc. Hinabsteigen in den Hades und ihre eilige Rückkehr aus diesen finsteren Gebieten darzustellen unternommen. „Deshalb", sagt Proklus, „erlangte Herakles, nachdem er durch die heiligen Weihen gereinigt worden, endlich einen erhabenen Wohnsitz unter Göttern,[17]) d. h., da er deutlich den jammervollen Zustand der Gefangenschaft in der Körperwelt erkannt und sich durch Ausübung reinigender Tugenden, deren verklärende Wirksamkeit in den mystischen Handlungen symbolisch angedeutet ist, völlig geläutert, wurde er endlich von den Fesseln der Materie befreit und stieg empor in Gebiete, die jenseits derselben liegen. Deshalb ist auch von ihm gesagt, „er habe den dreiköpfigen Hund zum Tageslicht emporgeschleift", d. h. den anschauenden, denkenden und vermutenden Bestandteil seiner Seele nach aufwärts gezogen. Ebenso Theseus und Prithous: „sie sollen der Sage nach Hellen entführt haben und in die Unterwelt gestiegen sein, d. h sie waren Verehrer der geistigen sowohl als der leiblichen Schönheit. Später wurde der eine von ihnen (Theseus) um seiner Großherzigkeit willen von Herakles aus dem Hades befreit, der andere jedoch (Prithous) verblieb dort, weil er nicht die dornigen Höhen göttlicher Beschauung erklimmen konnte." Diese Erzählung jedoch darf keineswegs mit den Worten Virgil's:

— sedet aeternumque sedebit
Infelix Theseus —

vermengt werden. Auch ist nicht einzusehen, wie Virgil mit sich selbst in Einstimmung gebracht werden kann, da er kurz vorher Theseus als aus dem Hades befreit darstellt. Deshalb erscheint die Vermutung des Hyginius als höchst wahrscheinlich richtig, es sei von Virgil betreffs dieser Person ein Versehen begangen, welches er zweifellos, wäre er noch am Leben, entdeckt und verbessert hätte.

Ebenso ist die geheime Bedeutung der, die Bestrafung unreiner Seelen darstellenden Sagen von nicht geringer Tiefe und Eindringlichkeit, wie die nachfolgende Stelle aus des Olympiodorus Manuskript-Kommentar zu Platon's „Gorgias" deutlich erkennen läßt. „Odysseus — sagt er — sah, da er in den Hades hinabstieg, unter andern auch Sisyphus, Tityus und Tantalus. Er sah Tityus auf der Erde liegen und einen Geier an seiner Leber fressen; wobei die Leber andeutet, daß er den seiner Natur entspringenden Begierden gelebt habe, wie er dadurch zu innerer Kümmernis gelangt war, die Erde auf seine niedrige, irdische Gesinnung hindeutet. Sisyphus hingegen, der in seinem Leben von Ehrsucht und Wildheit be-

[17]) Proklus, Commentar zu Platon's „Staatsmann".

herrscht gewesen, mußte nun unaufhörlich einen Stein zur Höhe wälzen, der immer wieder hinabrollte. Daß er aber einen Stein wälzt, deutet auf seine Hartherzigkeit und das Widerhaarige seines Wesens. Endlich sah er Tantalus in einem See und daß auf Bäumen Früchte waren, die dieser pflücken wollte, worauf die Früchte entschwanden, womit gemeint ist, daß er unter der Herrschaft seiner Phantasie gelebt, der See aber deutet auf den trügerischen, feuchten und rasch entschlüpfenden Zustand eines solchen Lebens.

So also ist nach der Weisheit und der erhabensten Philosophie des Altertums das Elend, welches eine Seele, die sich der Herrschaft ihres vernunftlosen Bestandteiles überlassen, nichts anderes als gleichsam der Beginn jener Qualen, denen sie später überliefert wird, und welche, wenn auch an Stärke verschieden, doch von derselben Art sind, wie die, welche dann viel schrecklicher und andauernder nachfolgen. Aus der oben gegebenen Probe wird der Leser ersehen haben, wie die Erläuterungen, welche die platonische Philosophie zu diesen Sagen liefert, den kalten und nichtssagenden Darstellungen des *Bacon* und anderer Moderner überlegen sind. Diese sind allerdings fähig, Beziehungen dieser Sagen zu äußern, oder Gegenstände der moralischen Welt ausfindig zu machen, denn das ist der wunderbare Zusammenhang der Dinge, daß Alles mit Allem in Einstimmung zu bringen ist, aber es ist ihnen gleichzeitig unbekannt geblieben, daß diese Sagen von göttlich weisen Männern erfunden sind, welche sie gemäß der höchsten Urbilder in Anschauung des wahren und ewigen Wesens ausgestalteten, nicht aber, indem sie ihren Blick auf die Sinnenwelt richteten. Das wird gewiß jedem regen Geiste einleuchtend sein, wenn man bedenkt, daß diese weisen Männer allgemein die Hölle oder den Tod als im gegenwärtigen Leben beginnend sich dachten, (wie wir dies ja schon mehrfach dargestellt), und daß folglich die Sinnlichkeit nichts ist, als die Äußerung der schlafenden Seele, gleichsam ein Wahrnehmen von Traumestäuschungen. Darum ist es im höchsten Grade unsinnig, sich einzubilden, daß solche Männer die Sagen bloß nach der Betrachtung von Schatten und ohne sich nach dem glänzenden Gegenstande selbst umzuwenden, von dem diese dunklen Phantome erzeugt sind, erfunden hätten, abgesehen davon, daß die um so treffendere Übereinstimmung derselben mit den Erläuterungen auf geistigem Gebiet ein zweifelloser Beweis ist, daß dieselben tatsächlich einer geistigen Quelle entstammen.

So viel nun über die „Kleine Mysterien“ genannten dramatischen Aufzüge oder den ersten Teil jener heiligen Institutionen, welcher eigentlich τελετη (der Abschluß) genannt war, und dem die μυησις (Einweihung), welche gewisse veredelnde Riten, symbolische Darstellungen, sowie die Mitteilung und Aufnahme heiliger Lehren darstellte, vorangehen mußte, bevor die Reihe erhabener Visionen oder Σποπτεια (die Seherschaft) erlangt werden konnte. Proklus nämlich gibt die Stufenleiter der Mysterien im vierten Buche seiner Theologie des Platon folgendermaßen an: „Der vervollkommnenden Handlung“, sagt er, „der τελετη, geht in der Reihenfolge voran die Initiation (μυησις) und es folgt die schließliche Offenbarung, die Epopteia.[18]) Gleichzeitig ist hier zu bemerken, daß das ganze Geschäft der Initiation in fünf Abschnitte geteilt war, was wir aus der Mathematica des Theon von Smyrna ersehen können, welcher einen sehr schönen Vergleich zwischen der Philosophie und diesen mystischen Vergleichen anstellt. Die Philosophie, sagt er, kann man als die Einweihung in die wahren heiligen Handlungen, als Einführung in die echten Mysterien bezeichnen, denn es werden die Mysterien durchaus nicht Allen mitgeteilt, welche sie zu empfangen wünschen, insoferne nämlich gewisse Personen, solche nämlich, die unreine Hände und eine undeutliche Stimme haben, durch die Stimme des Ausrufers (Κηρυξ) ausgewiesen werden. Ebenso war es notwendig, daß Alle, die von den Mysterien nicht ausgeschlossen waren, sich gewissen Läuterungen zu unterziehen hatten; nach diesen aber erfolgte die Hinnahme der geheiligten Riten. Der dritte Teil wurde Epopteia, die Offenbarung genannt, während der vierte Teil, das Ende und Ziel der Offenbarungen, in dem Verhüllen des Hauptes und der Befestigung des Kranzes bestand.

---

[18]) Theologie des Platon, Buch IV.

Der so eingeweihten Person ist es gestattet, die heiligen Riten, welche ihr mitgeteilt worden, Anderen mitzuteilen, sei es, nachdem er ein Fackelträger, Hierophant der Mysterien geworden, oder irgend ein anderes Amt in dem priesterlichen Dienst erhalten hatte. Was endlich fünftens durch all dieses erlangt werden konnte, ist Freundschaft und innerlicher Verkehr mit Gott und jene Freude wahren Glückes, welches aus der innigsten Beziehung zu göttlichen Wesen entspringt. In ähnlicher Weise erfolgt ja doch auch die Mitteilung der den Staat betreffenden Lehren, denn zuerst geht da eine gewisse Läuterung oder eine von früher Jugend auf betriebene Übung in einer geeigneten mathematischen Wissenschaft voraus. So versichert uns auch Empedokles, es sei notwendig, daß man sich von den niederen Sorgen befreie, indem man mittelst eines unzerstörbaren Erzgefäßes aus den fünf Brunnen schöpft, während nach Platon jene Läuterung durch die fünf mathematischen Disziplinen, nämlich die Arithmetik, Geometrie, Stereometrie, Musik und Astronomie erlangt wird; diese philosophische Belehrung aber durch logische, politische und physikalische Lehrsätze sei der Initiation ähnlich. Das Verhüllen der Häupter und die Bekränzung aber betrachtet Platon als analog der Würde, die irgend Jemanden von seinen Lehrern dadurch übertragen worden, daß er nun beauftragt ist, Andere zu denselben Anschauungen zu führen. Der fünfte Grad ist nun jenes vollkommene Glück, welches hieraus entspringt, und welches nach Platon eine Annäherung des Menschen an die Gottheit, soweit ihm eine solche möglich ist, darstellt. Aber obwohl die ἐποπτεια oder die Mitteilung der Geheimlehre das Charakteristische der großen Mysterien war, ist diese, wie wir im Laufe der folgenden Untersuchungen sehen werden, in ganz ähnlicher Weise von einer μυησις oder Initiation begleitet gewesen.

Wir wollen uns nun den Lehren der großen Mysterien zuwenden, und ich werde im Folgenden zu zeigen bemüht sein, daß, wie die kleinen Weihen auf verborgene Art das Elend der Seele, insoferne sie dem Leibe unterworfen ist, darstellten, die großen Mysterien hingegen vermittelst geheimnisvoller und glänzender Visionen den gegenwärtigen sowohl als auch künftigen Glückszustand solch' einer Seele angedeutet haben, welche, befreit von den Befleckungen materiellen Daseins, unausgesetzt zu den Bereichen geistigen Schauens entrückt ist. So war es auch nach Platon das Ziel der Mysterien, uns zu dem Zustande zurückzuführen, aus dem wir herabgestürzt, d. h. zu dem vollkommenen Besitze jener geistigen Güter zu geleiten, deren Mitteilung ohne Zweifel einen Teil der in den απορρητα mitgeteilten Lehren oder geheimen Gespräche[19]) bildeten, und die verschiedenen, in diesen Riten dargestellten Läuterungen in Vereinigung mit der Initiation und der ἐποπτεια waren Symbole der Stufenleiter jener zum Wiederaufsteigen der Seele erforderlichen Tugenden. Wenn nun dieses der Fall war, so mußte umsomehr eine Darstellung des Herabsteigens der Seele von ihrem früheren himmlischen Zustande sicherlich einen nicht unbeträchtlichen Bestandteil jener mystischen Vorstellungen bilden, was zweifellos aus den folgenden Betrachtungen sich mit voller Klarheit ergeben wird. Daß nun zunächst die Schaustellungen der großen Mysterien versteckter Weise das Glück der Seele hier sowohl als auch in ihrem künftigen Stande, wenn sie von der Berührung und dem Einflusse des Leibes abgelöst ist, angedeutet haben, geht deutlich aus dem oben Gezeigten hervor, denn, wenn der, welcher in dem gegenwärtigen Leben dem vernunftlosen Teil seines Selbst unterworfen ist, im Hades sich befindet, so muß Derjenige, der dieser Herrschaft entwachsen ist, notwendigerweise Weise einen Ort bewohnen, welcher dem Hades durchaus entgegengesetzt ist.[20]) Wenn also der Hades das Reich oder der Zustand der Strafe und des Elends ist, so muß die geläuterte Seele in den Reichen der Seligen, in einem Zustande der Reinheit und des Schauens im gegenwär-

---

[19]) Offenbar spielt der Apostel Paulus auf diese Enthüllung der Geheimlehre an die Epopten oder Seher an, wenn er in seiner zweiten Epistel an die Korinther (XII. 3, 4) sagt: „Und ich kenne denselbigen Menschen (ob er in dem Leibe oder außer dem Leibe gewesen ist, weiß ich nicht; Gott weiß es), er ward entzückt in das Paradies und hörte unaussprechliche Worte (ἀῤῥητα ῥηματα) welche kein Mensch sagen kann.

[20]) Vgl. Paulus, Phil. III. 20. „Unser Bürgerrecht ist vom Himmel.

tigen, und in einem entheastischen[21]), von göttlicher Kraft beseelten Zustande im künftigen Leben sich befinden, und auf Grund dieser Annahme wollen wir uns der Betrachtung der Beschreibung, welche uns Virgil von diesen seligen Gefilden gibt und der darin enthaltenen Anspielungen übergeben. — Aeneas und seine Führerin, nachdem sie den Hades durchschritten und aus der Entfernung den Tartarus oder die äußerste Tiefe materiellen Daseins gesehen, schreiten nun den elyseischen Gefilden zu.

Als nun solches vollbracht, und der Herrscherin Gabe geweiht war,
Kamen sie hin zu den Fluren der Wonn', und den grünenden Lustau'n.
Ewig seliger Hain', und den Wohnungen friedsamen Heiles.
Dort mit reinerer Hell' umschwebt die Gefilde der Äther
Klar, und eigene Sonn' erkennen sie, eigene Sterne.

Die geheime Bedeutung dieser freudenvollen Örtlichkeiten hat uns Olympiodoros in seinem Manuskript-Kommentar zu Platon's „Gorgias" sehr schön dargestellt. „Es ist notwendig — sagt er, zu wissen, daß die Inseln der Seligen aus dem Meere sich erheben, und daß diese daher einen Zustand des Daseins bedeuten, welcher die leibliche Existenz und die Welt der Zeugung übersteigt; eben dasselbe gilt auch von den elyseischen Gefilden. Darum wird auch von Herakles gesagt, er habe seine letzte Arbeit in den Regionen der Hesperiden vollführt. Es ist auch nicht ohne Grund, daß der Eridanus durch diese göttlichen Regionen fließt, dieser wird gleichzeitig *plurimus*, der Mächtige, genannt, weil ein großer Teil desselben von der Erde verschlungen wird, ohne in ihr zu entspringen. Der Strom ist nämlich ein Symbol des Lebens, und so ist hier das geistige Leben gemeint, das der Höhe, d. h. der Göttlichkeit entströmt und mit befruchtender Keimkraft in den geheimnisvollen Abgrund der Seele hinabdringt.

Virgil berichtet uns weiter:

Keinem ist eigenes Haus; ringsum in schattigen Hainen wohnen wir; schwellende Bord' und Auen und frischende Bächlein
betten uns sanft.

Wenn hier gesagt wird, daß die Seligen an keine bestimmte Behausung gefesselt sind, so sollte damit angedeutet werden, daß dieselben in allen Dingen ganz ungebunden sind, daß sie Wesen sind, frei von allem Zwange des Stoffes und losgelöst von den zeitlichen Versuchungen, den düstern und armseligen Freuden des Körpers nachzugehen. Die schattigen Haine sind Sinnbilder der Einkehr der Seele in die Tiefen ihres Wesens und deuten an, wie sie einzig durch göttliche Kraft sich mit dem Urwesen vereinigt.[22]) Die Wiesen aber sind ein Symbol jener befruchtenden göttlichen Kräfte, durch welche die Mannigfaltigkeiten von Vernunftwesen, Tieren und anderen Gestalten hervorgebracht werden, und welche hier als erfrischende Weide und Ruhestätte der befreiten Seele dargestellt ist. Daß aber die Mitteilung der Kenntnis jener Gebiete, aus denen die Seele herabgestiegen, einen Teil der heiligen Mysterien gebildet, geht zweifellos aus dem Virgil hervor, und daß dabei die Vision jener Prinzipien oder Gottheiten eine Rolle gespielt, folgt mit nicht weniger geringer Sicherheit aus dem Platon, Apulejus und Proklus. Was Virgil betrifft, so wollen wir die folgenden herrlichen Verse betrachten:

Erst den Himmel umher, und Land' und flüssige Ebenen,
Auch die leuchtende Kugel des Mond's, und die Feuer des Titan,
Nährt von innen ein Geist; und ganz durchströmet die Glieder
Seel', und reget das All, dem großen Leibe vereinigt.
Dorther Menschengeschlecht und Tier' und rasches Geflügel,
Auch soviel Meerwunder die wogende Tiefe durchtaumeln.
Feurige Lebenskraft ist entflammt, und himmlischer Ursprung,
Jeglichem Keim, sofern nicht schädliche Stoffe sie zögern,
Nicht sie des Staubes Gelenk abstumpft und verwesliche Glieder.

---

[21]) Im Original: „*entheastically*", „in Gott versenkt", ein von *Lord Byron* in die englische Sprache eingeführter Ausdruck.

[22]) Plato „Republik" VI: „Wer die Liebe des wahrhaftigen Wissens hat, ist dadurch in seinem Streben zur wirklichen Quelle des Daseins geleitet, uud diese Liebe kennt keinen Stillstand, bis sie sich mit dem Urgrund aller Wesen vermittelst jenes Bestandteiles der Seele vereinigt hat, welcher dem Ewigen und Unvergänglichen verwandt ist, und wenn so die göttliche Einigung, die innere Erleuchtung vollzogen, dann ist das Wissen von der Welt gewonnen.

Deshalb Furcht und Begier, auch Schmerz und Freude; zur Luft nicht
Schau'n sie hervor, umschlossen von Nacht und blindem Gefängnis.

Die Quellen des seelischen Daseins sind nämlich gleichzeitig die Zustände, aus denen sie herabgestürzt, und wie wir aus Platon's „Timaeos" ersehen können, sind diese mit dem Demiurgos, der Weltseele, und den jüngeren oder den weltlichen Gottheiten identisch.[23]) Unter diesen nun wird der Weltgeist, der nach der antiken Theologie durch Dionysos dargestellt wird, von unserem Dichter am meisten gefeiert, und zwar darum, weil die Seele vornehmlich durch Hinabsteigen in die Welt der Zeugung zersplittert wird, ganz so wie wir es oben gemäß der Darstellung des Olympiodorus über Dionysos erfahren. Noch deutlicher aber geht dies aus der folgenden sonderbaren Stelle desselben Autors, in dessen Kommentar zu Platons „Phaedon" hervor: „Die Seele zwar steigt nach Art der Koré zur Welt der Zeugung[24]) hinab, nach Art des Dionysos[25]) aber wird sie durch die Zeugung zerstreut, nach Art des Prometheus[26]) aber und der Titanen in den Körper hineingefesselt. Sie löst sich nun zwar nach der Weise des Herakles, wenn sie zur Kraft gekommen ist, fügt sich aber durch Apollon und die Erlöserin Athena zusammen, wenn sie in Wahrheit weihevoll philosophiert."

Der Dichter deutet hierauf die anderen Ursachen des Daseins der Seele an:

„Feurige Lebenskraft ist entflammt, und himmlischer Ursprung jeglichem Keim —".

was zweifellos auf das Aussäen der Seelen in die Furchen der Zeugung,[27]) welches im „Timaeos" erwähnt ist, anspielt. Deshalb wird der Leser gewiss begreifen, welche außerordentliche Lächerlichkeit in des Dr. Warburton Darstellung liegt, wenn er behauptet, das große Geheimnis der Mysterien habe in einer Aufführung der Irrtümer des Polytheismus und in der Lehre von der Einheit, von der Existenz eines einzigen Gottes bestanden. Ebenso gut hätte er sagen können, das große Geheimnis habe in der Kunst bestanden, wie man dadurch, daß man zu einem Dichter Randnoten schreibt, ein Bischof werde. Ist es denn zu verwundern, wenn Leute, die nicht die geringste Idee von der wahren Natur der Götter haben, welche sich einreden, daß diese weiter nichts seien, als nach ihrem Tode vergötterte Menschen, um welche den Geist der Antike nach ihrem eigenen Geiste messen, zur Aufstellung eines so verkehrten und unmöglichen Systems kommen? Daß aber die Mitteilung der Geheimlehren in den Mysterien mit einer Vision der Gebiete, aus denen die Seele herabgestiegen, verbunden war, geht zweifellos aus dem ausdrücklichen Zeugnis, in erster Linie des Apulejus, hervor, der seine eigene Initiation in die Mysterien folgendermaßen erzählt: „Ich näherte mich den Grenzen des Todes, und nachdem ich die Schwelle der Proserpina überschritten, kehrte ich um, nachdem ich durch alle Elemente geführt worden. In tiefster Mitternacht sah ich die Sonne im glänzendsten Lichte erstrahlen und erblickte die Götter der Unterwelt und des Himmels. Und indem ich näher an diese herantrat, betete ich sie inbrünstig an." Ebenso deutlich geht dies aus dem Platon hervor, welcher in einer schönen Anspielung an die geheimnisvollen Visionen der Mysterien mit folgenden Worten das Glück verklärter Seelen, bevor dieselben herabgestiegen, schildert:

„Nun aber war es uns gestattet, jenes herrlichen Anblickes zu genießen, der sich uns er-

[23]) Timaeus XLIV: „Die Gottheit (Demiurgos) schuf das Göttliche und übergab es dann ihren göttlichen Nachkommen (den niedrigen oder erschaffenen Göttern), damit diese Sterbliche erschaffen mögen. Jene untergeordneten Wesen ahmten nun das Vorbild ihres Erzeugers nach, und da sie aus dessen Händen das Unsterbliche der menschlichen Seele erhalten, schufen sie daraus den sterblichen Leib, welchen sie dieser zum Wohnsitz bestimmten, und in welchen sie auch eine andere Art von Seele setzten, die sterblich ist und heftigen, unseligen Leidenschaften zum Tummelplatz dient.

[24]) d. h. eigentlich in die Welt des (geistigen) Todes. Κορή war der Beiname der Persephoneia.

[25]) d. h. in Stücke zerschlagen, wie Dionysos.

[26]) d. h. in Ketten, wie Prometheus.

[27]) Vgl. I. Cor. XV. 42—44. „Also auch die Auferstehung der Toten. Es wird gesäet verweslich und wird auferstehen unverweslich. Es wird gesäet in Unehre und wird auferstehen in Herrlichkeit. Es wird gesäet in Schwachheit und wird auferstehen in Kraft. Es wird gesäet ein natürlicher Leib und wird auferstehen ein geistlicher Leib. Ist ein natürlicher Leib, so ist auch ein geistlicher Leib."

schloß, da wir der Scharen der Seligen ansichtig geworden, ein gewaltiges Gesichte! Auch wurde uns der segensvolle Anblick des Zeus, während andere zu den übrigen Göttern das Antlitz erhoben, da wir nur in jene Mysterien eingeweiht waren, die man mit Recht als die heiligsten von allen bezeichnet. Jene göttlichen Orgien [28]) feierten wir, und da wir die ganze Reinheit unseres Wesens erlangt hatten, wurden wir befreit von den Bedrängnissen des Leidens, die uns sonst in den künftigen Perioden unseres Daseins betroffen hätten. Ebenso wurden wir infolge der heiligen Weihen Zuschauer der inneren, einfachen, unbeweglichen und göttlichen Gesichte, die den reinsten Lichtglanz bewohnen, und wir selbst wurden rein und fleckenlos, befreit von jener uns umgebenden Hülle, die man den Leib heißt, und an welche wir jetzt gefesselt sind, wie eine Auster an ihre Schale. [29]) Hinsichtlich dieser Stelle bemerkt Proklus, daß die Initiation und die Epopteia (das Verschleiern und Entschleiern) Symbole des unverbrüchlichen Schweigens und der Vereinigung mit mystischen Wesen durch geistige Gesichte seien. Hieraus nun kann man entnehmen, daß der erhabenste Teil der εποπτεια oder abschließenden Enthüllung in dem Anblick der, mit glänzendem Lichtschein bekleideten Götter bestand, und daß dies ein Sinnbild jener hinreissenden Gesichte war, welche die tugendreiche Seele in einem künftigen Zustande unausgesetzt genießen wird, und von denen einige entzückende Strahlen zu erhaschen, ihr schon jetzt möglich ist, obgleich sie noch mit dem beschwerlichen Gewande des Leibes bekleidet ist. Daß sich dies nun wirklich so verhielt, geht mit Sicherheit aus folgendem unzweideutigen Zeugnis des Proklus hervor:

Bei allen den Initiationen und Mysterien zeigen sich die Götter in vielen Gestalten und erscheinen in mancherlei Bildung, manchmal zeigen sie sich bloß als formloser Lichtglanz, manchmal gleicht ihr Schein einer menschlichen Gestalt, [30]) oder er geht auch in irgend eine andere Form über. Diese Mitteilung von göttlichen Visionen in den Mysterien wird auch deutlich durch Plotinus [31]) bestätigt. Daß, um es kurz zu sagen, die magischen Evokationen einen Teil des priesterlichen Dienstes in den Mysterien gebildet haben, und daß dies schon im Altertum, lange vor den Zeiten der späteren Platonisten, allgemein angenommen worden, ergibt sich deutlich aus dem Zeugnis des Hippokrates oder zum mindesten des Demokritos, welches sich in dessen Abhandlung „*de morbo sacro*“ [32]) vorfindet. Denn da dieser von denen spricht, die eine Krankheit durch Magie zu heilen versuchten, bemerkt er: „Wenn sie nämlich vorgeben, imstande zu sein, den Mond hinwegzuspülen, die Sonne zu verfinstern, stürmisches oder schönes Wetter, wie auch Regenschauer und Hitze zu erzeugen oder Meer und Land unfruchtbar zu machen und alles übrige derartige zu vollführen, wenngleich sie ihre Fähigkeit den Mysterien oder irgend einer andern geistigen Anstrengung oder Versenkung zu verdanken vorgeben, so erscheinen sie mir gottlos, da sie solche Studien betrieben.“ Aus all diesem folgt, wie leicht einzusehen, wie außerordentlich Dr. Warburton fehlgegangen ist, wenn er auf Seite 231 seiner „*Divine legation*“ versichert, „daß das in den Mysterien erblickte Licht nichts weiter war, als ein beleuchtetes Bildnis, welches die Priester vollständig gereinigt hatte.“ Nicht weniger irrt er aber auch, wenn er die, in einem der magischen Orakel des Zoroaster gegebene Vorschrift den Eleusinischen Mysterien zuschreibt, und dadurch die Bedeutung der von dem Orakel gegebenen Warnung mißdeutet. Denn so spricht das Orakel: „Rufe nicht das sich selbst ent-

[28]) Die eigentümlichen Riten der Mysterien wurden als Orgien oder Arbeiten, teletai oder Vollendungen, Initiationen unterscheiden.

[29]) Vgl. Platon: „Phaedrus.“ Die wörtliche Übersetzung aus dem Griechischen lautet folgendermaßen: „Da aber nur eine leuchtende Schönheit zu sehen, als wir mit dem seligen Chore der herrlichen Schau und dem Anblicke folgend, wir zwar mit Zeus, andere aber mit einem andern von den Göttern, sowohl sahen als auch eingeweiht wurden in jene Weihe, welche man die seligste nennen kann. Diese feierten wir selbst, sowohl vollständig, als auch unberührt von den Leiden, welche uns in der späteren Zeit erwarteten. Eingeweiht aber und schauend vollständige und einfache und unbewegliche und glückselige Gesichte, rein im reinen Glanze uns befindend, und nicht gebrandmarkt mit dem, was wir nun, herumtragend, Körper nennen, nach Art einer Auster daran gefesselt.“ *(Anm. d. Übersetzers.)*

[30]) Proklus. Kommentar zu Platons „Staat“.

[31]) „Enneaden“ I. *lib.* 6 und IX. *lib.* 9.

[32]) D. h. Epilepsie.

schleiernde Bildnis der Natur an, denn nicht, bevor dein Leib die Weihen empfangen, darfst du diese Dinge sehen.“ Darüber nun bemerkt er, dieses sich selbst enthüllende Bildnis sei, wie es der Name selbst teilweise anzeigt, bloß ein zerstreutes, schimmerndes Licht gewesen.[33]) Das aber ist ein Beweis grober Unwissenheit, von der er hätte befreit werden können, wenn er dem von Proklus über Platons „Timaeos“ Gesagten aufmerksam gefolgt wäre, denn aus diesem wahrhaft göttlichen Kommentar ersehen wir, „daß für die Sterblichen der Mond[34]) die Ursache der Natur und das sich selbst enthüllende Bildnis des Urquells derselben sei.“

Wenn der Leser nun begierig ist, zu wissen, was wir unter jenem Urquell der Natur verstehen, dessen Bildnis der Mond ist, so möge er der folgenden Mitteilung seine Aufmerksamkeit zuwenden, welche das Resultat eines langen und tiefen Studiums der antiken Theologie ist. Aus dieser nämlich erfahren wir, daß viele göttliche Quellen in dem Wesen des Demiurgos, des Weltbaumeisters, enthalten sind, und daß unter diesen drei von verschiedenem Rang sich finden, und zwar: Die Quelle der Seelen: Hera, die Quelle der Tugenden: Pallas, und die Quelle der Natur: Demeter. Die letzte dieser Quellen gehört ganz unmittelbar der belebenden Göttin Rhea an und schließlich nahm sie Demiurgos selbst in sich auf, da sie für die fruchtbare Neuerschaffung seines eigenes Wesens notwendig war. Diese Mitteilung nun wird uns in den Stand setzen, die Bedeutung folgender Stellen aus dem Apulejus zu verstehen, welche die Modernen, da sie dieselben nicht verstanden, zu glauben veranlaßt haben, Apuleius hätte nur eine einzige Gottheit anerkannt. Die erste dieser Stellen findet sich im Anfang des elften Buches der Metaphosen, wo die Mondgöttin die folgenden erhabenen Worte an ihn richtet:

„O Lucius, bewegt durch dein Flehen, bin ich erschienen, ich, die Natur, die Mutter der Dinge, Beherrscher aller Elemente, Urstamm der Weltalter, Königin der verstorbenen Geister, die Erste der Himmlischen, das einige Ebenbild der Göttin und Göttinnen, die ich durch meinen Wink die leuchtenden Höhen des Himmels, die heilsamen Lüfte des Meeres und das traurige Schweigen der Unterwelt beherrsche, und deren Göttlichkeit, einig in sich selbst, auf der ganzen Erde in den verschiedensten Weisen, mannigfaltigsten Gebräuchen und unter den wechselndsten Namen verehrt wird. So nennt mich das erstgeborne Geschlecht der Phrygier, Pessinuntica, die Mutter der Götter, die Eingeborenen von Attica heißen mich die Cecropische Pallas, die wellenumgebenen Cyprer, die Paphianische Venus, die pfeilbewaffneten Creter die Dictynische Diana, die dreisprachigen Sicilier die stygische Proserpina, und die Bewohner von Eleusis die alte Göttin Ceres; Juno heißen mich andere, andere Bellona, Hecate auch und Rhamnusia. Die Äthiopier aber und Arier, die von den aufleuchtenden Strahlen der emporsteigenden Sonne beschienen werden, die Ägypter auch, mächtig in uraltem Wissen, die mit den richtigen Gebräuchen mich verehren, nennen mit wahrem Namen mich die Königin Isis.“

Thomas Taylor.

(Schluß folgt.)

[33]) *Divine legation* p. 231.

[34]) D. h. die Mutter-Göttin Isis oder Demeter, die als Selene oder Mond symbolisiert wurde.

Die Analyse des Unendlichen.

Der eigentümliche Reiz, der in der Behandlung infinitesimaler Probleme liegt, war bisher nur von großen praktischen Erfolgen begleitet. Die Mathematiker, die sich im Laufe der Zeiten immer mehr und mehr der Analyse dieser Grundaufgabe hingaben, vertrauten eigentlich ihrer Intuition durchwegs mehr, als sie imstande waren, nach dem jeweiligen Stande ihrer Wissenschaft im eigentlichen Sinne des Wortes zu beweisen. So gleitet sogar Newton in seiner kühnen, axiomatisch prangenden Art über die Berechtigung seines Vorgehens hinweg. Diese intuitive Darstellungsart (die erst in der alterneuesten Zeit durch die Arbeiten von Cantor, *Peano*, besonders aber von Weyerstraß aus dem Lehrgebäude der Mathematik auszuschalten versucht worden ist) tritt allerdings nicht ohne Grund auf. Das Übergehen vom Endlichen in das verschwindend Kleine oder unendlich Große ist kein rein begrifflicher

Akt; er setzt eine durchgängige Kontinuität des Anschauungsvermögens voraus, und hierin liegen, wie der weitblickende Autor einer eben erschienenen großen Studie[1]) darlegt, gleichzeitig die vielen Widersprüche, Mißgriffe, Irrtümer, sogar grobe Fehler begründet, die sich in die historische Entwicklung dieses Problemes bisher eingeschlichen haben.

Die Grundvoraussetzung dieser Arbeit läßt sich nicht ohne weiters deutlich umschreiben. Sie ist teils erkenntnistheoretisch-construktiv; teils metaphysisch - ontologisch. Erkenntnistheoretisch indem sie den Begriff von „Weitenbehaftung", von dem gleich die Rede sein soll, als ein apperzeptives Element methodischen Denkens einführt, metaphysisch indem sie in der Auflösung des kosmologischen Problemes die Welt selbst als eine Coëxistenz von Weitenbehaftungs-Mannigfaltigkeiten aller Gerade auffaßt und diesen Begriff wieder von dem transzendental-ästhetischen Gebiete, wo er zum erstenmale notwendig wird, auf das qualitative Empfindungsgebiet, sogar schließlich auf das kategoriale Erkennen schlechthin überträgt. Den Begriff der Weitenbehaftung entwickelt der Autor an den elementarsten Beispielen. Es ist dies jener Akt der Erweiterung des anschaulichen Bezirkes, der selbst nicht näher beschrieben werden kann und Jedem klar sein muß, der die geometrischen Grenzübergänge einmal selbst durchgemacht hat. Die einfachsten Gebilde: die „unendlich lange" Gerade; die beiden Parallelen, die sich auch im „Unendlichen" nicht schneiden (nach der Auffassung der neueren Geometrie aber einen Punkt, den „unendlichfernen" gemeinsam haben); das „unendlich" ausgedehnte Feld der Ebene, des Winkels, des Raumes und manche derartige, in der Anschauung unvollkommen gegebene Gebiete, mit denen das geometrische Denken ununterbrochen operiert, entstehen durch diesen Akt der produktiven Synthesis. Es ist offenbar, daß man, von unendlich langen Strecken sprechend, niemals versucht, diesen Grenzübergang wirklich zu vollziehen, sondern daß, je nach der Intensität der Übung und der bereits erworbenen Klarheit der Anschauung, früher oder später, eine andere Art des Intuierens einspringt, welcher das unendlich Große oder unendlich Kleine mit denen für das Endliche allein geltenden Gesetzen zu fassen versucht. Die Mathematik trachtet der zahlreichen und höchst verwickelten Widersprüche, die sich bei diesem Anlasse ergeben, dadurch Herr zu werden, daß sie an Stelle der Aufdeckung dieses merkwürdigen Grenzverfahrens eine Anweisung gibt, die Intuition ihrem eigenen Wirken zu überlassen. Es heißt dann gewöhnlich: „Schließlich" fällt die Sekante mit der Tangente zusammen. (Sie fällt, wie Geißler gezeigt hat, schließlich nicht zusammen; vielmehr übergeht sie in das gerade zu denkende Grundelement der Kurve.) Der Autor findet einen glänzenden, heuristisch sehr wertvollen Ausweg aus dieser anschaulich-begrifflichen Verknotung, indem er das Vermögen, derartige Anschaulichkeits-Gebieterweiterungen im Verstande vorzunehmen, ja sogar bloß derartige Forderungen als erfüllbar hinzustellen, als eine neue Bewußtseins-Tatsache einführt. Er nennt dieses Vermögen die Weitenbehaftung und verfolgt nun von geometrischer und kritischer Seite her die Rolle dieser Funktion. Es zeigt sich unter anderem an geometrischen Tatsachen, auf die hier nur hingewiesen werden kann, daß ein kontinuierlicher Übergang aus irgend einer Weitenbehaftung in die unmittelbar benachbarte sich durchaus nicht kontinuierlich vollziehen muß. Allerdings aber auch nicht notwendig diskontin. Hier besteht eine strenge mathematische Absonderung, welche die Verfolgung des jeweiligen Grenzprozesses stets von neuem notwendig macht. Dies läßt sich sehr prägnant an der Parabel nachweisen. die in der „unmittelbaren" Nähe ihres Scheitels eine Beziehung sonderbarster Art aufzudecken gestattet. Es finden sich an dieser Stelle (dieses Wort mathematisch genommen) Abszissen, also endlich (?) begrenzte Strecken, von denen sich zeigen läßt, daß sie kleiner sind als jede endliche, größer als jede unendlich kleine Größe, es gibt somit, wenn auch vorderhand nur in der Vorstellung, Gebiete in der Ebene, an denen eine höchst merkwürdige Weitenbehaftung vorgenommen werden kann. Gebiete, denen sozusagen die halbierte Unendlichkeits-Mannigfaltigkeit zukommt, oder

[1]) Kurt Geißler: Die Grundsätze und das Wesen des Unendlichen in der Mathematik und Philosphie. Leipzig, Verlag von B. G. Teubner, 1902.

wie sie Geißler nennt, eine „zwischengradige Behaftung“ (pag. 251). Diese fundamentale Entdeckung, welche das bisher so stiefmütterlich, fast lässig behandelte Gebiet der *„quantités négligeables“* zum erstenmale der normativen Betrachtung zuführt, verdient die ernstlichste Beachtung. Man hat bisher mit Unendlichkeiten höherer und niederer Ordnung anstandslos operiert, und auf diese gar nicht zu beweisende Hypothese das stolze Gebäude der Infinetisimal-Analyse geradezu errichtet. Durch diese Entdeckung ergibt sich nun der Ausblick in eine ganz neue, strengere und reichere Behandlungsart ihrer Grundsätze.[*]) —

Erkenntnistheoretisch wird die Annahme coëxistierender Widersprüche, wie sie in dem sprungweisen und scheinbar doch wieder kontinuierlichen Übergehen einer unendlichen Weiterbehaftung in eine endliche offenbar zutage treten, durch Hinweise auf analoge Vorgänge empirischer Natur zu erläutern versucht. Dem aus dem hellerleuchteten Raume in die blasse Mondsichel Blickenden erscheint das L i c h t als F i n s t e r n i s. Der langsam fahrende Wagen wird neben der träge einherziehenden Schnecke schnell (in der empirischen Anschauung) und langsam zugleich bewegt (in der begrifflichen Reconstruction) in einem einzigen Vorstellungsakt erfaßt. Gerade hierin, in der kritischen Aufdeckung der wichtigsten aller Antinomieen und in der Verwertung dieser Auflösung in einer mathematisch brauchbaren Form erblickt der Autor seine eigentliche Leistung (pag. 313) und man wird ihm hierin rückhaltslos beipflichten.

Der philosophische Ausbau der grundlegenden Hypothese charakterisiert sich als eine Weiterführung des Begriffes der Weitenbehaftung in das nicht anschauliche Gebiet und in der Untersuchung der Frage nach der Zuordnung aller möglichen Welten zu den entsprechenden Mannigfaltigkeitsstufen. Ganz Hegelisch untersucht hier der Autor die Beziehung des begrifflichen Seins zum objektiven Sein, wodurch er veranlaßt wird, die Möglichkeit, als eine Art unvollkommenen Seins, den verschieden möglichen Weitenbehaftungen gegenüberzustellen. Es lassen sich dementsprechend beim „Sein von irgend etwas (z. B. der objektiven Welt) stets genau verschiedene Daseinsbestimmungen oder Daseinsstufen unterscheiden“ (pag 370). Die Erweiterung, welche schließt, dass es Geister geben müsse, welche einem Anderen, an sich Bestehenden gegenüberstehen, und etwa durch die schwer verständlichen Wechselbeziehungen (scil. der Weitenbehaftungen verschiedenen Grades) die objektive Welt erzeugen“, liegt sehr nahe, wird aber bloß als möglich nachgewiesen (ibidem). Allerdings schaltet der Autor das bloß Mögliche nicht ohne Weiters als bloßes Hirngespinst aus, als wenn die Domäne der Philosophie bloß das Wirkliche wäre, sondern läßt das möglicherweise Objektiv-Wirkliche jedenfalls zum Wirklichen gehören, indem er diesem eine bestimmte Daseinsstufe zuschreibt. Durch diese Annahme rückt das Mögliche viel schärfer und bestimmter in den Kreis des Erkennbaren, als durch seine bloße kategoriale Absonderung. Vielleicht vermittelt auch hier eine gebrochene Mannigfaltigkeitsstufe. Dies ist wohl alles Metaphysik, indem es ein abgesondertes Sein statuiert, ein Sein nicht bloß außerhalb der Welt, nämlich der objektiven, naturwissenschaftlichen Welt, sondern auch außerhalb der überhaupt noch durch unsere Kategorien und Behaftungsmöglichkeiten faßbaren. Aber es ist nicht blinde, leere Metaphysik, sondern streng metaphyischer Relativismus, aus dem ja die Konstruktion der ganzen Arbeit hervorgeht. Damit sinkt auch die Dignität, die der kategorialen Welt sonst zuerkannt werde müßte. Und so spiegelt sich die Totalität aller continuierlich ineinanderübergehenden Welten an der einzigen Bewußtseinstatsache eines erkennenden Ichs als die aus der A n s c h a u u n g her gewonnene Metaphysik der Möglichkeiten.

Otto Bryk.

[*]) Der Übergang auf die Irrationalzahlen (E u c l i d) auf die imaginäre Einheit *(Moivre)*, auf gebrochene Integrationsgrade *(Oliver Heaviside)* schließlich auf die halbstufige Mannigfaltigkeit (G e i ß l e r) scheint auf ein geheimes Gesetz von der höchsten Fruchtbarkeit hinzudeuten, welches zwischen Continuität und Discontinuität vermittelt. Es wäre aus diesem Grunde historisch nicht unberechtigt, neben der E u l e r'schen Gleichung, der G a u ß 'schen Einheit, dem S c h e f f l e r'schen Factor auch von der G e i ß l e r'schen Größe zu sprechen.

Über die engere Konstitution der Grundelemente.

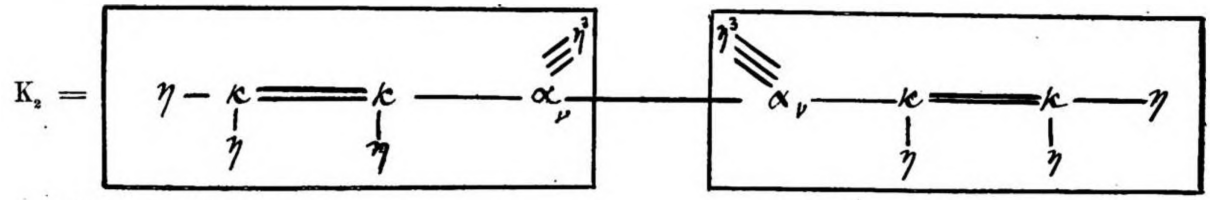
(Aus dem Französischen.)

(Fortsetzung.)

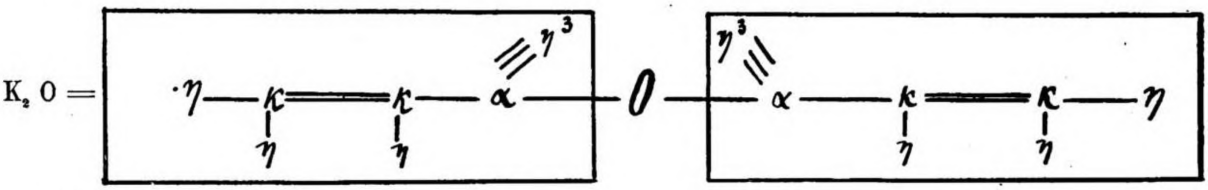
Wenn wir nun wiederum die Formel des Kaliummoleküles betrachten und voraussetzen, daß

$$(\varkappa^n \eta^p)' = (\eta - \overset{\eta}{\underset{|}{\varkappa}} = \overset{\eta}{\underset{|}{\varkappa}} -)',$$

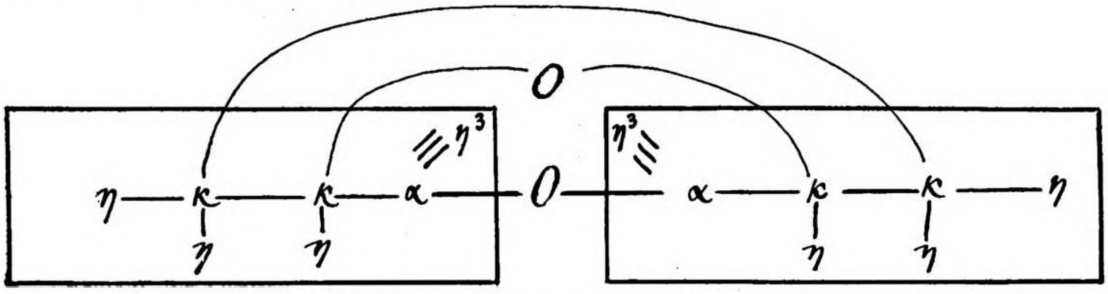
so wird diese:



und die des Kalis lautet:



schließlich die Formel des Kaliumdioxydes:



Diese letzte Formel des Kaliumdioxydes erklärt mit einem Schlage eine sehr bemerkenswerte Tatsache. Sie zeigt, wiedurch es möglich wird, daß das in $K_2 O$ einwertige Kalium in $K_2 O_2$ zweiwertig, oder richtiger dreiwertig werden kann.

Ich werde nun in der Folge immer annehmen, daß die Atomizität des Kernes $\varkappa^n \eta^p$ um eine paarige Anzahl freier Valenzen wachsen kann, daß also das System

$$'' \varkappa = \varkappa ''$$

jederzeit ersetzt werden kann durch dieses:

$$'' \overset{|}{\varkappa} - \overset{|}{\varkappa} ''$$

dies zwar so oft, als es die doppelten oder dreifachen Bindungen benachbarter Kappas gestatten. Diese Hypothese erklärt wieder die Tatsache, weshalb eine größere Anzahl organischer Verbindungen gesättigt erscheinen, während sie es tatsächlich nicht sind, wie das Blei in den Bleisalzen zweiwertig auftritt, während es im Bleioxyd und im Bleiäthyl

$$Pb\ O_2$$

und $Pb\ (C_2\ H_5)_4$

vierwertig auftritt.

Es haben sich nämlich zwei neue Valenzen sozusagen aus dem Innern des Moleküles entwickelt und dann von neuem abgesättigt.

Da die Valenzen paarweise wachsen, wird ein einatomiger Körper immer unpaarige Atomizität, ein zweiatomiger Körper aber immer paarige Atomizität aufweisen, und die Elemente werden sich in zwei Gruppen absondern, in die der paarigen, und die der unpaarigen Atomizitäten.

Alle diese Überlegungen über den Kern $\varkappa^n \eta^p$ haben uns von unserem Ausgangspunkte entfernt. Wir wollen daher jetzt darangehen, die organischen Verbindungen einfacher Funktion zu betrachten, und mit jenen anorganischen Verbindungen zu vergleichen, mit denen sie die meiste Ähnlichkeit aufweisen.

Wählen wir eine organische Säure, beispielsweise die Oxalsäure:

$$\begin{matrix} C = O \\ | \quad\; — OH \\ | \\ C — OH \\ = O \end{matrix}$$

und schreiben wir die Formel der Schwefelsäure

$$S^{VI} \begin{matrix} = O \\ — OH \\ — OH \\ = O \end{matrix}$$

in welcher ich den Schwefel sechswertig[6]) voraussetze, wobei sich also eine auffallende Analogie in beiden Formeln herausstellt.

In der organischen Chemie ist die Säurefunktion durch die Lateralkette:

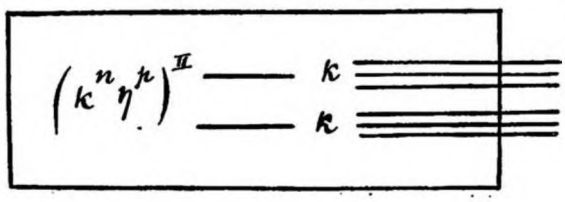
$$(CO_2\ H)^I \text{, oder besser}$$

$$— C \begin{matrix} = O \\ — OH \end{matrix}$$

charakterisiert, in der ein C-Atom im Innern des Moleküls an ein anderes durch eine seiner Valenzen gebunden ist und an die drei anderen, die außenseitig durch ein zweiwertiges O und das Oxydhydrat abgesättigt erscheinen.

Wir werden in der Folge durch Analogie annehmen, daß Körper, welche das Entstehen einer sauerstoffreichen Säure begünstigen, wie Schwefel, ein Kappa (κ) besitzen, das im Innern des Moleküls durch eine seiner Valenzen gebunden ist, während die drei anderen frei gebliebenen außenseitig erscheinen.

Demgemäß ergibt sich die Formel des Schwefels:



---

[6]) Es wird leicht sein, beinahe mathematisch nachzuweisen, daß der Schwefel in der Schwefelsäure und den Sulphaten sechswertig sein muß, hingegen vierwertig in der schwefeligen Säure und den Sulphiten.

Betrachten wir zu diesem Zwecke das Natriumbisulphit. Dieses läßt sich, wenn wir den Schwefel, wie üblich, zweiwertig annehmen, in der (assymmetrischen) Formel schreiben:

$$S'' \begin{matrix} — O — ONa \\ — OH, \end{matrix}$$

eine Verbindung, die offenbar von dieser:

$$S'' \begin{matrix} O\ Na \\ O — OH \end{matrix}$$

ganz verschieden ist.

Wäre also der Schwefel wirklich zweiwertig, so müßte man diese zwei isomeren Bisulphite kennen; da wir jedoch nur eines kennen, so müssen wir diesem die symmetrische Formel:

$$S^{IV} \begin{matrix} — O\ Na \\ = O \\ — OH \end{matrix}$$

zuschreiben, in der der Schwefel also 4-atomig auftritt. Das neutrale Sulphit schreibt sich dementsprechend:

$$S^{IV} \begin{matrix} — O\ Na \\ = O \\ — O\ Na \end{matrix}$$

somit gibt dieses Sulphit durch Oxydation das entsprechende Sulphat $SO_4\ Na_2$. Es wäre allerdings einfacher, anzunehmen, daß sich das fehlende Sauerstoffatom an den Schwefel gebunden hätte, um die additive Verbindung

$$S^{VI} \begin{matrix} — O\ Na \\ = O \\ = O \\ — O\ Na \end{matrix}$$

als die nachfolgende Serie molekularer Lagenänderungen:

$$S^{IV} \begin{matrix} — O\ Na \\ = O \\ — O\ Na \end{matrix} \quad \text{Natriumsulphit,}$$

das sich verwandelt in

$$S^{IV} \begin{matrix} — O — Na \\ = O \\ — O\ Na \end{matrix} \quad \left(\begin{matrix}\text{assymmetrische, aus den gelegentlich der}\\ \text{Entwickelung der Natriumbisulphit-Formel}\\ \text{beigebrachten Gründen, unverwendbare}\\ \text{Formel}\end{matrix}\right)$$

und hierauf in

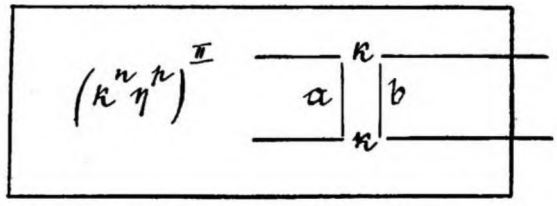
$$(A)\ S'' \begin{matrix} — O — O — Na \\ — O — O — Na \end{matrix}$$

Demnach würde der in den Sulphiten 4-wertige Schwefel in den sauerstoffreicheren Sulphaten zweiwertig wiederkehren, eine in der Chemie isoliert stehende Tatsache.

Uberdies sind so lange Sauerstoffketten, wie die der Formel (A), in der organischen Chemie unbekannt, doch scheint es mir allein deshalb nicht notwendig, sie ganz aus der organischen Chemie zu verbannen.

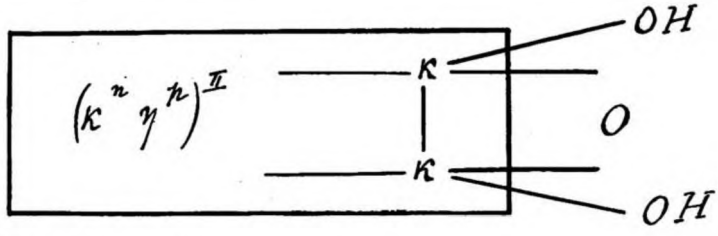
Diese Überlegungen scheinen mir die 6-Wertigkeit des Schwefelatomes darzutun, die man überdies noch aus Analogie mit dem Wolfram annehmen kann, infolge seiner Verbindung $Wo\ Cl_6$: die Wolframate $Wo\ O_4\ R'_2$ und die Wolframite $Wo\ O_3\ R'_2$ weisen die größte Ähnlichkeit auf mit den Sulphaten und Sulphiten.

oder besser:

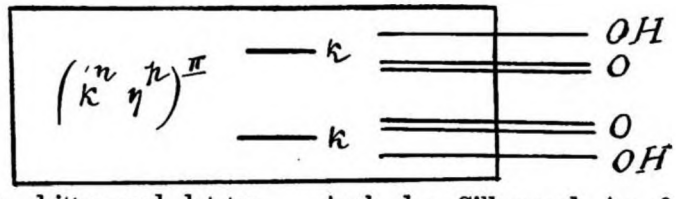


Hierbei können die beiden Bindungen a und b eine nach der andern fallen, wobei sich sukzessive ergibt:

(Eine schwache Säure.)



und die (starksaure) „Schwefelsäure“:



Betrachten wir nun an dritter und letzter Stelle die Körper mit Alkoholtypus. Die Alkohole sind imstande Äther zu bilden, das sind wirkliche organische Salze, entstehend durch Verbindung der Säuren bei Elimination von Wasser. Dies ist ihre Haupteigenschaft.

Auch vereinigen sie sich mit Basen, um Alkoholate zu geben, wie beispielsweise:

$(C_2 H_5)$ OK das Kaliumalkoholat,

und verbinden sich selbst untereinander, wobei Oxyde von der Art:

$(C_2 H_5)^I — O — (C_2 H_5)^I$ (Äther oder Äthyloxyd) entstehen; oder untereinander in der Art, daß gemischte Oxyde, wie das des Äthyls oder des Methyls entstehen.

Tatsächlich besitzen nun die Hydrate der Metalloxyde — mit Ausnahme der Alkalimetalle und der alkalischen Erde — alle diese Eigenschaften.

Sie geben, wie dies auch bei den Alkoholen charakteristisch ist, durch ihre Verbindung mit Säuren Salze bei Elimination mit Wasser.

Sie verbinden sich mit starken Basen, wobei sich den Alkoholaten ähnliche Verbindungen ergeben, wie z. B. das Zinkhydrat: $Zn^{II} (OH)_2$, welches das Kalizinkat liefert:

$$Zn^{II} (OK)_2$$

Auch das Silberoxyd- $Ag_2 O$ gehört zum selben Molekulartypus wie der Äther $(C_2 H_5)_2 O$.

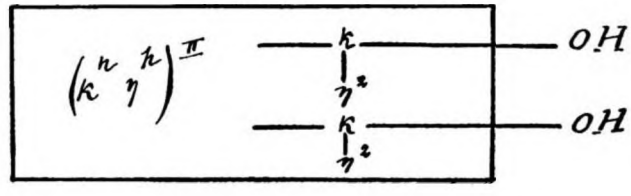
Schließlich ist auch das Eisensesquioxyd: $Fe_2 O_3$ oder besser:

$$\overset{VI}{Fe_2} = O$$
$$= O$$
$$— O$$
$$— O > Fe^{II}$$

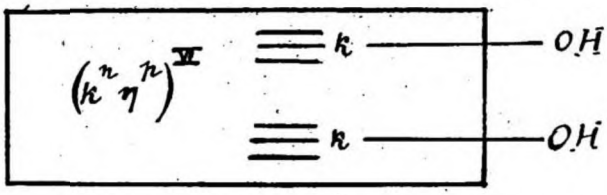
dem kombinierten Oxyd des Äthyls und des Methyls durchaus ähnlich, wobei das zweiatomige Eisen als anderes Metall betrachtet werden muß, wie das vieratomige.

Die Alkoholfunktion kann durch einen Kohlenstoffkern charakterisiert werden, von dem eine Valenz durch das Oxydhydrat, die drei anderen aber durch die benachbarten Kohlenstoffatome oder Wasserstoff gebunden erscheinen.

Das Zinkoxydhydrat beispielsweise läßt sich im Verfolge dieser Analogien schreiben:



oder allgemeiner:

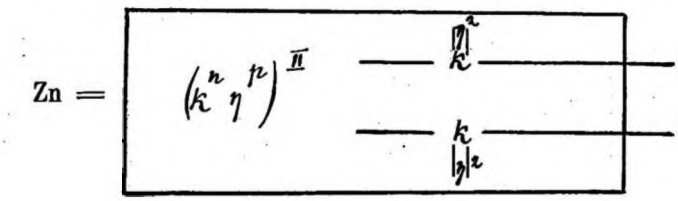


Hiebei begreift die zweite Formel den Fall eines sekundären und tertiären metallischen Hydrates, d. h. eines solchen, in welchem die dem Oxyhydril adhärierenden *Kappas* an zwei oder drei benachbarte *Kappas* gebunden sind, anstatt durch ein *Kappa* und zwei *Etas* gesättigt zu werden, wie dies in der ersten Formel statthat, die deshalb auch mit der Formel eines beliebigen Glykols vom Typus:

$$C_n H_{2n} < \begin{matrix} CH_2\ OH \\ CH_2\ OH \end{matrix}$$

verglichen werden kann.

Dementsprechend, wird also das Zinkatom dargestellt werden können durch das Schema:



III.

Da durch diese Darstellung die Grundlinien festgelegt worden sind, werde ich mich nunmehr bemühen, für jede einzelne Elementengruppe eine Constitutionsformel aufzustellen, aus der die Eigenschaften dieser Elemente an der Hand jener Verbindungen ihre Erklärung finden sollen, die sie selbst am häufigsten eingehen.

Marius Richard, Möllersdorf.

(Ein Schlußartikel folgt.)[7])

[7]) Dieser abschließende Artikel soll das Wesen der Schwefelgruppe in der nunmehr klargewordenen Methode auseinandersetzen. Von der Veröffentlichung der Studie über die Halogene, das Kohlenstoffatom und die nichtalkalischen Metalle muß infolge Platzmangels vorderhand abgesehen werden.

Xenologie.

So lautet der Name, den Dr. Ferdinand Maack, ein in Hamburg lebender Arzt und Gelehrter, dem von ihm begründeten Wissenszweige gegeben hat. Es soll gleich hier betont werden, daß es sich wirklich um eine neue Wissenschaft, und nicht bloß um einen neuen Namen handelt, um eine methodisch aufgebaute, in ihren Grenzlinien scharf fixierte Disziplin. Diese neue Wissenschaft ist Physik und eigentlich doch wieder nicht Physik. Sie ist der erste planmäßige Versuch, den sogenannten Grenzwissenschaften eine kritische Methode zu verleihen, eine Fundierungs- und Unterbauarbeit, für welche dieser Forscher gewiß weit eher entgegenkommende Anerkennung, als die hämischen Angriffe verdient, mit denen er gegenwärtig so häufig bedacht wird.

Das Hauptziel, das sich der Autor gesetzt hat, ist die Gewinnnng einer a-psychologischen Methode. Wenn das Vordringen der psychologischen Richtung in der Erkenntnistheorie und ästhetischen Kritik noch immer voll berechtigtes, wissenschaftliches Problem bleibt — die Naturwissenschaft muß sich hievon fern halten, wenn sie aus der schwankenden Begriffsbestimmung in die Sphäre der fixierten Aussage einziehen will. Und „Grenzwissenschaft“ ist doch auch wohl Naturwissenschaft, insoferne Phänomene, nämlich objektive Phänomene, dem Studium unterworfen werden.

Es ist hier nicht der Ort über den Unfug zu klagen, der langsam immer dichter zu wuchern beginnt, seit ein Heerbann von wissenschaftlich vollkommen ungebildeten und unfähigen Kuriositäts- und Sentimentalitätsjägern das Gebiet der „psychischen Erscheinungen“ unsicher macht. Dieser Übelstand zieht — von den übrigen gleichgiltigen Privatnachteilen dieser „Seelenforscher“ abgesehen — zunächst

den großen Nachteil nach sich, daß die objektive, exakte Naturwissenschaft, in deren Domäne das Grenzgebiet doch mindestens zur Hälfte hineinragt, von der wissenschaftlichen Unsauberkeit dieser Art zu experimentieren auf lange Zeit hinaus abgestoßen wird Maack stellt sich nun die Aufgabe, das Brauchbare herauszupräparieren, und der offiziellen Wissenschaft in einer Form zu präsentieren, welche sie, die an die peinlichste Eleganz gewöhnte, zum Nähertreten zu veranlassen geeignet sein dürfte.

Das xenologische Erforschungsgebiet umfaßt physikalisch: Die Tatsachen, die außerhalb des visiblen Spektralbezirkes fallen; physiologisch die Phänomene gesteigerter, verminderter, kurz der variierten Sensibilität; psychologisch die Zustände jenseits der Schwelle. Hieraus folgt die wissenschaftlich, d. h. induktiv und kontinuierlich fortschreitende Behandlung der unbekannten Dynamiden, das Studium der partialen Erregungsbezirke, also des Ganglienbewußtseins und seiner wichtigen Rolle im somnambulen, hysterischen und suggestiv afficierten Zustande, schließlich der telepathisch, sowie teleoptisch gesteigerten Zerebralfunktion.

Es ist ganz in der Ordnung, daß der physikalische Teil dieses Programmes — soweit dies den bis jetzt erschienenen Heften entnommen werden kann — in all diesen Untersuchungen dominiert. Für feinere psychologische und metaphysische Untersuchungen ist das Tatsachen-Inventarium der Grenzwissenschaft noch lange nicht genügend reich versehen. Es fehlt hier nur an Tatsachen, nicht an deren Deutungen (also gerade umgekehrt wie in der Physik). Einen vortrefflichen Beleg hiezu bringt der Autor in seiner Arbeit über die ponderomotorische Wirkung der Handstrahlen, die von den dunklen Wärmestrahlen abzuspalten, ihm einwandfrei gelungen ist. Hier ist nämlich von einem Medium die Rede, das in seinen Sitzungen über eine Million Klopftöne hervorgebracht hat; während sich nun die okkultistische Publizistik damit beschäftigte, die Deutung dieser Laute zu gewinnen, gelang es Maack höchst plausibel zu machen, daß die aktinische Energie des Mediums diese mechanischen Wirkungen auslöst, und daß der Ort dieser Strahlensorte mit großer Wahrscheinlichkeit in dem dunkeln Teile des Spektrums, der zwischen dem Ultrarothen und den Hertz'schen Wellen liegt, anzunehmen ist. Strahlungsenergie und ihre Bedeutung für das Grenzproblem ist überhaupt das Lieblingsfeld dieses Autors. Er löst das Reichenbachsche Od (für dessen Entdecker er übrigens die vollste Wertschätzung und Sympathie hegt) in ein System von langwelligen Strahlen auf; er untersucht sorgfältig und in wohlüberlegter Ausschaltung eventuell mit auftretender Fehlerquellen die ponderomotorische Wirkung der von der Hand des Menschen ausgehenden Strahlen; er gibt in einer größeren Studie über das Spektrum eine weitausgreifende und gründliche Zusammenstellung des ganzen hierüber bekannt gewordenen Materials, die jedem, der hiefür Interesse hegt, warm empfohlen sein soll. Die letzterwähnte Arbeit ist übrigens auch deshalb interessant, weil sie das Perzeptionsgebiet des Menschen zum Ausgangspunkt nimmt und darstellt, inwiefern dessen Sinnlichkeit dem Universalspektrum höchst lückenhaft zugeordnet ist. Die Absorptionsstreifen, die die Sinneswelt des Menschen aus dem kosmischen Spektrum herausschneidet, sind mächtige Banden; das *Langley*'sche Wärmespektrum allein mit seiner wildbewegten, vielgipfeligen Intensitätskurve ist zwanzigmal solang als der kleine farbige Saum. Der Mensch erscheint in dieser Auffassung als ein Strahlenfilter, das nur einen verschwindenden Bruchteil der totalen kosmischen Energie aussiebt, ein Gedanke, der eigentlich nichts Neues aussagt, aber in dieser Fassung zu neuen teleologischen Betrachtungen Anlaß gibt.

Das Raumproblem, an das sich historisch die ersten Versuche von wissenschaftlicher Seite her in das okkultistische, richtiger xenologische Feld vorzudringen, knüpften, erscheint in dem vorliegenden Material noch nicht in Betracht gezogen. Hingegen führt eine ausführliche, auch historisch sehr interessante Studie in das zur Zahlentheorie gehörige, von dieser aber abgelehnte Gebiet der magischen Quadrate. Es ist bei der rein konstruktiven Art der Behandlung nicht möglich, den Gedankengang dieser Arbeit hier auch nur auszugsweise wiederzugeben, dies umso weniger,

als bereits die Originalstudie Belesenheit in der Literatur über dieses Problem voraussetzt. Dem in diese Materie nicht Eingedrungenen sei daher hier rhapsodisch mitgeteilt, daß die arithmetisch merkwürdige Konstanz der Summenwerte sich auch bei Torsion, also Verdrehung um die Hauptdiagonale, verfolgen läßt. Interessanter aber ist die Eigenschaft der magischen Quadrate, zur Darstellung periodischer Funktionen herangezogen werden zu können, namentlich wenn sie auf einem Zylindermantel aufgewickelt gedacht werden. So eignet sich, wie dies Maack in einer eigenen Schrift dargetan hat, ein magisches Quadrat der Wurzel 17 zur Darstellung und Interpretation der Gesetzmäßigkeit im periodischen System der chemischen Elemente von Mendelejeff und Lothar Meyer. Es ist dies deswegen besonders erwähnenswert, weil die Zahl 17 bereits einmal (in den *Disquisitiones arithmeticae* des Karl Friedrich Gauß) zur Bedeutung gelangt ist. Übrigens verbindet der Autor mit dieser Studie keineswegs bloß die Absicht, einen rein formal-arithmetischen Beitrag zu liefern, sondern ist davon überzeugt, damit der Technik der Periodendarstellung im Kosmos und der Kulturgeschichte einen wertvollen Behelf geboten zu haben. Ein besonders schönes Beispiel ist die Darstellung des Mewes'schen Zyklus. Dieser hervorragende technische Physiker hat im Jahre 1900 die großen planetarischen Faktoren der Kulturgeschichte von astronomisch-mathematischem Gesichtspunkte aus beleuchtet, und einen glänzenden Beweis für die Richtigkeit seiner Hypothesen an der Geschichte Frankreichs erbracht.[1]) Die leichte Erregbarkeit des romanischen Blutes ist für die Verfolgung dieses kosmisch-historischen Parallelprozesses äußerst geeignet, und hat es daher ermöglicht, nicht nur die große 111·3-jährige Grundwasserperiode, sondern auch die 55·65-jährige Sonnenflecken- und die 11·13-jährige kleine erdmagnetische Periode in den jeweils auftretenden, besonders scharf sich abhebenden politischen und kulturhistorischen Begebnissen zu erkennen. Maack illustriert die ganze Folge an einem magischen Quadrat der Wurzel 55.

In welcher Weise die xenologischen Hefte ihre Aufgabe anpacken und lösen, dürfte aus dem Vorhergegangenen klar geworden sein. Es fehlt jedoch ein Hauptzug in der Zeichnung ihrer Physiognomie, wenn des scharfen, bisweilen wohl zu scharfen Tones vergessen würde, in dem sie gehalten sind. So ist es wohl nicht nötig, in der schroffen Ablehnung alles Psychologischen (mit der sich Referent prinzipiell vollkommen einverstanden erklärt) bis zur Verwerfung der künstlerischen Intuition und Divination zu gehen. Allerdings ist es begreiflich, daß steter unvermeidlicher Kampf mit den Analphabeten der Natur- und Grenzwissenschaft bei einem so temperamentvollen Losgänger manchmal ein Schießen übers Ziel mit sich bringt. Aber es gehört schließlich Alles an seinen Platz. Wer mit dem Katechismus operiert, für den hat das Galvanometer keine Beweiskraft. Und „etwas Anderes" — sagt Lange in der Geschichte des Materialismus — „ist Polemik, etwas Anderes Elementarunterricht."

[1]) Ein guter Auszug in Dingler's Polytechnischem Journal, 1900, Juniheft.

μ.

Zur Ernst Mach-Literatur.[1])

Der Verfasser hat es für notwendig gehalten, Feuilletons aus einer Tageszeitung, die in dionysisch-orgiastischem Tone den bescheidenen Ernst Mach als Sonnengott feierten, zu einem Büchlein zu vereinigen. Auch ehrliche Gegnerschaft muß es peinlich empfinden, wenn ein verdienter Gelehrter, der manche interessante Gedanken über die Methoden und Ziele der Naturforschung und die Art der Korrelation zwischen Physischem und Psychischem publiciert hat, maßlos beräuchert wird. Wenn aber solches Getute aus Kreisen kommt, wo man (wenigstens nach der gewöhnlichen Ansicht) Wissenschaft zu suchen berechtiget ist, und wenn anläßlich eines „nicht kritischen Referats" im Jargon der stadtbekannten Feuilleton-Mystik verkündet wird: „Wir könnten wieder etwas Reines und Erhabenes wie Harmonie zwischen Leben und

[1]) Dr. Theodor Beer: Die Weltanschauung eines modernen Naturforschers (Ernst Mach). Dresden 1903.

Denken, könnten Stil gewinnen“ — da weiß man vollends nicht mehr, ob dies ein Symptom des so viel besprochenen Rückganges der österreichischen Hochschulen ist oder was sonst anderes. Wie unangenehm Mach selbst, der „abgeklärte und heitere Höhenwandler“, von dem Lobgehudel berührt wurde, beweist ein Brief, den der Verfasser naiver Weise wiedergibt. „Wenn Sie mir einen großen Gefallen erweisen wollten,“ schreibt Mach, „so möchte ich Sie dringend bitten, bei Gelegenheit des Wiederabdruckes die zu starken Ausdrücke des Lobes und der Anerkennung tüchtig zu dämpfen.“ Aus unbekannten Gründen wollte der Verfasser dem Gelehrten diesen Gefallen nicht erweisen. Man kann es mitfühlen, wie peinlich es für Mach sein muß, „ein origineller Denker ersten Ranges“, „ein Genie“ genannt zu werden, „dessen unsterbliches Verdienst es ist, solch ungeheure Tat (es handelt sich um die physiologische Analyse der Empfindungen und Fragen aus der experimentellen Psycho-Physiologie) im ersten Ansturm mit anspruchsloser Freude, ja mit fast spielfroher Überlegenheit geleistet zu haben.“

Der Verfasser entwickelt eine Unkenntnis der gewöhnlichsten erkenntnistheoretischen Probleme, die bei der heutigen leichten Zugänglichkeit philosophischer Bildung erstaunen macht. Es gewinnt fast den Anschein, als ob der Verfasser, der Sinnesphysiologe von Beruf ist, eigens zwecks Abfassung dieser Schrift die Bekanntschaft einiger philosophischer Termini, wie „Ding an sich“, „Kausalität“, „Substanz“ etc. gemacht hätte. Einige wenige Beispiele sollen dies zeigen (alle Unrichtigkeiten und Unzulänglichkeiten rügen, hieße die Hälfte des Buches abschreiben). Verfasser glaubt, daß „Ding an sich“, „Körper“ und „Materie“ („ein dunkler Klumpen“) ein und dasselbe seien, und freut sich ungemein über die Abschaffung aller derartiger Begriffe durch Mach. Das Problem der Kontinuität des Ich scheint dem Verfasser durch die veränderte Gemüthsstimmung bei der Geburt eines Kindes, bei einem Rausche u. dgl., Zuständen, die „den Menschen förmlich ausgetauscht erscheinen lassen“, vollständig zu seiner Befriedigung beseitigt, und er ist der Meinung, daß vor Mach niemand derartige Veränderungen wahrgenommen habe. Bei diesem Anlasse läuft der „durch gedankliche Selbstzucht gestählte“ Verfasser ein wenig vom philosophischen Gängelbande, und erklärt, daß sich „bei der Zeugung das Ich spalte“, offenbar die neueste Entdeckung des Empirismus, die erst seine Legierung mit Nietzsche ermöglichte. Häufig versteht Beer seinen Meister nur halb und wird kriegerisch-pathetisch, wo Mach nichtssagend ist. Ihm liegt der Unterschied zwischen Physik einerseits und Physiologie oder Psychologie (!) andererseits darin, „daß eines der Empfindungselemente die Haut passiert“. Nach dieser Auffassung dürfte das Kitzeln das einzige psycho-physische Grenzproblem sein, das sich nicht ausschalten lässt. Verfasser, der doch in der Sinnesphysiologie orientiert sein muß, scheint Mach Entdeckungen in der physiologischen Akustik zuzuschreiben, die von anderen herrühren (S. 54). Das Problem der Apriorität der geometrischen Axiome, das bekanntlich in den letzten fünfzig Jahren (seit Gauss, Helmholtz, Riemann u. a.) viel diskutiert wird, ist dem Verfasser so fremd, daß er eine diesbezügliche Bemerkung, die er irgendwo findet, mit einem (!) versieht, um die handgreifliche Sinnlosigkeit solcher Ansichten zu demonstrieren. In der Zeitfrage steht es noch schlimmer. Zeit ist dem Verfasser (der sich wieder vom Gängelband entfernt) „eine Anzahl von Perioden gewisser Naturvorgänge“. Er löst also das Problem, Zeit durch Perioden zu erklären (oder wenn er lieber will, zu beschreiben) und zeigt so, daß er nicht einmal Mach versteht, den er doch excerpiert. Vielleicht wendet er sich wieder von der Erkenntnistheorie ab und den kurzsichtigen Fischen zu. Von Avenarius, den der Verfasser mit Verehrung zitiert, hätte er u. a. lernen können, daß das Verhältnis von Subjekt und Objekt in der Erkenntnistheorie nicht umgangen werden kann. (Siehe R. Avenarius: Der menschliche Weltbegriff. Die „empiriokritische Prinzipial-Koordination“). Die „integrale Gesamtheit der Funktional-Beziehungen der Elemente“ kann zwar als Aufgabe der Physik (inklusive der Sinnesphysiologie), nicht aber als Aufgabe der Psychologie oder gar der Erkenntnistheorie bezeichnet werden. Recht komisch wirkt es daher, wenn Verfasser Ansichten des schärfsten lebenden Erkenntniskritikers Hermann Cohen „solches Gerede“ nennt. Aber Polemik ist hier nutzlos.

Verfasser verfolgt außer dem Hauptzwecke, Mach als den „überreichen Künder neuer Worte“ zu proklamieren, auch noch einen philologischen Nebenzweck; ihm ist „die Bildung neuer Worte immer eine geistige Tat und freudig zu begrüßen“, aber nur, „wenn solche wirklich neue Begriffe decken“, und bildet also „scholastikisierend“, „prokrustig“, „reflektorig“, „es phänomente uns die Welt vor“, und andere schöne Klänge mehr. Er hält sich auch für einen Stilkenner, und sagt mit dem ganzen Stolz des modernen Naturforschers, der sogar Nietzsche „den köstlich immoralischen Propheten“ gelesen hat, schwungvoll: „Sicherlich gibt es nicht zu viele Stellen in Kants, wie von einer sprachlichen *Arihritis deformans* befallenen Werken, die ein Naturforscher und Stilkenner im zwanzigsten Jahrhundert ohne eine Art Nausea wird lesen können; und eine ebenso große, ja umfassendere, freiere Weltanschauung läßt sich jetzt nach so viel reicherer Erfahrung

doch mit einem Hundertstel der Anstrengung erringen, die zum Kant-Studium gehörte.“ Trotzdem sich der Verfasser seine umfaßendere Weltanschauung offenbar mit dem erwähnten Hundertstel von Anstrengung errungen hat, hegt er doch „gebührenden Respekt“ vor dem „Ingenium des großen Philosophen“.

Aber noch eine Eigenschaft rühmt Verfasser an sich: „den Reichen kennzeichnet die zielbewußte Fähigkeit vogelhaft leichten Standpunktwechsels“. Es dürfte hier in erster Linie der Reichtum an undurchdringlichem Phrasengestrüppe gemeint sein, der den Verfasser allerdings nicht vogelhaft leicht, sondern elephantenhaft schwer zwischen dem Standpunkte des Machianismus und Empiriokritizismus und dem des Literaten-Nietzscheanismus hin- und hertaumeln läßt. Der folgende, zwar lange, aber inhaltsreiche Satz ist zu schön, um nicht zitiert zu werden: „Man wird dann nicht mehr einzig und allein auf das Ich so hohen Wert legen, welches schon im individuellen Leben vielfach variiert, welches im tiefen Schlaf und in der schöpferischen Sammlungs-Entselbstung, bei Versunkenheit im Kunstgenuß, bei heiß ersehnter Durstlöschung, in lustigem Sportkampf und in wilder Siegesverzücktheit, in der gönnenden Wunscherfüllung und vibrierenden Wollustekstase, gerade in den seligsten Augenblicken lebeneinsetzenden Riskierens und wonniger Mitfreude schwinden oder ganz dyonisisch bis zur Entrückung erhöht fehlen kann; man wird dann zu einem hedonisch-erhabenen-Sich-selbst-nicht-so-wichtig-nehmen, zu mutigster Schmerzverachtung und unerschütterlicher, herrlicher Taten fördernder Todgleichgültigkeit, zu einer freieren und verklärteren Lebensauffassung und Lebensführung gelangen. Χαῖρε wird wieder der Gruß solcher Menschen sein.“

Das Büchlein Beers ist ein Symptom dafür, welche merkwürdig große Anziehungskraft Ansichten eines wissenschaftlichen Spezialforschers, die fälschlich auf umfassendere Gebiete übertragen werden, innewohnt. Nicht nur der Physiker und der Physiologe mit rein fachlicher Ausbildung, ist geneigt, sich bequemen Vereinfachungendes Weltbildes von anerkannten Spezialforschern kritiklos anzuschließen, auch dem mehr allgemein sich interessierenden großen Publikum imponiert die leicht verständliche, scheinbar so radikale, tatsächlich aber dogmatische Lehre eines philosophischen Dilletanten häufig mehr, als die tiefgehenden, schwierigeren Überlegungen großer philosophischer Denker. Es ist hier nicht der Ort, die logische Unhaltbarkeit und Einseitigkeit der Mach'schen Erkentnistheorie nachzuweisen. Dies wird an anderer Stelle mit hinreichender Exaktheit geschehen. Kindische Bemerkungen wie: „durch Jahrtausende geschleppte Schwierigkeiten, mit denen die größten und verschiedensten Denker von Heraklit, Protagoras oder Plato an, bis auf Locke, Berkeley oder Kant nicht fertig wurden, hat Mach überwunden“, fallen aber nicht dem scharfen Denker, der Mach trotz aller Unvollkommenheiten ist, zur Last, sondern seinem vorraussetzungslosen Panegyristen. Die von Mach als das Ziel aller Wissenschaft aufgestellte Ökonomie des Denkens (oder wie Beer sagt: die wissenschaftliche Wirtschaft“) scheint es manchem, der sonst andere Beschäftigungen der Philosophie wohl vorgezogen hätte, angetan zu haben. Die Ökonomie als Leitprinzip alles Denkens ist ebenso bequem als einleuchtend, und Beer hat wohl Recht, weun er meint: „die meisten Menschen wollen nicht weiter denken, wenn es ein bißchen anstrengend oder gar schmerzhaft wird.

E. L.

Leonardo da Vinci und die Alchymie.

In der Kupferstichsammlung des Louvre befindet sich eine Gravur des Grafen Caylus, nach einer Zeichnung des Meisters, die nie erklärt worden ist. Wer wollte behaupten, daß ein Werk des Leonardo zu geringfügig sei, um kommentiert zu werden? Diese Skizze hat trotz ihres höchst rätselhaften Aussehens Niemanden angelockt. Obgleich die Arbeit dekorativ ist, gehört sie doch in das Bereich der Zaubersiegel, d. h. der symbolischen Synthesen. Diese Szene offenbart besser als jede andere das wahre Geheimnis des Steines der Weisen.

Sieben Gestalten befinden sich in einer felsigen Landschaft, welche dem Eingange eines wüsten Steinbruches gleicht: Der Magier, die Sonne, die Hydra, der Bär, das Einhorn und zwei Hunde. In der Alchymie nimmt die Materie drei Farben an. Das Schwarz wird durch einen Bären dargestellt, welcher nur den Kopf und eine Pfote aus seiner Höhle hervorstreckt. Das Weiß wird durch das Einhorn versinnbildlicht, und das Rot durch einen zerfleischten Hund, welcher den festen Teil des Vorganges symbolisiert, während ein stehender Hund den flüchtigen Teil der beiden Aggregatzustände des Merkuriums ausdrückt. Die Hydra bedeutet die Materie oder das Salz und das Einhorn den Schwefel. Auf dem Bilde verschlingt die Hydra (das Salz) einen Hund (das feste Merkurium) und bringt den anderen Hund (das flüssige Merkurium) zum Stillstande, während das Einhorn (der Schwefel) sich auf die Hydra (das Salz) stürzt. Bis hieher unterscheidet sich diese Darstellung nicht von

den gewöhnlichen Stichen in den Lehrbüchern der Goldmacher, und Leonardo hätte dieses Zaubersiegel von irgend einem Adepten kopiert haben können, allein er hat den Mixturen die Offenbarung des „Almagest“ oder des „großen Auflösungsmittels“, welches nichts anderes ist, als das magnetische Fluidum, hinzugefügt. Der Magier in Talar und Mütze hält einen runden Spiegel, welcher die deutlich abgebildeten Sonnenstrahlen auffängt und sie auf die Tiergruppe, d. h. die Elemente reflektiert. Ich kenne keinen alchymistischen Stich, auf welchem die Projektion des Astrallichtes so deutlich wiedergegeben wäre, und ich finde es sonderbar, wenn man den Kupferstich in der großen Encyklopédie von Diderot anführt, welcher das Geheimnis des Steines der Weisen höchst verworren und schwer verständlich darstellt.

Den Beweis, daß Leonardo die Alchymie studiert hat, liefert uns eine erste Skizze dieses Bildes in der Bibliothek zu Windsor, wo der Bär, welcher Kopf und Pfote aus der Höhle steckt, fehlt. Daß der Schöpfer des Abendmahles die geheimen Wissenschaften studiert hat, ist sicher. Zu allen Zeiten war die Magie wie ein von Drachen behüteter Schatz, ein Bereich, das den Verwegenen und Unreifen Unheil brachte und durch das seltsamste Blendwerk verteidigt wurde. Eine Fratze verbirgt das strenge Antlitz des Mysteriums und nur diese Maske können die „Besessenen“ wahrnehmen.

In Windsor befindet sich eine rätselhafte Zeichnung, welche, soviel ich weiß, noch nicht kommentiert worden ist. Auf der linken Seite des Bildes thront ein Adler auf der Weltkugel, an der ein Fluß vorüberrauscht. Ein Glorienschein umgibt den Vogel, dessen Kopf ein Lilienkranz schmückt. Rechts befindet sich ein Segelschiff mit einem dichtbelaubten Baume als Mast. Ein Schwein sitzt am Steuer und lenkt das Schiff mit seiner Pfote. Das besagt (nach Lionardo's Worten): „Der Mensch wie auch das Tier ist ein Durchgangsort für die Nahrung, ein Begräbnisplatz für die Tiere, eine Todtenherberge, ein Schlupfwinkel für jegliche Verderbnis und er kann sein Leben nur durch den Untergang der anderen Geschöpfe bewahren.“ Dann aber verkündet er: „Die Seele ist unabhängig von der Materie, unser Leib ist dem Himmel unterworfen, der Himmel aber ist dem Geiste untertan.“ „Die große Liebe erwächst aus der vollkommenen Kenntnis des geliebten Gegenstandes. Und du wirst das nie lieben können, was du nicht kennst oder nur schlecht kennst, und wenn du es nur wegen des Vortheiles liebst, den du dir davon versprichst, und nicht um seiner selbst willen, so handelst du wie der Hund, der mit dem Schwanze wedelt und freudig auf denjenigen zuspringt, der ihm einen Knochen geben könnte.“

Leonardo hat nach Universalität gestrebt und sie erreicht. Seine Notizen erregen dieselbe Bewunderung, wie seine Werke, aber wir besitzen nur einen kleinen Teil der Manuskripte. Wir können vieles in seinem Gedankengange nur vermuten: „O bewunderungswürdige merkwürdige Notwendigkeit, durch deine Gesetze entspringen die Wirkungen auf dem kürzesten Wege aus ihren Ursachen. Das sind die wahren Wunder.“ Man stößt bei Leonardo da Vinci fortwährend auf okkultistische Formeln:

„Die Tiere tun das Leben dieser Welt kund, und die Alten haben mit Recht gesagt: Der Mensch ist ein Mikrokosmus.“ An anderen Stellen spricht er als Philosoph: „Die menschliche Ungeduld, das unruhige Wollen des Menschen täuscht ihn darüber, daß er das Ende seiner Existenz wünscht; aber das ungeduldige Wünschen ist der Wesenskern der elementaren Geister; dieser Kern sehnt sich den Körper zu verlassen und zu seinem Ausgangspunkte zurückzukehren. Wisset, daß dieses Begehren das Wesen der Natur, und daß der Mensch das Maß der Welt ist.“ Claude de Saint-Martin sagt in seinem berühmten Satze nichts anderes: „Man darf den Menschen nicht durch das Weltall, sondern man muß das Weltall durch den Menschen erklären.“

In dem Trattato de la Pittura ist sogar eine sehr interessante Lehre der Gnostiker erneuert. Leonardo macht den Maler darauf aufmerksam, daß er sich vor dem häßlichsten Teile seines Selbst in acht nehmen solle, weil das Werk immer dem Künstler gleiche; er lehrt, daß der Körper das Produkt der Seele und eigentlich von ihr zurückgesetzt sei und er beschließt, daß wir besonders die Wesen lieben, denen wir ähnlich sind. Er sagt, daß die Wollust vertiert und spricht nur über das, was er gesehen hat, denn wir wissen nichts über sein Liebesleben. „Dort, wo ein starkes Empfinden ist, ist viel Martyrium und Leiden.“

In dem Briefe eines gewissen Corsali vom Jahre 1515 finden wir, bezugnehmend auf die Einwohner von Gombala, folgende Stelle: „Sie nähren sich von nichts Beseeltem, und sie dulden nicht, sowie unser Leonardo, daß man irgend einem Lebewesen schade.“

Auf der Rückseite einer anatomischen Zeichnung, die sich in Windsor befindet, steht zu lesen: „Du, der du in deiner Arbeit das bewunderungswürdige Werk der Natur betrachtest, begreifst, daß es verdammenswert ist, sie zu zerstören; stelle dir nun vor, um wie viel verdammenswerter es wäre, einem Menschen das Leben zu rauben. Wenn der Bau eines Körpers dir wunderbar erscheint, so bedenke, daß der Körper nichts im Vergleich zur Seele scheint, die eine solche Wohnung innehat, und die, sie sei niedriger oder höher, göttlicher Natur ist. Lass' sie in dem Körper wohnen, der ihr Werk

ist, und mögen niemals deine Gewalt oder deine Schlechtigkeit ein so schönes Leben zerstören.“ Welche edle menschliche Regung trifft man in der sachlichen Abhandlung an, und man denkt an den Ausspruch eines Physiologen: „Ein Lehrbuch über Anatomie ist die schönste Theodicee, die man schreiben könnte.“

Richter, der viele Auszüge aus den Manuskripten Leonardo's publiziert hat, behauptet, daß sich der Meister am Hofe des ägyptischen Sultans die Spezialschrift der Orientalen angewöhnt habe; das ist unrichtig. Leonardo hat diese Schrift benützt, um so die Unzahl seiner Erfindungen vor unberufener Neugier zu schützen.

P.

Russischer Brief.

I.

Im Januar dieses Jahres begann in St. Petersburg eine neue Zeitschrift, die den vielversprechenden Namen „Der neue Weg“ („Novyi Putj“) trägt, zu erscheinen, welche den immer stärker werdenden neuen religiösen und philosophischen Strömungen, Ausdruck verleiht. Bis vor Kurzem war die russische Kritik und Publizistik, sehr weit hinter der großen, russischen Kunst zurückgeblieben. Transcendental veranlagt waren immer die größten russischen Künstler, ihr Augenmerk war immer auf Tiefen und Höhen, „auf beide Abgründe“, gerichtet, und die himmlischen Dinge beunruhigten sie nicht minder als die irdischen :so Gogol, Tolstoi, Dostojewski. Ihre zentrale Idee, der alles in ihnen überwältigende Gedanke war, das unmittelbarste und qualvollste Empfinden ihres Lebens und Schaffens selbst. Dies Problem der Gogol und Dostojewski ist bei ihrem Leben nicht einmal von ihren Freunden erfasst worden; einsam und mißverstanden im innersten Kern ihres religiös-tragischen Wesens gingen sie durchs Leben. Wie die Mysterien der russischen Natur, ungestört in ihrer Größe und Furchtbarkeit bargen sie in ihrem Innern alle Arcana uud Wunder des menschlichen Seins. Die kurzsichtige Kritik aber sah nur das Naheliegende, die gegenwärtige Minute, und besaß kein Auge für das Fernliegende, das auch das Naheliegende in sich einschließt, und die Fragen der Ewigkeit, von denen jede Gegenwart abhängig ist. In der Epoche ihres Aufblühens (in den Sechzigerjahren des XIX. Jahrhunderts) war sie ohne Zweifel ernster zu nehmen; und erst seither wurde sie durchaus seicht und positivistisch, hauptsächlich infolge von westeuropäischen Einflüssen. Ihr folgten die halbgebildeten und halbintelligenten Schichten Schichten, in denen das Gefühl für das Politische am meisten entwickelt ist, die das Leben von der Außenseite auffassen, und nie die große praktische Tragweite einer philosophischen oder künstlerischen Idee zu durchschauen vermögen. Die Ideen der Pissarew und Bassarow an und für sich, abgesehen von dem Temparament ihrer Urheber, sind ganz unbedeutend, irrig und für unsere geistigen Bedürfnisse unbefriedigend. Doch sind unterdessen diese Ideen zum Programm geworden. Der Liberalismus stagnierte und verödete, man entwickelte nicht seine Ideen weiter, sie wurden nicht zu Impulsen des Vorwärtsschreitens, sondern zu Dämmen für neue Regungen, neue Gefühle und neue Gedanken; es fehlte eben die bedeutende Persönlichkeit, die allein imstande wäre, den Schutt vom historischen Wege zu räumen und das Publikum vom unnützen Wiederkäuen zu befreien. Der Positivismus — der eigentlich ererbt und nicht selbst erlebt war — verstopfte seine Ohren vor den neuen Klänge und schloß seine Augen vor den neuen Erscheinungen, verlor jede Fühlung mit dem neuen Schaffen. Als die begabtesten Leute der Zeit von dem neuen Geist, von dem Eigenen und Besonderen an ihren Hoffnungen und Wünschen zu sprechen begannen, wurden sie von Vielen begrüßt, von der tonangebenden Kritik jedoch beschimpft und verleumdet. Das war z. B. das Loos des genialen A. Wolynski, des Redakteurs der philosophisch-literarischen Zeitschrift „Der nordische Bote“. Die Zeitschrift hörte auf zu erscheinen, aber die Gährungen im Publikum lebten fort und gewannen immer mehr an Terrain. Die Jungrussen waren und sind nicht alle gleich begabt und aufrichtig, aber daß sie von einem neuen Geist erfüllt sind, ist außer jedem Zweifel. Noch vor einigen Jahren gab es viele Nachahmungen fremdländischer ästhetizistischer Muster; nun sind sie selten geworden. Rußland ist kein geeigneter Boden für eine artistische Literatur — dazu ist es zu sehr von unmittelbaren, schöpferisch-latenten Kräften voll. „Wie verschieden auch im Übrigen unsere Auffassungen sein mögen“, sagt das Programm des Blattes, von *Perzow* redigirt, „wir sind über eines einig: die individualistische Wahrheit der Vierzigerjahre (eine Strömung, die sich unter dem Einfluss der deutschen Philosophie befand), wie die soziale der sechziger, sind zwei gleichwertige Systeme, die einer anderen, dritten Warheit ein- und untergeordnet sind. Die Wahrheit über den Menschen und die Wahrheit über die Menschheit schmelzen für uns zu einer Wahrheit über Gott zusammen. Gogol, Dostojewski, Wladimir Solowjew“, diese Reihenfolge zeigt ungefähr den Weg, auf dem sich der russische Geist seiner unbekannten Zukunft entgegenführt. Von den Mitarbeitern der neuen Zeitschrift, nennen

wir Mynski, den tiefsinnigen *Rosanow*, den Maler Rjepin, *Mereshkowski*, den auch in Deutschland bekannten Autor, von dem im vorigen Jahre „Christus und der Antichrist in der russischen Literatur“ erschien. — Es ist vorauszusehen, dass das Blatt eine leitende Rolle in der modernen russischen Kulturströmung spielen wird, sehr im Gegensatz zur langweiligen Publizistik der ewig Gestrigen.

St. Petersburg, im Januar 1903.

Josef Melnik.

Referate.

Im Januarheft der „Kant-Studien“ bespricht Dr. *N. H. Marshall* die philosophischen Strömungen, speziell die neukantische Bewegung in England. Es ist das Verdienst *T. H. Green's*, dem anmaßlichen Treiben der englischen Rationalisten und Empiristen, besonders Mills und Spencers entgegengetreten zu sein; sein wichtigster Ausgangspunkt in diesem Kulturstreite war der Begriff des Ich, d. h. ein allgemeines geistiges Erklärungsprincip, etwas dem reinen Empirismus seiner Natur nach vollkommen Fremdes. Er beruft sich auf die unmittelbare Gewißheit der individuellen Erfahrung, ein Erlebnis, das Empirismus und *Hume*ismus nie zu erklären imstande sein werden. Dies ist in echt idealistischer Weise der Mittelpunkt seines Systems. Aber für Green ist das Ich nicht das transcentendale Subjekt Kants; er kommt bald dazu, ihm eine metaphysische Bedeutung zuzusprechen, und in seinem Hauptwerke: *Prolegomena to Ethics* steht er vollständig auf dem Standpunkte Fichte's: er nimmt ein absolutes Universal-Ich an, neben dem ein individuelles nicht mehr bestehen kann. Da es bei Kant keine empirische Identität des Ich gibt, sondern nur eine transcentendal-begriffliche, das Voraussetzung aller möglichen Erfahrung ist, kann das transcendentale Ich bei Kant weder mit dem empirischen Bewußtsein, (d. h. mit etwas Psychologischem) noch mit dem Wesen der objektiven Wirklichkeit (d. h. mit etwas Metaphysischem) identisch sein. Dagegen ist es des Einzelnen Bewußtsein, soferne es nicht empirisch ist, d. h. soferne es mit dem Begriffe des Bewußtseins überhaupt übereinstimmt. Die Methode Kant's ist demnach immanent und bewegt sich innerhalb des Denkens nicht psychologisch, sondern rein erkenntnistheoretisch. Da Green diesen tiefen Zusammenhang in der kantischen Philosophie nicht recht verstanden hat, faßt er das Ich anstatt transcendental transcendent im Sinne Fichte's.

Der jetzige Führer des Neukantianismus in England ist *F. H. Bradley*, der aber von Kant stark abweicht, 1.) in der Ablehnung der erkenntnistheoretischen Methode, 2.) im Aufbau einer Metaphysik, und zwar des dogmatischen Idealismus. Der Grundfehler Bradley's ist der, daß er von Anfang darauf ausgeht, ein Kriterium der Wirklichkeit zu entdecken, anstatt ein Kriterium der Wahrheit. Er idendificiert das Ding-an-sich Kantens mit dem *Unknowable spencers* und widerlegt nun allerdings nicht schwer dessen Existenzberechtigung. Während der Erkenntnistheoretiker notwendig Dualist sein muss, und am letzten Ende immer auf die beiden Elemente kommt, die man am einfachsten als Subjekt-Objekt bezeichnet, erklärt die Metaphysik Bradley's das Denken für nicht wirklich, sondern als Erscheinung, weil es mit dem Sein nicht übereinstimmt und kommt so zu einer Art Monismus. Der Unterschied zwischen Wissenschaft und Metaphysik entschleiert sich hier deutlich: Die Wissenschaft will das Gegebene denken, die Metaphysik will überhaupt konsequent denken, und da die Erfahrung nicht konsequent gegeben ist, entscheidet sich Bradley für die Annahme einer konsequenten Metaphysik. Wissenschaftliche Metaphysik im Sinne Bradley's ist daher eine contradictio in adjectiv. Da Bradley trotzdem eine positive Lehre geben will, kommt er zur Aufstellung der einheitlich mit sich selbst übereinstimmenden Wirklichkeit „*sentient experience*“, einer Art innerer Erfahrung. Mit Berkeley verwirft Bradley die Materie, die nicht konsequent gedacht werden kann, beiden ist die Wirklichkeit geistiger Natur. So hat sich der „Neukantianismus“ Bradley's durch Aufstellung seines Ideales, des konsequenten Denkens, von Kant weit entfernt, er hat statt Erkenntnistheorie Metaphysik geliefert, und seine Methode

hat zu einem unlösbaren Paradoxon geführt.

Die Ausführungen Marshall's und besonders die Bemerkungen die er über die Kantische Philosophie macht, zeugen von tiefem Verständnis für Methode und sind vollkommen klar. —

Sehr interessant ist eine Zusammenstellung der in den Jahren 1901 und 1902 erschienenen philosophischen Literatur mit besonderer Hervorhebung der Schriften, die mit Kant in näherer oder fernerer Beziehung stehen. Diese Katalogisierung, die 28 Seiten erfüllt, beschließt den 7. Band der Kant-Studien.

E. L.

Die Geschwindigkeit des Vorstellungsablaufes, schreibt Herr *Piéron* in der „Revue philosophique", ist zweifellos wandelbar. Es gibt Fälle von außergewöhnlicher Langsamkeit und solche von ungeheurer Schnelligkeit des Denkprozesses. Entgegen der verbreiteteren Meinung ist dies ein psychologisches Phänomen, das unter verschiedenen Bedingungen eintreten kann. 1. In der Haschisch-Vergiftung sollen sich die Vorstellungen mit ungeheurer Schnelligkeit folgen, wie *de Quincey, Moreau de Tours* und Andere berichten. Man schließt hier auf rasche Bilderfolge wegen des Gefühles langer Zeitdauer, was aber ein greifbarer psychologischer Fehler ist. Das Gegenteil ist richtiger. Die Zeit erscheint umso länger, je weniger Bilder und Vorstellungen sie ausfüllen, wie die Phänomene der Müdigkeit, Langweile u. s. w. beweisen. Im Falle des Haschisch-Rausches gibt es keine Schätzung der Zeit, sondern nur ein Gefühl langer Zeitdauer, was objektiv nicht die Raschheit, sondern die Langsamkeit des Ideenablaufes beweist. 2. Im Traume soll eine Beschleunigung des Gedankenablaufes stattfinden. Es gibt ungefähr sechs zuverlässige Beobachtungen, die hierauf schließen lassen, doch widersprechen dem angestellte Versuche. *Piéron* macht die Versuche auf folgende Weise. Nahe dem Ohre eines schlafenden Individuums wird eine Uhr ungefähr 30 Sekunden lang aufgezogen und das Individuum sofort darauf geweckt. Der sich an das Geräusch anschließende Traum zeigt durchaus keine schnellere Aufeinanderfolge von Vorstellungen als im Normalzustande, sondern eher eine langsamere. 3. In der Agonie soll nach vielen Angaben die Ideen-Assoziation eine ausserordentlich schnelle sein. Die Kritik der bekannten Fälle ergibt jedoch, daß es sich nie um wirklich sterbende, sondern immer um solche Menschen handelte, die in plötzlich eingetretener Todesgefahr schwebten. Es wird an einigen Beispielen gezeigt, daß die Folge der Gedanken durchaus nicht eine besonders rasche gewesen sei. Es ließen sich ungefähr 10 genau unterschiedene Vorstellungen abzählen. Die Frage nach der abnorm raschen Ideen-Assoziation hat zur Voraussetzung, daß die normale Geschwindigkeit genau bekannt sei. Bei Versuchen hat *Piéron* eine sehr verschiedene Anzahl von Vorstellungen gefunden: zwischen sechs und zehn in 30 Sekunden. Das Mittel aus einer großen Anzahl von Versuchen ist 15 in 30 Sekunden. also eine in zwei Sekunden. In den meisten beobachteten Fällen angeblicher Beschleunigung ist also in Wirklichkeit eine Verlangsamung zu konstatieren.

Die Täuschung entsteht dadurch. daß gewisse Bilder in den oben erwähnten Zuständen intensiver sind und länger visiert werden, hauptsächlich, weil die Bilder ohne Pause ineinander übergehen und schärfer kontouriert erscheinen, als im Normalzustande. Es besteht in solchen Augenblicken eine Tendenz, die Lücken in der Vorstellungsreihe auszufüllen. So ist die Acceleration im gewissen Sinne wirklich. Die Geschwindigkeit der Assoziationen ist nicht wesentlich verändert, aber es hat sich im Bewußtsein plötzlich ein Assoziationsherd gebildet, auf den die Aufmerksamkeit konzentriert ist.

Der Verfasser, der dasselbe Thema schon auf dem Psychologen-Kongreß zu Paris (1900) beschrieben hat, dürfte doch nicht über die notwendigen Methoden verfügen, um die Schnelligkeit der Ideen-Assoziation mit nur halbwegs befriedigender Exaktheit zu bestimmen. Da der Experimentator stets auf die Angaben der Versuchspersonen angewiesen ist, können derartige Untersuchungen nicht von hohem Werte sein. Es gehört schon eine ganz ungewöhnliche Übung und Fähigkeit dazu, seine psychischen Erlebnisse nur sinnvoll zu beschreiben, und die Angabe der in einer bestimmten Zeit vorgestellten Bilder dürften nicht sonderlich verläßlich sein. Die Versuchsperson müßte nicht nur im Stande sein, alle percipierten Vorstellungen im Gedächtniße zu behalten und später in Worten wiederzugeben, sie müßte auch über alle jene Vorstellungen die nur halb bewußt werden, von denen nur ein Endchen auftaucht und rasch wieder versinkt, Aufschluß geben können. Da die Fähigkeit, Vorstellungen in das helle Licht des Bewußtseins zu rücken, bekanntlich den Menschen sehr ungleich zugeteilt ist, und viele überhaupt nur selten hiezu im Stande sind; da ferner der Grad der Ermüdung und viele andere physiologische Verhältnisse ins Gewicht fallen, sind derartige Versuche wohl interessant, können aber vorläufig nur als Anregungen angesehen werden. Der Einwand der größeren oder geringeren Willkür und Unzuverlässigkeit richtet sich nicht nur gegen die eigentliche Experimental-Psychologie, sondern auch gegen die ganze Psycho-Physik.

E. L.

Psychopathie und Mediumismus.

Im Jänner l. J. berichteten die Tagesblätter, daß ein Ehepaar in Wien infolge der Beschäftigung mit dem Spiritismus verrückt geworden sein soll. Da uns ein fachmännischer Bericht über die Erkrankung des Ehepaares nicht vorliegt, sind wir nicht in der Lage, ein Urteil über den Vorfall abzugeben.

Jedoch bezüglich der von den Tagesblättern verbreiteten Ansicht, daß die Beschäftigung mit dem Spiritismus gesundheitsschädlich und sogar gemeingefährlich sei, wäre nur Folgendes zu bemerken.

Nach den Lehrmeinungen der Professoren für Psychiatrie Dr. E. Kraepelin und Dr. J. Wagner v. Jauregg bringt die Beschäftigung mit irgendwelcher geistigen Arbeit bei normal entwickelten Menschen nur äußerst selten eine wirkliche Geistesstörung hervor; hingegen kann auf dem Boden der Prädisposition jede intensivere Beschäftigung mit einem beliebigen Gegenstand das Irrsein erzeugen. So finden wir unter den Irren Personen, welche sich mit der Lösung: des Perpetuum mobile, philosophischer, wirtschaftlicher, politischer und anderer Fragen intensiv beschäftigten und infolge dessen bei ihrer „Prädisposition zur Verrücktheit" verrückt wurden. Dabei ist der Vorstellungsinhalt von untergeordneter Bedeutung. Hätte sich ein Irre statt mit einem politischen Problem mit einem technischen beschäftigt, so wäre das letztere der Inhalt seines Wahnsystems geworden. Man kann daher nicht von einem politischen oder technischen Irrsein sprechen, sondern von einer Verrücktheit mit diesen oder jenen Wahnideen.

Bei Katastrophen, Revolutionen, Erfindungen oder anderen allgemein bedeutenden Ereignissen zeigt sich typisch, daß Prädisponierte gleichzeitig von derselben Wahnidee erfaßt werden oder, richtiger gesagt, daß die Prädisponierten das gleiche Ereignis zur Ausbildung ihres Wahnsystems benützten.

Was die sogenannte „psychische Kontagion" betrifft, so hängt es wieder nur von der psychischen Widerstandskraft der Person ab, ob sie der Ansteckung zugänglich ist. Gähnen, Husten, Erbrechen, auch Ohnmachten, epileptische und choreatische Konvulsionen können bei Personen mit minderer psychischer Widerstandskraft durch den bloßen Anblick solcher Erscheinungen hervorgerufen werden. Weiters kamen auch Fälle zur Beobachtung, bei welchen mehrere Personen, die zusammen lebten, zur selben Zeit in derselben Art psychisch erkrankten (induziertes Irrsein: *folie à deux*). Und zwar tritt diese Kontagion leichter bei Geschwistern mit erblicher Belastung auf, wenn sie einem gegenseitigen ständigen Einflusse ausgesetzt sind.

Diese Erklärung ist nicht dazu bestimmt, den Vorfall zu beurteilen, sondern um der irrigen Ansicht zu begegnen, daß der Gegenstand die Ursache der Psychopathie sei. Die Ursache liegt in der Prädisposition der Person, während der Gegenstand nur den Anlaß zur Ausbildung des Irrseins gibt, gleichgiltig welcher Art er ist. Ebensowenig kann man daher die Beschäftigung mit Mediumismus als gesundheitsschädlich oder gar gemeingefährlich bezeichnen.

Daß sich nur gesunde und kritische Personen mit der Erforschung dieser Phänomene beschäftigen sollten, wäre im Interesse der Wahrheit wünschenswert. A. P. F.

Ulrich v. Wilamowitz-Moellendorf: Griechisches Lesebuch.

Für den, der nicht die erforderliche Zeit und Mühe aufwenden will, die griechischen Originalwerke aus den ihn interessierenden Wissensgebieten zu studieren, wird dieses Buch erwünscht sein. Er findet hier, wenn auch nicht alles, so doch Manches, und nur Wertvolles. Die antike Naturwissenschaft, die so viele Anregungen gegeben hat, und in der sich die meisten neueren Ideen präformiert finden, ist mit einer Anzahl instruktiver Specimina vertreten. Muster aus Euklid, Archimedes, Heron, alles Schriftsteller, die meist nur der engere Fachmann zu Gesichte bekommt, geben eine Einführung in die Mathematik und Mechanik der Griechen. Der Psammites (Sandrechnung) von Archimedes, bekanntlich der erste Versuch der Rechnung mit dem Unendlich-Kleinen, die halb mystische Schrift περὶ κόσμου, bieten dem Nicht-Philologen hohes Interesse. Medizin, Grammatik, Erd- und Himmelskunde, sind durch entsprechende Proben vertreten und kurze Stücke aus Platon, Aristoteles und einigen Anderen geben auch dem Laien einen Einblick in antike Philosophie. Eine besonders dankenswerte Neuerung ist die Aufnahme einiger altchristlicher Dokumente, die im Originale wohl außerhalb der Fachkreise nicht gelesen worden sind. Den Schluß der Lektüre bilden Urkunden und Briefe aus dem griechischen Leben.

Das Lesebuch, das in erster Linie zur Einführung an Gymnasien bestimmt und demgemäß mit leicht faßlichen Anmerkungen versehen ist, soll an preußischen Schulen schon gebraucht werden. Es dürfte dem Bildungszwecke des Gymnasiums mehr entsprechen, in die verschiedenen Gebiete antiker Kultur und Geistestätigkeit einen, wenn auch nicht vollständigen, so doch umfassenden Einblick zu gewähren und die Vorgänger Galilei's kennen zu lernen, anstatt die unverdaulichen Erzählungen Xenophons und die politischen Salbadereien des Demosthenes Semester lang hinunter zu würgen. Die österreichische Unterrichtsverwaltung wird dieses schöne Beispiel nichtphilologischen Sprachunterrichtes kaum nachahmenswert finden, sondern es vermutlich weiter für wissenschaftlicher halten, wenn die ganze Anabasis in einem dicken Band vereinigt ist, und so der Sinn für echte gründliche Kompendiosität früh geweckt wird. —

E. L.

Verantwortlicher Redakteur: **Ph. Maschlufsky.**
Druck von Johann N. Vernay in Wien.

JAHRGANG I, NR. 4 5. 3. 1903

DIE GNOSIS

HALBMONATSCHRIFT

ENTHÄLT:

Über die Eleusinischen und Bacchischen Mysterien
Die sogenannte empirische Psychologie und der Transzendentalismus Kant's
Hönigswald's Mach-Kritik
Veräusserlichung des Empfindungsvermögens
Herr Fr. Mauthner über Schopenhauer
Kritik

MIT DEN WISSENSCHAFTLICHEN MITTEILUNGEN FÜR OKKULTISMUS, IV. JAHRGANG

REDAKTION: Wien, I. Schauflergasse 6; Vertr.: Berlin SW. Dessauerstraße 30
ADMINISTRATION: Wien, I. Kohlmarkt 3

Wien

Einzelnummer: 50 Pfg. — 50 h

Verlag der Manz'schen k. u. k. Hof- Verlags- und Universitäts-Buchhandlung

Quartalspreis: Mk. 2.80 — K 2.80

Leipzig und **Berlin W. 9**
bei Georg Heinrich Meyer

DIE GNOSIS

JAHRGANG I, NR. 4. **5. 3. 1903.**

Die Eleusinischen und Bacchischen Mysterien.

(Fortsetzung.)

An einer anderen Stelle desselben Buches wiederum sagt er über den Mond: „Dich verehren die oberen Götter, wie die der Unterwelt, du lässest die Welten kreisen, beherrschest die Welt und trittst den Tartarus mit Füßen. Die Sterne gehorchen dir, die Götter erfreuen sich deiner, die Zeiten kehren wieder, dir dienen die Elemente, etc.“ Alles dies wird nämlich verständlich, wenn wir annehmen, daß es an die Göttin des Urquells der Natur gerichtet ist, die im Demiurgos lebt, also an das Urbild jener Natur, die in der Welt des Mondes und der gesamten Materie blüht. Insoferne nun dieser Urquell unmittelbar der lebenspendenden Rhea angehört, ist es leicht einzusehen, warum derselbe früher als die Mutter der Götter verehrt worden ist, und ebenso, wie die Weltgötter in den überweltlichen enthalten sind, muß man die übrigen Benennungen als Namen verschiedener, diesem Quelle entstammender weltlicher Gottheiten betrachten, als in dessen Wesen sie gleicherweise enthalten sind. Um aber zu unserer Untersuchung zurückzukehren, soll nun zunächst nachgewiesen werden, daß die verschiedenen, in jenen Riten ausgeübten Läuterungen in Verbindung mit der Initiation und der Epopteia Symbole der Stufenfolge jener Lehren gewesen sind, welche für das Wiederaufsteigen der Seele[35]) erforderlich sind. Der erste Teil dieser Behauptung, betreffend die Läuterungen, wird unmittelbar durch das Zeugnis des Platon bekräftigt, und zwar in der schon angeführten Stelle, wo er versichert, daß die letzte Bestimmung der Mysterien die war, uns zu den Zuständen zurückzugeleiten, aus denen wir ursprünglich herabgestürzt waren. Wenn nämlich, wie allgemein angenommen wird, die Mysterien symbolisch waren, so muß das ebenso gut auch von den Läuterungen, als einem Bestandteil der Mysterien, gelten, und ebenso wie die innere Reinheit, von der die äußere das Symbol ist, nur durch Ausübung der Tugenden erlangt werden kann, so folgt deutlich, daß andererseits diese Läuterungen Symbole der reinigenden, moralischen Übungen gewesen sind. Der letzte Teil der obigen Behauptung aber kann leicht nachgewiesen werden, wenn wir die oben angeführte Stelle aus Platons „Phaedon“ betrachten, wo er die Initiation und die Epopteia mit den seligen Gesichten höherer, geistiger Naturen vergleicht, war nur in Bezug auf Übungen der Beschaulichkeit einen Sinn hat. Unstreitig sicher aber ergibt sich das Ganze aus dem folgenden beachtenswerten Zeugnisse des Olympiodorus, in dessen ausgezeichneten Manuskript-Kommentar zu Platons „Phaedon“. [36]) „In den heiligen Riten — sagt

[35]) Nämlich zu ihrem ehemaligen göttlichen Zustande.

[36]) Wir erlauben uns die folgende Version dieser Stelle, die korrekter den Sinn des Originals darbietet, hier anzufügen: „An den heiligen Plätzen sind die allgemeinen Läuterungen die ersten. Hierauf folgen die mehr geheimnisvollen Übungen und nach diesen werden die Anordnungen entgegengenommen, und es folgt die Initiation, welche mit den Enthüllungen der Epopteia endigt. So sind, wie man sieht, die ethischen und staatlichen Tugenden der allgemeinen Läuterungen analog. Die reinigenden Tugenden andererseits, welche die äußerlichen Dinge vertreten, entsprechen den geheimnisvollen Lehren; die beschaulichen Übungen, welche die Dinge betreffen, die intuitiv erkannt werden, entsprechen dem Hinnehmen der Anordnungen; die Dinge als ein untrennbares Ganzes verstehen, entspricht den Initiativen, und der einfache Augenschein einfacher Gegenstände der epopteischen Offenbarungen.“

er — sind volkstümliche Läuterungen in erster Linie im Gebrauch, und erst nach diesen solche von mehr geheimnisvollem Charakter. In dritter Linie wird das Zusammenfassen verschiedener Dinge in Eines erreicht, welchem die Beschauung folgte. Darum sind die ethischen und politischen Tugenden den sichtbaren Läuterungen analog; die reinigenden Tugenden, welche alle äußeren Eindrücke verbannen, entsprechen den äußerlichen Läuterungen. Die spekulativen Bemühungen aber über das geistig Wahrnehmbare sind dem Zusammenfassen analog, und die Zusammenziehung dieser Kräfte zu einer unheilbaren Natur entspricht der Initiation. Und die einfache, eigene Betrachtung von einfachen Formen ist der epopteischen Vision analog. Man kann sich hier kaum enthalten, mit Entrüstung und Trauer der Unwissenheit und Überhebung moderner Kritiker Erwähnung zu thun, welche vorgeben, diese Eintheilung der Tugenden sei bloß eine Erfindung der späteren Platoniker gewesen und entbehre jeglicher Grundlage in den Schriften Platons.[37]) Höchst bedauerlicher Weise finden wir unter den Vertretern solcher Unwissenheit auch den Fabricius, der in seinen „Prolegomena“ zur Biographie des Proclus hierüber schreibt. Nichts kann nämlich jedem Leser des Platon einleuchtender erscheinen, als daß er in seinen „Gesetzen“ von den sozialen und politischen Tugenden in seinem „Phaedon“ und im siebenten Buche seines „Staat“ von den Läuterungen und im „Theätet“ von den beschaulichen und erhabenen Tugenden handelt. Hinsichtlich des „Phaedon ist diese Bemerkung in der Tat so einleuchtend, daß nur ein an den Worten klebender Kritiker diesen Dialog gelesen haben konnte, ohne jene Wahrheit zu erfassen, denn Sokrates versichert ausdrücklich gleich zu Beginn, es sei die Aufgabe der Philosophie, zu lernen, wie man zu sterben habe und selbst abgestorben zu sein.[38]) Und dennoch verwirft er gleichzeitig den Selbstmord. Was also kann er mit solch einem Tode meinen, als das bloß symbolische oder philosophische Absterben? Und was ist dies anderes, als die wahrhaftige Ausübung der läuternden Tugenden? Aber jene bedauernswerten Menschen lesen nur oberflächlich oder in der Absicht, etwas kritischen Scharfsinn in Wortverbesserungen zu entfalten, dabei sind sie unklug genug, mit einer so verächtlich geringen Vorbereitung für philosophische Fragen, ihre knabenhaften Begriffe Aussprüchen von Männern entgegenzusetzen, welche — glücklicherweise von der Gefahr und Plackerei des Erlernens fremder Sprachen befreit — alle ihre Aufmerksamkeit ohne Rückhalt der Erlangung des erhabensten Wissens zugewandt haben.

Es verbleibt uns nun nur mehr die Aufgabe, in letzter Linie nachzuweisen, daß die Darstellung des Hinabsteigens der Seele einen nicht unbeträchtlichen Teil dieser mystischen Aufzüge gebildet habe. Zweifellos ist dies bei Virgil zwischen den Zeilen angedeutet, indem er, da er von den Seelen der Seligen im Elysium spricht, foldende Verse anfügt:

„Diese, nachdem sie den Kreis durch tausend Jahre gerollet,
Ruft zum lethäischen Fluß ein Gott in großem Gewimmel:
Daß sie erinnerungslos die obere Wölbung des Äthers
Wieder schauen und willig in andere Leiber zurückgehen.“

Ganz offen aber ist bei Apulejus in dem Gebet der Psyche an Ceres darauf hingedeutet:[39]) „Ich flehe dich an, durch deine früchtebringende Rechte, durch die freudenreichen Zeremonien des Herbstes, durch die geheimen Heiligtümer der

---

[37]) Die Schriften des Augustinus überlieferten der Nachwelt den Neuplatonismus als die ursprüngliche und esoterische Lehre der ersten Schüler des Platon. Er führt die Gründe auf, welche seiner Ansicht nach zur entgegengesetzten Behauptung der Akademiker und zur Verhüllung der wahren Meinung geführt hatten. Er beschreibt Plotinus als den wieder auferstandenen Platon. Vgl. *Contra Academ.* III. 17—20.

[38]) Platon „Phaedon: „Wie nämlich die Einen der Philosophie sich zuwenden, scheinen sie die Andern darüber in Unwissenheit zu belassen, daß sie selbst nichts anderes anstreben, als zu sterben und tot zu sein.“ An einer anderen Stelle sagt Sokrates: „Während wir leben, nähern wir uns dem intuitiven Erkennen am meisten, wenn wir keinen Verkehr mit dem Leibe haben als den, der unbedingt notwendig ist, auch sollen wir uns nicht von seiner Natur beherrschen lassen, sondern uns von ihm reinigen, bis Gott selbst uns aus ihm entlassen wird.“

[39]) Apulejus, der goldene Esel. (Geschichte von Amor und Psyche) Buch IV.

cistae[40]) um durch den geflügelten Wagen deiner dienenden Drachen, durch die Furchen des sizilischen Bodens und den räuberischen Wagen (Wagen des Räubers), durch die feste Erde und die dunklen, abwärts führenden Wege der Hochzeit der Proserpina, wie auch durch die übrigen Geheimnisse von Eleusis, dem Heiligtum Attikas, daß du dich der demütig flehenden, unglücklichen Psyche erbarmen mögest."

Die Entführung der Proserpina bezeichnet nämlich das Hinabsteigen der Seele, wie es aus der oben gegebenen Stelle des Olympiodorus deutlich sich ergibt, wo er sagt, die Seele steige nach Art der Kore[41]) hinab und es wird auch durch die Autorität des Philosophen Sallust bestätigt, der bemerkt, daß die Entführung der Proserpina der Sage nach um die widerstreitende Tag- und Nachtgleiche stattgefunden habe und daß damit das Hinabsteigen der Seele (in das Erdenleben) gemeint war.[42]) Da nun, was aus Apulejus ersichtlich, der Raub der Proserpina in den dramatischen Aufzügen der Mysterien dargestellt war, so folgt zweifellos, daß damit das Hinabsteigen der Seele und ihre Vereinigung mit der dunklen Behausung des Körpers gemeint war. Wenn nämlich das Emporsteigen und Hinabsteigen der Seele und ihr Zustand, da sie mit der Welt der Materie verbunden, in den dramatischen Aufzügen der Mysterien dargestellt war, so ist einleuchtend, daß dies auch mit dem Raub der Proserpina gemeint war. Der erste Teil dieser Behauptung aber ergibt sich aus Apulejus, welcher, da er seine Initiation beschreibt, in der oben angeführten Stelle sagt: „Ich näherte mich den Grenzen des Todes und nachdem ich die Schwelle der Proserpina überschritten, kehrte ich um, nachdem ich durch alle Elemente geführt worden." Und was den zweiten Teil derselben betrifft, so ist derselbe vollständig durch das Zeugnis der höchsten Autoritäten in den früheren Teilen dieser Abhandlung nachgewiesen worden.

Der Leser darf sich nicht dadurch irre machen lassen, wenn er findet, daß nach Porphyrius, wie er von Eusebius[43]) zitiert wird, die Sage von der Proserpina auf ein in den Boden gesetztes Samenkorn anspielen soll, denn das ist gleicherweise richtig, wenn man die Sage nach ihrer Bedeutung nimmt. Hier aber wird es richtiger sein, wenn wir uns auf einen etwas höheren Standpunkt stellen und die verschiedenen Arten von Sagen nach ihrem philosophischen Zusammenhang betrachten, denn dadurch wird der Gegenstand von einer neuen Seite beleuchtet und das Wissen der alten Autoren über diese Sagen vor den ungerechten Verläumdungen unwissender Kritiker beschützt werden. Darum will ich nun dem Leser folgende interessante Einteilung der Sagen vorführen, welche sich in dem herrlichen Buche des platonischen Philosophen Sallust, „Über die Götter und das Universum", vorfindet: „Unter den Sagen — sagt er — sind einige theologisch, andere physikalisch, andere animastisch (die Seele betreffend), andere materiell und endlich einige aus allen diesen Arten bestehend. Theologisch sind Sagen, wenn sie sich auf nichts Körperliches, sondern bloß auf die wahre Wesenheit der Götter beziehen, sowie z. B. die Sage vom Saturn, der seine Kinder verschlingt, denn es bezieht sich dieselbe ausschließlich auf das Wesen eines geistigen (anschauenden) Gottes, da nämlich jeder solche Geist in sich selbst zurückkehrt. Wir betrachten Sagen als physikalische, wenn wir von dem Wirken der Götter auf die Welt sprechen. Wenn wir z. B. Saturn als mit der Zeit identisch auffassen und die Teile der Zeit die Kinder der Welt nennen, so sagen wir, daß diese Kinder vom Vater verschlungen werden. In geistiger Hinsicht aber sprechen wir von den Sagen, wenn wir die Handlungen der Seele dabei im Auge haben, denn die Anschauungen unserer Seelen wohnen in ihren Erzeugern, obgleich sie durch einen flüchtigen Anstoß zu andern Dingen übergehen. Die gemischte Art von Sagen nun mögen wir in mancherlei anderen

[40]) Kästchen aus Korbweide, darin die mystischen Bidnisse und Utensilien, welche die Uneingeweihten nicht sehen durften, eingeschlossen wurden.

[41]) d. h. wie zu ihrem Toten, ähnlich wie das Hinabsteigen der Kore-Persephoneia zur Unterwelt.

[42]) De Diis et mundo.

[43]) Evang. praep. lib. III. cap. 2.

Einzelheiten betrachten, so z. B. wenn sie berichten, daß Eris, die Zwietracht, bei dem Göttermahle einen goldenen Apfel geworfen und daß, als über diesen unter den Göttinnen ein Streit sich erhoben, Zeus sie zu Paris gesandt, damit sie dessen Urteil vernämen, dieser aber, entzückt durch die Reize der Venus, dieser den Apfel gegeben und sie so den Anderen vorgezogen hätte. In dieser Sage nun bezeichnet das Göttermahl die überirdischen Kräfte der Götter, denen zufolge sie in Einigkeit unter einander bestehen. Der goldene Apfel aber bezeichnet die Welt, von der infolge ihrer Zusammensetzung aus entgegensetzten Bestandteilen nicht mit Unrecht gesagt wird, sie sei von der Zwietracht oder dem Streit ausgesendet worden. Da nun aber die verschiedensten Gaben der Welt von verschiedenen Göttern verliehen sind, erscheinen diese im Streit um den Apfel. Wenn nun eine Seele bloß den Sinnen lebt (und darauf deutet Paris) und keine anderen Kräfte in der Welt erkennt, so wird sie den Apfel als die Schönheit der Venus erklären. Unter den angeführten Gattungen von Sagen sind die theologischen für den Philosophen, die physikalischen und geistigen für den Dichter, die vermischten aber für die ersten Gebräuche der Initiation (τελεταις) bestimmt, da nämlich die Absicht aller mystischen Zeremonien die ist, uns mit der Welt und den Göttern zu vereinen.

So weit der treffliche Sallust, woraus deutlich ersichtlich ist, daß die Sage von der Proserpina, als den Mysterien angehörig, eigentlich von der vermischten Art, nämlich zusammengesetzt aus den vier Gattungen von Sagen, den theologischen (geistigen und physikalischen) und den materiellen ist. Um jedoch diese göttlichen Mythen zu verstehen, ist es notwendig zu wissen, daß nach der Geheimlehre der antiken Theologie die Korische[44]) Weihe (die der Proserpina) eine doppelte gewesen ist, wovon die Überirdische sich mit Zeus oder dem Demiurgos beschäftigt und so in diesem Zusammenhang ihn als den einigen Baumeister der geteilten Natur begriff, die andere aber ist die irdische, in welcher mitgeteilt wird, Proserpina sei von Pluto geraubt worden und belebe das äußerste Ende der Welt. Darum sagt Proklus: „Nach der Lehre der Priester, welche uns die heiligste der Mysterien überliefert, wohnt sie (Proserpina) hoch oben in dem Wohnsitz ihrer Mutter, welche diese an unzugänglichen Plätzen, entfernt von der Welt der Sinne, für sie bereitet hatte. Aber in ähnlicher Weise wohnt sie auch in der Unterwelt mit Pluto, indem sie die irdischen Angelegenheiten regiert und über die Schlupfwinkel der Erde herrscht, indem sie den äußersten Enden der Welt Leben gibt und solchen Wesen Seele verleiht, die ihr unbelebt und tot übergeben werden.[45])

Wir sehen also, daß diese Sage zur Gattung der Gemischten gehört, von welcher ein Teil auf die überirdische Einsetzung der zweiten der lebendspendenden Quellen und der andere auf den Hingang von Leben und Seele zu den äußersten Enden der Welt sich bezieht. Deshalb soll nun die vorliegende Sage aufmerksamer hinsichtlich jenes Teiles betrachtet werden, welcher symbolisch das Hinabsteigen der Seele behandelt und dazu wird erforderlich sein, daß wir einen Auszug aus den geheim gehaltenen Gesprächen über die Wanderung der Ceres vorausschicken, wie uns derselbe durch Minutius Felix erhalten ist, „Proserpina — sagt er — die Tochter der Ceres und des Jupiters, wurde, da sie im jungen Frühling zarte Blumen pflückte, durch Pluto aus ihrem herrlichen Aufenthaltsorte geraubt und, nachdem sie von dort durch dichte Wälder und weit über das Meer geführt worden, brachte sie Pluto in eine Höhle, den Sitz der abgeschiedenen Geister, über welche sie später mit unumschränkter Macht herrschte. Ceres aber, die den Verlust ihrer Tochter entdeckte, wanderte mit flammenden Fackeln und umgürtet mit einer Schlange über die ganze Erde, um sie zu finden, bis sie nach Eleusis kam, wo sie ihre Tochter fand und auch den Eleusiniern den Ackerbau lehrte.“ In dieser Sage nun stellt Ceres die Entwicklung jenes Teiles unserer Natur dar, welchen wir am passendsten den Intellekt (oder auch die Entfaltung der intuitiven Fähigkeiten des Geistes aus einem

[44]) Von Κορη, ein Beiname der Proserpina, nach E. Pococke ist dieses Wort aus dem Sanskritwort goure entstanden.

[45]) Proklus, Theol. d. Platon.

ruhigen und gesammelten Zustande in der Welt der Gedanken) nennen; Proserpina aber bedeutet jenen lebendigen, sich selbst bewegenden und belebenden Teil, den wir Seele nennen. Damit aber dieser Vergleich des entfalteten Geistes mit Ceres dem Leser, der mit der orphischen Theologie unbekannt ist, nicht lächerlich erscheine, ist es nötig, daß wir erwähnen, daß durch diese Göttin infolge ihrer intimen Vereinigung mit Rhea, mit der in Vereinigung sie Jupiter hervorbrachte, augenscheinlich von der Art der saturnalischen oder zoogonischen Gottheiten ist, wie uns auch der Philosoph Sallust mitteilt, daß unter den weltlichen Gottheiten sie die Gottheit des Planeten Saturn[46]) sei. Infolgedessen also wird unser Intellekt (oder Fähigkeit der Anschauung) in dem Zustande ihres Herabsteigens in die Welt passend durch die Göttin Ceres dargestellt. Pluto hingegen bezeichnet die Gesamtheit einer materiellen Natur, insoferne das Reich dieses Gottes nach Pythagoras unterhalb des Galaxis oder der Milchstraße beginnt. Die Höhle aber bezeichnet den Eintritt gleichsam in die Tiefen solch einer Natur, welche durch die Vereinigung der Seele mit ihrem irdischen Leib zustande kommt. Wollen wir nun aber die geheime Bedeutung der andern Teile, aus denen diese Sage besteht, völlig verstehen, so wird es erforderlich sein, daß wir eine ausführliche Darstellung der einzelnen, die Entführung begleitenden Umstände geben, sowie sie in dem schönen Gedicht des Claudian vorliegt. Aus diesem herrlichen Werk erfahren wir, daß Ceres in ihrer Besorgnis, Proserpina könne infolge ihrer unvergleichlichen Schönheit allerlei Gewaltat ausgesetzt sein, diese heimlich nach Sizilien gebracht und dort in einem zu diesem Zwecke von den Zyklopen erbauten Hause verborgen gehalten habe, während sie selbst sich dem Tempel der Cybele, der Mutter der Götter, zugewandt. Hier also sehen wir die erste Veranlassung zum Hinabsteigen der Seele, nämlich das Aufgeben eines Lebens, welches durchaus dem höheren Intellekt entsprechend gewesen, was in verborgener Weise durch die Trennung der Proserpina von Ceres angedeutet ist. Später nun, heißt es, befiehlt Jupiter der Venus, zu diesem Orte hinzugehen und Proserpina aus ihrer Zufluchtstätte herauszulocken, so daß Pluto in die Lage käme, sie zu entführen, und, um jeden Verdacht in dem Geist dieser Jungfrau zu verhindern, befiehlt er, daß Diana und Minerva mit ihr gehen sollen. Als nun die drei Göttinnen dort ankommen, treffen sie Proserpina an der Arbeit an einem Mantel für die Mutter, in welchen sie das Urchaos und die Erschaffung der Welt hineingestickt hatte. Hier müssen wir unter Venus in dem vorliegenden Teil der Erzählung die Begierde verstehen, welche sogar in den himmlischen Regionen (denn das war der Sitz der Proserpina bis zur Zeit, da sie von Pluto entführt worden), lautlos und verstohlen in die geheime Tiefe der Seele einzudringen beginnt Unter Minerva müssen wir uns die Fähigkeit der Seele, vernunftgemäß zu handeln, denken, ebenso wie unter dem Bilde der Diana die Natur oder der bloß natürliche und vegetative Teil unseres Wesens, welche beide gegenwärtig durch die Verführungen der Lust gefesselt sind. Das Gewebe endlich, worin Proserpina alle die schönen Mannigfaltigkeiten der Welt zur Schau gestellt hatte, bringt in treffender Weise den Beginn jener täuschenden Wirksamkeit zur Anschauung, durch welche die Seele von der Schönheit eingebildeter Formen gefesselt wird. Doch wir wollen uns nun wieder ein wenig der schönen Beschreibung zuwenden, die unser Dichter von ihrer Beschäftigung und ihrem Wohnsitze entwirft:

Sie nun kamen herab zu der Ceres hellem Palaste,
Den einst fest Zyklopen erbaut. Hoch ragen von Eisen
Mauern mit Pfosten von Eisen empor; die gewichtigen Schlösser
Haften in Stahl. Kein Werk, wie dieß, schuf Steropes jemals,
Noch Pyracmon, im Schweiße bemüht. Nie wieder enthauchten
Bälge den Wind mit solcher Gewalt; so mächtig ergoß sich
Nimmer ein Strom von garem Metall ermatteten Öfen.
Elfbein kleidet den Saal; auf ehernen Balken gefestigt,
Ruhet das Dach; Elektrum entsteigt in erhabenen Säulen.
Wonnig entzückt auflauschte das Haus Proserpina's Liedern,

[46]) Darin können wir auch den Grund erblicken, warum sowohl Ceres als auch Saturn gesetzgebende Gottheiten genannt werden und warum bei der Feier der Saturnalien sowohl als der Eleusinischen Mysterien Illuminationen in Anwendung waren.

Während, umsonst! ein Geschenk sie wob heimkehrender Mutter.
Darin stickte die Nadel ein Bild von den vier Elementen
Und vom Vaterpalast, wie planvoll Mutter Natur einst
Trennte die Wirren des Weltenbeginns und gesonderte Stelle
Jeglichem Keim anwies. Was licht war fuhr in die Höhe;
Schwereres sank zur Mitte hinab; hell glühte der Äther;
Feuer bewegte den Pol, und in Meerflut schwebte die Erde.
Reichlich mischt sie Farben im Werk, vergoldet die Sterne,
Gießt in die Flut Purpur, säumt Ufer mit Edelgesteinen;
Nach und nach schwillt, Wogen des Meeres nachbildend, der Fäden
Täuschende Kunst; du meinst, an den Fels anspüle die Alge,
Lechzend schlürfe die dumpf herrauschenden Fluten der Sand ein.
Weiter erscheinen die fünf Erdzonen im reichen Gewebe.
Rötlich schimmert die dritte von Glut; grau zieht der versengte
Streif hin; immer bestrahlt von Phöbus, dürsten die Fäden.
Links und rechts durchwallt auf beiden belebten und Menschen
Wohnlichen Zonen gemäßigt die Luft; an den äußersten Grenzen
Ziehen die zwei erstarrten sich hin, die ständiger Winter
Schändet; das Tuch wird schwer vom ewigen Froste verdüstert.
Endlich Pluto's gedenkend, des Oheims, malt sie der Schatten
Heilige Welt, ihr selber bestimmt. Nicht mangelt ein Zeichen;
Denn vorahnend benetzt ihr plötzliche Träne die Wange.

Darnach nun wird erzählt, wie Proserpina, uneingedenk der Befehle ihrer Mutter, sich aus ihrer Zufluchtstätte infolge der verräterischen Überredungen der Venus hervorgewagt habe:

Frühschein traf, voreilend dem Licht, Jonische Fluten;
Grau noch säumte der Tag; auf zitternden Wellen entschwebte
Schimmer; das blaue Gewölb unstät durchgaukelten Flammen.
Da sucht kühner gestimmt, unfolgsam sorgender Mutter,
Von Dione verführt, Proserpina frischere Waldluft.
Denn so hat es die Parze gewollt.

und das mit vollem Rechte, denn diesem Vergessen folgt notwendigerweise ein Nachlassen geistiger Tätigkeit, welches naturgemäß von den Verlockungen der Lust begleitet ist.[47]) Auch ihre Kleidung weist nicht weniger symbolisch auf die wesentlich der Macht und den Eingebungen der Einbildungskraft und der Natur entsprechende Tätigkeit der Seele in einem solchen Zustande hin. Das Gewebe wird von dem Dichter in folgenden schönen Versen beschrieben:

Ceres' Kind geht mitten der Zwei, noch Freude der Mutter,
Bald ihr Schmerz, im Blütengefild, gleich stattlichen Schrittes,
Auch nicht kleiner an Wuchs und Glanz. Wohl mochte sie scheinen
Pallas, trüge den Schild, und Phöbe, trüge sie Pfeile.
Ihre Gewänder erhält ein Jaspisreif in der Höhe.
Niemals aber gelang ein Werk kunstreicher Erfindung
Glücklicher als ihr Kleid. Noch niemals zeigten Gewebe

---

[47]) Wenn der Mensch seinem höheren Vermögen den Rücken kehrt und der Verkehr, den er durch diese mit einer Welt von unsichtbaren Wirklichkeiten verschmäht, so erfolgt das volle Vergessen von deren Existenz, und jene Person ist dann in den Bereich und die Wirksamkeit von niedrigen und weltlichen Bestrebungen versetzt, wie die Sucht nach Macht, Leidenschaft für Reichtum, sinnliche Freude etc. es sind. Das ist ein Herabsteigen, ein Fall, eine Apostasie der Seele, eine Abscheidung von den Quellen göttlichen Lebens und eine Entführung derselben in die Bereiche des sittlichen Todes. Im „Phaedrus", in der Allegorie von dem Wagen mit den beschwingten Rossen, zeigt Platon, wie der niedrige und untergeordnete Teil der menschlichen Natur die Seele zur Erde herabzieht und sie der Sklaverei eines leiblichen Zustandes unterwirft. Aus diesem Zustande aber entspringen zahllose Übel, die den Geist verwirren und die Vernunft umnebeln, denn Leiden ist der angestammte Zustand eines endlichen und vielgestaltigen Wesens, zu dessen Zustand wir „durch eigene Schuld herabgefallen sind." Das gegenwärtige Erdenleben ist ein Fall und eine Strafe, die Seele wohnt jetzt „in dem Grabe, das wir den Körper nennen." In ihrem verkörperten Zustande und bevor ihr das Wissen von der Erziehung geworden, liegt ihr vernunftbegabter Bestandteil im Schlafe. „Das Leben hat mehr von einem Traum als von Wirklichkeit." Der Mensch ist nur zu sehr der Sklave seiner Sinne, der Spielball seiner Phantome und Täuschungen. Wir gleichen gegenwärtig den im siebenten Buche des „Staat" so poetisch beschriebenen „Gefangenen, die an eine unterirdische Höhle angeschmiedet sind, ihren Rücken dem Lichte zugewendet haben und daher nur die Schatten der Gegenstände, welche hinter ihnen vorbeiziehen, sehen können und diesen Schatten eine vollendete Wirklichkeit zuschreiben." Ebenso ist ihr Aufenthalt auf der Erde eine finstere Gefangenschaft in dem Leibe, ein traumhaftes Exil abseits von ihrer eigentlichen Heimat. (Aus Cockers *Greek Philosophie.)*

So wie hier Wohlmaß und ähnliche Treue der Bilder,
Sie ließ hier vom Samen Hyperions Phöbus erwachsen,
Luna zugleich mit ihm, im Ansehn Beide verschieden.
Sie, die Gebieter von Tag und Nacht. Mild sorgend umfängt sie
Tethys und wiegt im Schoß liebreich die ermatteten Kleinen.
Rosig ergießt von den Kindern sich Licht zum bläulichen Busen.
Klein und schwach noch ruht ihr rechts im Arme der Titan,
Noch nicht drückend mit Glut, von hoch aufschießenden Strahlen
Nicht als Jüngling umkränzt. Im frühesten Alter erscheint er
Gnädiger. Wimmernd ergoß sein Mund zartscheinende Flammen.
Links ihm bietet die Brust, krystallklar, freundlich der Schwester
Nahrung; klein noch zieht ihr Halbmond über die Schläfe.

In dieser Beschreibung stellt die Sonne die Phantasie und der Mond die Natur dar, wie das jedem Neuling in der platonischen Philosophie bekannt ist. Sie sind ebenfalls mit großer Originalität in ihrem kindlichen Zustande beschrieben, denn diese Kräfte kommen nicht zur Vollendung, bevor die Seele nicht in das finstere Behältnis der Materie hinabgestiegen ist. Darauf sehen wir sie mit Minerva und Diana, und geleitet von dem schönen Gefolge der Nymphen, den augenscheinlichen Symbolen der Welt der Zeugung[48]) und daher den passenden Begleiterinnen der Seele, da sie in diese veränderlichen Gebiete fällt, auf dem Schauplatze erscheinen. Die Absicht der Proserpina, als sie sich aus ihrem Versteck hervorgewagt, ist eine schöne Andeutung ihres herannahenden Sturzes, denn außerhalb ihrer Behausung schwärmt sie umher, um Blumen zu pflücken, und zwar auf einer Wiese voll der entzückendsten Buntheit und der köstlichsten Düfte. Dies ist ein deutliches Bild von einer Seele, die hauptsächlich dem natürlichen und äußerlichen Leben zugetan ist und so verweichlicht in die Netze sinnlicher Gestaltung gerät. Minerva (in diesem Falle die Vernunft) gibt sich gleicherweise gänzlich dieser gefährlichen Beschäftigung hin und gibt ihren eigenen Charakter zu Gunsten der zerstörenden Lustbarkeiten der Begierden auf.

[48]) Porphyrius: „Die Höhle der Nymphen". Im späteren Griechisch bedeutete νυμφη die Braut.

Hier dürfen wir auch aber einen Umstand bezüglich des Narcissus nicht mit Schweigen übergehen, den nämlich dessen Wesen nach Ovid die Verwandlung eines Jünglings sei, der der Liebe zu seiner eigenen körperlichen Gestalt zum Opfer gefallen, und die geheime Bedeutung dieser Erzählung stimmt in bewunderungswürdiger Weise mit der vom Raub der Proserpina überein, welcher, nach Homer, die unmittelbare Folge des Pflückens jener wundervollen Blumen gewesen ist.[49]) In Narcissus nämlich, der sich in sein eigenes Bild in dem klaren Bach verliebt, können wir eine besonders treffende Darstellung einer Seele erblicken, die, heftig dem flüchtigen Irrtume des Lebens zugewandt, in ein körperliches Dasein verwickelt werden, das nichts weiter ist, als das trügerische Bild des wahrhaftigen Menschen, der unsterblichen Vernunftseele. Deshalb wird solch' ein Wesen durch unmäßiges Hinneigen zu diesem wesenlosen Blendwerk und der verführerischen Ähnlichkeit mit der wirklichen Seele schließlich völlig, soweit es seine Natur zuläßt, in einen vegetativen Zustand verwandelt in eine schöne, jedoch vergängliche Blume, das heißt in ein leibliches Leben, das aus bloß natürlichen Wirkungen zusammengesetzt ist. Darum nun ist Proserpina, die Seele, äußerst treffend gekennzeichnet, wie sie zur Zeit, da sie in die Materie hinabsteigt, eifrig bemüht ist, diese verhängnisvollen Blumen zu pflücken, denn zu dieser Zeit ist sie mit einem in diese schwankenden Zustände des Leibes zerteilten Leben beschäftigt.

Darauf aber ergreift Pluto, der sich den Durchgang durch die Erde erzwungen, Proserpina und schleppt sie mit sich, unerachtet des Widerstandes der Minerva und Diana, obwohl diesem von Jupiter, der hier das Fatum darstellt, verboten worden war, ihre Befreiung zu versuchen. Dieser Widerstand der Minerva und Diana bezeichnet nichts anderes, als daß der Sturz der Seele in eine materielle Natur dem

[49]) Homer, Hymne an Ceres: Wir pflückten die reizenden Blumen, den schönen Crocus und die Iris, auch Narcisse und Hiacynthe, die gleich dem Crocus die Erde hervorbrachte. Ich pflückte sie mit Freuden, als plötzlich die Erde sich auftat und der große König, der vielverschlingende, hervorsprang, mich grausam anfaßte und in seinem goldenen Wagen unter die Erde führte, und ich schrie laut auf.

eigentlichen Ziele und dem wahrhaften Zustande sowohl des leiblichen Lebens, das von ihrem Wesen abhängt, als auch ihrer wahren und vernunftgemäßen Natur entgegengesetzt ist. Darum mag in einer solchen Lage die Seele schmerzbewegt wie Proserpina ausrufen:

„Weh, daß ich auch Blumen geliebt und der teueren Mutter
Mahnung verschmäht, nicht früher der Venus Täuschung begriffen!“

Nun folgt zunächst eine Schilderung ihrer Hochzeit, ihrer Vereinigung mit dem finsteren Kerker des Leibes:

Jetzt stieg auf an der Tiefe Gewölb ihr Hesperus milde
In das Gemach nun folgt die Braut. Voll Sternen am Busen
Nähert die Hochzeitsnacht sich ihr, rührt leise das Lager,
Weiht und verheißt durch Liebe dem Bündnis ewigen Segen.

Mit großer Schönheit und Originalität wird die Nacht eingeführt, wie sie beim Hochzeitslager steht und das vergessenmachende Bündnis befestigt. Denn durch ihre Vereinigung mit einem materiellen Leibe wird die Seele zu einem Bewohner der Finsternis, und dem Reich der Nacht untertan, weshalb sie auch ganz ihren trügerischen Phantasmen lebt und der unmittelbaren Wahrnehmung dessen, was wirklich und wahr ist, beraubt bleibt, so lange sie nicht ihre Fesseln gesprengt hat. Es wird nun die folgende schöne und ergreifende Darstellung gegeben, wie Proserpina der Ceres in einem Traume erscheint und ihre Gefangenschaft, wie auch ihren elenden Zustand beklagt:

Endlich erscheint sie selber der schlummernden Mutter im Bilde,
Um jetzt ohne Verzug von sich ihre Kunde zu bringen.
Ceres meinte zu schau'n Proserpina tief in dem Schatten
Dunkelen Kerkers versteckt, mit grausamen Ketten gefesselt,
Ach, so wurde sie nicht Siziliens Fluren empfohlen;
So nicht hatten sie jüngst in Hennas rosigen Tälern
Jupiters Töchter geschaut. Ihr sonst Gold-glänzendes Haupthaar
War voll Staub, von Nacht ihr feuriges Auge verdüstert,
Rosige Glut vom Froste gebleicht, und des edlen Mundes
Flammender Schönheitsglanz und der Glieder entzückende Weiße,
Sonst wie Reif, jetzt dunkelgefärbt vom Schatten des Nachtreichs.
Darum konnte sie kaum mit zweifelndem Blick die Erscheinung
Endlich erkennen und rief: „Wie traf dich solche Verdamnis?
Wie wardst du so mager entstellt? Wer hatte die Macht, so
Grausam mich zu verletzen? wodurch verdienten die weichen
Arme das Eisenband, das schwer selbst Tieren sich anschließt?
Du, bist du mein Kind? Ach, täuschen mich nichtige Schatten?“

So allerdings ist die traurige Lage der Seele beschaffen, wenn diese tief in eine körperliche Natur verstrickt ist. Nicht nur wird sie gefangen und gefesselt, sie verliert auch allen ihren eigetümlichen Glanz, sie wird besudelt mit materiellem Unrat, die Schärfe ihres Vernunftblickes ist abgestumpft und verdunkelt von der dichten Finsternis der Nacht des Stoffes. Man sieht, wie Proserpina, die dargestellt wird, wie sie in die finsteren Räume eines Kerkers eingeschlossen und gefesselt ist, die hier gegebene Auslegung der Sage, daß sie das Hinabsteigen der Seele symbolisch darstellt, bestätigt, denn so ist, wie wir dies schon ausführlich nachgewiesen haben, der Zustand der Seele infolge ihrer Vereinigung mit dem Leibe nach dem übereinstimmenden Zeugnis der meisten antiken Philosophen und Priester[50]) beschafien. Es beginnen nun die Wanderungen der Ceres, um Proserpina aufzufinden. Minutius Felix beschreibt sie, wie sie mit einer Schlange umgürtet, zwei flammende Fackeln in den Händen trägt, während sie bei Claudian nicht mit einer Schlange umgürtet erscheint, sondern ihre Suche Nachts in einem von Drachen gezogenen Wagen beginnt. Aber die Bedeutung dieser Allegorie ist in beiden Fällen dieselbe, denn die Schlange sowohl als die Drachen sind Sinnbilder eines zerstückelten Lebens, welches den Umwandlungen und Wechselzuständen unterworfen ist, in welche in diesem Falle unser geistiger (und göttlicherer) Wesensteil verwickelt wird. Diese Tiere streifen nämlich ihre Haut ab und

[50]) μαντεις, nicht ἱερεις. Der Ausdruck wird gewöhnlich mit „Prophet“ übersetzt und bezeichnet in der Tat Personen, welche mit göttlichem Gesichte durch „entheastische“ Zustände, welche *„mania“* oder göttliches Rasen genannt worden sind, begabt waren.

werden wieder jung, ganz so wie das zerstückte Leben der Seele, die in die Zeugung hinabgefallen ist, fortwährend in seinem Laufe erneuert wird. Welches Sinnbild aber könnte in einer treffenderen Weise die Entwicklung und die Streifzüge einer intelligenten Natur in die Bereiche des Sinnlichen bezeichnen, als die Wanderungen, die Ceres beim Lichte der Fackeln durch die Finsternisse der Nacht unternimmt, und ihr Ziel verfolgt, bis sie in die Tiefen der Hader selbst vordringt? Der spirituelle Teil der Seele[51]) nämlich entflammt allerdings, sofern er dem Leibe sich zuneigt, in dessen dunklem Behältnis eine Leuchte, er selbst aber wird dabei in Finsternis versetzt, und es nimmt, wie Proclus irgendwo meisterhaft bemerkt, die sterbliche Natur auf diesem Wege am göttlichen Geiste Teil, aber der intelligente Teil wird dabei in den Tod hinabgezogen. Die Tränen- und Klagerufe der Ceres auf ihrer Wanderung sind Sinnbilder sowohl der, göttlicher Vorsehung entstammenden Einwirkung des Geistes auf die sterbliche Natur, als auch der Leiden, womit solche Wirkungen (in Bezug auf Seelen, unvollkommen, wie die unsrigen) begleitet sind. Es ist auch nicht ohne Bedeutung, daß Jacchus oder Bacchus von Orpheus als ihr Begleiter auf der Suche gefeiert wird, da Bacchus das in die Augen fallende Symbol der unvollkommenen Kraft des Gsistes und dessen Zerstückung, das finstere und trügerische Reich der Sinne darstellt. Unsere Auslegung wird noch bekräftigt werden, wenn wir bedenken, daß diese geheiligten Riten den Zeitraum von neun Tagen zu ihrer Feier in Anspruch nahmen und dies zweifellos, weil nach Homer[52]) diese Göttin den Aufenthaltsort ihrer Tochter erst nach Ablauf dieses Zeitraumes auffand. Als nämlich die Seele von ihrem eigentlichen göttlichen Wohnort herabgestürzt war, durchschritt sie acht Sphären, nämlich die feste und unbewegliche Sphäre und die sieben Planeten, indem sie dabei verschiedene Leiber annahm und in jedem andere Fähigkeiten besaß und um dann mit der sublunarischen Welt und einem irdischen Leibe als der neunten und verworfensten Abstufung ihres Falles verknüpft zu werden. Deshalb wurde der erste Tag der Initiative in diese mystischen Riten *Agurmos*, d. h. nach Hesychius, *ecclesia et παν το αγειρομενον*, „eine Versammlung und das alles Zusammenfassende“ genannt, und dies mit dem größten Recht, da nach Pythagoras das Volk der Träume Seelen sind, welche sich in der Milchstraße[53]) vereinigt haben. Von diesem Teil des Himmels beginnen die Seelen auch zuerst herabzusteigen. Dann fallen sie vom Wendekreis des Krebses in den Planeten Saturn und diesem war der zweite Tag der Initiation geweiht, welcher Αλαδε μυσται („zur See, ihr Eingeweihten!“) genannt war, da nach Meursius an diesem Tage der Ausrufer die *mystae* zu ermahnen pflegte, sich aufs Meer zu begeben. Die Bedeutung davon wird nun leicht verständlich werden, wenn wir überlegen, daß nach der Geheimlehre der antiken Theologie, wie wir aus Proklus[54]) ersehen können, das ganze Planetensystem unter der Herrschaft des Neptun sich befindet, und dies wird noch mehr bestätigt durch Martianus Capella, der einige Planeten als ebenso viele Ströme beschreibt. Wenn also die Seele in den Planeten Saturn fällt, den Capella einem großen, trägen und kalten Flusse vergleicht, so taucht sie zuerst in die fließende Materie, die gleichwohl reiner ist, als die der sublunarischen Natur, und deren altes und bezeichnendes Symbol das Wasser ist. Außerdem aber ist das Meer ein Sinnbild der Reinheit, wie dies aus der Orphischen

[51]) Die Seele ist ein zusammengesetztes Wesen, auf der einen Seite mit der Ewigkeit verkettet, indem ihr Dasein jenem unaussprechlichen Elemente entstammt welches das Wirkliche, Unveränderliche und Beständige ausmacht. Sie ist ein Strahl der ewigen Sonne, ein Funke der Göttlichkeit, ein Ausfluß Gottes. Andererseits ist sie aber mit der Welt der Erscheinungen und der Sinne verkettet, indem ihr beweglicher Bestandteil aus dem bloß relativ Seienden, aus dem Phönomalen besteht.

[52]) Hymne an Ceres: „Denn neun Tage wandert die heilige Demeter auf der Erde umher . . . und als leuchtend der neunte Morgen heraufstieg, traf sie Hekate, die Neuigkeit brachte.“ Apulcius gibt auch an, daß bei der Initiation in die Mysterien der Isis der Kandidat zehn Tage aller üppigen Mahlzeiten, des Tierfleisches und des Weines sich enthalten mußte.

[53]) Nur der oberflächlich Sehende wird hier an die wirkliche Milchstraße, den Sternenstrom am Himmel, denken.

[54]) „Theologie des Platon,“ Buch VI.

Hymne an den Ozean ersichtlich ist, wo diese Gottheit θεων αγνισμα μεγιστον, d. h. der größte Reiniger der Götter, genannt wird. Saturn ist aber, wie wir schon oben bemerkt, der reine (intuitive) Geist. Was noch mehr diese Bemerkung bestätigt, ist, daß Pythagoras — wie wir aus Porphyrius in seiner Biographie dieses Philosophen erfahren — das Meer symbolisch eine Träne des Saturn genannt hat. Der achte Tag der Initiation nun, welcher das Herabsteigen der Seele in den Kreis des Mondes[55]) darstellte, wurde von den Jüngern durch wiederholte Initiation und abermalige heilige Riten gefeiert, weil die Seele an diesem Punkt daran ist, sich von allen himmlischen Dingen zu verabschieden, in eine völlige Vergessenheit ihres göttlichen Ursprunges und ihres ehemaligen Glückes zu versinken und tief in das Reich der Ungleichheit[56]), Unwissenheit und des Irrtums zu geraten. Wenn nun endlich am neunten Tage die Seele in die sublunarische Welt fiel und mit einem irdischen Leibe bekleidet wurde, wurde ein Opfer, wie es in den heiligen Riten üblich war, dargebracht. Die Eingeweihten füllten nämlich zwei irdene Gefäße mit großen und weiten Böden, welche πλημοχοαι und κοτυλισκοι genannt wurden. Das erste dieser Worte bezeichnet gewisse kegelförmige Gefäße und das letztere kleine Töpfe und Schalen, welche dem Bacchus geweiht waren. Eines stellten sie gegen Osten, das andere gegen Westen und das erstere war zweifellos nach der Erklärung des Proklus der Erde geweiht und ein Sinnbild der Seele, welche von einer kreisförmigen oder göttlichen Gestalt zu einer konischen Verjüngung fortschritt.[57]) Die andere aber war der Seele geweiht und ein Sinnbild ihres himmlischen Ursprunges, da unser Geist der rechtmäßige Nachkomme des Bacchus ist. Dies war auch in geheimnisvoller Weise durch die Stellung der irdenen Gefäße angedeutet, da nach der irdischen Verteilung der Gottheiten das östliche Weltzentrum, das dem Feuer analog ist, dem Jupiter zu eigen ist, der auch die feste, unerschütterliche Sphäre beherrscht und das westliche dem Pluto, der die Erde regiert, da der Westen wegen seiner finsteren und nächtlichen Natur der Erde verwandt ist.[58]) Wir entnehmen aus dem Clemens Alexandrinus, daß die neuen in diese heiligen Handlungen Eingeweihten als Antwort auf die Fragen des Hierophanten folgendes Geständniß ablegen mußten: „Ich habe gefastet, habe den Cyceon getrunken, habe aus der Cista genommen und was ich herausgenommen, in den Calathus gegeben, und umgekehrt habe ich aus dem Calathus genommen und in die Cista hineingegeben."

Es ist notwendig, daß wir die folgende geheime Erzählung, welche aus den Schriften des Arnobius zusammengestellt ist, hier anfügen, da sie einen Umstand betrifft, der die Wanderungen der Ceres, welche den am meisten mystischen und sinnbildlichen Teil der Zeremonien bildeten, betrifft: die Göttin Ceres traf bei ihrer Wanderschaft, da sie die Erde nach ihrer Tochter durchsuchte, auch die Grenzen von Eleusis in Attika, einen Ort, der von „Autochthones" oder „die dem Boden Entstammenden" genannten Leuten bewohnt war, deren Namen die folgenden waren: Baubo und Triptolemus, Dysaules, ein Ziegenhirt, Eubulus, ein Sauhirt, und Eumolpus, ein Schäfer, von dem das Geschlecht der Eumolpiden und die berühmten Cecropiden sich ableiteten, und die nachher als die Träger des Caduceus als Hierophanten und Ausrufer zu den heiligen Handlungen berufen waren. Baubo nun, die weiblichen Geschlechtes war, empfieng die von vielfältigen Leiden erschöpfte Ceres als Gast und bemühte sich, deren Sorgen durch ergebene und schmeichelnde Aufmerksamkeit zu verscheuchen. Darum bat sie sie, der Erfrischung ihres Leibes zu obliegen, und stellte ein gemischtes Getränk vor sie hin, damit sie ihren heftigen Durst lindern möge.

[55]) Der Mond stellt die Mutter der Götter und Menschen dar. Die Seele, die in den Bereich des Mondes gelangte, kam so den Szenen der irdischen Existenz nahe, wo das Leben, das durch Zeugung vermittelt wird, Gelegenheit findet, sie darein zu verwickeln.

[56]) Der Zustand, der dem früheren göttlichen am meisten entgegengesetzt ist.

[57]) Eine kreisförmige Figur versinnbildlichte die mütterliche, und eine kegelförmige die männliche göttliche Energie.

[58]) Homer, Hymne an Ceres: „Ihr gab Metaneira einen Becher süßen Weines, aber sie wies ihn zurück, bat sie aber, Weizen und Wasser mit gestoßenem Flohkraut zu mischen, und als sie die Mischung fertig hatte, gab sie dieselbe der Göttin.

Aber die sorgenschwere Göttin wies ihre Aufforderung zurück und lehnte die freundlich gebotenen Dienstleistungen des gastlichen Weibes ab. Diese aber, die sich nicht leicht abweisen ließ, setzte ihre, so trotzig von Ceres zurückgewiesenen Bitten fort, aber letztere bestand auf ihrer Weigerung mit unerschütterlicher Entschlossenheit und unbesiegbarer Festigkeit. Als nun Baubo so wiederholt versucht hatte, die Sorgen der Ceres zu zerstreuen, ohne irgendwelchen Erfolg zu erzielen, da änderte sie endlich ihren Plan und beschloß zu versuchen, ob sie nicht imstande wäre, einen Geist durch Kunststücke (oder außergewöhnliche Mittel) zu erheitern, den durch ernstliches Bemühen dazu zu verleiten sie nicht imstande war: Zu diesem Behufe enthüllte sie jenen Teil ihres Leibes, durch den das weibliche Geschlecht Nachkommen zeugt und dem es die Bezeichnung „Weib“ [59]) verdankt: Dies tat sie, um ein besseres Aussehen und eine Weichheit anzunehmen, welcher der von den geheimen Teilen kleiner Kinder vergleichbar ist. Nun kehrte sie zur betrübten Göttin zurück und mitten in den gewöhnlich zur Verscheuchung des Kummers angewandten Bemühungen enthüllte sie sich und zeigte ihre geheimen Teile, auf welche nun die Göttin ihren Blick richtete und durch die neue Art, die Last der Sorgen zu zerstreuen, belustigt wurde. Dann aber wurde sie infolge ihres Gelächters freundlicher und löschte ihren Durst vermittelst des zusammengemischten Getränkes, das sie vorher verachtet hatte.“ So weit Arnobius. Dieselbe Erzählung erscheint verkürzt bei Clemens Alexandrinus, der sehr ungehalten über die seiner Auffassung nach in der Geschichte enthaltene Unanständigkeit ist, und weil dieselbe zu den Geheimnissen der Elausinie gehörte. Allerdings, wie der einfache Kirchenvater mit der gewöhnlichen Unwissenheit [60]) eines christlichen Priesters die Sache wörtlich nahm und als dazu bestimmt ansah, Unanständigkeit und Begierden zu erwecken, können wir uns über sein unzeitgemäßes Mißverständnis nicht wundern. Aber das ist Tatsache, daß diese Erzählung wegen ihrer mystischen Bedeutung und um sie vor sinnloser Deklamation, willkürlicher Entstellung und irreligiöser Verachtung zu schützen, zu den απορρητα oder geheimen Gesprächen gezählt wurde. Die Reinheit und Würde dieser Institutionen wurde sogar von Dr. Warburton selbst erkannt, der in diesem Falle für einen Augenblick die Nebel der Täuschung und des unduldsamen Religionseifers, [61]) zerstreut hat. Außerdem erfahren wir aus des Jamblichus schöner Darstellung [62]), daß Schaustellungen dieser Art in den Mysterien dazu bestimmt waren, uns von den ungebändigten Leidenschaften durch Ergötzung des Gesichtes und gleichzeitige Vernichtung der Begierde durch die ehrfurchtgebietende Heiligkeit, von der diese Riten begleitet waren, zu befreien, da der gerade Weg, um uns von der Leidenschaft zu lösen, das ist, denselben erstlich mit Mäßigkeit zu gehorchen, wodurch sie befriedigt werden, gleichsam auf die Überredungen horchen und so ganz beseitigt werden können. [63]) Diese Lehre ist in der Tat so vernünftig, daß kein anderer, als ein Marktschreier in der Philosophie und Religion an ihr Anstoß nehmen kann. Denn ebenso, wie in der Medizin derjenige nur ein Marktschreier ist, der eine verborgene körperliche Krankheit zu beseitigen versucht, bevor er sie äußerlich hervorzutreten veranlaßte, und dadurch ihr inneres Wüten verringert hat, so ist der nur ein fälschlicher Philosoph, der es versucht, die Leidenschaften durch Gewalt zu unterdrücken, anstatt ihnen mit Mäßigkeit und edler Überredungskunst nachzukommen.

Um aber auf das frühere zurückzukommen, so scheint die geheime Bedeutung dieser mystischen Erzählung die folgende zu sein: Die Matrone Baubo kann man als ein Symbol jenes passiven, weiblichen, körperlichen Lebens betrachten, wodurch die Seele mit ihrem irdischen Leibe vereinigt und zuerst darin verstrickt wird, um dann herabzusinken, gleich-

[59]) Γυνγ , Weib, von γουκος, lat. cunnus.

[60]) Wahrscheinlich war Unaufrichtigkeit der größte Fehler, dessen Clemens sich schuldig gemacht.

[61]) *Divine legation of Moses.* Buch II.

[62]) „Die besten und weisesten Männer der heidnischen Welt sind darin in Übereinstimmung, daß die Mysterien rein eingesetzt sind, um den edelsten Zwecken durch die würdigsten Mittel zu dienen.“

[63]) Jamblich. *Myst. Aegypt.*

sam in der Welt der Zeugung geboren zu werden und auf diese Art aus einem Zustande wahrer Vollendung, des Glanzes und der Wirklichkeit in der der Kindheit, Finsternis und des Irrtums zu geraten. Darum wird Ceres, die spirituelle Seele, inmitten ihrer Wanderungen, d. h. ihrer Entwicklungen und Umgestaltungen in der Materie, endlich durch die Künste der Baubo, d. h. des leiblichen Lebens, gefesselt und vergißt ihre Sorgen, d. h. sie trinkt Vergessenheit ihres Elends aus dem gemischten Getränk, das diese bereitet, wobei jenes gemischte Getränk ein deutliches Sinnbild eines solchen zusammengesetzten, unreinen und daher dem Verfall und Tod unterliegenden Lebens darstellt, da jedes reine, unvermischte Ding göttlich ist. Wir müssen hier den Leser davor warnen, sich vorzustellen, daß, weil der Sage nach die Wanderungen der Ceres nach dem Raub der Proserpina beginnen, darum auch der anschauende Geist später herabsteige, als die Seele, und sich so von ihr absondere. Dieser Umstand bedeutet vielmehr, daß der mehr göttliche Verstand infolge seiner überlegenen Natur in ursächlicher, nicht in zeitlicher Beziehung der Seele vorangeht, und daß deshalb ein Fehltritt, eine Auflehnung (und Herabsteigen aus einem himmlischen Zustande zur Erde) zuerst bei der Seele beginnt und dann auch im Verstande platzgreift, so jedoch, daß die erstere untrennbar mit der letzteren im Gefolge herabsinkt. Aus dieser Auslegung der Sage wird sich uns denn auch ohne Schwierigkeit das Verständnis des mystischen Bekenntnisses: „Ich habe gefastet, habe ein gemischtes Getränk getrunken etc.“, ergeben, da der erste Teil desselben nichts anderes ausdrückt, als daß der höhere Verstand, bevor er durch trügerische Künste eines leiblichen Lebens verleitet wird, Vergessenheit zu trinken, von allen materiellen Angelegenheiten sich loslöst und sich selbst, soweit seine Natur es zuläßt, nicht mit den auch nur notwendigen Freuden des Leibes vermischt. Was den letzteren Teil der Sage betrifft, so ist er zweifellos eine Anspielung auf das Hinabsteigen der Proserpina in den Hades und ihr Wiederaufsteigen zu den Wohnungen ihrer Mutter Ceres, d. h. auf den Ausgang und die Rückkehr der abwechselnd in die Zeugung hinabfallenden und dann in die Geisteswelt wieder sich erhebenden und völlig ihre göttliche und geistige Natur wiedererlangenden Seele. Die Cista nämlich enthält die geheimnisvollsten Symbole der Mysterien, in welche zu blicken dem Profanen verboten gewesen, und was sie enthalten haben mag, erfahren wir aus des Xallimachos „Hymne an Ceres“, aus der wir ersehen, daß ihr Inhalt aus Gold geformt gewesen, welches wegen seiner Unzerstörbarkeit ein augenscheinliches Sinnbild einer unmateriellen Natur ist. Was den Calathus oder das Körbchen betrifft, so teilt uns Claudius mit, daß dasselbe mit der Ausbeute und den Früchten des Feldes, den offenbaren Symbolen eines leiblichen und irdischen Lebens, gefüllt war. Der Jünger also, der gestand, er habe aus der Cista genommen und was er dieser entnommen, in den Calathus gegeben und umgekehrt, gedachte dabei insgeheim, daß seine Seele aus einem übermateriellen und unsterblichen in einen materiellen und sterblichen herabgestiegen sei und daß er anderseits, indem er gemäß der, von den Mysterien geforderten, Reinheit lebte, wieder zu jener Vollendung seiner Natur aufsteigen werde, von der er unglückseliger Weise herabgefallen war.[64])

Es verbleibt uns hier nur noch die Aufgabe, den letzten Teil jener sagenhaften Erzählung, jenes geheimen Gespräches, zu betrachten. Es heißt da, daß die Göttin Ceres, nachdem sie in Eleusis angekommen, ihre Tochter entdeckt hatte, den Eleusiniern die Kunst des Getreidebaues gelehrt habe, während nach Claudian die Suche der Ceres nach ihrer Tochter da-

[64]) Verbannt aus der wahren Heimat des Geistes, eingekerkert in den Leib, verwirrt durch Leidenschaft und umnebelt von der Sinnlichkeit sehnt sich die Seele dennoch nach jenem Zustande vollendeten Wissens, der Reinheit und Seligkeit, in der sie zuerst geschaffen worden. Ihre Wahlverwandtschaft ist noch nach aufwärts gerichtet, noch sehnt sie sich nach einer höheren edleren Form des Lebens. Sie versucht, sich zu erheben, aber ihre Augen sind von den Sinnen geblendet, ihre Flügel sind von Leidenschaft und Lust besudelt. „Tief unten wird sie geboren, auf daß sie auf die Materie und das Sinnliche stoße und sich damit vereinige,“ und so zappelt und kriecht sie noch inmitten der Gegenstände der Sinnlichkeit. Platon stellt nun die Frage: „Wie kann die Seele von den Täuschungen der Sinne, den zerüttenden Einflüssen des Leibes und

durch, daß die Göttin bei ihrem Scheiden die Kunst des Feldbaues mitteilte, auf eine Gelegenheit einer allgemeinen Wohltat für das Menschengeschlecht hinwies. Der geheime Sinn hievon wird uns klar werden, wenn wir bedenken, daß das Herabsteigen des hohen Geistes in die Bereiche der Zeugung in der Tat die größte Wohltat und Zierde ist, deren eine materielle Natur fähig ist, denn ohne diese Teilnehmung des geistigen Wesens an den niedrigsten Bestandteilen leiblichen Lebens würde der Leib in seiner finsteren und vergänglichen Behausung ausschließlich nur von der vernunftlosen Seele[65]) und einem tierischen Leben erhalten werden. Ebenso also, wie die Kunst des Feldbaues und insbesondere das Wachsen des Getreides die möglichst größte Wohltat für unsere sinnliche Existenz bezeichnet, so kann wohl kaum ein Sinnbild gedacht werden, welches zutreffender den unvergleichlichen Gewinn darstellte, der aus der Entwicklung des Geistes und aus dem Eindringen desselben mit seiner göttlichen Natur in das Körperleben hervorgeht, als der Segen, der sich aus dem Feld- und Getreidebau ergibt, denn was immer man als Schrecken und Traurigkeit der Nacht, die fortwährend des freundlichen Mondscheins und Sternenfunkelns entbehrt, sich dächte und noch unendlich Schrecklicheres würde der Zustand einer irdischen Natur sein, wenn diese der wohltätigen Ausstrahlungen (προοδοι) und der Segnungen des göttlichen Daseins ermangelte. Soweit nun als Auslegung der Eleusinischen Mysterien oder der Erzählung von Ceres und Proserpina, wobei in Erinnerung zu bringen ist, daß, gemäß Salusts oben gegebener trefflicher Bemerkung, diese Sage unter die Kategorie der vermischten gezählt werden muß, obgleich nämlich das Herabsteigen der Seele zweifellos der Hauptsache nach in diesen heiligen Riten angedeutet war, so bezeichneten dieselben doch gleichzeitig insgeheim, gemäß dem Wesen der Sage, das Hinabsteigen der Gottheit in die sublunarische Welt. Wenn wir jedoch die Sage in dieser Hinsicht betrachten, müssen wir Sorge tragen, das Wesen einer gleich der unserigen nur teilweise geistigen Natur nicht mit der einen, allgemeinen und göttlichen zu vermengen. Wie ein jedes Ding, das um der Götter willen besteht, also auch in erster Linie der Geist, dann aber zunächst die Seele, göttlich ist, so bezeichnen auch alle jene Wanderungen, Entführungen, Klagen und Tränen nur die Teilnahme und die einer Vorsehung entstammenden Wirkungen dieser beiden in niedrigstehenden Naturen, und zwar dergestalt, daß dabei die Würde des so dargestellten göttlichen Prinzipes nicht geschmälert und dessen Vollkommenheit nicht beeinträchtigt werde. An dieser Stelle sei nur noch bemerkt, daß die eben gegebene Darstellung uns in den Stand setzen wird, die Bedeutung und Schönheit der nachfolgenden, aus den Heliakanischen Tafeln des Hieronymus Aleander[66]) entnommenen Darstellung des Raubes der Proserpina zu verstehen. Wir erblicken da zunächst Ceres in einem Wagen, der von zwei Drachen gezogen wird, und darauf Diana und Minerva mit einem umgekehrten Calathus zu ihren Füßen, in dem sie Ceres ihre Tochter Proserpina zeigt, die Pluto in seinem Wagen entführt und die um ihre Freiheit ringt. In ähnlicher Weise wird Herkules mit seiner Keule vorgeführt, wie er der Gewalttätigkeit des Pluto sich gegenüberstellt, und endlich Jupiter, wie er seine Hand ausstreckt, als sei er gewillt, Proserpina in ihren Befreiungsversuchen zu helfen. Deshalb soll dieser Abschnitt mit einer bemerkenswerten Stelle aus dem Plutarch abgeschlossen werden, die mit unserer gegebenen Darstellung nicht allein überein-

---

den Verirrungen der Leidenschaft befreit werden, welche ihr den Anblick des Wirklichen, des Guten und des Wahren benehmen?

Platon glaubte und hoffte, daß dies durch die Philosophie erreicht werden könne. Diese betrachtete er als eine große geistige Schulung zum Zwecke einer Reinigung der Seele. Durch diese sollte sie von den Fesseln der Sinne befreit und in das Empyreum des reinen Gedankens, „wo Wahrheit und Wirklichkeit immerdar strahlen", entrückt werden. Alle Seelen haben die Fähigkeit, zu wissen, aber nur durch Reflexion, Selbsterkenntnis und geistige Schulung kann die Seele zum Schauen der ewigen Wahrheit, Güte und Schönheit, d. h. zum Anschauen Gottes, erhoben werden." — Cocker: *Christianity and Greek Philosophy,* X. S. 351—2.

[65]) Sie ist an die phänomenale oder sinnliche Welt gefesselt, indem ihr erregbarer Anteil (επιθυμητικον) aus dem relativ Wirklichen und Phänomenalen besteht.

[66]) Kircher: *Obeliscus Pamphilius,* pag. 227.

stimmt, sondern diese noch mehr bekräftigt,[67]) d. h. die Naturlehre der Alten, sowohl die der Griechen als die der Barbaren, bestand in Mitteilungen über die Gegenstände der Natur, welche in Sagen verhüllt waren und so vieles durch Rätsel und verborgene Bedeutungen einkleideten und in denen auch eine Theologie gelehrt wurde, von welcher, ähnlich wie in den Mysterien,[68]) die deutlich ausgesprochenen Dinge der Menge verständlicher waren als die schweigend überlieferten, während das schweigend Vermittelte mehr der Gegenstand der Forschung war, als das Ausgesprochene. Dies geht deutlich aus den Orphischen Versen und den ägyptischen und phrygischen Gesprächen hervor. Die Orgien der Initiation aber und insbesondere die symbolischen Handlungen der heiligen Riten stellen die Auffassung dar, welche die Alten von denselben hatten.

II. Teil.

Die Mysterien des Bacchus.

Die von Orpheus eingesetzten heiligen Riten des Dionysos gründen sich auf die folgende geheim gehaltene Erzählung, von der ein Teil schon in dem vorigen Abschnitt angeführt worden ist, während das Übrige bei verschiedenen Autoren sich findet. „Als Dionysos oder Bacchus (Zagreus) noch ein Knabe war, wurde er infolge der Ränke der Juno von den Titanen zu verschiedenen Spielen, denen diese Lebensperiode so sehr zugetan ist, verleitet und schließlich, sonderbarer Weise dadurch, daß ihm sein Bild in einem Spiegel gezeigt wurde, gefangen genommen, und während er dieses bewunderte, von den Titanen elend in Stücke zerschleudert. Diese, mit ihrer Grausamkeit noch nicht zufrieden, kochten zuerst seine Glieder in Wasser und rösteten dieselben hierauf in Feuer. Während sie nun sein so zubereitetes Fleisch genossen, schleuderte Zeus, der durch den Geruch aufmerksam geworden und die Grausamkeit der Tat wahrgenommen, seinen Blitzstrahl gegen die Titanen und übergab die Glieder des Bacchus dem Apollo, seinem Bruder, damit dieselben rechtmäßig begraben werden mögen. Nachdem dies vollbracht worden, erstand Dionysos (dessen Herz Pallas, während er zerrissen wurde, hinweggerafft und aufbewahrt hatte) vermittelst einer Neugeburt zu seinem ehemaligen Leben und Vollständigkeit wieder und wurde darauf der Reihe der Götter zugezählt. Aus der Ausdünstung aber, die der Asche der verbrannten Titanen entströmte, wurde das Menschengeschlecht geschaffen.“ Wollen wir nun das Geheimnis dieser Erzählung richtig verstehen, so müssen wir die schon früher im vorigen Kapitel gemachte Bemerkung, „daß alle Sagen, welche sich auf die mystischen Handlungen beziehen, von der Art der vermischten sind,“ hier wiederholen und so wird die vorliegende Sage, ebenso wie die von Proserpina, einerseits sich auf die Götter, andererseits sich auf menschliche Seele beziehen, wie die folgende Darstellung zur Genüge zeigen wird. In erster Linie nämlich haben wir unter Dionysos oder Bacchus, entsprechend der höchsten Auffassung dieser Gottheit, den geistigen Bestandteil der Weltseele zu denken, denn es gibt verschiedene Reihen von Avatars dieses Gottes, Bacchus-Reihen, welche sich aus seinem Grundwesen ableiten. Unter den Titanen hingegen haben wir uns die Weltgötter zu denken, von denen Bacchus der höchste ist; unter Jupiter den Demiurgos[69]) oder Weltbaumeister, unter Apoll die Sonnengottheit, welche sowohl einen weltlichen, als einen überweltlichen Wohnsitz hat und durch welche das Universum vermittelst edler Zweckmäßigkeit und versöhnender Kräfte in Symmetrie und Übereinstimmung erhalten wird und unter Minerva endlich müssen wir uns jene ursprüngliche, geistige, regierende und vorsehende Gottheit denken, die alle Existenzen des Mittelreiches[70]) durch Intelligenz und ein sich selbst erhaltendes Leben in einem unveränderlichen Zustande erhält und dieselben auf diese Art vor den Plünderungen

[67]) Plutarch: *Euseb.*

[68]) Μυστηριωδῆς heißt Mysterienähnlich.

[69]) Plotin betrachtet den Demiurgos oder Schöpfer als den Gott der Vorsehung, des Gedankens, Wesens und der Kraft. Über ihm war die Gottheit des „reinen Geistes“ und noch höher der „Eine“. Diese waren die drei göttlichen Personen.

[70]) Leben, welche weder mit den materiellen Leibern verkettet, noch zu den lichten Höhen eines wahrhaft göttlichen Zustandes erhoben sind.

und Überfällen der Materie bewahrt. Andererseits deutet die Kindheit des Bacchus zur Zeit, da er zerissen wurde, auf den Zustand der geistigen Natur hin, da nach der orphischen Theologie die unter der Herrschaft des Saturn oder Kronos, der reiner Intellekt oder Geist ist, stehenden Seelen anstatt wie jetzt von Jugend zum Alter, dann in umgekehrter Richtung vom Alter zur Jugend fortschreiten[71]) die von den Titanen in der Absicht, Demiurgos zu fesseln, angewandten Künste sind Sinnbilder jener scheinbaren und zerstreuten Wirkungen der Weltgötter, durch welche der daran teilnehmende Geist des Bacchus gleichsam in Stücke geschlagen worden und unter dem Spiegel müssen wir, im Sinne des Proklus, die Unfähigkeit der Welt, die Fülle geistiger Vollendung zu erfassen, verstehen, die symbolische Bedeutung seiner Zerreissung aber infolge der Ränke der Juno und die darauf folgende Bestrafung der Titanen wird uns von Olympiodorus in seinem Manuskriptkommentar zu Platons „Phaedon“ so schön dargestellt: „der Zustand der Ganzheit,“ sagt er, „ist hinweggerafft, in Stücke zerschlagen und in die Zeugung verstreut und Dionysos ist die Monade der Titanen. Daß er aber infolge der Ränke der Juno zerrissen wird, geschieht darum, weil diese Göttin die beaufsichtigende Hüterin der Bewegung und des Fortschrittes ist,[72]) weshalb sie in der Ilias Zeus fortwährend zu kleinlichen Taten aufreizt. In anderer Hinsicht ist Dionysos der Euphorus oder beaufsichtigende Hüter der Zeugung und auch des Todes, weil der Wein einen enthusiastischen Zustand erzeugt. Wie uns Proklus am Beispiel des Homer zeigt, werden wir nämlich zur Zeit unseres Todes enthusiastischer, denn dieser war beim Herannahen seines Todes[73]) zum Propheten (μαντικας) geworden. Auch Trauerspiele und Komödien werden dem Dionysos zugeschrieben, die Komödie, weil sie das Schauspiel oder die spaßhafte Darstellung des Lebens ist und die Tragödie, weil sie Beziehung zur Passion und zum Tode hat. Darum haben die Komödienschreiber nicht Recht, wenn sie die Tragöden zur Verantwortung ziehen, daß diese den Bacchus nicht richtig darstellen, wenn sie sagen, daß solche Dinge dem Bacchus nicht geschahen. Von Jupiter wird gesagt, er habe seinen Blitz gegen die Titanen geschleudert, wobei der Blitz auf eine Umkehr oder einen Wechsel hindeutet, denn das Feuer steigt naturgemäß in die Höhe und so verwandelt hierdurch Jupiter die Titanen in sein eigenes Wesen.“

Wenn es aber heißt, die Glieder des Dionysos seien von den Titanen zuerst im Wasser gesotten und dann im Feuer geröstet worden, so ist damit offenbar die Aussendung oder Verteilung der Geister in die Materie und dessen darauffolgende Abkehr von derselben gemeint, denn das Wasser wurde, wie schon oben gezeigt, von den Ägyptern als Symbol der Materie betrachtet, während das Feuer das natürliche Sinnbild des Emporsteigens ist. Mit der zutreffendsten Richtigkeit wird gesagt, das Herz des Dionysos sei von Pallas aufbewahrt worden, denn diese Göttin ist die Beschützerin des Lebens, dessen Symbol das Herz ist. So weist uns also dieser Teil der Sage vollends darauf hin, daß, während das

[71]) Emanuel Schwedenborg sagt: „Die im Himmel sind, nähern sich unaufhörlich der Quelle des Lebens, und je mehr Jahrtausende sie leben, um so entzückender und seliger ist der Frühling, den sie erreichen und dies in Ewigkeit, mit stetem Wachstum, entsprechend dem Wachstum und Ausmaß ihrer Liebe, Güte und ihres Glaubens. Weiber, die alt gestorben und vom Alter gebeugt gewesen, aber dabei im Glauben an den Herrn, in Sanftmut gegen ihre Nächsten und in glücklicher Ehe mit ihrem Gatten gelebt haben, gelangen nach einer Reihe von Jahren mehr und mehr in die Blüte der Jugend und Jungfräulichkeit.“

[72]) Unter „Fortschritt“ (προοδος) ist hier das Ausstrahlen und das Ausfließen der Seele zu verstehen, die ihren früheren göttlichen Zustand verlassen hat und sich dem des menschlichen nähert.

[73]) Vgl. Platons „Phaedrus“: „Als ich im Begriffe war, den Fluß zu überschreiten, wurde mir das göttliche und gewohnte Zeichen gegeben — immer schreckt es mich von dem ab, was ich im Begriffe bin zu tun — und es kam mir vor, als hörte ich eine Stimme gerade von jener Stelle, welche es nicht leiden wollte, daß ich den Ort verlassen solle, bevor ich mich geläutert, als ob ich irgend eine Beleidigung gegen die Gottheit verschuldet hätte. Nun bin ich zwar ein Prophet, aber kein sehr guter, denn in gewissem Maße ist die Seele prophetisch.“ Vgl. auch Shakespeare, „Heinrich IV.“ erster Teil:

O könnt' ich prophezeien!
So aber liegt die irdische und kalte Hand
Des Todes auf meiner Zunge.

intellektuelle oder geistige Leben in die Welt verteilt ist, dessen Prinzip vollständig durch die beschützende Kraft göttlicher Weisheit bewahrt bleibt. Da nun Apollon die Quelle aller Einheit und Harmonie und, wie ihn Proklus nennt, der Hüter des Schlüssels zur Lebensquelle[74]) ist, so ist einleuchtend, warum die Glieder der Dionysos, welche von dieser Gottheit begraben worden, durch eine neue Zeugung wieder auferstanden und zu der früheren Ganzheit und Lebendigkeit erneuert wurden. Wir wollen hier besonders darauf achten, daß man hier unter jener Erneuerung, wenn sie sich auf die Götter bezieht, im Sinne der Geheimlehre das Aufgehen ihres eigentlichen Lichtes und daher ihr Erscheinen vor niederen Wesen zu denken habe. Auch jene Bestrafung, wenn sie sich auf Wesen bezieht, die dem Menschen übergeordnet sind, bezeichnet nichts Anderes, als eine höhere Macht über jene Wesen, welche den Charakter der Bestrafung hat und welche jene Wesen umgibt, die im Verfall begriffen sind. Deshalb kann aus dem schon Gesagten leicht die Endbestimmung des ersten Teiles jener mystischen Sage eingesehen werden, denn dieselbe scheint weiter nichts darzustellen, als die Art und Weise, in welcher die Form des Weltgeistes durch das Universum zerteilt ist; — daß ein solcher Geist (und ein jeder, der vollkommen ist) ganz bleibt, während er in Teile zerstückt wird, und daß die zerteilten Bruchstücke sich fortwährend wieder ihrer Quelle zuwenden, mit der sie endlich zu Eins werden. In derselben Weise kehrt nun zugleich jene Erleuchtung, die von der höheren Vernunft ausgeht, während sie in das finstere und abstoßende Behältnis der Materie vordringt und dessen Dunkelheit mit der Zierde göttlichen Lichtes bekleidet, ohne Unterlaß wieder zur Quelle, zu jenem Prinzip zurück, von dem sie herabgestiegen war. Betrachten wir nun den zweiten Teil der Sage, in welchem mitgeteilt wird, unsere Seelen seien aus dem Dampfe gebildet worden, der von der Asche der brennenden Leiber der Titanen ausging, indem wir dieselbe zugleich mit dem früheren Teil der Sage in Beziehung bringen, welcher auch in gewissem Grade auf den Zustand eines zerteilten Geisteslebens, wie das unsrige[75]), anwendbar ist. In erster Linie nämlich, weil wir, wie Olympiodorus sagt, „aus Bruchstücken erzeugt“, weil unser Leben dadurch, daß es in den Zustand der Zeugung geraten, in die entfernteste und äußerste Zerteilung verfallen ist; aus Titanischen Bruchstücken bestehen wir, weil die Titanen die letzten Baumeister aller Dinge[76]) sind nun Allem, was immer von ihnen gezeugt worden, unmittetbar zunächst stehen. Weiterhin aber ist unser vernunftloses Leben, vermöge dessen der vernünftige und höhere Bestandteil unseres Daseins in Stücke geschlagen worden, ein Titanisches. Darum, wenn wir Dionysos oder den anschauenden Geist, der in den geheimen Schlupfwinkeln unserer Natur enthalten ist, zerstreuen, indem wir die gemeinsame und göttliche Form unseres Wesens, welche gleichsam sowohl mit den niedrigen, als auch den höheren Dingen verknüpft ist, in Stücke schlagen, dann werden wir zu Titanen (oder Abtrünnigen); wenn wir uns jedoch in Vereinigung mit der Dionysischen oder Einheitsform setzen, dann werden wir zu Bacchussen, zu vollendeten Hütern und Bewahrern unseres vernunftlosen Lebens, denn Dionysos, dem wir in dieser Hinsicht gleichen, ist selbst ein Euphorus oder eine bewahrende Gottheit, welche nach Belieben die Fesseln zerreißt, vermittelst deren die Seele an den Leib gekettet ist, da er die Veranlassung zu einem getrennten Leben ist. Es ist jedoch notwendig, daß die passive oder weibliche Natur unseres vernunftlosen Elements, durch das wir an den Leib gefesselt sind, und das nichts Anderes ist, als gleichsam das wiederhallende Echo der Seele, jene Bestrafung erleide, die eine Folge ihres Herabsteigens ist, denn, indem die Seele die (göttliche) Eigenheit ihres Wesens beiseite setzt, verlangt sie nach ihrem Leibe, der jedoch gleichzeitig ein vielgestaltiger ist, so daß sie neuerdings jener vereinigten Gewalt bedarf, die sie infolge der titanischen Zersplitterung in die Materie verloren hatte. Um

[74]) Proklus, Hymnus an die Sonne.

[75]) Zerteilt, da es ein Teil vom göttlichen Geiste ist.

[76]) Demiurgos, der Schöpfer, ist nämlich erhaben über die Materie, in welcher Wollust und alles Übel sind, während die Titanen, welche nicht so hoch stehen, als die wirklichen Bildner erscheinen.

aber die vollkommene Ähnlichkeit der Art, wie unsere Seele herabsteigt, mit der Zersplitterung des anschauenden Geistes durch die weltlichen Naturen zu übersehen, wollen wir nun unsere Aufmerksamkeit der folgenden bewunderungswürdigen Stelle aus Olympiodorus Manuskriptkommentar zu Platons „Phaedon“ zuwenden: „In erster Linie ist es für die Seele notwendig, daß sie ihr Bildniß dem Leibe aufpräge, dies ist die Belebung des Körpers. In zweiter Linie muß sie mit jenem Bilde sympatisieren, da dieses derselben Idee entstammt. Jene äußere Form ist nämlich in Folge eines angeborenen Triebes dazu in Übereinstimmung mit ihrem inneren Wesen hervorgebracht. In dritter Linie muß sie, da sie in den Zustand der Spaltung versetzt ist, in Stücke geschlagen sein und in eine schließliche Zersplitterung verfallen, bis sie durch die Wirkung eines Lebens der Läuterung sich wieder aus dieser Zersplitterung erheben, die Fesseln der Neigung verlieren und wie von selbst ohne ein äußeres Bild wirken wird, nun wieder entsprechend ihrem unerschaffenen Leben hergestellt. Dasselbe wird uns nun im vorliegenden Beispiel erzählt. Dionysos nämlich folgte seinem Bildniß, das er im Spiegel erblickte, und wurde so in eine Vielheit zersplittert. Apollon aber las ihn zusammen und stellte ihn wieder her, da dieser die Gottheit der Läuterung und der wahrhafte Erlöser des Dionysos ist, und darum wird er in den heiligen Hymnen auch Dionysites genannt.“

(Schluß folgt.)

Die sogenannte empirische Psychologie und der Transzendentalismus Kant's.

Die empirische Psychologie ist der „Stolz“ unseres Zeitalters; sie ist sozusagen der adäquateste Ausdruck, dessen, was es kann und was es will: den schrankenlosesten Naturalismus für Innenwelt und Außenwelt, Erfahrung und wieder Erfahrung, denn was drüber ist, das ist von Übel. Wägend, zählend und messend bemächtigt sich der Forscher des Körpers und der Seele. Im psychologischen Laboratorium wird das Schicksal der Zeit entschieden. Das Experiment tritt an die Stelle der introspektiven Analyse. Mit Messinstrumenten bestimmt man die intimsten seelischen Vorgänge. Und ja keinen hypothetischen Zusatz, der den reinen Erfahrungsfanatismus gegen den Strich geht. Ausschaltung jeder Metaphysik, oder, wie es die Ultraempiriker wollen, jeder Möglichkeit einer Metaphysik; Das ist die Devise, die im Vorhof der modernen Erkenntnislehre mit flammenden Lettern prangt.

Dabei bleibt es freilich dahingestellt, ob mit der begrifflichen Möglichkeit der Metaphysik nicht auch die Möglichkeit der Erfahrung zerstört, ob mit der Vermeidung der Transzendenz auch schon der Transzendentalismus hinfällig geworden ist. Innere und äußere Erfahrung haben ihre logischen Voraussetzungen, die empirisch nicht weiter ableitbar sind. Von ihnen sieht der exklusive Empirismus in bornierter Hartnäckigkeit geflissentlich ab. Und das Verhalten auf der einen bestimmt auch jederzeit das Verhalten auf der anderen Seite. Wem das Subjekt kein Rätsel mehr ist, der sieht auch die Welt der Objekte enträtselt. Die Psychologie ohne Seele erfordert als ihr Correlat eine Realität ohne Ding an sich.

Da haben wir es, das erlösende Wort für eine an den Brüsten der empiristischen Dogmatik großgesaugte Generation. Es war der genialste Theatercoup auf der Bühne der spekulativen Forschung, den seit Dezennien schier endlose Beifallsstürme lohnen. Fern sei es mir gelegen, hier voreilig abzusprechen. So viel aber ist vorderhand sicher: Wahrheit und Irrtum mischen sich seltsam in dieser Psychologie, die ein herrenloses Gebiet bewirtschaftet.

Es gilt vor Allem, unbefangen und unvoreingenommen, die Ansprüche des psychologischen Empirismus zu prüfen; dazu ist es erforderlich, die derzeit in Anwendung gebrachten Kategorien auf ihre Prämissen zu untersuchen. Der exklusive Empirismus steht bloß dann auf sicheren Füßen, wenn ihm die sensualistische Erkenntnistheorie als Basis dient. Die Phänomene und die Begriffe schöpfen ihren Inhalt gleicher Weise aus den Sinnen und aus der mittels

ihrer gewonnenen Erfahrung, sie müssen sich sinnlich darstellen lassen, wenn sie nicht jede Existenzberechtigung einbüßen sollen. Der Begriff der Substanz, als metaphisischer Trägerin des phänomenalen Seins, die Causalität als einer den Phänomenen immanenten Nothwendigkeit, eine bestimmte Form der Verknüpfung anzunehmen, sind für den Sensualismus unzugänglich, und deshalb kann der Empirist sich ihrer nicht bedienen. Für diesen gibt es bloß eine äußerliche Cohaerenz, eine Ökonomie der Gruppierung und kein übersinnliches Band. Es gibt keine höhere Instanz als die der sinnlichen Wahrnehmung. Wer an Kausalität und Substanz festhält, hat damit auf sensualistischen Voraussetzungen sich gründenden Empirismus ein für alle Male abgesagt.

Neben dem physischen kommen aber auch die psychischen Phänomen in Erwägung. Ob man hiefür einen eigenen Sinn an den inneren Sinn, nach Locke, die Reflexion verwendet, ist hier nebensächlich. In der Dreiteilung von Empfindung, Wille und Gefühl ist im großen und ganzen der Umfang umschrieben. Alle diese sind, oberflächlich angeschaut, Phänomen und nichts mehr. Es fragt sich aber, ob die sogenannte empirische Psychologie sich in Wahrheit ihrem mit so viel Applomb zur Betonung gebrachten Programm gemäß, innerhalb der Grenzen eines einfach registrierenden Phänomenalismus bescheidet.

Zur Beantwortung dieser Frage ist es unerläßlich, die derzeit in Anwendung gekommenen psychologischen Kategorien auf ihren empirischen Gehalt zu prüfen. Da hat man zunächst den Begriff der Aufmerksamkeit: er kennzeichnet die willkürlich vorgenommene Einschränkung des Gesichtskreises, die spontane Hinlenkung des Geistes auf bestimmte Objekte. Der Lenker kann nicht selber ein Phänomen sein, denn nur das, worauf der Geist hingelenkt wird, sind die Phänomen. Die Aufmerksamkeit liegt außerhalb derselben, aus dem metaphysischen Hintergrund zeitweilig an sie herantretend, erfaßt sie und formt sie jene für ihre Zwecke.

Ebenso steht es mit der Reproduktion: sie hebt aus dem Inventar der Seele gleichsam untergetauchte psychische Werte über die Bewußtseinsschwelle empor. Der konsequente Empirist erfährt bloß Phänome, die früheren in dieser oder jener Hinsicht gleichen mögen, ihre Identifizierung durch ein Erinnerungsvermögen, das in den Schoß der Vergangenheit hinabsteigt und da die verborgenen Schätze hebt um sie in das Blickfeld des wahren Bewußtseins zu führen, wird er niemals imstande sein zu erfahren, sondern höchstens zu erschließen, wobei aber die Schlußfolgerung dem Reiche der Begriffe oder der metaphysischen Konstruktionen angehört.

Dasselbe gilt vom Willen, sobald man in ihm kein einmaliges seelisches Ereignis, sondern den unsichbaren Erreger von Vorstellungsreihen und Gefühlsdispositionen erblickt. Überhaupt kommt dem Begriff der psychischen Kraft, der in der empirischen Psychologie unserer Zeit so stark in den Vordergrund tritt, die undankbare Vermittlerrolle zwischen Metaphysik und Empirie zu. Die Kraft liegt nicht in den Phänomenen selber, sie ist ein Außerhalb im Verhältnis zu diesem. Ob sie von einer transzendenten Substanz ausgehend oder als sozusagen frei schwebend gedacht werden soll, ist für unsere Fragen ohne Belang. Genug, sie ist und ist außerhalb und über den Phänomen. Das psychische Dasein erschöpft sich nicht in der Summe der psychischen Zustände, es verlangt einen aktiven Erzeuger, einen Regulator, einen zweckbewußten Ordner, der natürlich nicht selber in Erscheinung treten kann, also in unberührter, metaphysischer Einsamkeit thront.

Unseren empirischen Psychologen schwebt bereits seit geraumer Zeit ein Einwand auf den Lippen, den man, wie folgt, formulieren kann. Allerdings, die psychische Kraft, wie man sie früher verstanden hat, war eine metaphysische Monstrosität, die allen soliden Empirismus in Frage stellen durfte. Wer heißt euch aber nach rückwärts schauen? Heute ist man kritischer und klüger. In jenem metaphysischen Irrgängen bewegt sich die alte Vermögenslehre mit ihrem ungegliederten Begriffschaos, indem sie grundsätzlich in völlig unverständlicher Weise die Kraft gegen ihre einzelnen Äußerungen hin isolierte und in jener eine gleichsam ruhende Existenz sah, einen aufgespeicherten Energievorrat, der sich bloß manchmal, abrupt und spontan für Momente entlud. Die Seele „konnte“

wollen, „konnte“ fühlen, empfinden und so weiter: in der Abstraktion des allgemeinen „Könnens“ von seinen besonderen konkreten Anwendungen lag das metaphysische Grundelement der Lehre.

Davon will sich die moderne Psychologie befreit haben: an Stelle jener Dualität einer metaphysischen Kraft und ihrer empirischen Kraftäußerungen setzt sie den einen, unteilbaren Akt des Fühlens, Empfindens und Wollens, der zugleich die psychologisch Realität des Kraftbegriffes in sich schließt. Diese ist deshalb ganz und gar nicht überflüssig, oder illusorisch geworden. Aber es erschöpft sich in seinen jedesmaligen Äußerungen. Die Kraft haftet nicht an einer metaphysischen Substanz, sondern ihr Wesen liegt darin, immerfort in Funktion zu treten. Mit derlei Argumenten glaubt die sogenannte empirische Psychologie ihre Ansprüche auf seine Erfahrung endgiltig begründet zu haben. Sie geht damit wieder fehl, wie sich in kurzem unschwer zeigen läßt. Sicherlich ist sie längst über die atomisierenden Tendenzen der Vermögenspsychologie hinweggekommen, wenn es auch eben in neuester Zeit nicht an charakteristischen Rezeptionsversuchen mangelt und der Kraftbegriff mag eine von den gröbsten Anthropomorphismen geläuterte Fassung erhalten haben. Aber sein metaphysischer Charakter ist unberührt geblieben. Die Kraft ist keine accidentielle Nuance der Phänomene, sondern sie wird zu ihnen in eine unsächliche Beziehung gesetzt. Und dieser ursächliche Zusammenhang reduziert sich nicht einfach auf eine äußerliche Coexistenz. Es taucht nicht etwa ein Kraftgefühl auf, dem von ungefähr diese oder jene Empfindung nachfolgt, sondern die Kraft bewirkt notwendig das Auftreten der von ihm in Abhängigkeit gebrachten Vorgänge, ja, die Kraft ist im Grunde genommen gar nichts anderes als die hypostatirte Notwendigkeit des psychischen Geschehens. Eben die vage Zufälligkeit des Seelenlebens soll auf diesem Weg der Einschaltung eines regulativen Factors überwunden werden. Da also die Gesetzmäßigkeit der Phänomene nicht in ihnen selber gesucht werden soll, tritt die Kraft naturgemäß hinter die Phänomene. Wären Aufmerksamkeit, Reproduction und Wille nichts anderes als bloß Oberflächenfärbungen der Phänomene, dann bliebe es ganz unbegreiflich, weshalb die herkömmliche Psychologie sie immer und überall von den Empfindungsinhalten streng isoliert haben möchte, ja in bestimmter Beziehung sogar gegen dieselben ausspielt. Sonst wäre auch der logische Nerv des Kraftbegriffes an der Wurzel zerstört, denn, wenn jene Funktionen selber nur Eigenschaften der Erscheinungen wären, so würde von Neuem absoluter Zufall an Stelle der Gesetzmäßigkeit treten, die die psychologische Aktivität schon ihrem bloßen Begriff nach garantieren sollte.

Was der Kraftbegriff noch überdies zu leisten hat, ist das Folgende, das mit den angeführten Merkmalen in nächstem Zusammenhang steht. Er sagt nicht bloß, daß ein Element bei wacher Aufmerksamkeit deutlicher perzipiert wurde als die ihm räumlich und zeitlich benachbarten Elemente, daß eine Empfindung in der Erinnerung als ähnlich oder mit früheren identisch perzipiert wurde, vielmehr weist er darauf hin, daß dieser Akt der Wiederholung und klaren Hervorhebung dem Bewußtsein als solchem eigentümlich ist, daß es immer beliebige Phänomene in das Blickfeld der Aufmerksamkeit rücken, daß es für immer Gedächtnis zu erneuern und dauernd festzuhalten vermag. Der Kraftbegriff entkleidet den zufälligen, einmaligen Vorgang seiner Besonderheit, er betont die permanente Möglichkeit aller derjenigen seelischen Vorgänge, deren Eintreten und Ablauf er verdeutlichen soll, und somit wird er von ihnen konsequenter Weise prinzipiell abgelöst und ihnen als höherwertig übergeordnet. Er wird, wie man vielleicht am markantesten den Sachverhalt präzisieren kann, zur Erklärung und nicht etwa zur bloßen Beschreibung der psychischen Vorgänge verwendet. Er ermöglicht ihren festen Zusammenhang und damit ihre Existenz als Bewußtseinsinhalt.

Der reine Empirismus dürfte bloß Phänomene gelten lassen. Was sich in ihnen etwa als gestaltendes, bildnerisches Prinzip kundgibt, würde ihm von selber zum Phänomene. Die Seele ist ihm nichts als eine variable Empfindungsmannigfaltigkeit. Was aber heute als empirische Psychologie den Schauplatz betritt, ist weit davon entfernt, diesen Anforderungen

Genüge zu leisten. Die Kategorien: Wille, psychische Kraft und Aktivität des Bewußtseins sind keinerlei empirische Werte, sondern sollen alle psychologische Empirie selber constituieren. Angeschaut kann auch das Seelenleben nur werden als ein Ganzes, einander sukzedierendes Phänomen und nicht unter dem Schema jener ihm immanenten kausalen Notwendigkeit, die dem Kraftbegriff von Natur aus anhaftet. Diese Notwendigkeit wird nicht empfunden sondern begriffen.

Mit dieser den Schein der reinen Erfahrung zerstörenden Erörterung ist das Problem einer exakten, psychologischen Forschung noch nach keiner Seite hin erledigt. Was für Konsequenzen ergeben sich aus unseren früheren Ausführungen? Soll man den Kraftbegriff und seine Konsequenzen preisgeben, weil ein folgerichtig durchgebildeter Empirismus sich nicht mit ihnen vereinbaren lassen will? Mit nichten; es soll nicht die Psychologie in allen Dimensionen vom Empirismus erfüllt, sondern die Fiktion der empirischen Psychologie soll endgiltig fallen gelassen werden. Man steht vor folgender Alternative: Entweder Empirismus, das heißt Phänomene und gar nichts anderes als Phänomene; oder die Anerkennung von anderen nicht phänomenal auflösbaren Elementen, womit unmittelbar verbunden ist die Preisgabe des Empirismus. Läßt man allein Phänomene gelten, dann ist man freilich konsequent Empirist; aber die Frage ist, ob man damit auch etwas gewonnen hat; denn, wie paradox es sich ausnimmt, die psychologische Empirie widerspricht der empirischen Psychologie. Jene — Empirie ist freilich nicht identisch mit Anschauung — zeigt einen allseitig gegliederten Zusammenhang der Phänomene, die auf einen Willen, als ihr Apperzeptionszentrum, bezogen werden; diese stellt das psychische Geshechen unter die Herrschaft des Zufalls und läßt es überdies unerklärt, wie bei dem fortwährenden Wechsel in der Zeit eine einheitliche Zusammenfassung der Vorgänge möglich sei.

Damit muß man an dem psychologischen Kraftbegriff aus Gründen, die aus der Erfahrung selber geschöpft sind, festhalten. Es fragt sich bloß, in was für einem Sinn: ob man damit zu der alten Seelenlehre zurückgreifen soll, gegen die Kant die Paralogismen der reinen Vernunft gerichtet hat, oder ob es auch da rein kritisch geläuterte Auffassung gibt.

Man erwäge einmal, was für eine Evolution sich auf dem Gebiete der Naturphilosophie vollzogen hat. Es ist ein durchgreifender Parallelismus mit der Auffassung der Psychologie. Ursprünglich galten Substanz und Kausalität als metaphysische Existenzen, von deren Oberfläche gleichsam die phänomenale Wirklichkeit entsprang. Nicht bloß in der Scholastik, sondern auch bei Descactes und Locke spielt dieser Naturfetischismus eine wesentliche Rolle, Berkeley und Hume sind ihm endlich kritisch beigekommen. Hum ist am radikalsten vorgegangen; er löst die Wirklichkeit auf der physischen, sowie auf der psychischen Seite in Phänomene auf, die dort, wie sie äußerlich stärker zusammenhängen, sich in kausaler Verknüpfung zu befinden scheinen. Das Gesetz der Kausalität ist also Schein und der Zufall ist Wirklichkeit. Damit ist freilich die naive Metaphysik überwunden, aber auf der andern Seite ist aller allgemeinen Normbildung der Boden entzogen und jeder festere Zusammenhalt der Objekte geht verloren. So trieb diese Weltanschauung unvermeidlich einem bodenlosen Skeptizismus entgegen. In Reaktion gegen sie, durch eine vertiefte Prüfung ihrer Prämissen, erhob sich der Kantische Transzendentalismus. Allerdings gibt es keine physische oder metaphysische Ursächlichkeit, die eine Garantie für die konstante Gesetzmäßigkeit des Geschehens böte, aber diese ist eben durch die transzendentalen Werte, die nicht in oder hinter der Erfahrung gegeben sind, sondern aller Erfahrung vorausgehen, dauernd gewährleistet. Die Objekte sind nicht kraft einer ihnen innewohnenden Notwendigkeit kausal einander zugeordnet, sondern der Verstand denkt sie so, eben weil er sie ebnend vereinigen will. Das ist der Sinn der Kategorien. Sie entsprechen keinem transzendenten Sinn, sondern sind nur ein Bollwerk des schöpferischen Intellektes gegen die Anfechtungen des extremen Phönomenalismus. Was zuvor naiver Fetischismus der Naturauffassung war, das wird nunmehr kritische Verstandsreflexion.

Die Epigonen haben die Konsequenzen des

Transzendentalismus gezogen. Aber bloß für die Naturforschung, die andere Hälfte der Arbeit ist noch zu leisten. Es gibt, mag sich in unserer Zeit immerhin wieder der Tumult der Relativisten erheben, eine transzendentale Naturphilosophie, die dem Empirismus von vornherein das ihm zugewiesene Gebiet fest abgrenzt. Die Psychologie dagegen ist im Ganzen, trotz aller Prätensionen der experimentellen Forschung von dem Hauche der Kritik unberührt geblieben. Und doch hat Kant auch hier, freilich nicht mit gleicher Deutlichkeit, ihrer Methodik den Weg vorgezeichnet. Eben in jenen Paralogismen, wo er eine metaphysische Ausdeutung des Seelenbegriffes strenge untersagt, ihn aber als transzendentalen und logisch regulativen Faktor gelten läßt. So ist demnach die Alternative zu unterscheiden: Wille, Kraft und psychische Aktivität sind allerdings keine empirisch anschaulichen Phänomene und sie sind keine metaphysischen Entitäten im Sinne des alten Anthropomorphismus, aber sie sind transzendentale Begriffe, die uns erst die Auffassung unserer eigenen Existenz ermöglichen und als solche freilich von ewiger und uneingeschränkter Geltung. Ohne sie gibt es physische Fragmente, aber kein Kontinuum, das für die Einheit der Persönlichkeit unentbehrlich ist. Sie ontologisch zu interpretieren ist überflüssig und noch dazu irreführend, sie empirioktritisch auszuschalten, aus den angeführten Grunde undenkbar. Somit gehört die Zukunft weder der metaphysischen, noch der empirischen, sondern der transzendentalen Psychologie.

Oskar Ewald.

Hönigswald's Mach-Kritik.

„Und so endigt sich alle metaphysische Körperlehre mit dem Leeren, und eben darum Unbegreiflichen, da der Vernunft nichts übrig bleibt, als von den Gegenständen auf sich selbst zurückzukehren, um, anstatt der letzten Gränze der Dinge, die letzte Gränze ihres eigenen, sich selbst überlassenen Vermögens zu erforschen und zu bestimmen."

(*Imm. Kant:* „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft.")

In den allerletzten Jahren hat eine Annäherung der Naturwissenschaft an die Philosophie stattgefunden. Nach einer längeren Periode dogmatischer Abschließung, nach dem Scheitern des materialistischen Vorstoßes beginnt sich die Naturwissenschaft ihrer philosophischen Abstammung zu erinnern — übrigens nicht bloß aus Pietät, sondern auch infolge der philosophischen Zugespitztheit ihrer letzten Resultate. Unter den Systemen, welche diesem, fast schon praktisch zu nennenden Bedürfnis ihre Entstehung verdanken, hat die Erkenntnislehre Ernst Mach's, eines österreichischen Physikers, die weiteste Verbreitung gefunden. An dieser, im Allgemeinen innerhalb des Gebietes rein fachlicher Literatur selten zu nennenden Verbreitung, dürfte neben Leichtverständlichkeit seiner ganzen Systematik, insbesondere der Umstand mitgewirkt haben, daß zwei bereits erschienene Arbeiten des Philosophen, die „Mechanik" und die „Wärmelehre" an großen, der reinen Naturwissenschaft entlehnten Aufgaben die Richtigkeit seiner Grundanschauung leicht faßlich darzulegen bestimmt sind. Man wird nicht irren, wenn man das bereitwillige Eingehen der Naturwissenschaft auf die jüngste Form des impressionistischen Relationismus mit der früheren naturwissenschaftlichen Lehr- und Autortätigkeit des Philosophen in nahe Beziehung bringt. Denn es ist ja bekannt, wie fremd sich die Naturwissenschaft im allgemeinen zu den großzügigsten und weittragendsten Konzeptionen stellt, die nicht geradezu aus ihrem Lager herkommen. Und gewiß war gerade die lebhafte Anteilnahme seitens der naturwissenschaftlichen Kreise ein Hauptfaktor in der Geschichte dieses Systems, da die philosophische Welt in den Arbeiten Mach's neue interessante Gesichtspunkte, aber gewiss keine aus der kontinuierlichen Entwicklung herausfallende fundamentale Neuschöpfung hätte erblicken können. Die Ausschaltung des Ich's und die Zurückführung des ganzen Bewußtseinsinhaltes auf ein unverfängliches Spiel von Associationen hat schon *Hume* in derselben Bedeutung und in Verfolgung derselben Absichten vertreten, wenn man von den Eleaten absieht, bei denen die stabilitätslose

Psychologie doch noch nicht erkenntnis-theoretische Fassung erhalten hat. Die Ersetzung der logischen Kategorien durch psychologisch zustande kommende Associate sind in dem Systeme des Avenarius grundlegend, dem ja auch der Versuch einer biologischen Fundierung nicht fehlt; wie denn die seltsame Idee, die Wissenschaft selbst als einen Akt mechanischer Anpassung, gewissermaßen als *mimicry* hinzustellen, bis auf Spencer zurückgeht. Schließlich darf nicht unerwähnt bleiben, daß der methodologische Grundgedanke des Mach'schen Systems, die Ökonomie als formaler Hintergrund aller spontanen Zusammenfaßung schon dem XVIII. Jahrhundert angehört. Um die Wende des XIX. Jahrhundert in den zwei fundamentalen Sätzen von Gauss und Hamilton ausgesprochen, war die Gültigkeit des ökonomischen Geschehens für alle mechanischen Vorgänge bereits damals mathematisch erwiesen. In biologischer Absicht hat sich *Maupertuis* mit diesem, damals noch metaphysisch formulierten Satze beschäftigt, später haben *Darwin* und *Wallace* bewußt und schöpferisch mit ihm operiert. Es lag der Gedanke daher nahe, sehr nahe, dieses Prinzip auch auf den im Allgemeinen stabileren Elementencomplex des „Bewußtseins" zu übertragen und als fruchtbar methodologischer Lehrsatz für die praktischen Zwecke der Naturforschung zuzurichten. Es soll gleich hier festgestellt werden, daß bewußte oder unbewußte Ökonomie, höchste Sparsamkeit zweifellos das am deutlichsten absehbare Charasterikon jeder wissenschaftlichen Tätigkeit sein muß. Aber es muß wohl ein ganz eigenartiger Gesichtspunkt sein, der in dieser Begleiterscheinung echter Wissenschaftlichkeit ihr ganzes Wesen erblickt. Denn dies sei hier, der zur Frage der Weltanschauung und nicht der Erkenntnistheorie gehörig, nur beiläufig bemerkt: Höchste Ökonomie ist, in der Sprache der klassischen Mechanik ausgedrückt, eine wohl „notwendige, aber durchaus nicht hinreichende Bedingung."

Diese Beziehung Machs zu seinen relativistischen Vorgängern wäre natürlich kein Grund, sein System als minderwertiges darzustellen, dies umsoweniger, als sich Mach niemals für den Begründer einer neuen Erkenntnistheorie oder gar einer neuen Weltanschauung ausgegeben hat, und seine Hauptbedeutung in der mühsamen Aufdeckung der psychologischen Wurzeln naturwissenschaftlicher Prinzipien mit Recht selbst erblickt. In dieser Hinsicht ist Machs Bedeutung indiskutabel, und es entwickeln sich derart aus seinem System die beiden Kardinalfragen: erstens ob durch die Annahme dieses Systems der Naturwissenschaft, aus der heraus es konzipiert wurde, ein Vehikel von größerer Tragweite geboten wird, und zweitens die theoretische, ob die erkenntniskritische Position Machs überhaupt an sich haltbar sei. Die erste Frage läßt sich durch den historischen Hinweis beantworten, daß alle Versuche, die Naturwissenschaft von den Axiomen der Newton'schen Mechanik zu emanzipieren, bisher als fehlgeschlagen zu bezeichnen sind. Desgleichen zeigt sich, daß das Verdrängen der klassischen Mechanih durch das Leitprinzip einer mehr phönomenalen Beschreibung (Hertz) auch nur durch Erweiterung des mathematischen, also aprioritischen Apparates möglich wird; so ist mithin die Darstellung der naturwissenschaftlichen Ergebnisse nur in axiomatischer Form möglich, es mögen sonst bei der Gewinnung dieser Grundsätze psychologische Faktoren mitgewirkt haben, oder kategoriale Formen. — Hinsichtlich der zweiten weitaus schwierigeren Frage, mag im nachfolgenden eine Zusammenstellung der Resultate, zu welchen Hönigswald, ein auf kritischem Standpunkte stehender Erkenntnistheoretikers, gelangt ist, die abschließende Beantwortung ermöglichen.

II.

Hönigswald's[1]) Abweisung der Mach'schen Erkenntnistheorie wendet sich vornächst folgerichtig gegen die beiden Angelpunkte des Systems: gegen den zeitlichen Fluß aller Elemente und gegen das Ökonomeiprinzip als Regulativ einer sonst durch nichts Abhebbares charakterisierten Empfindungsreihe. Gesetzlos aufeinanderfolgende Elemente einer als solchen statuierten Außenwelt treten einem relativ stabileren Komplex innerer (Bewußtseins) Ele-

[1]) Dr. Rich. Hönigswald: Zur Kritik der Machschen Philosophie. Eine erkenntnis-theoretische Studie. (Verlag C. A. Schwetschke, Berlin.)

mente gegenüber. Die relativ miteinander zusammenhängenden Elemente konstatieren einen Zusammenhang zwischen den Elementen der Außenwelt. Dieses setzt wiederum eine zeitliche Beziehung den zwischen Elementen des Ich-Komplexes voraus, somit etwas beharrendes und einfaches — es mag sonst der Fluß der äußeren Elemente wesentlich schneller erfolgen, als der Fluß im Ich-Komplexe, oder langsamer. Das heißt mit anderen Worten: Hinter dem „relativ stabileren" Ich-Komplex mit seinem zeitlichen Maßstab steckt das alte einfache Ich. — Das Ökonomieprinzip, das bei Mach die Rolle eines psychologischen Anpassungsresultates darstellt, enthüllt sich ebenso als ein durchaus logisches Gebilde, welches ebenso wie die Kategorien Kants das Gewinnen einer zusammenhängenden Erfahrung ermöglicht. Denn Logik und Psychologie sind gerade bei Mach untrennbar vereinigt. Das logische Denken ist der „ideale Grenzfall einer biologischen Erscheinung", die Denkökonomie ein sehr klares, logisches Ideal. Das Zusammenfassen der Elemente, das Objekt der Wissenschaft, dies ist nur unter einer bestimmten Form mittelbar denkbar. Diese Zusammenfassung erfolgt bei Mach nach dem Schema des Ökonomieprinzipes, d. h. durch eine Kategorie, weil sie für ihn ein nicht schon in der sinnlichen Materie der Erfahrung gelegenes Formalprinzip ist, das die logische Voraussetzung bildet für die Möglichkeit materialer Erkenntnis überhaupt. Sie soll für ihn — kurz gesagt — diejenige „Einheit der Anschauung bewerkstelligen, dadurch ein Gegenstand gegeben wird." [2])

Eine besonders scharfsinnige Analyse widmet der Autor nunmehr dem Problem der Realität, das für den Schöpfer der antimetaphyschen Metodologie zum Ausgangspunkt genommen worden ist und trifft damit den empirischen Realismus Machs tief ins Herz. Realität kann nicht in der Wahrnehmung gegeben sein, denn sie ist das von dieser unabhängig Existierende. Das Erfahrungsobjekt wird real, indem die Wahrnehmung durch die Funktion der Kategorien auf das unabhängig Existierende gezogen gedacht wird. Das Mach'sche Ökonomieprinzip vermag dies nicht zu leisten. Es tritt ja nicht wie die Kategorie in logischer Form auf, es verbürgt nicht die Realität, es betätigt sich — wie Hönigswald sehr treffend sich ausdrückt — blos an der Erfahrung. Soll nun die Ökonomie den Charakter einer logischen Kategorie behalten, so müssen die Empfindungskomplexe, auf welche dieses Prinzip bezogen werden soll, als das korrespondierende Reale gedeutet werden. Und somit setzt Ökonomie die Realität — also das was erst erwiesen werden soll — voraus. So zeigt sich zum drittenmal, wie systematische Erkenntnistheorie den Kritizismus nicht verlassen kann. Rein imanente Konstruktion gerät entweder in inneren logischen Widerspruch oder sie offeriert unbewußt unter anderen Namen mit dem kategorialen Apparat des Apriorismus.

Dies in den Hauptzügen der Gedankengang der Polemik. Sie wendet sich, wie man sieht, rein gegen das erkenntnistheoretische System und zieht sogar die metodologischen Folgen nicht in Betracht. Deshalb darf der kulturelle Ausblick, der sich unter dem Gesichtswinkel dieses Systems ergibt, an dieser Stelle nicht gestreift werden. Wohl läßt sich heute schon sagen, daß die große Zahl der unter diesem System stehenden, eine Entwicklung der Wissenschaft erwarten läßt, die, ohne Sinn für den sichern Zusammenhang alles Wirklichen das Registrieren zum Selbstzweck erhebt. Einem System, in welchem die Ethik nicht einmal in polemischer Absicht platzfinden kann, hat, so fruchtbar es sich vielleicht in methodischer Hinsicht erweisen sollte, ist naturgemäß in dem positiven Wirken der Menschheit nur eine rein akzessorische Bedeutung zu. Die Identifizierung von Erkenntnistheorie und Philosophie, der man heute immer mehr zustrebt, ist bisher nur einmal geleistet worden. Entfernung von Kant, von den Grundsätzen dieses größten aller Systeme, bedeutet, mit den Worten des Autors zu sprechen, Entfernung von der Philosophie überhaupt und in einem höheren Sinne auch Entfernung von der Kultur.

[2]) Kant: Kritik der reinen Vernunft, 149 Anm.

Veräusserlichung des Empfindungsvermögens.

(L'extériorisation de la sensibilité.)

(Von A. P. Eder.)

Seit einer Reihe von Jahren beschäftigt sich Graf Albert Rochas d'Aiglun, welcher früher Oberstlieutenant des französischen Geniekorps und sodann bis 1902 Leiter des Polytechnikums in Paris gewesen war, mit Nachforschungen über die Veräußerlichung der Empfindlichkeit und der Bewegungskraft. Die Versuchserfolge über die Veräußerlichung des Empfindungsvermögens bilden sowohl eine Grundlage für weitere Forschungen über die seelischen Kräfte als auch Gesichtspunkte zur Erklärung okkulter Phänomene.

Die Veräußerlichung des Empfindungsvermögens besteht in einer Verlegung der Empfindlichkeit über die körperlichen Grenzen hinaus, so daß von dem Subjekte Eindrücke, welche außerhalb des Körpers, jedoch innerhalb des Empfindungsfeldes einfallen, ebenso empfunden werden, als wenn die Eindrücke direkt am Körper stattgefunden hätten.

Wie unsere psychische Kraft geschult werden muß, um innerhalb der körperlichen Sphäre zweckmäßige Arbeiten zu verrichten — z. B. ein Instrument zu beherrschen; Sinneseindrücke zu unterscheiden — so muß sie auch geschult werden, um über die körperlichen Grenzen hinaus in Wirksamkeit treten zu können. Da aber die Sammlung (Konzentration) unserer zerstreuten seelischen Kräfte bekanntlich im sogenannten tagwachen Zustande schwer gelingt, wird von den Experimentatoren anfangs die Hypnose angewendet; in je tieferem Grade der Hypnose sich das Subjekt befindet, desto klarer vermag sich die Fähigkeit der Verlegung der Empfindlichkeit über die körperlichen Grenzen hinaus zu entwickeln. Gleichzeitig verschwindet das Empfindungsvermögen an der Körperoberfläche. Das Gelingen dieser Versuche ist auch von der Eignung des Subjektes und den äußeren Umständen abhängig. Mit Rücksicht auf die Gefährlichkeit solcher Experimente für das Subjekt, wenn dieselben nicht in ihrer vollen Tragweite ermessen werden, sei gleich an dieser Stelle vor derartigen Experimenten zu Unterhaltungszwecken gewarnt.

Diese nachstehenden Versuche [1]) müssen von den hypnotischen Suggestionsversuchen, bei welchen im kritiklosen Subjekt durch Worte die entsprechenden Empfindungen ausgelöst werden, unterschieden werden. Z. B. sagt man dem Hypnotisierten: „Ich steche dich in den Arm, du hast eine bittere Mandel im Munde, du wirst am Rücken gebrannt u. s. w.“, so empfindet das Subjekt die Suggestion als wirkliche Eindrücke. Die Mentalsuggestion oder das Hellsehen zur Erklärung der folgenden Versuche heranzuziehen, entspräche nicht den zutage tretenden Begleitumständen, ansonst wäre durch diese Resultate die Gedankenübertragung oder das Hellsehen nachgewiesen.

Außer Rochas haben auch andere Forscher bezügliche Versuche unternommen, wodurch die Veräußerlichung der Empfindlichkeit nachgewiesen wurde. — Dr. Joire (Lille) versetzte seine Versuchspersonen in den Tiefschlaf und gab ihnen den Auftrag, ihr Empfindungsvermögen (sensibilité) auf einen bestimmten Ort zu verlegen, bezw. an einem bestimmten Gegenstand oder an eine andere Person zu haften. Sodann vollführt er Nadelstiche oder Zwickbewegungen am bestimmten Orte aus, und das Subjekt gab sofort an, den Schmerz zu empfinden. Ist das Subjekt disponiert und bereits in der Unterscheidung der Ferneindrücke geübt, so gibt es nicht nur eine Empfindung wie Druck, Stich im allgemeinen, sondern bezeichnet genau die Art des Eindruckes und den entsprechenden Ort.

Astère Denis, Direktor des hypnotischen Institutes in Verviers, versetzte im Jahre 1893 Aloud, eine sehr sensitive Frau, in üblicher Weise in den Tiefschlaf. Hinter ihrem Rücken stehend, machte Denis mit den Fingern die Bewegung des Zwickens in die leere Luft, indem er seine Hand allmählich von ihrem linken Arme entfernte. Zuerst bei 10 Zentimeter

[1]) Ausführlichen Bericht siehe „Die übersinnliche Welt, Berlin 1898; Heft I, III, IV; 1903 Heft II; Psychische Studien, Leipzig 1902, Heft IX. — Annales des Sciences psychiques 1897, November und Dezember.

Entfernung, dann bei 3 bis 4 Meter Entfernung empfand sie die Wirkung des Zwickens. Sobald er in die durch Probieren als empfindlich erkannten Stellen eine Flamme brachte oder mit der Nadel stach, erklärte die Frau, gebrannt oder gestochen zu sein. Wiederholte er diese Versuche nachdrücklicher, so sprang sie auf und schrie: „Man sticht mich, man verbrennt mich!“ Die Schmerzempfindungen wurden auch verspürt, wenn er durch eine geschlossene Verbindungstür vom Subjekte getrennt war.

Dr. Eucause, Chef des Lay'schen Laboratoriums für Hypnotismus an der Charité zu Paris, hatte das Empfindungsvermögen bei einer kranken Frau M. exteriorisiert und ließ deren Hände einander soweit nähern, daß sich die beiden Sensibilitätszonen berührten. Er führte eine brennende Kerze unter ihre Hautflächen, um sich zu überzeugen, ob ihre Haut unempfindlich geworden sei. Sodann hielt er das Licht längere Zeit an den Treffpunkt der beiden Sensibilitätszonen. Frau M. erklärte, daß sie einen Schmerz empfinde, wie wenn ihre Hände verbrannt wären. Nach der Sitzung wurden auf jeder Hand kleine Hautverhärtungen festgestellt, welche zwar keinen Schmerz mehr verursachten, aber doch zwei Tage lang bemerkbar blieben.

Dr. Joire berichtet über eine Verlegung des Empfindungsvermögens an einen bestimmten Ort. Er führte das in somnambulen Zustand versetzte Objekt vor eine Wand und stellte ein Licht so *vor* demselben auf, daß sich der Schatten des Subjektes auf der Wand scharf abhob. Nun suggerierte er dem Subjekte, daß sich dessen Empfindungsvermögen ganz auf den Schatten übertragen werde, also alles, was Dr. Joire mit dem Schatten vornehmen würde, sollte das Subjekt selbst empfinden; zuerst stach er mit der Nadel in die Wand *außerhalb* des Schattens: das Subjekt regte sich nicht und gab kein Zeichen einer Schmerzempfindung. Sobald er aber den Schatten traf, machte das Subjekt heftige Bewegungen und beklagte sich bitter.

Exteriorisation der Empfindlichkeit auf Wasser und andere Gegenstände.

Die Bindung der Sensibilität an Gegenstände wurde in nachstehenden Experimenten beobachtet.

Dr. Joire experimentierte mit einem Subjekte, bei welchem sich gleich beim ersten Hypnotisieren der Zustand der Lethargie einstellte; hierauf erzielte er ganz leicht Katalepsie und weiter die Faszination, ein Zeichen großer Empfänglichkeit für Suggestion.

Aus der Katalepsie führte er das Subjekt leicht in den lethargischen Zustand zurück, um es sogleich in den somnambulen zu versetzen. Es kam fast sofort in den dritten Grad des Somnambulismus, in welchem es gegen alle Einwirkungen von außen unempfindlich war und nur die Befehle des Dr. Joire vernahm und ausführte. Durch kräftige Nadelstiche in verschiedene Stellen des Körpers überzeugte er sich vorerst von der völligen Unempfindlichkeit des Subjektes. Darauf gab er dem Subjekt ein Glas Wasser in die Hände, während eine hinter dem Subjekt aufgestellte Person die Aufgabe erhielt, dessen Augen mit den Händen zu bedecken.

Sobald Dr. Joire die Nadel in das Wasser tauchte, verrieten der Gesichtsausdruck und die unwillkürlichen Bewegungen des Subjektes, daß es einen Schmerz empfunden hatte. Auf die Frage, was es verspürt habe, antwortete es: „Sie stechen mich in die linke Hand.“ Drückte hingegen Dr. Joire die Nadelspitze gegen die Außenwand des Glases, so verriet das Subjekt nicht die geringste Empfindung. Diese Versuche wurden mehrmals mit dem gleichen Erfolge wiederholt. Würde es sich hier nur um eine Autosuggestion handeln, so wäre durch die leise Erschütterung bei der Berührung der Außenwand des Glases die Bedingung zur Auslösung gegeben gewesen; während bei dem vorsichtigen Eintauchen der Nadel in das Wasser, wobei jede mechanische, für das Subjekt überhaupt wahrnehmbare Erschütterung vollkommen ausgeschlossen war, die Empfindung des Stiches ganz augenscheinlich zum Ausdrucke kam. Bei einer anderen Untersuchung nahm Dr. Joire das Glas aus den Händen des Subjektes und hielt es dann selbst in geringer Entfernung von demselben.

Es verspürte gleichfalls die Stiche in das Wasser, aber nicht so lebhaft wie sonst. Tauchte Dr. Joire die Spitzen des Daumens und Zeigefingers ins Wasser und rieb beide kräftig aneinander, so rief das Subjekt im Schmerze:

„Sie kneipen mich“. Und so oft Dr. Joire später die Nadel oder Fingerspitzen in das Wasser tauchte und die angegebene Bewegung ausführte, erhielt er stets die entsprechende richtige Antwort.

Zu ganz gleichen Resultaten führten die von Dr. Boirac, Professor der Philosophie an der Fakultät zu Dijon, Dr. Bodroux in Poitiers und Horace Pelletier, Arrondissementrat in Blois, vorgenommenen Experimente.

Statt des Wassers konnten auch andere Gegenstände, z. B. Holz, Äpfel, Seide, mit dem Subjekte in Rapport gesetzt werden, und es zeigte sich, daß das Subjekt unmittelbar die Eindrücke so empfand, wie man sie an den Gegenständen vollzog.

Dr. Joire schildert auch die Fortleitung der Fern-Empfindung durch eine Kette von Personen. Hielt das im somnambulen Zustand befindliche Subjekt das Glas Wasser in der Hand, so konnte Dr. Joire feststellen, daß die Empfindung gleichzeitig mit dem Eintauchen der Nadel eintrat. Einer seiner Assistenten bei diesen subtilen Untersuchungen, Herr Leuliette, hatte die Aufgabe, genau auf seinen Chronometer zu achten, während ihm zwei andere Assistenten genau den Zeitpunkt bezeichnen mußten, in welchem Dr. Joire die Oberfläche des Wassers berührte, bezw. denjenigen, in welchem das Subjekt die Empfindung des Schmerzes durch seine Gesichtszüge verriet. Naturgemäß konnte zwischen diesen beiden Augenblicken kaum eine wahrnehmbare Zeit verfließen. Darauf ließ Dr. Joire den einen Assistenten das Glas Wasser in die linke Hand nehmen und mit der rechten des Subjektes linke ergreifen. Nun konnte festgestellt werden, daß ein Bruchteil einer Sekunde zwischen den bezeichneten Augenblicken verflossen war. Je nachdem zwei oder mehr Personen mit dem Subjekte eine Kette bildeten, wurde eine fortschreitende Zunahme der Zwischenzeit festgestellt, und zwar betrug diese bei einer Kette von fünf Personen fast zwei Sekunden.

Bei Personen, welche in der Veräußerlichung des Empfindungsvermögens geschult waren, bedurfte man nicht mehr des hypnotischen Zustandes, um die gleichen Erfolge zu erzielen, wie dies beispielsweise die von Prof. Dr. Boirac geschilderten Experimente mit dem Spanier Jean bewiesen. Zur Erklärung vorstehender Rapportphänomene stellte Graf de Rochas seine Fluid-Hypothese auf.

Referate.

Herr Fr. Mauthner über Schopenhauer.

Herr Fritz Mauthner ist ein vielseitiger Mann. Er hat eine nicht unbedeutende Anzahl von Romanen verfaßt und sich als Theaterkritiker ein gewisses Renommée erworben. Aber der Ehrgeiz läßt ihn nicht ruhen und hat ihn verleitet, sich auch auf dem philosophischen Gebiete zu versuchen. Die jüngste Emanation dieser philosophischen Tätigkeit sind zwei Artikel über Schopenhauer, die von der vierfachen Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde und vom Willensproblem handeln. (Hardens Zukunft vom 14./2. und 21./2.).

Bevor aber des näheren auf diese Artikel eingegangen wird, mag es nicht unvorteilhaft sein, den Leser über eine Eigentümlichkeit Mauthner's zu informieren. Herr Mauthner hat nämlich die große Entdeckung gemacht, daß es sich in allen philosophischen Systemen um bloße Worte drehe. Von dieser fixen Idee sind auch die beiden Abhandlungen über Schopenhauer getragen. Der Grund? Ein Wort! Der Wille? Ein Wort! Die Konsequenz? Alle Philosophen sind Gaukler oder Phantasten, die uns mit Worten abspeisen, die Philosophie selbst eine Reihe von mehr oder minder geschickt ausgedachten Hirngespinsten, hinter denen nichts, aber rein gar nichts steckt.

An die Spitze seines Systems stellt Schopenhauer den Satz der Homogeneität. Nach Mauthner haben wir es da mit einer bloßen Tautologie zu tun, die gar nichts weiter besagt. Also zerbrechen wir uns darüber nicht weiter den Kopf! Was soll man, wäre man zu fragen versucht, zu einer solchen Behandlung eines der wichtigsten wissenschaftlichen Prinzipien sagen? Weiter! Wie steht es mit dem Satze vom Grunde selbst? Daß Mauthner den Grund für ein bloßes Wort hält, wurde bereits angedeutet. Daß Worte dazu da sind, Begriffe zu bezeichnen, scheint er nicht zu wissen. Der Begriff der Kausalität ist rein formal, und gibt nur die Verbindung von Phänomenen, nicht aber den Inhalt von Phänomen an. Aber was soll damit gesagt sein, abgesehen davon, daß diese Entdeckung durchaus nicht Herrn Mauthner's Verdienst ist? Dem Prinzip erwächst aus dieser Betrachtung nicht nur keinerlei Schaden, es wird sogar hiedurch erst zu seiner Bedeutung erhoben. Mauthner meint, die Kausalität zu entwerten, indem er darauf hinweist, daß nie ein einzelnes Phänomen die Ursache

eines anderen sein kann, sondern jedes Phänomen durch den vorhergehenden kosmischen Gesamtzustand bedingt ist. Daß ist nun wieder ganz schief; denn erstens wird dadurch nur die Verantwortlichkeit vom Einzelphänomen auf den Gesamtzustand überwälzt, so daß, genau genommen, nicht einmal im Sinne Mauthner's die Kausalität totgeschlagen wird; dann aber ist es ja auch ganz irrelevant, ob in Wahrheit ein Phänomen Ursache des anderen ist, genug daß unser Geist vermöge seiner Beschaffenheit eben die Phänomene auf einander bezieht. Darauf kommt es an, daß wir die Relevanz des Begriffes der Kausalität für unseren Verstand, für die Organisation unseres Geistes erkennen, daß wir das notwendige der Ursächlichkeit als einer Funktion unseres Geistes einsehen.

Den Verstand selbst tut Herr Mauthner mit der Bemerkung ab, daß dieser ja selber vom Gehirne physiologisch bedingt sei; der Träger der Welt (nach Schopenhauer) ist also selbst von einem eben dieser Welt angehörigen Erscheinungskomplexe abhängig. Daß dies vom Verstande im psychologischen Sinne richtig ist, fällt niemandem ein zu leugnen, daß es aber bezüglich der transzendentalen Bedeutung des Verstandes, um die es sich ja bei Schopenhauer handelt, gar nichts sagt, leuchtet jedem ein, der in Kant überhaupt nur geblättert hat. Der individuelle Verstand mag mit dem Gehirn untergehen, ohne daß deswegen aber von den Gesetzen des Verstandes, die ja an das Gehirn A, B oder C nicht gebunden, sondern vielmehr interindividuell sind, das gleiche gelten müßte. Noch viel schlimmer als der Verstand kommt die Vernunft bei Mauthner davon. Die existiert nämlich — als selbständige Geistestätigkeit — gar nicht, sondern ist nichts anderes (Wiederkehren der fixen Idee Mauthner's) als die Sprache, also, insoweit sie nicht Sprache sein soll, eigentlich eine Fiktion, an die nur Leute vom Schlage Schopenhauer's und Kant's mit abergläubiger Scheu glauben können, nicht aber aufgeklärte Geister wie Fritz Mauthner. Daher denken wir auch in jeder Sprache anders, und die Sprache ist auf diese Weise die Herrin unserer Reflexion. Man schenkt uns hoffentlich eine seriöse Widerlegung dieser Ansichten und begnügt sich mit der reinen Heiterkeit, die sie auslösen.

Wie steht es nun aber mit dem Willen selbst. Herr Mauthner verspricht in der Einleitung seines zweiten Artikels, dieses „mythologische Abstraktum" aus der Philosophie hinauszuwerfen. Das Mittel, durch welches er diese grandiose Evolution bewerkstelligt, kennen wir bereits. Es besteht in der Zauberformel: Ein bloßes Wort. Der Gedankengang der Ausführungen Mauthner's ist beiläufig der: Die Kenntnis der Außenwelt besteht aus Sinneseindrücken. Sie haben nun außer ihrem spezifischen Werte auch noch eine stärkere oder schwächere Beziehung zu unserem Interesse. Gegenüber diesen von außen kommenden Eindrücken sind wir der leidende Teil. Tätig hingegen fühlen wir uns, wenn wir handeln. Dieses Gefühl der Activität, das viel stärker betont ist als der durch die von außen kommenden Sinneseindrücke ausgelöste Gefühlswert, setzt Schopenhauer dem Willen gleich, um sodann dieses dumpfe Gefühl als die Lösung des Welträtsels hinzustellen. Das dunkle wird also durch das dunklere erklärt. Denn was ist dieses Gefühl der Aktivität, das so charakteristisch das Selbstbewußtsein von der Kenntniß der Außenwelt trennt? Wie steht es überhaupt mit dem Doppelt-gegeben-sein des Leibes? Der Leib ist uns als Objekt gegeben, unter anderen Objekten, aber auch noch als etwas anderes, als — als -- —. Die Sprache antwortet auf die Frage: „Was bin ich denn noch, außerdem daß ich Objekt unter Objekten bin?" mit „Ich, ich, ich". Über diese Tautologie kann sie nicht hinaus. So kommt denn Mauthner auf einem längeren Umwege wieder auf seine fixe Idee zurück. Wenn Schopenhauer sagt, der Wille sei des Rätsels Lösung, so gibt er uns ein bloßes Wort, auf dem er dann sein System aufbaut. Im großen Stile wird diese grammatikalische Methode in Mauthner's „Kritik der Sprache", die mehrere Bände umfassen wird, angewandt.

Mauthners Abhandlung über den Willen ist unglaublich konfus und es ist fast unmöglich, sich in diesen Gedankensprüngen zurechtzufinden. Bald qualifiziert Mauthner den Willen als Gefühl, dann versichert er wieder: Der Wille gehört der Vorstellungswelt an, dann soll er wieder die Vorstellung von einem Gefühle sein, endlich gar nur ein Wort ohne Bedeutung. Diese Begriffsverwirrung nur zur Probe. Dabei macht sich an den Ausführungen Mauthner's noch ein eigenthümlich schnodderiger Ton unangenehm bemerkbar. Eine Kritik ist selbstverständlich auch dem größten Manne gegenüber erlaubt — wie sie ausfällt, ist Sache des Wissens und des Verständnisses — aber das kann man doch wahrlich verlangen, daß man bei einem Denker wie Schopenhauer nicht von „Gerede" und „Unsinn" spricht. Solche Unanständigkeiten müssen aufs schärfste zurückgewiesen werden — zum mindesten darf sich Herr Mauthner nicht beklagen, wenn in einer gegen ihn gerichteten Polemik ein ähnlicher Ton angeschlagen wird.

A.

A. Binet, der größte lebende Experimental-Psychologe, schreibt in der „Revue phylosophique" über Denken ohne Bilder: Die größte Schwierigkeit ist hiebei, zwischen dem Gedanken und der bildlichen Vorstellung oder zwischen der „Ideation" und der „Imagerie" zu unterscheiden. Binet versteht unter Ideation alle Phänomene des Denkens. Imagerie hat einen engeren Sinn; sie ist die representative Vorstellung eines Gegenstandes oder eines Wortes. Die Beziehung zwischen dem Gedanken und der Vorstellung wird untersucht und die Frage gestellt: Kann man ohne Bilder denken? Binet machte hierüber interessante Versuche mit Kindern.

1. Bilder, die sich an ein gehörtes Wort anschließen. Es ist möglich, daß sofort beim Hören eines Wortes der entsprechende Gedanke entsteht, ohne irgend ein Bild. Beim raschen Lesen von Worten wie „Haus", „Pferd", wird der Sinn aufgefaßt und kein Bild gestaltet sich. Ebenso bei Namen von bekannten Personen,

die als Gedanke auftauchen, ohne sinnlich vorgestellt zu werden. Beim Aussprechen mehrdeutiger Worte konnte kein Bild assoziert werden. Andere Worte erweckten keine Bilder, sondern hellere oder dunklere Töne. Häufig tritt beim Hören eines Wortes sein Schriftbild auf, häufig auch eine andere bildliche Vorstellung, die mit der ersten einmal oder mehrere male assoziert war. Alles dies sind Ausnahmen zu der Regel, daß ein Wort das ihm entsprechende Bild hervorruft.

2. Bilder, die sich an einen gehörten Satz anschließen. Man weiß nie genau, ob das Wort des Experimentators richtig verstanden worden ist und ob nicht die Versuchsperson direkt auf ein Bild überspringt, weil das Experiment sie darauf aufmerksam macht. Die Versuche müssen daher womöglich ohne Wissen der betreffenden Person angestellt werden. Viele Sätze liefern hier kein merkliches Bild, viele nur unvollständige Bilder.

Binet befolgt die Methode, die Ereignisse mit möglichster Objektivität und vollständiger Ausschaltung von theoretischen Erwägungen des Experimentators zu schildern und knüpft erst an die genaue Wiedergabe der Beobachtungen seine Konklusionen. Er kommt zu dem Schlusse, daß das Vorstellungsbild nur einen kleinen Teil des komplexen Phänomenes ausmacht, das man Gedanken nennt. Die so verbreitete Ansicht, daß das Denken hauptsächlich in Bildern vor sich gehe, ist auf Taine zurückzuführen. Die klinisch-psychiatrischen Beobachtungen von Charcot über Aphasie haben die Vorstellungsbilder nach dem Sinne, auf den sie sich beziehen, unterscheiden gelehrt und die Taine'sche Theorie noch gestützt. Auch Binet steht dieser Theorie nicht feindlich gegenüber („Psychologie du raisonnement"), er warnt nur vor ihrer Überschätzung. „Den Gedanken zu sehr sinnlich machen hieße, ihn ungedanklich machen". Denken und Beobachten ist nicht dasselbe und die Gesetze des Denkens sind nicht Gesetze eines Bilderablaufes. Die Aufmerksamkeit besteht nicht nur darin, ein Bild vor anderen hervorzuheben. Binet glaubt mit genügender Sicherheit nachgewiesen zu haben, daß konkrete Gedanken theils ganz ohne Bilder, theils mit schwach erkennbaren und theils mit nicht direkt zugehörigen Bildern zusammen auftreten. Zum Schlusse stellt Binet eine Hypothese über den Mechanismus des Denkens auf. Das Denken (es handelt sich hier natürlich immer nur um das psychologische und nicht um das logische Problem. Der Ref.) setzt sich aus Beobachtungen sinnlicher Natur und aus Reflexionen zusammen. Die eigentliche Reflexion kann sich nicht, außer symbolisch, in Bilder umsetzen. Verstehen, Vergleichen, Ähnlichmachen sind rein gedankliche Vorgänge, keine Bilder. Auch der berühmte amerikanische Psychologe William James (der sich später dem Spiritismus zugewandt hat), ist zu ähnlichen Schlüssen gekommen, wie Binet. Der Gedanke ist ein unbewußtes Element des Geistes, das der, Worte und der Bilder bedarf, um vollständig bewußt zu werden. Wir können einen Gedanken wohl denken, aber nicht vorstellen ohne Zuhilfenahme von sinnlichen Bildern.

E. L.

Sonnenflecken. Vor ungefähr hundert Jahren gelangte der Astrophysiker Sir William *Herschel* zur Überzeugung, daß es zwischen dem Wachstum der Getreide und dem Erscheinen der sogenannten Sonnenflecke gewisse Zusammenhänge geben müsse. Das Verdienst dieser genialen Beobachtung war umso größer, als diese Flecken damals eine erst vor kurzem entdeckte Erscheinung waren. Seitdem haben zahlreiche Daten die Sache fast sichergestellt. Vor kurzem vereinigte nun Sir *Horman-Lockyer,* ein bekannter englischer Astronom, die Ergebnisse seiner diesbezüglichen Untersuchungen in einem Buche; es weist darin die Coïncidenz der Regenkatastrophen in Indien mit den Maxima- und Minimaperioden, d. h. dem stärksten Auftreten und dem Verschwinden der Sonnenflecken nach, sowie der Intervalle mit den Jahren der Dürre und Hungersnot. Diese Perioden dauern regelmäßig elf bis zwölf Jahre (Die zwölf „fetten und mageren Kühe" der Bibel). Dieselben Zahlen gelten auch für die Nil- und Missisippi-Tiefebenen. — Diese Entdeckung bestätigt die dies Thema behandelnden Ausführungen von H. P. Blavatzky's *„Secret Doctrine".*

Verantwortlicher Redakteur: **Ph. Maschlufsky.**
Druck von Johann N. Vernay in Wien.

3 16 1903

JAHRGANG I, NR. 5 10. 3. 1903

DIE GNOSIS

HALBMONATSCHRIFT

ENTHÄLT:

Die Sonnenblume
W. K. Clifford
Das zweite Gesicht. Ein psychologisches Problem
Zur Geschichte der Atlantis
Über die engere Konstitution der chemischen Grundelemente
Das Recht zu leben und die Pflicht zu sterben
Kritik

MIT DEN WISSENSCHAFTLICHEN MITTEILUNGEN FÜR OKKULTISMUS, IV. JAHRGANG

REDAKTION: Wien, I. Schauflergasse 6; Vertr.: Berlin SW. Dessauerstraße 30
ADMINISTRATION: Wien, I Kohlmarkt 3

Wien

Einzelnummer: 50 Pfg. — 50 h

Verlag der Manz'schen k. u. k. Hof- Verlags- und Universitäts-Buchhandlung

Quartalspreis: Mk. 2.80 — K 2.80

Leipzig und Berlin W. 9
bei Georg Heinrich Meyer

YBEA

DIE GNOSIS

JAHRGANG I, NR. 5. **10. 3. 1903.**

Die Sonnenblume.[1])

(Helianthus annuus.)

Analogien. — Korrespondenzen. — Harmonien.

Willst du kennen das Unsichtbare,
Sieh genau an das Sichtbare.
Talmud.

Vor zwanzig Jahren las ich die „Botanischen Notizen“ von Elias Fries, Linnés letztem Schüler in Schweden. An einer Stelle wird von den Vorzügen der Blumen vor einander, gesprochen und der Verfasser gibt aus folgenden Gründen der Sonnenblume den Preis. Die Sonne, die Allmächtige, die Quelle des Lebens, des Lichtes, der Kraft, macht ihren direkten Einfluß überall im Pflanzenreich geltend. Die Pflanzen, die Töchter der Sonne, passen sich ihrer Mutter an und streben nach Gleichheit mit ihr. Keiner ist dieses Streben so geglückt, wie der Sonnenblume, welche in Scheiben- und Strahlenblüten ihr Bild gibt, die ihren Bewegungen folgt, und die ihre Wachstumsperiode innerhalb eines Jahres abschließt, der Fahrzeit der Sonne durch die zwölf Häuser des Tierkreises.

Zu dieser Zeit wußte man noch nichts von Svedenborgs „Correspondenzen“; und Bernhardin de Saint-Pierres „Harmonien“ waren vergessen. Das psychische Vermögen „überall Ähnlichkeiten zu sehen“, war bloß bei den Dichtern verzeihlich, diesen unschädlichen Bildermachern; unverzeihlich bei anderen — man nannte sie geisteskrank.

Fries' Entdeckung wurde deshalb beiseite gelegt als eine sehr schöne rhetorische Figur, und man ging weiter.

Es war vergangenes Jahr, als Bernhardin de Saint-Pierres nachgelassene Arbeiten mir die Welt der Harmonien eröffnete, und bei dem Verfasser von „Paul und Viginie“, sonst Ingen eur bei der Feldmesserei und Direktor des Jardin des Plantes, fand ich Fries' Gedanken wieder, doch entwickelter und handgreiflicher.

Wenn wir mit seiner Sonnenharmonie beginnen, so werden wir findeu, daß die Bäume durch die konzentrischen Kreise der Stämme (die Jahresringe) in unmittelbarem Verhältnisse zur Sonne stehen. „Diese Ringe sind immer an Anzahl gleich den Umläufen des Tagesgestirns. Der Mond dagegen scheint seinen Einfluß auf die Kräuter zu erstrecken. Ich habe bei den Wurzeln der Kräuter, die in unseren Gärten wachsen, konzentrische Schichten wahrgenommen von der Anzahl der Mondmonate, unter welchen sie gelebt haben. Das kann man vor allem bei der Möhre, der Bete und der Zwiebel sehen. Vielleicht heiligten infolge dieses Zusammenhanges die Ägyter die Zwiebel der Isis oder dem Monde, welchen sie unter dem Namen dieser Göttin anbeteten.“

Die Sonne und die Pflanzen: von meinem Lehrer und Meister geleitet, mache ich mich daran, die Harmonien zwischen der Sonnenblume und der Sonne aufzusuchen.

*

Die Sonnenblume, *le tournesol, le grand soleil, the sunflower,* die Sonne, *Helianthus annuus,* ist in Peru zu Hause; so lehrt die Botanik. Der Artikel Pérou (Larousse): Peru, das Land der Sonne und des Sonnenkultus, dessen Herrscher die Söhne der Sonne waren, Inkas.

Das vornehmste religiöse Symbol war ein Bild von der Sonne, gegen Sonnenaufgang gewandt, von den Jungfrauen der Sonne bewacht.

[1]) Aus dem schwedischen Manuskript von Emil Schering.

547665 A

Das ist bereits viel von der Sonne, und doch nicht genug.

Perus Farben sind rot und weiß, die beiden Farben des Feuers und der Sonne, und die gangbare Münze wird noch heutigen Tages Sol genannt.

Physiologische Harmonien:

Die Scheibe trägt zwei geschlechtliche Blüten, die Randblüten sind unfruchtbare weibliche. (Phoebus und Diana.)

Die Herzblätter sind dreinervig. (Trimurti.)

Der Blütenboden besteht aus Alveolen, die wie die Zellen in einer Honigwabe sind, und die Biene ist mit Vorliebe bei diesen Blüten zu Gaste, um den goldgelben Honig zu suchen, diesen Honig, den Vergolder, in unbewußter Harmonie, anwendend, wenn sie Goldstaub reiben.

Die Sonne ist das Gold. Beide tragen dasselbe Zeichen.

Die Sonne ist das Gold, der Mond das Silber. Dreizehn Monde auf eine Sonne, dreizehn Teile Silber sind im Münzwert gleich einem Teile Gold (18. Jahrhundert, B. de St. Pierre).

Schneide den Stengel der Sonnenblume ab und dörre dessen Mark gelinde über einer Lichtflamme. Es vergoldet sich mit einem schwachen Metallglanz. Es ist Gold, nicht reifes, wie Tiffereau sich ausdrückte; ein Entwurf zu Gold.

Verbrenne das Mark, und die Asche gleicht einer Bronze, was die alten Chemiker wohl gekannt haben.

Ist es Gold? Berthollet antwortete ja und behauptete, daß die Asche aller Pflanzen Gold enthalte. Und um das zu beweisen, zog er 40·32 Gramm Gold aus fünf Centner gewöhnlicher Asche.

Im übrigen wird das Mark zur Herstellung von Kali aus kohlensaurem Kali angewandt.

Es ist auch als Moxa benutzt und gegen gewisse Krankheiten auf der Haut verbrannt worden.

*

Da die wohltuende Sonne sich in dieser Blüte inkarniert hat, die eher prächtig als schön ist, hat sie in ihr all das Gute niedergelegt, das unerläßlich für die Sterblichen ist. Das Feuer des Himmels ist in ihrem Holz aufgespeichert, und in waldlosen Ländern verwenden die Einwohner die Sonnenblume als Brennmaterial. Die Samenkörner geben ein goldgelbes Öl, das zur Beleuchtung ausgezeichnet ist, zur Nahrung verwendbar und ohnegleichen bei der Fabrikation von Farben und Seifen.

Die Samenkörner bringen außerdem eine Art Gries, Mehl, Butter, Alkohol, Öl hervor.

Die Blätter werden vom Vieh gefressen, und das Mark gibt ein ausgezeichnetes Papier.

Man kehrt immer zum Mark zurück, und das verdient eine besondere Erwähnung.

Die Chemie lehrt uns, daß dieses Mark in Salpetersäure lösbar ist. Es besteht also nicht aus Zellulose, welche sich bloß in ammoniakalischer Kupferlösung löst. Doch bei der Trockendestillation gibt es Ammoniak, was auf einen mehr animalischen, mehr differenzierten Ursprung deutet, obwohl die Botanik uns noch keine Aufklärung über die Rolle, die das Pflanzenmark spielt, gegeben hat.

Obwohl Laie in der Botanik, möchte ich den Eingeweihten zu folgendem Experimente raten, das nichts beweist und das so viel sagt. Schneide mit einem Rasiermesser Scheiben aus dem Mark der Sonnenblume. Betrachte die Camée, die sich in weiß auf gelb zeigt, und man sieht das Bild Jemandes, stilisiert wie das Bild auf einer vorgriechischen Münze, oder, wenn man so will, wie der Kopf auf einer mexikanischen (peruanischen) Statue.

Was ist das? Ich weiß es nicht! Erwärme es, und es vergoldet sich, wie ich oben erzählt habe.

Die Sonne, das Gold, die Sonnenblume!

Delestre erwähnt in seiner ausgezeichneten Astronomie Theocentrique:

„Während der Sonnenfinsternis vom 12. Dezember 1871, die er bei Shoolor (Hindostan) beobachtete, bemerkte Janssen in der Sonnenkorona keinen Ring, sondern gleichsam eine Blüte, leuchtend, riesengroß, deren Kronblätter in der Form spitzer Ellipsen glänzende Schleppen zeichneten, welche ihrerseits die Struktur des Himmelsgewölbes in der Gegend, wo die Verfinsterung stattfand, aufwiesen.

Die Sonnenblume stimmt mit der Sonne überein und die Sonne mit dem Auge; also auch die Sonnenblume mit dem Auge. Und

führt man einen Schnitt durch die Hornhaut des Auges, so erscheint eine Sonnenblume. Der Blütenboden der Sonnenblume, wenn er voller Samen sitzt, zeigt eine Bienenwabe mit Zellen, und der Same gleicht Bienenlarven; aber das ganze gleicht auch dem Auge des Insekts.

Die hermaphroditischen Scheibenblüten der Sonnenblume, gleichen, schematisch abgezeichnet, den Schleiern der Netzhaut.

Wir haben überall Ähnlichkeiten gesehen, aus dem Grunde, weil Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen sich überall finden, und die, die sagen, sie glauben an die Einheit der Materie — und des Geistes — sind mit uns einig! Nicht wahr? *August Strindberg.*

W. K. Clifford.

I.

Von dem berühmten englischen Mathematiker und Philosophen liegt die (unseres Wissens) erste deutsche Übersetzung seiner wichtigsten erkenntnistheoretischen Schrift vor.[1]) Clifford, (1845—1879) der in England nicht nur unter den Gelehrten, sondern auch im großen Publikum bekannt ist, hat auf verschiedenen Gebieten Wertvolles geschaffen. Er war in erster Linie Geometer und einer der Hauptvertreter der absoluten (nicht euklidischen) Geometrie. Er betrachtete Geometrie als physikalisch-empirische Wissenschaft („The common sense of exact science") und akzeptierte im Sinne Riemanns die Hypothese eines endlichen Raumes mit konstantem, positivem Krümmungsmaße. In einer Weise, die ihm ganz eigentümlich ist, faßte er die Krümmung des Raumes nicht nur als Funktion des Ortes, sondern auch als Funktion der Zeit auf; demgemäß erklärte er sämtliche Naturerscheinungen für Veränderungen des Krümmungsmaßes im Raume. Clifford wird oft den Empiristen vom Schlage Stallo's, Mach's und Pearson's zugezählt, aber nicht mit Recht, denn er schloß die bloß handwerksmäßige Beschäftigung mit wissenschaftlichen Dingen von der wirklichen Wissenschaft aus, war selbst Metaphysiker, und befaßte sich auch mit ethischen und religiösen Spekulationen. Clifford ging anfangs von einer unter Engländern sehr seltenen Individual-Ethik aus, die in dem Satze gipfelte, der eines Pascal oder Kant nicht unwürdig wäre: „Es gibt nur ein Ding in der Welt, das schlimmer ist als die Begierde zu herrschen, und das ist der Wille zu gehorchen". Später näherte er sich der Sozial-Ethik, ohne aber jemals auf das Niveau Spencers zu sinken. In den beiden Schriften „On the scientific basis of morals" und „Right and wrong" tritt er für die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Behandlung ethischer Fragen ein. Er wollte ethische Sätze in sozialem Sinne von der Form bilden: „Wenn du das und das erreichen willst, so thue so und so" (hypothesische Imperative Kants). Nichtsdestoweniger anerkannte Clifford auch noch später freie Willenshandlungen des Menschen, für welche allein er verantwortlich gemacht werden könne, und beruft sich hiebei selbst auf Kant (wogegen ihn der bekannte Editor in Schutz nehmen zu müssen glaubt), so die Deterministen, die ihn immer für sich reklamieren, verleugnend. Er stellt den anti-utilitarischen Satz auf, daß das Recht von der Glückseligkeit unabhängig sei. Um den Ursprung des Gewissens zu erklären, führt er allerdigs den Begriff des Stammgeistes (tribal self) ein.

Es ist nicht ohne Interesse, daß sich Clifford auch mit Egyptologie, mit Sanskrit und Arabisch befaßte, und einige kleine Dichtungen veröffentlichte.

II.

Die erkenntnistheoretischen Untersuchungen Cliffords zeichnen sich vor den deutschen ähnlicher Tendenz durch große Klarheit und Schärfe aus, und verdienen hohe Beachtung. In der vorliegenden Abhandlung „Über die Natur der Dinge an sich" untersucht Clifford das Problem der Vorstellungen anderer Menschen. Objekt ist ihm (in Übereinstimmung mit der einzig haltbaren Auffassung Berkeleys) „nur eine Reihe von Veränderungen meines Bewußtseins und nichts außerhalb desselben." In

[1]) „Von der Natur der Dinge an sich". Übersetzt und eingeleitet von Dr. Hans Kleinpeter. Leipzig 1903.

klarer Erfassung der erkenntnistheoretischen Grundverhältnisse scheidet er vom Objekt das (horribile dictu) Ejekt, die Vorstellungen anderer Menschen. Mein eigener Körper, sowie der des Nebenmenschen mit allen Vorgängen im peripherischen und zentralen Nervensysteme sind für mich Objekte; die Gedanken des Anderen aber können nie Objekt für mich werden. Sie sind immer nur erschlossen, nicht empfunden, und Clifford erkennt, daß am Anfang aller derartigen Untersuchungen die Hypothese der „prinzipiellen menschlichen Gleichheit“ (Avenarius) steht. Der theoretische Solipsismus ist unhaltbar. Es hat vielleicht eine tiefere Bedeutung, daß alle philosophischen Systeme ohne Ausnahme (die idealistischen mehr als die anderen) an dieser Unbeweisbarkeit der Existenz des Nebenmenschen kranken; so steht am Anfang alles Philosophierens ein Postulat, und zwar ein ethisches Postulat. Denn erkenntnistheoretisch (d. h. wissenschaftlich) wahr ist nur dasjenige, was bewiesen werden kann. Wenn ich trotzdem gezwungen bin, diese Annahme als unanzweifelbar zu machen, so ist dies offenbar nur auf ethische Gründe gestützt möglich. Es ist sehr rühmenswert, daß Clifford diese wissenschaftliche Hypothese nicht beschönigt, sondern ehrlich sagt: „Ich trage kein Verlangen darnach, einen Knoten zu lösen, den die Welt lange vor mir durchhauen hat.“

Unvergleichlich philosophischer als die Empiristen scheidet Clifford so zwischen dem, was Objekt für das Subjekt sein kann, und dem, was angenommen werden muß, den Ejekten. Durch Übereinstimmung aller menschlichen Ejekte entsteht das „soziale Objekt“, der Gegenstand des allgemeinen Bewußtseins (Die „Erscheinung“ in der Terminologie des deutschen Idealismus[2]). Dadurch, daß wir Objekte für das allgemeine Bewußtsein bilden, sind wir instinktiv genötigt, fremde Bewußtseine anzunehmen und kommen so ohne Reflexion über den Solipsismus hinaus. Eduard v. Hartmann hat das Problem des sozialen Objektes ausführlich behandelt („Grundlegung des transzendentalen Realismus“), aber zur Aufklärung unnötiger und sogar unhaltbarer Weise die Annahme von Dingen an sich als Substrate der Gegenstände im Raume gemacht.

Trotzdem Clifford Naturwissenschaftler ist, ließ er sich nicht zu der beliebten Einschmuggelung des Kraftbegriffes in die Psychologie verleiten. Wilhelm Ostwald („Vorlesungen über Naturphilosophie“[3]) und andere haben durch die Sirenenklänge des Monismus verblendet, diese unhaltbre und sogar sinnlose Behauptung zum Dogma erhoben. Clifford erklärt im Gegenteil Kraft für eine Abstraktion, die sich nur auf objektive (nicht ejektive) Tatsachen beziehen kann und demnach auf psychische Phänomene keine Anwendung findet. Er faßt auch nicht (wie z. B. Mach) das Psychische als „Ursache“ (bei Mach „Funktion“) des Physischen auf, sondern erkennt die ganz einzigartige Relation zwischen den beiden Phänomen-Komplexen. Zur Veranschaulichung dieses Verhältnisses führt Clifford das folgende gelungene Bild ein: Ein gesprochener Satz und der gleiche geschriebene Satz sind zwei ganz verschiedene Dinge; jedes von ihnen besteht aus Elementen; der gesprochene Satz aus den elementaren Lauten der Sprache, der geschriebene aus den Elementen des Alphabets. Die Elemente sind einander zugeordnet; die Buchstaben werden in fast derselben Weise zum geschriebenen, als die Laute zum gesprochenen Satze an einander gefügt. Von ähnlicher Art läßt sich die Wechselbeziehung zwischen Geist und Körper denken (der psycho-physische Parallelismus). Nervöse und geistige Elemente lassen sich wie der Satz in einzelne Elemente zerlegt denken (ob sie zwar nie zerlegt zur Beobachtung kommen mögen) und die Verbindung zwischen beiden Reihen von Elementen geht nun formal ähnlich dem gebrauchten Bilde vor sich (tatsächlich wie bei den beiden Sätzen natürlich ganz verschieden).

---

[2]) Der berühmte englische Naturforscher G. J. Romanes schließt sich der Erkenntnislehre Cliffords an („The World as an Ejekt“), rückt aber den bei Clifford mehr latenten Panpsychismus in den Vordergrund.

[3]) Ostwald (S. VIII) hat sich bemüht, „ein Buch zu schreiben, in welchem keine Hypothesen aufgestellt oder benützt wurden.“ Man kann es allerdings schon keine Hypothese mehr nennen, daß Bewußtsein als Energieform des zentralen Nervensystems aufgefaßt wird. Das ist schon reiner Kinderglaube.

Wenn man überhaupt die durchgängige Bestimmtheit des psychisch-physischen Zusammenhanges annimmt, dürfte diese Darstellungsart unantastbar sein. Selbstverständlich entfällt die von einigen deutschen Parallelisten gemachte Annahme, „daß beides, Geistiges und Körperliches, Erscheinungsformen eines unbekannten Dritten seien".

In konsequenter Durchdenkung dieses Parallelismus kommt Clifford zu einer Art von Panpsychismus. Er kann auf andere Art die Klippe nicht umgehen, wie weit die Empfindungsfähigkeit in der Tierreihe hinunter angenommen werden muß, und stellt die Hypothese auf, daß jedes Teilchen der Materie ein kleines Stückchen „Seelenstoff" („Mindstuff") sein eigen nenne. Diese Annahme, die allerdings für den konsequenten Psychophysiker sehr zwingend erscheint, dürfte den schwächsten Teil der Clifford'schen Erkenntnistheorie ausmachen; er nähert sich da Haeckel'schen Niederungen.

III.

Die angedeuteten Gedankengänge müssen notwendigerweise in das wichtigste Problem des Erkennens, in das Problem des Bewußtseins, münden. Hier zeigt sich die Übereinstimmung Cliffords mit den extremen Empiristen. Das Bewußtsein ist ihm „Eine Aufeinanderfolge von Gruppen von Veränderungen", und die Einheit des Ich liegt (wie bei Hume) nur in einer nachträglichen Reflexion, nicht aber in der augenblicklichen Einheit der Apperzeption. (Clifford gebraucht diesen Ausdruck selbst, offenbar um hier seine Divergenz mit Kant zu zeigen). Die Persönlichkeit ist ihm (identisch mit Mach) ein Relatives, eine Art von Verknüpftheit gewisser Elemente, und eine Eigenschaft des „Bewußtsein" genannten Komplexes. Der Zirkelschluß ist hier deutlich: Bewußtsein ist die Summe alles dessen, was im Bewußtsein vorkommt. Sehr consequent nimmt Clifford an, daß eine Empfindung für sich allein existieren könne („an sich"), und kommt nun zu der Determination: Die Empfindungen sind Dinge an sich *(things in themselves)*, „ein Absolutes, dessen Existenz, nicht relativ zu etwas anderen ist. Sentitur ist alles, was gesagt werden kann."

Diese Erklärung der Empfindungen als Dinge an sich führt nun logischer Weise zu einem erkenntnistheoretischen Fehler, der in der Verdoppelung der Objekte besteht. Die vollkommen wahre Einsicht, daß Empfindungen anderer Menschen nicht Objekte für mich sein können, verleitet leicht dazu, das Ding in der Außenwelt als Prototypon, die Vorstellung desselben als Ektypon aufzufassen, und so eine ganz unhaltbare Projektion anzunehmen, an der die meisten Neukantianer (besonders Schopenhauer) laborieren. Avenarius rügt diesen Fehler im „Menschlichen Weltbegriff", weiß aber selbst nichts besseres an dessen Stelle zu setzen.

Clifford kommt, durch seine Scheidung zwischen Objekten und Ejekten verleitet, dazu, die Proportion aufzustellen: „Wie sich die physische Konfiguration meines objektiven Gehirnbildes zur physischen Konfiguration des Objektes verhält, so verhält sich meine Wahrnehmung des Objektes (das Objekt als Empfindungskomplex aufgefaßt) zum Ding an sich." Er zerlegt also die Erscheinung in ein Objekt für jedes Bewußtsein *(social object)* und in ein Ding an sich, dem das Gedankenbild entsprechen soll, und verdoppelt sie so. Clifford nimmt in dieser Frage eine ganz originelle Stellung ein. Das Objekt ist ihm nichts als ein Komplex von Empfindungen ohne substantiellen Kern, aber dem psychisch-physischen Parallelismus zu Liebe muß noch ein „Komplex elementaren Seelenstoffes", das „Ding an sich" existieren. „Die äußere Realität, die in unserem Geiste als Materie vorgestellt wird, ist an sich Seelenstoff", und so ist das materielle Weltall „ein Gemälde des wirklichen Seelenstoff-Weltalls im Geiste eines Menschen."

Clifford ist der irrigen Meinung, daß diese Lehre mit der Kantischen identisch sei. Nun ist aber bei Kant der *„mundus intelligibilis"* nicht ein Weltall aus „Seelenstoff", sondern vielmehr nur ein zu moralischen Zwecken gemachtes Postulat, das zur Konstruktion des physischen Weltbildes in keiner Weise herangezogen werden darf. Die Theorien von der Projektion des *mundus sensibilis* aus der intelligibeln Welt sind durchaus nicht im Sinne Kant's. *„Intelligibel"* bedeutet bei ihm nur einen negativen Grenzbegriff, und nicht die positiv angenommene Existenz eines andersartigen

Seins. Darin liegt eben das eigentliche Wesen des Transzendentalismus, daß die Hypostasierung einer intelligibeln Welt ein ebenso großer Fehler ist, als die Verabsolutierung der sensibeln Welt. In den ersten Fehler fallen die Metaphysiker, in den zweiten die Empiristen.

Emil Lucka.

Das zweite Gesicht. Ein psychologisches Problem.

There are more things, in heav'n and earth, Horatio,
Then are dreamt of in your philosophy.

I.

Ungeachtet der mannigfachen Verdienste, die sich die moderne empirische Psychologie um die Erforschung der Bewußtseinsvorgänge erworben hat, wird man nicht leugnen können, daß sie aus einem — an sich berechtigten — Streben nach Exaktheit und Wissenschaftlichkeit gewissen abnormen und rätselhaften Erscheinungen des Seelenlebens, wie dem Hypnotismus, dem Somnambulismus u. a. zu wenig Beachtung schenkt, ja nicht selten, in der Überzeugung von der Unerklärbarkeit der in Frage kommenden Erscheinungen, selbst ihre — doch durch unanfechtbare Zeugnisse erhärtete — Tatsächlichkeit in Zweifel zu ziehen bemüht ist. Aus dieser mehr oder weniger ablehnenden und teilnahmslosen Haltung der Wissenschaft erklärt sich auch das Verhalten der gebildeten Laien diesen Fragen gegenüber, das unerfreulich genug, über ein haltloses Schwanken zwischen urteilsloser Leichtgläubigkeit und mattherzigem Skeptizismus gewöhnlich nicht hinauskommt.

Die Erscheinungen, um die es sich hier handelt, einfach wegzuleugnen oder durch Berufung auf die dehnbaren Begriffe der Halluzination und Illusion abzutun, geht angesichts der Tatsachen, die vorliegen, nicht mehr an, man müßte sonst folgerichtig allen historischen Zeugnissen, wie immer sie geartet seien, den Anspruch auf Glaubwürdigkeit aberkennen.

Eines der verhältnismäßig best beobachteten, am sichersten bezeugten und zugleich unerklärlichsten Phänomene dieser Art ist das sogenannte zweite Gesicht (second sight), das mit anderen Vorgängen aus der „Nachtseite des Seelenlebens", wie dem Wahrträumen und dem magnetischen Hellsehen verwandt ist, aber doch in der Reihe dieser Erscheinungen eine ganz eigenartige und abgesonderte Stellung einnimmt.

Als zweites Gesicht bezeichnet man einen Zustand des menschlichen Bewußtseins innerhalb des wachen Lebens, wobei ein Fernsehen in Bezug auf Raum oder Zeit, oft in Bezug auf beides stattfindet. Ein Ereignis, das in oft großer räumlicher Entfernung oder in mehr oder weniger ferner Zukunft stattfindet, wird von dem mit dem zweiten Gesicht Begabten, als gegenwärtiges Bild geschaut.

Der Umstand, daß der geschaute Vorgang wirklich eintrifft oder im Moment des Schauens schon eingetroffen ist, bildet das entscheidende Problem und läßt die herkömmliche Unterbringung dieser Erscheinung unter die Kategorien der Sinnestäuschung und Hallucination als ungenügend und unhaltbar erscheinen.

Dadurch, daß der Schauende beim zweiten Gesicht seinen wachen Zustand während der Ekstase nicht aufgibt, unterscheidet sich dieses Phänomen wesentlich von anderen Zuständen des Fernsehens in Raum und Zeit, namentlich vom somnambulen Hellsehen. Auch bleibt, im Unterschied von dem letzteren, beim Wiedereintritt des normalen psychischen Zustandes die Rückerinnerung an das Geschaute. Zu beachten ist ferner, daß im Gegensatz zu anderen visionären Zuständen, das zweite Gesicht selten oder niemals eine übersinnliche oder religiöse Richtung nimmt: Die Gesichte betreffen fast ausschließlich Vorkommnisse des gewöhnlichen bürgerlichen Lebens und zwar traurige, wie Todesfälle und Leichenbegängnisse, nicht minder als freudige, Hochzeiten und Geburten, oder gleichgiltige, wie die Ankunft von Fremden, die dem Seher zumeist ganz unbekannt sind. Überhaupt fehlen persönliche Beziehungen der Seher zu dem geschauten Bilde meist gänzlich.

Die Gabe des zweiten Gesichtes findet sich, wie schon du Prel bemerkt hat, seltsamer Weise fast ausschließlich bei Männern. Ebenso merkwürdig ist es, daß das gleiche Bild oft von weit entfernt von einander wohnenden Sehern geschaut wird. Im Augenblick des Schauens sind dieselben ganz von ihrem Bilde eingenommen, sehen und denken nichts Anderes und nehmen keine Notiz von ihrer Umgebung. Auf ein bestimmtes Alter ist das Gesicht nicht beschränkt; es findet sich bei Kindern, Jünglingen, Männern und Greisen, oft als habituelle Anlage, oft auch nur als vorübergehender Zustand; es hat verschiedene Grade der Stärke und Deutlichkeit und kann bei Tag und bei Nacht eintreten.

Das klassische Land des zweiten Gesichts sind die Inseln westlich von Schottland, vor allem die Hebriden und die Shotlandsinseln. Hier ist die Gabe des zweiten Gesichts, wie es scheint schon seit uralter Zeit, unter den Bewohnern verbreitet. Plutarch erzählt, daß die Bewohner dieser Inseln an Visionen leiden und

durch Phantasmen erschreckt werden. Ähnliches berichtet Eusebius. In neuerer Zeit wurde die Aufmerksamkeit auf diese Inseln und die eigentümliche Veranlagung ihrer Bevölkerung zuerst wieder von Samuel Johnson gelenkt, der zu Anfang des 18. Jahrhunderts in seiner „Reise nach den westschottischen Inseln“ (A journey to the Western Islands of Scotland) eingehend auf dieses Phänomen zu sprechen kam. „Das andere Gesicht“, so berichtet er, „ist ein Eindruck, der entweder durch die Seele aufs Auge oder durch's Auge auf die Seele gemacht wird, und vermöge dessen entfernte oder zukünftige Dinge erkannt und gesehen werden, als ob sie gegenwärtig wären. Ein Mann, der auf der Reise weit von seiner Heimat ist, stürzt vom Pferde, und ein anderer der zu Hause bei seiner Arbeit ist, sieht ihn in seinem Blute auf der Erde liegen und dies meist zusammen mit dem ganzen Landschaftsbilde, wo jenen der Unfall trifft. Die Eigenschaft, dergleichen Gesichte zu haben — denn Kraft kann man sie nicht nennen — ist weder willkürlich noch beständig. Die Erscheinungen beruhen keineswegs auf eigener Wahl, sie können nicht spontan hervorgerufen werden. Der Eindruck ist plötzlich und die Wirkung ist oftmals schmerzlich“. Johnson konnte den raumdurchdringenden Fernblick der Inselbewohner zuerst in Bezug auf seine Person feststellen, denn er wurde von Einigen unter ihnen gesehen, als er noch hundert englische Meilen entfernt und ihnen gänzlich unbekannt war.

Bemerkenswert ist vor allem, daß, sowohl nach Johnson's als nach anderer Reisenden Aussage, die Bewohner der Inseln keineswegs phantastische, zum Aberglauben neigende, vielmehr fast durchwegs verständige, nüchterne, intellektuell gut veranlagte Naturen sind. Die Gabe des zweiten Gesichts halten sie selbst durchaus nicht für wünschenswert, die damit Behafteten vielmehr eher für unglücklich; auch suchen die letzteren sie nach Möglichkeit vor Anderen zu verhehlen.

Eine Zurückführung des seltsamen Phänomens auf eine im allgemeinen schwärmerische und phantastische Geistesrichtung des betreffenden Volksstammes ist daher nicht angängig; wohl aber ist es im hohen Grade wahrscheinlich, daß die physischen Bedingungen der umgebenden Natur, die gewaltigen Eindrücke einer großartigen Meeres-, und Gebirgslandschaft, sowie vor allem klimatische und meteorologische Einflüsse dabei in noch unaufgeklärter Weise mitwirken. Dafür scheint insbesonders der Umstand zu sprechen, daß, wie mehrfach beobachtet wurde, die Fähigkeit des zweiten Gesichtes verloren zu gehen pflegt, wenn der Seher im Auslande weilt, und wiederkehrt, sobald er den heimatlichen Boden wieder betritt. Von vier Sehern der Inseln Skie und Har wird berichtet, daß sie während eines vierzehnjährigen Aufenthalts in Barbados (Westindien) ohne Vision blieben, aber schon in der ersten Nacht nach ihrer Landung in England wieder eine solche erfuhren. (Perty, die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur II. 295). Wir kommen auf diesen wichtigen Zusammenhang noch zurück; indessen ist doch zu bemerken, daß die Gabe des zweiten Gesichts keineswegs auf die schottischen Inseln beschränkt ist, vielmehr seitdem noch in verschiedenen anderen Gegenden beobachtet wurde. Darunter in erster Linie zwar in solchen, die wie Lappland, die Faröer, Dänemark, die Bretagne ähnliche klimatische und sonstige geographische Verhältnisse haben, wie die schottischen Inseln, vereinzelt aber auch da, wo dies nicht der Fall ist, wie in einigen Teilen Mitteldeutschlands (Westphalen) und in manchen Tropenländern in Indien, Afrika und Isle de France.

II.

Ebensowenig wie die Gabe des zweiten Gesichts an bestimmte Gegenden gebunden oder an bestimmte ethnologische Voraussetzungen geknüpft erscheint, ebensowenig ist sie historisch auf die neuere Zeit beschränkt; es finden sich zahlreiche, zum Teil sehr interessante Zeugnisse über derartige Erscheinungen aus früheren Jahrhunderten, darunter mehrere schon aus dem Altertum. Plutarch, im Leben des Dion (Kap. 55) ebenso wie Herodot, Cicero (de divinatione), Plinius, Aulus Gellius u. A. berichten uns mannigfache Vorgänge dieser Art. Bekannt ist die Vision des Brutus vor der Schlacht von Philippi, deren Plutarch gedenkt, und die auch Shakespeare im Julius Caesar in tiefsinniger Weise verwendet hat. Der Geist des ermordeten Caesar erscheint dem Brutus einige Zeit vor der Schlacht, wobei er ihm sein Wiedererscheinen am Tage und Orte der Schlacht selbst in bedeutungsvoller Weise in Aussicht stellt. Hier hätten wir es demnach mit einer besonders eigentümlichen Betätigung des zweiten Gesichts zu tun, indem sich den Schauenden bei einer Vision (dem Erscheinen von Caesars Geist) zugleich deren Wiederkehr in einer bestimmten Situation, und damit der unglückliche Ausgang seines Unternehmens symbolisch ankündigt. Ein sehr merkwürdiger Fall von innerem Gesicht, wird uns aus dem Leben des Apollonius von Tyana von Philostratus und Dio Cassius übereinstimmend berichtet. Dieser rätselhafte Wundermann, der zu Ende des ersten Jahrhunderts der christlichen Ära lebte, und dessen Taten die berümtesten Leistungen eines Cagliostro und Grafen von Saint-Germain in den Schatten stellen, teilte auf dem Marktplatz in Ephesus den Umstehenden mit, daß der Kaiser Domitian

in demselben Augenblick in Rom ermordet werde. Dabei soll er die Worte ausgestoßen haben: „Recht so, Stephanus“ — dies war der Name eines der Verschworenen — „nur los auf den Tyrannen und Menschenschlächter.“ Wenn diesem Bericht eine wirkliche Tatsache zugrunde liegt, so würde man mit der Auskunft, Apollonius habe um den Plan der Ermordung des Despoten gewußt, allerdings nicht ausreichen. Denn abgesehen davon, daß es an allen geschichtlichen Zeugnissen für eine solche Mitwissenschaft fehlt, würde dadurch der wichtigste Punkt, das genaue zeitliche Zusammentreffen beider Vorgänge an räumlich so weit auseinander gelegenen Orten, um nichts erklärlicher werden.

Auch von den Kirchenvätern werden mehrere Fälle von zweitem Gesicht erwähnt. Augustinus erzählt von einem Menschen, der das Leichenbegängnis einer zur Zeit noch lebenden und gesunden Frau in der Weise voraussah, wie es nachher tatsächlich stattfand — ein Fall von Betätigung des inneren Gesichts, der auch auf den schottischen Inseln besonders häufig vorkommen soll. Im Übrigen werden aus dem sonst so wundergläubigen und wundersüchtigen Mittelalter nur wenige Fälle dieser Art berichtet, gewissermaßen ein indirekter Beweis dafür, daß man es bei den Erscheinungen des zweiten Gesichts nicht mit hallucinatorischen Ausgeburten einer erhitzten Phantasie oder mit bewußten Täuschungen spekulativer Schwindler — in beiden Beziehungen war ja das Mittelalter sehr ergiebig — sondern mit wirklichen, wenn auch noch rätselhaften Wahrnehmungen von Tatsachen mit unerklärten Spiegelungen realer Vorgänge zu tun hat.

Aus der modernen Geschichte sind einige hierher gehörige Vorkommnisse überliefert, die zu den bestbeglaubigten dieser Art gehören und historisch wie psychologisch ein gleich hohes Interesse darbieten Vor allem erwähnenswert ist hier jene merkwürdige Vision König Karls XI. von Schweden, eines Monarchen, der im Unterschied von seinem berühmteren Sohne, dem exzentrischen und phantastischen Karl XII., eine der besonnensten, nüchternsten, verstandesklarsten Persönlichkeiten war, die je auf einem Thron gesessen. Die erwähnte Vision, die der König in einem seiner letzten Regierungsjahre — er starb 1697 — an einem trüben Herbstabend erlebte, stellte ihm einen seltsamen Vorgang dar: Die Hinrichtung eines Mannes im großen Ständesaal des Schlosses zu Stockholm, also in demselben Raum, in welchem hundert Jahre später (1792) die Hinrichtung Ankarströms, des Mörders Gustav's III., wirklich erfolgte. Was diese Vision besonders merkwürdig macht und sie zugleich von anderen Vorkommnissen dieser Art aufs bestimmteste unterscheidet. ist der Umstand, daß außer dem König noch drei Personen, nämlich sein Oberkammerherr Graf Brahe, sein Leibarzt Baumgarten und ein Hofbediente Augenzeugen derselben waren. Allen diesen Personen stellte sich der Vorgang in der gleichen Weise dar. Unmittelbar nach dem Vorfall ließ der König ein ausführliches Protokoll darüber aufnehmen, das er sowie die drei genannten Zeugen unterzeichneten, und das sodann im Stockholmer Staatsarchiv niedergelegt ward. Obwohl man das Schriftstück geheim zu halten suchte, drang die Kenntniß davon doch sehr bald in die Öffentlichkeit, lange bevor die historischen Ereignisse den Inhalt desselben in so eigentümlicher Weise bestätigten. Die Schlußworte des Protokolles rühren vom Könige selbst her und lauten: „Wenn das, was ich hier erzählt habe, nicht die genaueste Wahrheit ist, entsage ich jeder Hoffnung auf ein besseres Leben, das ich etwa verdient haben könnte durch einige gute Handlungen und vor allem durch meine Bemühungen um das Wohlergehen meines Volkes, wie auch durch den Eifer, mit dem ich die Religion meiner Vorfahren aufrecht erhalten habe“.

Ein durch Zeugnisse von unanfechtbarer Glaubwürdigkeit gestützter Fall von innerem Gesicht aus neuerer Zeit knüpft sich an den Namen des bekannten Mystikers Swedenborg (1688—1772). Dieser Fall ist besonders deshalb bemerkenswert, weil er für den größten deutschen Philosophen, für Kant, die Veranlassung wurde, sich eingehend mit diesen Dingen zu beschäftigen. Swedenborg, der bekanntlich mit der Geisterwelt auf freundschaftlichstem Fuße verkehrte und im Jenseits so gut Bescheid wußte, wie in seiner Studierstube, hatte u. a. auch die Gabe des zweiten Gesichts. Er war auf der Rückkehr von einer seiner Reisen am 19. Juli 1759 in Gothenburg gelandet, und am Nachmittage desselben Tages sah er die Feuersbrunst, die zur gleichen Zeit in dem mehr als 50 Meilen entfernten Stockholm wütete und den Stadtteil Södermalen in Asche legte. Er verkündete einer größeren Gesellschaft, in der er sich gerade befand, seine Wahrnehmung, sagte genau, wann das Feuer ausgebrochen, wie es verlaufen, wo es gehemmt worden sei. Zwei Tage später traf ein Kurier aus Stockholm mit Nachrichten über die Feuersbrunst ein, die Swedenborgs Angaben durchwegs bestätigten. Kant, der von einer ihm befreundeten Dame, einem Fräulein von Knobloch, um seine Ansicht über Swedenborg im allgemeinen und über diesen Vorfall im besonderen befragt worden war, zog mündlich und schriftlich umfassende Erkundigungen ein, infolge deren ihm ein durchaus zuverlässiger Gewährsmann, ein dänischer Offizier und früherer Zuhörer von ihm, den Vorgang in Gothenburg, dessen Augenzeuge er gewesen war, in der oben

geschilderten Weise bestätigte. In dem uns erhaltenen Antwortschreiben an Fräulein von Knobloch vom 10. August 1763 beschränkt sich Kant darauf, den Sachverhalt, wie er sich aus den ihm gewordenen Mitteilungen ergab, objektiv darzulegen, während er mit seiner eigenen Ansicht über die in Frage kommenden Erscheinungen noch vorsichtig zurückhält. Er hatte sich brieflich an Swedenborg selbst gewandt und wollte ein abschließendes Urteil über den seltsamen Mann und seine Aufsehen erregenden Kundgebungen erst von einem ihm in Aussicht gestellten ausführlichen Antwortschreiben des letzteren abhängig machen. Erst als dieses ausblieb und auch ein von Swedenborg pomphaft angekündigtes Buch, das alle diese Dinge erschöpfend behandeln sollte, vergebens auf sich warten ließ, ging Kant mehr und mehr zu einer schlechthin ablehnenden und negierenden Haltung über. In der im Jahre 1766 erschienenen Schrift „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik", in der er die „Wahngebilde des nordischen Sehers" geistreich in Parallele stellt zu den Annahmen der Metaphysik von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, kämpft er gegen „Geistersehen und was damit zusamenhängt", mit den Waffen beißender Satire und überlegener Ironie. Vom Standpunkte des philosophischen Skeptizismus gehört diese Schrift unstreitig zum Geistvollsten und Bedeutendsten, was über diese Frage geschrieben worden ist. Aber auch der große Königsberger Denker hat das Rätselhafte, das aber in der gleichzeitigen oder nachfolgenden Bestätigung der Visionen des zweiten Gesichts durch die realen Tatsachen liegt, nicht hinwegzuräumen vermocht und sich zu dem Zugeständnis genötigt gesehen, daß er die Unmöglichkeit derartiger Erscheinungen nicht beweisen könne, wenngleich er auch ihre Möglichkeit nicht begreifen zu können erklärte.

Auch in Goethes Leben hat das zweite Gesicht einmal eine Rolle gespielt. Im elften Buche von „Wahrheit und Dichtung" erzählt er von der trüben Seelenstimmung, in die ihn der Abschied von Friederike von Sesenheim versetzte. Dann fährt er fort: „Nun eilte ich auf dem Fußpfade gegen Drusenheim, und da überfiel mich eine der sonderbarsten Ahnungen. Ich sah nämlich nicht mit den Augen des Leibes, sondern des Geistes, mich mir selbst denselben Weg zu Pferde wieder entgegenkommen, und zwar in einem Kleide, wie ich es nie getragen: es war hechtgrau mit etwas Gold. Sobald ich mich aus diesem Traume aufrüttelte, war die Gestalt ganz hinweg. Sonderbar ist es jedoch, daß ich nach acht Jahren in dem Kleide, das mir geträumt hatte, und das ich nicht aus Wahl, sondern aus Zufall gerade trug, mich auf demselben Wege befand, um Friederike noch einmal zu besuchen".

III.

Wir nehmen davon Abstand, die Aufzählung von glaubhaft bezeugten Fällen von zweitem Gesicht fortzusetzen — was ein Leichtes wäre — wenden uns vielmehr noch kurz der psychologischen Betrachtung dieser Erscheinung zu. Auf die Frage nach der wissenschaftlichen Erklärung des fraglichen Phänomens und nach den Bedingungen seiner Möglichkeit antwortet die exakte Psychologie bis jetzt nur mit einem bedauernden Achselzucken. So viel ist wahrscheinlich, daß die Gabe des zweiten Gesichts da, wo sie sich nicht vereinzelt, sondern gewissermaßen als Erbteil eines ganzen Volksstammes findet, wie bei den Bewohnern der schottischen Inseln oder in Lappland, im Zusammenhang steht mit dem Überwiegen des Gefühls- und Gemütslebens in einer großartigen und erhabenen Natur, wogegen sie bei vorwiegend verstandesmäßigem, bewußt reflektivem Leben mehr zurücktritt. Dafür spricht auch der Umstand, daß man neuerdings auf den schottischen Inseln eine Abnahme des zweiten Gesichts beobachtet haben will. Es wäre aber verfehlt, wollte man dieses seltenere Vorkommen des zweiten Gesichts so erklären, als ob die zunehmende Aufklärung und Schulbildung etwaigen abergläubischen und phantastischen Vorstellungen der Bevölkerung überhaupt den Boden entzöge. Von einer derartigen allgemein abergläubischen Geistesrichtung ist, wie oben erwähnt, nach den Berichten aller zuverlässigen Gewährsmänner bei den Bewohnern jener Inseln durchaus nichts wahrzunehmen. Vielmehr darf man sich die Sache psychologisch nur so vorstellen, daß bei steigender Kultur und wachsendem Verkehr mit der Außenwelt, mit fremden Ländern und Menschen, die zerstreuende Verstandes- und Reflexionstätigkeit mehr und mehr das einseitig nach innen gekehrte Gefühlsleben verdrängt, an das vorzugsweise die Möglichkeit derartiger ekstatischer Zustände gebunden erscheint.

Mit einem abnormen Überwiegen der Gefühls- über die Verstandessphäre hängt die Gabe des zweiten Gesichts vermutlich auch bei solchen vorzugsweise dafür veranlagten Persönlichkeiten, wie Apollonius von Tyana und Swedenborg zusammen, bei denen ihre ganze mystische Richtung und Begabung umso auffallender hervortritt, je schärfer sie sich von dem Hintergrund einer durchaus aufgeklärten und skeptischen Zeit und Umgebung abhebt. Aus einem vorübergehenden ekstatischen Überwiegen der sensitiven über die intellektuelle Sphäre, wobei gewissermaßen eine Interferenz des Selbstbewußtseins, ein zeitweises Absterben des innern Menschen für die Vorgänge der unmittelbaren Außenwelt stattfindet, wird man sich das Vorkommen des zweiten Gesichts auch bei einer so realistischen und nichts weniger als mystisch

gestimmten Natur wie Goethe zu erklären suchen müssen.

In ähnlichem Sinne würde die oben erzählte Vision Karls XI. zu beurteilen sein, wenn nicht hier noch die Schwierigkeit hinzukäme, daß dem vorliegenden Zeugnisse zufolge, außer dem Könige auch die Personen seiner Begleitung die betreffende Erscheinung übereinstimmend wahrnahmen, so daß es nahezu unmöglich erscheint, in diesem Falle nicht mehr als eine bloß subjektive psychische Ekstase anzunehmen. Daß alle derartigen Vorkommnisse, Visionen, Erscheinungen u. s. w., wenn mehrere Personen sie zugleich wahrgenommen haben wollen, der Erklärung geradezu unüberwindliche Schwierigkeiten entgegenstellen und daher in jedem Einzelfalle auf ihre Glaubwürdigkeit besonders streng geprüft werden müssen, hat schon Wilhelm von Humboldt treffend hervorgehoben. (Vergl. seine Briefe an eine Freundin. Brief 46.)

Wie dem aber auch sein möge — mag man nun in dem Phänomen des zweiten Gesichts einen bloß subjektiven psychischen Vorgang sehen oder nicht — bestehen bleibt in allen Fällen die gleiche Schwierigkeit, nämlich die objektive Bestätigung, die der subjektive Bewußtseinsvorgang gleichzeitig oder später an den Tatsachen der Wirklichkeit findet, und die Unmöglichkeit für die Psychologie, diese Schwierigkeit mit den Mitteln der heutigen Wissenschaft irgendwie befriedigend zu lösen. Eine eigentümliche Analogie, auf die hier nur andeutungsweise hingewiesen sein möge, findet das vorliegende Problem in zwei Erscheinungen auf anderen Gebieten der organischen und der anorganischen Natur, die für die Wissenschaft ebenfalls noch mit dem Schleier vollkommenen Geheimnisses umhüllt sind, in den rätselhaften Tatsachen des animalischen Instinktes und der Fernwirkung materieller Substanzen. Schon Cuvier verglich den Instinkt der Tiere, jenes raumdurchdringende Ahnungsvermögen, welches die Brieftaube auf hunderte von Meilen sicher zu ihrem Neste führt, mit den Erscheinungen des Somnambulismus und des magnetischen Hellsehens; die Fernwirkung der Weltkörper aber und der Materie überhaupt, die uns ein vergleichsweise ähnliches Rätsel aufgibt, wie die Tatsachen des zweiten Gesichts, hat, obwohl von scharfsinnigen Matematikern und Astronomen zu allen Zeiten lebhaft bestritten, doch andrerseits an den größten physikalischen und philosophischen Denkern, an einem Kepler und Newton einem Faraday und Kant überzeugte Verteidiger gefunden.

Diejenigen freilich, die mit Kant (in seiner späteren Periode) sich zu dem Glauben an die Idealität von Raum und Zeit und die Unanwendbarkeit dieser und aller anderen Kategorien auf die Welt der Dinge an sich bekennen, werden in dem wunderbaren Phänomen des zweiten Gesichts eine bedeutungsvolle Stütze ihrer erkenntnißtheoretischen Grundanschauung willkommen heißen. Wer sich zu dieser nicht zu bekennen vermag, der möge wenigstens zu unbefangener, vorurteilsfreier Prüfung sich aufgefordert fühlen. Es ist ebenso unwissenschaftlich, mit den Spiritisten in den besprochenen und den ihnen verwandten Erscheinungen das Walten transszendenter, mit den Mitteln der Wissenschaft überhaupt nicht erfaßbarer Mächte, das „Hereinragen einer Geisterwelt in die unsere“ erkennen zu wollen, als auf der anderen Seite die Thatsache jener Erscheinungen selbt abzuleugnen, weil sie sich aus den uns bekannten Naturbedingungen und -Kräften oder wenigstens aus deren bisher erforschten Wirkungs- und Äußerungsweise nicht erklären lassen, und weil ihnen die Naturwissenschaft zur Zeit noch ratlos gegenüber steht.

Dr. P. Salinger.

Zur Geschichte der Atlantis.

(Schluß.)

Die Gallier besaßen Überlieferungen von der Atlantis, die der römische Historiker Timagenes gesammelt hat, der im ersten Jahrhundert vor der christlichen Zeitrechnung lebte. Zwei von einander unterschiedene Rassen haben wahrscheinlich Gallien bewohnt. Zuerst die eingeborene Bevölkerung (die ohne Zweifel der leucurischen Rasse entstammte), sodann die Eroberer, die aus den fernen Inseln der Atlantis kamen, und drittens die arischen Gallier (Vgl. Pre—Adamites, pag. 380).

Die mexikanischen Tolteken ließen ihre Überlieferungen zurückreichen bis auf ein Land, das sie Atlan oder Aztlan nannten; die Azteken behaupteten ebenfalls aus Aztlan gekommen zu sein. (Vgl. Bancroft, Native Races, Vol. V., pag. 221 und 321.)

Popul Vuh (pag. 294) spricht von einer Reise, welche die drei Söhne des Königs der Quichen in ein Land des Ostens am Strande des Meeres unternommen hätten, aus dem ihre Ahnen gekommen waren: von dieser Fahrt

hätten sie auch unter anderem ein „System der Schrift“ heimgebracht (Vgl. Bancroft, Vol. V., pag. 553).

Unter den Indianern Nordamerikas gibt es eine sehr verbreitete Legende, nach welcher ihre Vorfahren von einem Lande gekommen seien, das „gegen den Sonnenaufgang“ gelegen sei. Die Indianer von Jonea und Dakota glaubten (nach dem Major Lind), daß alle indischen Stämme ehedem nur einen einzigen Stamm bildeten, indem sie gemeinsam eine und dieselbe Insel bewohnten „gen Sonnenaufgang hin.“ Von da hätten sie über den Ozean gesetzt „auf eigentümlichen Fahrzeugen, auf denen die alten Dakotas ganze Wochen fuhren und schließlich das ganze feste Land eroberten“.

In Zentralamerika aufgefundene Zeugnisse bestätigen, daß der amerikanische Kontinent sich weit in den Atlantischen Ozean hinein erstreckte, und daß dieses Land durch eine Reihe fürchterlicher Katastrophen, jede von der anderen durch lange Zeiträume getrennt, zerstört wurde. Drei unter diesen werden oft erwähnt. (Siehe Balduin, Ancient America).

Eine unter den Kelten der Bretagne verbreitete Sage, nach welcher ein Teil ihres Landes sich einst weit in den Atlantischen Ozean ausgedehnt habe, kann diese Hypothese noch bekräftigen. Die Traditionen des Landes Wales erwähnen drei große Katastrophen.

Die mexikanische Gottheit „Quetzalcoatl“ soll aus einem sehr entfernten Lande des Ostens gekommen sein. Sie wird als ein weißer Mann mit langem Barte abgebildet. (Man achte wohl, die Indianer im Norden wie im Süden sind bartlos). Sie habe die Schrift erfunden und den amerikanischen Kalender geregelt. Nachdem er die Mexikaner die Künste und Gewerbe des Friedens gelehrt, habe dieser göttliche Sendbote sich in einem aus Schlangenhäuten gefestigten Boote nach Osten eingeschifft. (Vgl. Sort, North Americans of Antiquity, pag. 268 bis 271).

Das gleiche wird erzählt von Zamna, dem Begründer der Zivilisation in Yucatan.

Es harrt jetzt nur mehr die erstaunliche Gleichförmigkeit der Legenden über die Sintflut, die sich in allen Teilen der Erde wiederfinden, der Betrachtung.

Suchen wir für den Augenblick nicht, zu erfahren, ob diese Legenden die alten Überbleibsel der Geschichte vom Verschwinden von Atlantis, oder nicht vielmehr der Nachklang eines tiefsinnigen Gleichnisses sind, das ehedem in irgend einem Mittelpunkte der geheimen Lehre verkündet wurde; betrachten wir bloß im großen die allgemeine Aufnahme, welche diese Legenden bei den Geistern gefunden haben.

Es hat keinen Zweck, alle diese Sintfluterzählungen eine nach der andern zu prüfen. Es genügt die Feststellung, daß in Indien, Chaldäa, Babylon, Medien, Griechenland, Skandinavien und China, bei den Juden wie bei den keltischen Stämmen der Bretagne diese Legende in allen wesentlichen Teilen vollkommen dieselbe ist. Und wenn man nun nach dem Okzident fragt, was findet man da? Die gleiche Erzählung, in allen Einzelheiten festgehalten, unter Mexikanern (wobei natürlich jeder Stamm seine besondere Version hat), den Einwohnern von Guatemala, Honduras und Peru, und fast allen Stämmen der nordamerikanischen Indianer.

Die Annahme wäre kindisch, so fundamentale Übereinstimmungen ließen die Erklärung durch einen bloßen Zufall zu.

Die folgenden Zeilen, der Übersetzung entnommen, welche Le Plongeon von dem berühmten Manuskript Troano angefertigt hat, das im British Museum aufbewahrt ist, werden geeignet sein, diese Frage zum Abschluß zu bringen. Das Manuskript Troano scheint vor ungefähr 3500 Jahren bei den Megas von Yukatan niedergeschrieben worden zu sein; es gibt die folgende Beschreibung von der Katastrophe, welche die Insel des Poseidon hinweggerafft hat:

„Im Jahre 6 des Kan, am 11. Mulne. im Monat Zac, erfolgte ein furchtbares Erdbeben und dauerte ohne Unterbrechung bis zum 13. Chuen. Die Gegend der Tonhügel, das Land Un fiel zum Opfer. Nachdem es in zwei Stößen erschüttert worden war, verschwand es plötzlich während der Nacht; der Boden wurde fortwährend durch vulkanische Kräfte aufgeregt, die ihn an vielen Stellen sich heben und senken ließen, bis er nachgab: die Länder

wurden da von einander getrennt und sodann zersplittert; da sie den furchtbaren Krämpfen nicht hatten widerstehen können, versanken sie und zogen 64 Millionen Einwohner mit auf den Grund. Das geschah 8060 Jahre vor der Abfassung dieses Buches.“ *W. Scott-Elliott.*

Über die engere Konstitution der chemischen Grundelemente.

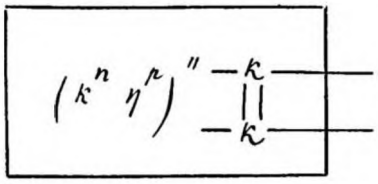
(Schluß.)

II. Kapitel.

Schwefel-Selen-Tellur-Sauerstoff-Wasserstoff-Wasser.

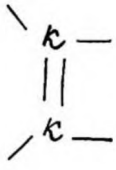
I.

Der Schwefel ist ein Körper, der bei Oxydation ein saures Anhydrid ergibt, weshalb ich ihm auch die folgende Konstitutionsformel:

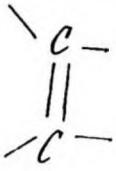


zugeschrieben habe.

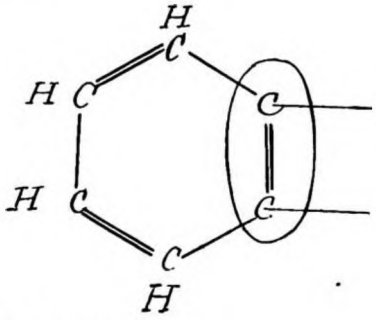
Betrachten wir in dieser Formel die Anordnung:



die man mit der Anordnung:



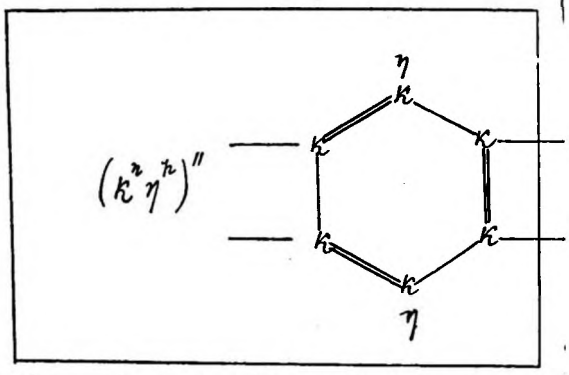
des Benzins:



in Beziehung bringen kann.

Um nun die Eigenschaften des Schwefels in ihrer nahen Beziehung zu denen des Sauerstoffes erklären zu können, wollen wir auf diese Beobachtung Wert legen und demgemäß schreiben:

S =

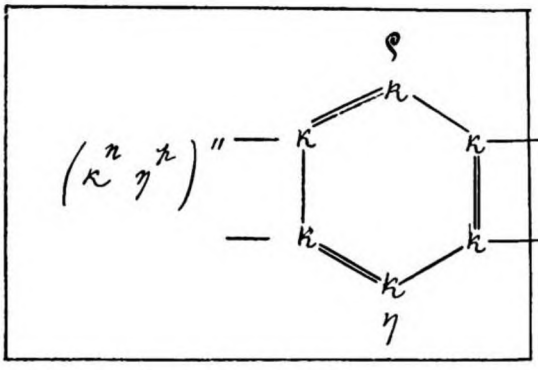


Die Schwefelserie besteht aus drei Hauptkörpern:

Schwefel	mit dem	Atomgewicht	32
Selen	„	„ „	79
Tellur	„	„ „	129

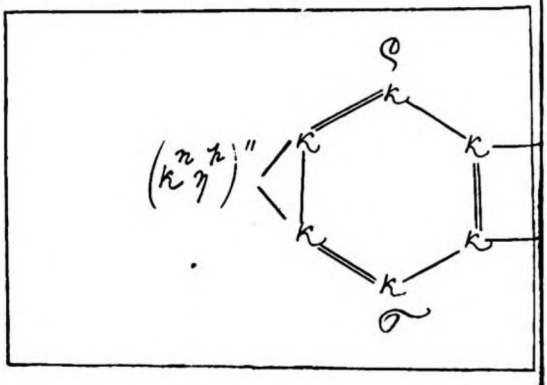
Wir stellen demnach das Selen, das durch das Schema:

Se =



und das Tellur durch das folgende:

Te =



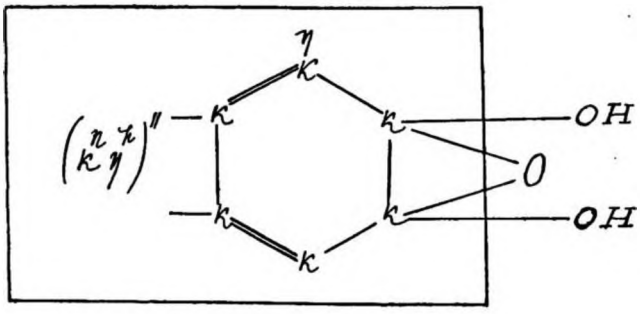
wobei wiederum ρ und σ zwei, in $\varkappa$ und η einwertige Radikale von der Form:

$$[\varkappa^n \eta^{2n+1}]'$$

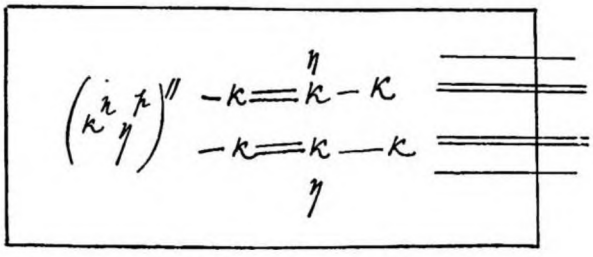
bedeuten.

Demnach besitzt das Selen eine Seitenkette mehr als der Schwefel und das Tellur.

Schwefelverbindungen. 1. Sauerstoffverbindungen. — Die Art, in welcher hier der Schwefel und seine Familientypen dargestellt wurden, dürfte wohl deren Zweiwertigkeit als auch die Bedingung erklären, unter denen Vier- und Sechswertigkeit auftritt, wie dies an der Hand der bereits entwickelten Formeln der Säuren:



sowie der Schwefelsäure:



deutlich wird.

Der Vorgang des Entstehens dieser letzteren Säure infolge Oxydation des Schwefels erinnert an die Entstehungsweise der orthophthalischen Säure aus dem Naphthalin. In beiden Fällen findet Auflösung eines Benzolkernes statt. In der Schwefelsäure ist dieser Kern durch zwei Glieder der Form:

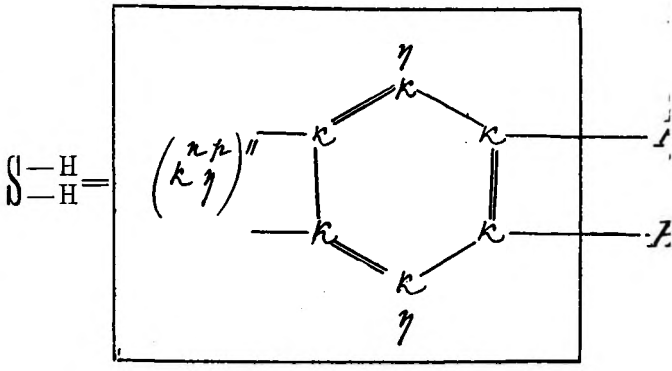
$$= \overset{\eta}{\varkappa} - \varkappa - O_2H,$$

und in der phthalischen Säure durch zwei Glieder der Form:

$$- CO_2 H$$

ersetzt. Dies veranlaßt mich zu der Annahme, dem zentralen Kern $\varkappa^n \eta_1^p$ eine zyklische Anordnung zuzuschreiben, und den Schwefel nach Art des Naphthalins oder Anthrazens konstituiert sein zu lassen.

2. Der Schwefelwasserstoff, von der Form:



scheint sich in seiner Konstitution den Kohlenwasserstoffen zu nähern, doch sind die beiden H-atome hier durch Metalle ersetzbar, was bei den letzteren Verbindungen, wenigstens auf direktem Wege nicht möglich ist. Die beiden Wasserstoffatome des Schwefelwasserstoffes mit seinen drei Elementen $\varkappa$, η und H sind von den beiden Wasserstoffatomen irgend eines Kohlenwasserstoffes, z. B. des Äthyls, das darin zwei Elemente (C und H) enthält, durchaus verschieden. Sie ähneln vielmehr dem Zink im Zinkäthyl, der auch die drei Elemente: Kohlenstoff, Wasserstoff und Zink enthält.

Der Wasserstoff im Schwefelwasserstoff verhält sich nach meinen Anschauungen zu den Elementen $\varkappa$ und η, wie das Zink im Zinkäthyl zum Kohlenstoff und Wasserstoff. Hieraus ergibt sich, daß die beiden Wasserstoffatome, die im Zinkäthyl die Rolle des Zinkes spielen, auf direktem Wege durch Metalle ersetzbar sind.

Demnach ist:

$$H_2 S + 2 KOH = K_2 S + 2 H_2 O,$$

und ebenso:

$$Zn (C_2 H_5)_2 + 2 KOH = Zn (OH)_2 + 2 [(C_2 H_5) K]$$

(Kaliumäthyl).

Es ist somit nichts Merkwürdiges daran, daß der Schwefelwasserstoff und die Sulphosäuren im allgemeinen, wie das Zinkäthyl mit den

Metallsalzen in doppelte Zersetzung eingehen, so daß man hat:

$$H_2S + PbCl_2 = PbS + 2HCl$$
$$K_2S + PbCl_2 = PbS + 2KCl$$

ebenso wie sich ergibt:

$$Zn(C_2H_5)_2 + HgCl_2 = (C_2H_5)_2Hg + ZnCl_2$$

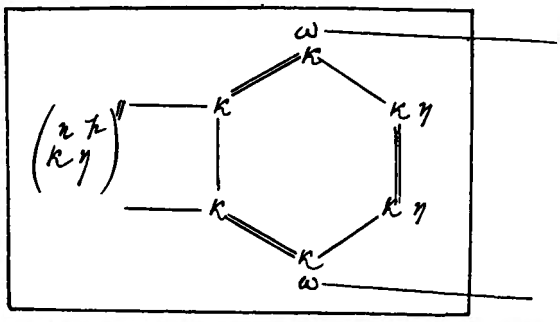
Diese Betrachtungen berechtigen uns somit, den Schwefelwasserstoff und die Sulphosäuren in dieselbe Reihe zu bringen, wie die organischen Metallverbindungen.

II.[1])

Sauerstoff.

Sauerstoff und Schwefel sind nicht wechselseitig ersetzbar, da die Oxyde sich wesentlich in ihren chemischen Eigenschaften von Mineralsäuren unterscheiden.

Seine Konstitutionsformel:



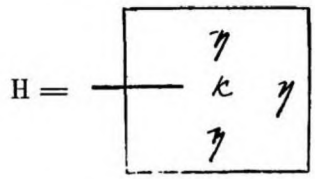
stellt ihn in die Reihe der ringförmigen Gruppierungen. Wird der Sauerstoff als ein Homologer des Schwefels geschrieben, so ist es möglich, seine Eigenschaften durch entsprechende Gruppierung von $\varkappa$ und η ohne Zuhilfenahme des ω darzustellen. Sehr interessant ist eine zahlenmäßige Beziehung, die sich hieran knüpft: Schreibt man nämlich den Sauerstoff in Form des möglichst einfach gebauten Ringes, so erhält man für ihn die Formel $\varkappa_6\,\eta_4\,\omega_2$, und ebenso für den nach dem Anthrazenbau geschriebenen Schwefel die Formel $\varkappa_{14}\,\eta_8$; beachtet man nun, daß $\varkappa$ aus 4 Uratomen besteht, ω aus 2, η aus 3, so erhält man das Atomgewicht des Sauerstoffs = 40, und das des Schwefels = 80 Aliquoten des Uratomgewichtes. Es ist also das Atomgewicht des Schwefels tatsächlich doppelt so groß, als das des Sauerstoffes, wie es ja sein soll.

[1]) Die nachfolgenden Erörterungen sind, da der Gedankengang und die logische Methode des Autors bereits klar geworden sein dürften, eine kurze Zusammenfassung seiner Resultate. *Der Übersetzer.*

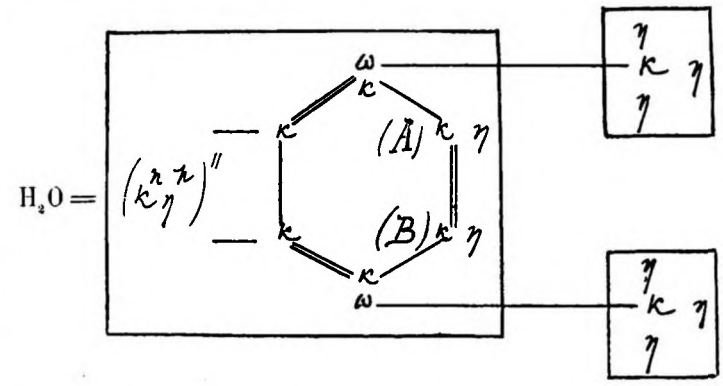
III.

Sauerstoff und Wasser.

Wasserstoff nähert sich bekanntlich den Metallen in ausgesprochenem Maße. Es wird für ihn der Typus eines möglichst einfach gebauten Metalles nichtalkalischen Charakters festgelegt; hieraus folgt dann ohne Mühe die Formel des Wassers und des Wasserstoffhyperoxydes von selbst, die hiermit noch schließlich aufgestellt werden.[2])

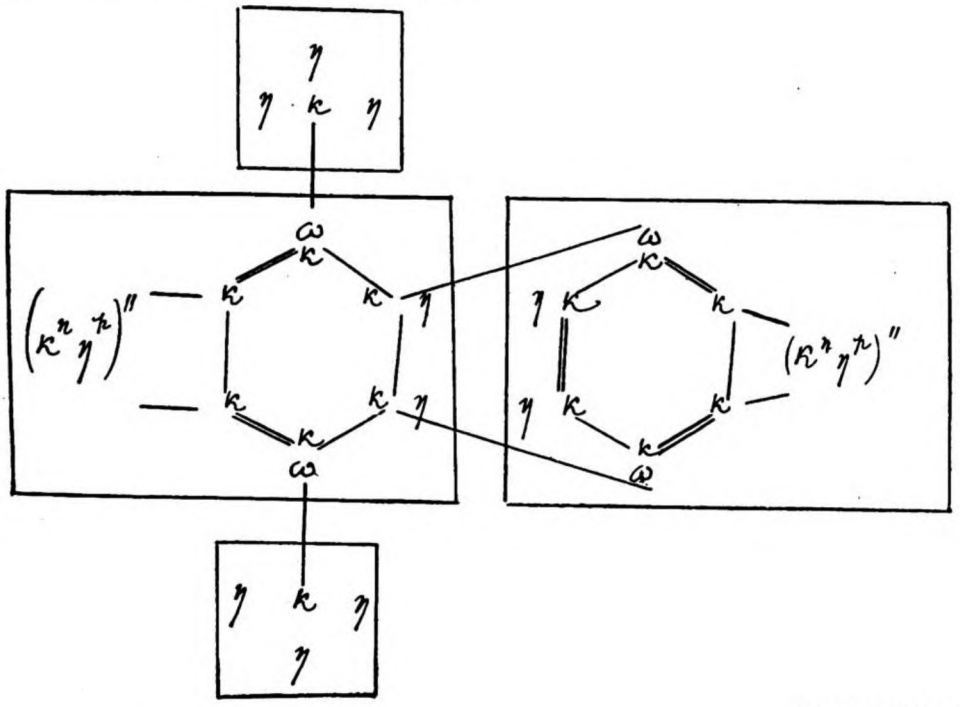


daher Wasser:



[2]) Diese Betrachtungen, die im Original noch weit bis in die Gruppe der Halogene und die Familie des Kohlenstoffes hinein verfolgt werden, werden von uns an dieser Stelle, mit der Aufstellung der Formel für das Schwefelatom und der Wassermolekül geschlossen. Aus dem bisher Veröffentlichten hat sich ergeben, daß eine Überleitung der in der organischen Chemie auftretenden Konstitutionsformeln auch der anorganischen Chemie interessante Aufschlüsse zu gewinnen ermöglicht — wobei an die Betrachtung der IV- und VI-Wertigkeit des Schwefels erinnert werden möge — und daß ein hypothetisches Atomenquadrupel den Aufbau der gesamten Stoffvielheit darzustellen, genügt. Diese beiden Anschauungen, deren Verwertbarkeit hiermit an eminent praktischen Fragen dargelegt worden ist, sind die Ausgangspunkte einer neuen chemischen Schule, welche das Mannigfaltige des Qualitativen als Evolutionsformen einer einzigen, gleichsam ausgegossenen Urmaterie betrachtet. *(Red.)*

und schließlich ist Wasserstoffhyperoxyd:

$H_2O_2 =$ 

(Mit einem vier- und einem zwei-wertigen Sauerstoffatome.)

Marius Richard (Möllersdorf).

Das Recht zu leben und die Pflicht zu sterben.

In dritter Auflage erscheint nunmehr die Arbeit eines seit Jahresfrist rasch berühmt gewordenen Realisten und fordert Alle, denen der Realismus nicht Programm, sondern Problem bedeutet, auf, zu dieser Äußerung Stellung zu nehmen. Nicht ob ihrer literarischen Bedeutung, denn die dürfte wohl auch der Autor selbst nicht so hoch anschlagen; auch nicht ob der Neuheit der hier niedergelegten Ansichten — denn Inhalt und Art dieser Streitführung ist zum Mindesten anderthalb Jahrhunderte aller Welt geläufig. Sondern weil das endemische Auftreten der Halbbildung mit ihrer charakteristischen Neigung zum kritiklosen Hinnehmen aller negativen Programmbildungen sich dieser Schrift, wie vieler anderer ähnlichen Gedankenganges, bereits zu bemächtigen beginnt — dieselbe Halbbildung, in deren Mitte es nun Mode wird, die bisher genotzüchtigte Literatur und Kunst abzutun und gegenwärtig wie ein Heuschreckenschwarm über die Philosophie herzufallen. Diese Erscheinung ist heute bereits symptomatisch geworden. Der auf „Kraft und Stoff“ eingeschossene Arbeiter, der mit dem Immanent-Empirischen kokettierende Salonphilosoph der Duodez-Literat mit dem abgebrauchten Nietzsche-Pathos — sie gehören alle zur Zeichnung einer Kulturschichte, die sich infolge Überproduktion an Mittelrasse den freien Blick für das außerhalb der Tagesströmung stehende Zeitlos-Große jammervoll eingeengt hat. All' Diesen aber ist eine Arbeit, wie die hier zu erörternde, willkommener Anheftungspunkt, weil sie ihnen ermöglicht, ihre eigene Haltlosigkeit im Zitatenschatz eines zeitig Ausgereiften nnd vorsichtig Gewordenen zu sonnen — sofern ihnen nicht gar die höhere Aussicht winkt, ihren absoluten Mangel an System-Kritik und -Kenntnissen als eine deutlich positiv betonte Fähigkeit zu verschleißen.

Dieser Exkurs ist notwendig, wenn das Buch aus dem Gesichtswinkel der Gegenwart beurteilt werden soll. Denn es erschien in erster Auflage vor einem Vierteljahrhundert, also in der Zeit des Kulturkampfes und der Sozialistendebatten des deutschen Reichstages, da Ehrenrettungen Voltaire's, von denen die

Hälfte des Buches handelt, immerhin aktuell genannt werden mußten. Heute, wo durch die große Verbreitung des Voltaire-Schwärmers Schopenhauer die kulturhistorische Stellung Voltaires von keinem Einsichtigen mehr verkannt wird, muß diese durch fast 120 Seiten fortströmende grenzenlose Begeisterung, die der Verfasser nur mehr für zwei andere große Männer (Cäsar und Con-fu-tse) aufzubringen vermag, zum mindesten etwas antiquiert berühren. Es wäre daher eigentlich wenig Grund vorhanden, auf diesen rein persönlichen Begeisterungsanstrich näher einzugehen, wenn der Verfasser nicht ausdrücklich die Tragweite Voltaire'scher Ideen auch von der gegenwärtigen Kritik in vollem Ausmaße anerkannt wissen wollte. [„ . . .Allein, es sind mehrere, und darunter sehr wichtige Gründe vorhanden, die einen unveränderten Abdruck angezeigt, ja notwendig erscheinen ließen." —Vorw. pag. VIII.] Und dies fordert zur weiteren Betrachtung auf. Hinter der Voltaire-Schwärmerei verbirgt sich etwas Anderes — es ist ein bis zur ausgesprochendsten Verhöhnung gehendes Abweisen jeder, wie immer gearteten, Metaphysik, sogar jeder Philosophie der Wissenschaft zu Gunsten einer reinen — fast möchte man sagen — behaglichen Utilitäts-Endämonie flachster Auffassung. Über diese Tatsache können auch die positiven, bisweilen abenteuerlichen, aber durchaus wohlüberlegten Reformvorschläge nicht hinweghelfen. Es ist die alte, aus der Enzyklopädistenzeit stammende Sucht, in jedem Religionsstifter einen Betrüger, in jedem religiös oder auch nur metaphysisch Empfindenden einen Narren, in jedem Mystiker, (sogar dem Mathematiker Pythagoras) einen Charlatan zu erblicken. Dies mag ja in der Zeit vor der französischen Revolution als praktisch-politische Denkart vollen Wert gehabt haben, wo der Kampf nach der Bestialität der Inquisition, dem Jammer der Leibeigenschaft, den Gräueln eines perfider Weise auf schamlos prostituierte, tief ethische Ideen gestützten Systems gegolten hat; — heute, in der Zeit der wenigstens formell garantierten Preß- und Versammlungsfreiheit, darf man sogar von einem Voltaireianer verlangen, einer Bewußtseinstatsache von solcher kulturellen Macht, weniger praktisch und mehr theoretisch, welches doch anschauend heißt, ins Gesicht zu blicken.

Es ist der Grundfehler aller optimistischen Rationalisten, alle unter dem Titel metaphysischer Berechtigtheit verübten Bestialitäten jenem metaphysischen System in die Schuhe zu schieben, womit sie doch zweifellos eine Beeinflußung der Menschheit durch Systeme, wenn auch in ethisch negativem Sinne, zugeben. Diese metaphysischen Hirngespinste nunmehr weggeräumt, gehen sie daran, den bestialitätsfreien Kontakt der Menschheit untereinander als eine von selbst verständliche Urtatsache, als einen durch den Kampf der Interessen permanent erhaltenen Gleichgewichtszustand auszuposaunen. Für den Vernünftler (Rationalisten) kann es aber offenbar nur dies Dilemma geben: Entweder es besteht eine Verpflichtung, irgendwelcher Art, für jeden Einzelnen, das zweite Subjekt neben sich als solches, d. h. als Subjekt, mit seinen Rechten anzuerkennen, oder nicht. Im ersteren Falle existiert die Ethik, im letzteren die Anarchie. *Tertium non datur.* Wenn daher alle Positivisten von Auguste Comte bis Joseph Popper die Möglichkeit einer sozialen Geordnetheit aus der Natur des Menschen ableiten, richtiger postulieren, so fallen sie samt und sonders aus ihrem System.

Eine sehr gelungene Parodie auf diesen durch bloße „Interessengemeinschaft" erzielten, vor dem Forum der Vernunft (allerdings nicht dem der Nationalökonomie) jedenfalls anarchisch zu nennenden Zustand, gibt übrigens der Autor selbst in seiner Kritik des sozialdemokratischen Programmes (pag. 133 ff.)

Und nun sei in aller Bescheidenheit bemerkt: Jene Wissenschaft, also jenes durch die Analyse von Begriffen fortschreitende, systematisch zusammenhängende, Lehrgebäude, welches die Existenz eines ethischen Urphänomens untersucht und seinen Zusammenhang mit dem allein gesetzgeberisch bestimmenden Vermögen, der Vernunft, festlegt, heißt Philosophie. Es kann niemand dekretieren, durch welche Spezialvorstellungen und Lieblingsideen diese Wissenschaft ihren Weg zu nehmen hat. Historisch hat sich bisher ergeben, daß die großen philosophischen Systeme der Menschheit (Plato, Spinoza, Kant) der Meta-

physik, also einer Zurückführung auf nichtsinnliche Substrate, nicht zu entbehren vermögen. Auch das von dem Autor so überaus hoch geschätzte System des Con-fu-tse, das durch Bonzendienst und Staats-Raison zu einem Niederschlag von Gevatter-Klugheits- und Anstandsregeln kondensiert worden ist, kennt eine, metaphysisch zu verstehende, Urmacht *Tao*, die Vernunft, „den Weg". Sapienti sat.

Es ist sonst manches Verdienstvolle in dem Buche. So die Aufdeckung der „Wissenschaftlichkeit" der Nationalökonomie, die richtige Zurückführung Lessings als eines naturwissenschaftlich völlig unfähigen Aufklärers (!), die Festlegung des pathologischen Zuges in dem heutigen technischen Reizhunger — ein bei einem Ingenieur doppelt hoch zu schätzender Zug — besonders aber die nüchternen, echt menschenfreundlichen sachkundigen Ausführungen zur positiven Gesellschaftsreform. Sonst aber kann das Werk nur Schaden anrichten.

β

NB. Der Schluß von Th. Taylor's Abhandlung: „Die Eleusinischen und Bacchischen Mysterien" folgt Raummangels wegen in der nächsten Nummer.

Referate und Kritiken.

Dr. Rudolf Steiner. Das Christentum als mystische Tatsache. [1])

Der Titel der Schrift ist glücklich und passend gewählt; er bestimmt die Grenzen dieser Studie und den Ausgangspunkt der Betrachtung. Den landläufigen Darstellungen entgegen, welche unter einem Agglomerat gelehrter Sanskritnamen, und durch eine mehr oder weniger vollständige Aufzählung dunkler Veden-Sprüche auch den Fernstehenden ihrer Erkenntnisart gewinnen wollen — gibt sich diese Arbeit als eine systematisch aufgebaute, gewissenhafte innenpsychologische Untersuchung. Der Urtrieb des metaphysischen Bedürfnisses erscheint hier als eine Tatsache, nicht des Bewußtseins überhaupt, sondern des Bewußtseins gewisser, weit vorgeschrittener Menschheitstypen. Seine Kultur und Leitung durch die geschlossenen Geheimverbände der Antike wird geschildert, der geheime Sinn ihrer Riten und Verkündigungen auseinandergesetzt. Es folgt die Aufdeckung der intimen Beziehungen, welche die Anfänge der griechischen Philosophie mit dem Kult der Mysterien unsichtbar verbinden. Die dumpfrollenden Gedankenketten des dunklen Herakleitos, der scharfsinnige Tiefsinn der Eleaten, der erhabenheitere Fernblick der Pythagoräer als die ersten Sprossen jener Urweisheit, deren diese Denker an den Mysterienstätten teilhaftig geworden waren. Hier waren auch die Keime gelegt worden, zu den gewaltigen Mythenbildungen, die in mannigfacher abgeändeter Form bei allen Völkern des arischen Stammes auftretend, im Griechentum ihren poetisch reinsten Ausdruck gefunden haben. Sie weisen alle auf das Urmotiv aller Mysterienkulte zurück, auf das Untergehen der Persönlichkeit in der Initiation, und die hieran geknüpfte Geburt des Gottes. Platons Schöpfungen sind von dieser Idee befruchtet, in Sokrates ist dieses Drama lebendig geworden. Niemals hat die Quelle der Mysterienweisheit eigentlich zu fließen aufgehört; sie ist tätig gewesen seit den Tagen der ägyptischen Totenbücher, sie wirkt fest in den tiefgeheimnisvollen Gleichnissen der Evangelien. Der Heiland ist der letzte Vollender des Gottesdramas, der Initiator der gesamten Menschheit. Das Christentum ist die Offenbarung der reifsten Mysterieneinheit, nicht dem Einzelnen unter starr gewordenen Riten im dunklen Tempelraum erläutert, sondern in die Tragik des persönlichen Leidens verknüpft, der Allgemeinheit als Glaubensinhalt übergeben.

Dies, auf das Kürzeste zusammengedrängt, der Inhalt der Studie, die, ihre Elemente aus der Historie und einem bestimmten psychologischen Tatsachencomplex hervorholend, von der heute selten gewordenen Kunst des Autors zeugt, ohne aufdringliche Argumentationen still und sicher zu wirken.

β

Raoul Francé: Der Wert der Wissenschaften. [1]) Das Bekenntnis eines Natur-

[1]) C. A. Schwetschke & Sohn. Berlin W. 1903.

[1]) Karl Reissner, Dresden und Leipzig.

forschers, der nach Durchschreiten aller Stadien: der schrankenlosen Begeisterung, der positiven Forscherarbeit, der beginnenden Skepsis, dem Ekel an der Mikrologie der Fachsimpelei, die Psychologie der Wissenschaft, sein Streben und seine Resultate kritisch überblickt. Die grellen Widersprüche der heutigen Entwicklungsmechanik führen in den Mittelpunkt eines Gedankenkreises hin, die zahllosen, dogmatisch sich gebenden unbeweisbaren Veredlungs- und Anpassungshypothesen und die ihr entsproßte chemisch-physikalische Vitalitätsanschauung, die das Phänomen der willkürlichen Akte auf Tropismen, das Phänomen der Zeugung auf Oberflächen-Spannungs-Differenzen „zurückgeführt" haben will. Hier findet die sieghaft behauptete Erklärung eines ganz Dunkeln durch ein relativ weniger Dunkles die ihr gebührende Beleuchtung — im Hintergrunde erstrahlen die Bilder der griechischen Naturphilosophen, deren feine Beobachtung und scharfe Terminologie zu denselben Wahrheiten notgedrungen gelangt ist, welche die heutige Naturwissenschaft nach 2000jähriger Kleinarbeit als ihr Resultat anspricht, erstrahlt die düstere Lohe des sich selbst verbrennenden, gewaltigen Mikroskopikers Swammerdam. — „Die Naturgeschichte des Sokratikers" ist der zweite Teil der Studie überschrieben, in bewußter Anlehnung an Nietzsche, der als schärfster Sokratiker des XIX. Jahrhunderts gedeutet wird, als ein Konflikt zweier Kraftsysteme, unter denen sein Zusammenbruch erfolgte. Mit ungewöhnlich klarem, kulturhistorischem Scharfblick werden Parallelismen gezeichnet zwischen der Sophistik und der gegenwärtigen Naturwissenschaft, zwischen der Wissenschaft und dem Christentum. Jenseits der beiden steht das Leben, das durch Vitalität und Oberflächenspannung nicht auflösbare Leben als das reale Sein, nicht erreichbar durch das Denken, das sich anmaßt, es zu korrigieren; mit seinen Instinkten und seinem wechselvollen, farbigen, nur der ästhetischen Anschauung sich ganz enthüllenden Siegesspiel. — Der atemlosen Detailproduktion unserer Tage, dem hauptsächlich durch kleine Geister beschickten Fabriksbetrieb unserer heutigen Wissenschaft muß Schuld gegeben werden, wenn sich bereits ein so tief in die Psychologie der Wissenschaft eingedrungener Geist gezwungen sieht, in die systemlose, rein affektiv bestimmte Aphorismen-Rhapsodie Nietzsche's zu flüchten. Wie wäre es sonst möglich, zu übersehen, daß die Wissenschaft nicht bloß das Leben, sondern kein einziges der aus ihrem Schoße aufgeworfenen Grundprobleme aufzulösen vermag, da doch ihr tieferer Sinn nicht darin liegt, diese Probleme zu lösen, sondern — aller Ökonomie zum Trotz — geradezu zu schaffen! Hier liegt ihr Gehalt und ihr ethischer Ernst, der sich übrigens in den exakten Wissenschaften in größerer Reinheit als in der biologischen darstellt. Neben der utilitarischen Auffassung des Philisters, der dekorativen des Ästheten, besteht ja wohl noch die tragische des Philosophen, der echten, langsam wieder zu Ehren gelangenden Naturphilosophen. β.

In den „Annalen für Naturphilosophie" schreibt Robert Tigerstedt „über Psychologie der naturwissenschaftlichen Forschung":

Der Verfasser sucht an der Hand zahlreicher historischer Daten den Erweis zu bringen, daß die der geistigen Produktion günstigste Periode vom 20. bis zum 30. Lebensjahre reiche. Also Achtung vor der Jugend, denn sie allein hat Mut und Kraft zu neuen Entdeckungen. Eben daraus erkläre sich uns der zähe Widerstand, den die ältere Generation dem Eindringen bislang unerkannter Wahrheiten entgegensetze. Das Erhaltungsbedürfnis sei hier stärker geworden als der unbefangene Erkenntnistrieb. Seine Theorien der Infinitesimalrechnung, der Zusammensetzung des Lichtes und des Gravitationsgesetzes hatte Newton bereits mit 25 Jahren ausgebildet. Ungefähr im gleichen Lebensalter machten Berzelius, Robert Mayer, Joule und Helmholtz ihre epochalen Entdeckungen. Ebenso läßt sich beinahe überall nachweisen, daß allein die jüngeren Forscher diesen das richtige Verständnis entgegenbrachten, während die älteren denselben gemeiniglich den zähen Widerstand einer conservativen Sinnesart entgegensetzten. Der Verfasser sucht eine psychophysische Erklärung dieses Verhaltens zu geben. Bis zum 30. Lebensjahre nimmt das menschliche Gehirn an Gewicht zu; also erlangt es in dieser Periode seine größte Leistungsfähigkeit. Ferner bilden sich in demselben bald bestimmte Leitungsbahnen, in denen sich die geübteren Assoziationssysteme mit immer wachsender Behendigkeit bewegen, so daß das Betreten neuer Wege mit den Jahren erschwert wird und die geistige Anpassungsfähigkeit sich merklich abschwächt; daher denn die Jugend auf Entdeckungen ausgeht und das höhere Alter auch auf dem Gebiete der Forschung eine gleichsam administrative Wirksamkeit entwickelt.

E.

Im „Archiv für Philosophie“ schreibt Löwenstein über die naturphilosophischen Ideen bei Cyrano von Bergerac.

Man erinnert sich des Erfolges, der Rostands „Cyrano von Bergerac“ beschieden war; aber dieser Cyrano ist keine neue Reproduktion des historischen. Auch in Fachkreisen war man bisher wenig informiert. In den historischen Darstellungen der Philosophie findet man den Namen bloß selten. Der Naturphilosoph Cyrano von Bergerac ist beinahe vollkommen unbeachtet geblieben. Nicht mit Recht, denn wenn auch seine Ideen schöpferischer Originalität entbehren, so verdienen sie dennoch volle Berücksichtigung. Zwischen Gassendi und Descartes. Sensualismus und Rationalismus nimmt er eine interessante Mittelstellung ein. Alle Wahrheit ist in den Sinnen, hatte Gassendi, der Erneuerer von Lucrez und Epicur gelehrt. Dem gegenüber macht Cyrano die Argumente des Cartesianismus geltend. Die Sinne sind trügerisch und unzulänglich, sie verbürgen niemals eine objective Existenz. Die Annahme eines materiellen Substrates der Erscheinungswelt gründet sich auf die größere Constanz und oftmalige Wiederkehr bestimmter plänomenaler Zusammenhänge. Ebenso auf den Umstand, daß andere Individuen die gleichen Eindrücke aussagen, was offenbar auf eine gemeinsame tanscendente Ursache hinweist. Dies alles genügt freilich nicht zur Begründung der Realität, schließlich bedarf es der Gottheit als ruhenden Grundes des Seienden; gleich Descartes, Malebranche und dem Okkasionalismus postuliert Cyrano eine Art von intellektuelle Offenbarung. Die Materie hätte Descartes als das Ausgedehnte definiert. Ihm folgte Cyrano, und gleichwohl leugnet er, hier sich an Gassendi anschließend, die Existenz eines leeren Raumes. Die Bewegung erklären Gassendi und Descartes durch eine göttliche Kraft, aber während jener ihr Eingreifen bloß für die metaphysische Entstehung des kosmischen Geschehen spostuliert, betrachtet diese ihre Wirkung als eine konstante, wie es die Theorie des Okkasionalismus noch klarer zum Ausdrucke gebracht hat. Auch hier folgt Cyrano getreulich den Spuren des Descartes. Im Sinne der modernen, dem mittelalterlichen Dogmatismus entgegengesetzten Weltanschauung, glaubt er an die Ewigkeit Gottes und der Materie, sowie auch an die Unendlichkeit des Weltalls. In etwas naiver Weise sucht er die Bewegung der Erde durch die Einwirkung der Sonnenstrahlen, die die Drehung hervorrufen sollen, zu erklären. Auch die evolutionistische Theorie der lebenden Organismen hat er in bestimmtem Sinn antizipiert. Er verquickt sie mit der teleologischen Deutung, die Natur habe die organische Stufenleiter von vornherein auf die Schöpfung des Menschen angelegt. Am weitesten weicht er von Descartes in seiner Auffassung der Tierseele und Pflanzenseele ab. Er sieht in Tieren und Pflanzen keine vernunftlosen Mechanismen, sondern psychische Geschöpfe, die ihr Innenleben haben und eine Sprache analog der menschlichen sprechen. Hierin und auch in Anderem enthüllt Cyrano ein tiefes Naturgefühl, das die trostlose, mechanische Öde gar nicht aufkommen läßt. Interessant sind ferner seine technischen Gedanken, die als Keimformen späterer epochaler Erfindungen, des Phonographen und des Luftballons angesehen werden können.

Cyrano de Bergerac steht in der Mitte zwischen Descartes und Gassendi. Fast widerwillig ergibt er sich dem ersteren; aber auf seiner Seite ist eben das größere Gewicht einer konsequent logischen, dem Sensualismus abgekehrten Weltanschauung. *E.*

Im „Archiv für Philosophie“ schreibt Jean Péres über Platon, Rousseau, Kant, Nietzsche.

Der Artikel soll die Differenzen zwischen antiker und moderner Ethik klarlegen, um unter anderen aus dem Verhältnis Nitzsches zu jener seine polemische Haltung dieser gegenüber psychologisch abzuleiten. Als Vorgänger Nietzsches figuriren Heine und Schopenhauer. Zwischen ihnen will der Verfasser einen weitgehenden Parallelismus entdeckt haben. Sie kämpfen gegen das kirchliche Christentum und die mittelalterliche Weltanschauung, um andererseits, freilich von verschiedenen Voraussetzungen aus für die Antike in die Schranken zu treten. Damit stehen im Zusammenhang, daß alle mit annähernd denselben Argumenten gegen die Kantische Moralphilosophie Stellung nehmen. Sie erblicken in ihr ein verwerfliches Residuum des jüdischen Theismus, der ein apodiktisches Sollen an Stelle des natürlichen Seins setze; darüber machen sie geltend, Kant sei in der praktischen Vernunftlehre den fundamentalen Grundsätzen der theoretischen Kritik untreu geworden und habe den dort entthronten Göttern hier ein Asyl gewährt. Péres weist darauf hin, daß die Kantische Ethik im Sollen eben das Prinzip der Autonomie begründe, und er versucht selber, diesem Prinzip eine concrete Unterlage zu geben, indem er dafür, freilich in allgemeinerem idealistisch schillerndem Sinn den Nützlichkeitsbegriff verwerten will. Damit eben entfernt sich, seiner Auffassung nach, Kant im selben Maße von der Antike, als sich Heine, Schopenhauer und Nietzsche in ihrer energischen Betonung der ästhetischen Welt an sie annähern. Die antike Ethik sei von aristokratischen Tendenzen bestimmt, sie setzt Muße voraus, gänzliche Freiheit vom Zwange sozialitärer Rücksichten. Im Gegensatz dazu habe die moderne Ethik egoistischen und individualistischen Ansprüchen durch das Ideal der Arbeit, die in den Mittelpunkt ihrer praktischen Weltbetrachtung gerückt sei, für immer vorgebeugt. In diesem Sinne wünscht Péres eine Reception der Kantischen Sittenlehre. Den Pflichtbegriff in dieser sozialethischen Färbung habe bereits Rousseau anticipiert.

Die Auffassung von antiker und moderner Moraltheorie ist ersichtlich banal. Sozialphilosophischen Gedankengängen gab sich Aristoteles lang vor den modernen Aufklärungsaposteln hin, die mit der einseitigen Betonung bestimmter Ideenkreise, eine tiefsinnige Entdeckung gemacht zu haben glauben. Die utilitaristische Mißdeutung des kategorischen Imperatives ist ebenso alt als irreführend. Von jenem Gemeinnutzen als leitende Directive des praktischen

Verhaltens, der häufig mehr gemein als nützlich ist, weiß die kantische Moralphilosophie nichts, und ebenso wenig von der kritiklosen Apotheose des Arbeitsideales, indem der antike Aristokratismus mit seiner kontemplativ ästhetischen Neigung, für alle Zeit überwunden sein soll. Nicht die Gesellschaft, sondern allein das Individuum ist autonom. In Kant den Begründer der Sozialethik feiern, heißt nicht ihn erneuern und recipiren, sondern ihn von Grund aus mißverstehen.

E.

Professor Gates (U. S.) will folgende Entdeckung gemacht haben, die ein eigens konstruierter Apparat demonstriert. Jede menschliche Empfindung, vielleicht sogar jeder Gedanke, ist imstande, den Atem derart zu beeinflussen, daß er eine merkliche chemische Wirkung ausübt. Wenn die betreffende Person durch ein Glasrohr in den Apparat atmet, worin sich eine eigens präparierte Lösung befindet, verändert die Lösung ihre Farbe nach dem Grade der Erregung der Versuchsperson. Diese Erfindung könnte bei der Diagnose von Geisteskrankheiten eine gewisse Bedeutung erlangen. Vielleicht kann auch die Kriminalistik daraus Vorteil ziehen, da die Erregung bei der Aussage richtiger Angaben eine andere sein mag, als bei der Aussage falscher.

Druckfehlerverzeichnis.

In Nr. 4 der „Gnosis“ sind zu korrigieren:

Seite	71:	anstatt	5. 3. 1903					**25. 2. 1903.**
„	88:	Spalte	1	Zeile	9	von unten	anstatt	„Phänomen“ „Phänomene“.
„	88:	„	2	„	1	„ oben	„	„Phänome“ „Phänomene“.
„	88:	„	2	„	22	„ „	„	„diesem“ „diesen“.
„	90:	„	2	„	16	„ „	„	„Hum“ „Hume“.
„	92:	„	1	„	29	„ „	„	„methodologischer“ methodologischen“.
„	92:	„	2	„	21	„ „	„	„phönomenalen“ „phänomenalen“.
„	97:	„	2	„	18	„ unten	„	„phylosophique“ „philosophique“.

Verantwortlicher Redakteur: **Ph. Maschlufsky.**
Druck von Johann N. Vernay in Wien.

JAHRGANG I, NR. 6 25. 3. 1903

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY
ASTOR, LENOX AND TILDEN FOUNDATIONS

DIE GNOSIS

HALBMONATSCHRIFT

ENTHÄLT:

Das Übersinnliche am Raume
Über die Eleusinischen und Bacchischen Mysterien
Erkenntnistheorie, Logik und Psychologie
Aus einem alten Rosenkreuzer-Manuskript
Das „N"-Eck und seine offenen Formen
Ein neues Buch über das Christus-Problem
Kritiken

MIT DEN WISSENSCHAFTLICHEN MITTEILUNGEN FÜR OKKULTISMUS, IV. JAHRGANG

REDAKTION: Wien, I. Schaufergasse 6; Vertr.: Berlin SW. Dessauerstraße 30
ADMINISTRATION: Wien, I. Kohlmarkt 3

Wien

Einzelnummer: 50 Pfg. — 50 h

Verlag der Manz'schen k. u. k. Hof- Verlags- und Universitäts-Buchhandlung

Quartalspreis: Mk. 2.80 — K 2.80

Leipzig und **Berlin W. 9**
bei Georg Heinrich Meyer

YBEA

TH NEW YORK
PU. IC LIBRARY
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS.

DIE GNOSIS

JAHRGANG I, NR. 6. **25. 3. 1903.**

Das Übersinnliche am Raume.

Wenn man mit Gründlichkeit untersuchen will, inwiefern einer Sache eine Eigenschaft zukommt, so sollte man zunächst angeben, was diese Sache eigentlich sei. Dies scheint umso notwendiger zu sein, je eigentümlicher oder je ungewöhnlicher und schwieriger die Eigenschaft ist. Den Raum wird man recht geneigt sein, für sinnlicherkennbar zu halten; wenn ich mich nun anschicke, vom Übersinnlichen am Raume zu sprechen, so wird man vor allem eine Definition des dabei behandelten „Raumes" verlangen.

Ich muß gestehen, daß ich hierauf nicht sofort und am Anfange eine Antwort geben möchte. Nur erinnern will ich daran, daß man vielfach den Raum für etwas Reales, für sich Bestehendes und der selbständigen Welt, der uns umgebenden Natur Zukommendes erklärt, daß andere ihn für eine Form halten, in der ein menschlicher Geist die von ihm getrennten Dinge anschaut, für ein ursprünglich vorhandenes Vermögen sie anzuschauen. Nicht unmöglich wäre es auch, dem Raume erst dadurch ein Sein zuzuschreiben, daß ein Geist mit der von ihm getrennt gedachten Welt in Wechselbeziehung tritt; man würde dann von einem Sein als einer Form nicht sprechen, sondern dieser Form vor dem Eintritt der Wechselwirkung nicht das geringste Sein, auch nicht das einer sogenannten bloßen Anschauungsfähigkeit beilegen; ebenso würde man vor dem tatsächlichen Eintreten der Wechselwirkung dem Raume auch keinerlei Sein bei den Dingen zusprechen, auch nicht etwa einen Grund, einen Keim oder dergleichen für Herstellung des Raumes bei Eintritt der Wechselwirkung. Diese Ansicht hat ganz beträchtliche Schwierigkeiten, indem man wieder fragen möchte, wie denn trotz dieses Mangels an Gründen für das Entstehen bei Wechselwirkung überhaupt diese Wirkung eintrete und was denn eigentlich die Dinge ohne Wechselwirkung seien. Um dem abzuhelfen, könnte man auch leugnen, daß es Dinge oder Geister ohne Wechselwirkung überhaupt gebe, könnte also diese Trennung von Dingen, die nachher in Wechselwirkung treten sollen, für einen falschen Gedanken erklären und annehmen, das Sein bestehe nur in der Wechselwirkung, ohne Wechselwirkung gebe es Dinge überhaupt nicht, die Vorstellung getrennter Dinge sei erst gebildet worden aus den in Wirklichkeit nur bestehenden Beziehungen. Dann würde auch der Raum nur eine Eigenschaft sein, die vorhanden wäre in der Beziehung, und bei dieser Beziehung entweder etwas ganz Wesentliches, ohne das die Beziehung und also auch die sogenannten, im Geiste getrennten Dinge nicht wären, oder eine mit anderen wichtigeren, wesentlichen Eigenschaften verbundene Eigenschaft. Man brauchte hierbei nicht gerade die Wechselwirkung selbst nur für eine Kategorie des denkenden Geistes zu erklären, aber könnte doch noch meinen, daß das Bestehen unserer Gedanken über die Wechselwirkung, nicht gleichgiltig sei für das Beziehungssein, das wir uns nach der genannten metaphysischen Ansicht vorstellten. Alsdann bestände das Sein einer solchen Beziehungswelt, oder einer Beziehung zweier nachträglich geistig als zwei vorgestellter Dinge, doch nicht ganz unabhängig von dem Sein dieser unserer Vorstellung der Beziehung, und wir hätten es mit einem Sein zu tun, das seine Wirklichkeit besäße in der Beziehung zweier Arten von untergeordnetem oder unselbständigem Sein: dem Sein der Dingbeziehung und dem Sein des Geistes oder der Geistbeziehungen, aus denen er besteht. Und für diese nicht unmöglichen metaphysischen Grundansichten müßten wir definieren, was der Raum sei.

Endlich aber könnte ich auch sagen, es sei ein ganz falsches Verlangen, erst eine Definition von Etwas (dem Raume) haben zu wollen und dann nachträglich sich eine neue, noch nicht einbegriffene Eigenschaft desselben (das Übersinnliche) beschreiben zu lassen; es sei dies etwa so falsch, als wenn man sich erst den Eiweißstoff definieren lassen wollte (als stickstoffhaltige Verbindung) und nachher sagen, dieser Eiweißstoff den man meine, enthalte gar keinen Stickstoff. Das wäre so viel, als wenn die erste Definition überhaupt falsch gewesen wäre für das, was man eigentlich meint. Wenn ich also jemandem sage, der Raum sei ein Etwas, in dem gerade die wahrnehmbaren Dinge sich befinden, und nachher von übersinnlichen Eigenschaften desselben spreche, so ist dies der zuerst definierte Raum nicht mehr, oder ich hätte am Anfange die entscheidende Eigenschaft, daß die Wahrnehmung durch ihn stattfinde, fortlassen müssen. Dann würde ich wohl überhaupt nicht klar machen können, was ich denn eigentlich unter dem Raume verstehen wolle. Wenn ich aber von vornherein sagen wollte, der Raum habe auch übersinnliche Eigenschaften, so behaupte ich etwas, was ich erst zeigen wollte. Endlich ist es überhaupt unmöglich, die wesentliche Eigenschaft eines Begriffes in der Definition anders auzugeben, als mit einem bloßen Worte, vorausgesetzt, daß es sich wie hier um ein sonderbares, ganz eigenartiges Wesen handelt, wie der Raum doch ist. Ein Wirbeltier kann man definieren, indem man ihm zunächst die Eigenschaften eines Tieres im allgemeinen beilegt und dann die spezielle, daß es Wirbel habe. Die Beschreibung der Wirbel gelingt hinreichend mittels anderer weiterer Begriffe von Festigkeit, Gestalt, chemischer Zusammensetzung u dgl. Aber den Raum etwa erst allgemein unter die Mannigfaltigkeiten zu setzen und dann hinzuzufügen, daß es eine räumliche Mannigfaltigkeit sein solle, das ist doch nur eine recht flache Kennzeichnung — wer nicht weiß, was das Räumliche ist, kann sich gar nichts Besonderes dabei denken. Wir müssen uns also einfach darauf berufen, daß man in der Vorstellung das dem Raume Wesentliche besitzt und versteht, wenn man das Wort Raum gebraucht, und aus diesem Grunde will ich von einer weiteren Definition im Anfange absehen. Erst nach Beendigung dieser Untersuchung wird es möglich sein, über das Sein des Raumes näheres zu sagen, aber nur in dem Sinne, daß vielleicht das Sein ein anderes ist, wenn man zu der in sinnlicher Erfahrung entwickelten Wesensvorstellung etwas Neues hinzufügt.

Ist es überhaupt möglich, an einer Vorstellung oder einem Begriffe oder einem Wesen, wie dem längst bekannten Raume etwas Neues zu entdecken d. h. etwas zu finden, daß man auf das engste mit der bisherigen Vorstellung des Raumes verknüpfen möchte? Ist dies möglich, wenn der menschliche Geist schon Jahrtausende den Raum kennt und auch schon über ihn nachgesonnen hat? Ich will mich dabei nicht auf die Geschichte der Naturwissenschaft berufen, in der man findet, daß z. B. plötzlich in unserer schon so lang bekannten und untersuchten Luft neue Grundstoffe entdeckt werden, oder daß man Kräfte findet und beherrscht wie die Elektrizität, von denen man nichts ahnte und mit denen man nun in früher unglaublicher Geschwindigkeit über die Erde verkehrt. Auch auf die Umkehrung der Weltanschauung durch Kopernicus will ich mich nicht berufen, vielmehr möchte ich auf die Sache selbst eingehen und zuerst darauf hinweisen, wie psychologisch ein Begriff (etwa des Raumes) entsteht. Es genügt daran zu erinnern, wie das Kind, zunächst ohne klare Begriffsbildung seiner selbst, mit den Gegenständen spielt, sie immer wieder von neuem hinnimmt, sie sich bewegen läßt, betrachtet u. s. w., bis es Neues an ihnen nicht mehr bemerkt. Dann ist das Interesse dafür zunächst vorbei, und es hat sich eine Vorstellung, ein Begriff gebildet, mit dem sich auch bald ein Name verbindet. Der junge Geist glaubt nun das Ding zu kennen und zu verstehen. Es ist psychologisch unzweifelhaft richtig, daß wir in der Art unseres Erkennens fortwährend schwanken, indem wir zunächst glauben etwas zu kennen, dann aber auch wieder plötzlich, durch andere Beziehungen angeregt, die Betrachtung von neuem aufnehmen und Neues entdecken. Was man immer wieder in ähnlicher Art wahrnimmt und was bei allen Beobachtungen vorhanden ist wie der

Raum, das pflegt man bald nicht mehr mit Überraschung zu bemerken, damit glaubt man bald im Klaren zu sein. Es gehören ganz absonderliche Erfahrungen dazu, um uns zu erneuter Untersuchung anzuregen. Das Kind weiß recht bald, was ein anderes Kind ist, es schließt bald, daß es selbst auch ein solches Kind ist; dazu freilich gehören schon manche besonderen Erfahrungen; auch behält es sehr lange das Gefühl, daß es selbst denn doch etwas anderes, wichtigeres sei, als irgend ein anderes Kind. Man weiß, wie schwer es selbst dem Erwachsenen wird, diesen Meinungsegoismus zu überwinden. Plötzlich kommen ganz eigenartige Ereignisse vor; ein Kind stirbt. Dies gibt Anlaß zu erneutem Nachdenken. Es ist bekannt, wie sehr die Kinder durch solche Ereignisse angeregt und zum Denken veranlaßt werden. Sicher verändern sich ihre Vorstellungen vom Menschen dabei bedeutend. Dann erfahren sie, daß ein Kind entsteht, welches vorher nicht da war, der bekannte, allen Menschen bis zum heutigen Tage, trotz der vieltausendjährigen Erfahrung rätselhafte Vorgang. Der Begriff vom Menschen wird durch Tod und Geburt ein wesentlich anderer. Man kommt auf Ideen von Unsterblichkeit der Seele und auf Sterblichkeit. Man wirft Fragen auf wie „Über das Unsterbliche am Menschen“. Diese Frage erinnert in ihrer Form an unsere Frage vom „Übersinnlichen am Raume“.

Auch daran gewöhnt sich der Mensch früh, den Geist vom Körper zu unterscheiden, wenn auch freilich bei diesen Erfahrungen so viel Rätselhaftes auftritt, daß selbst der naive Mensch hierüber immer von neuem philosophiert. Beginnt in der Schule der Geometrieunterricht, so ist der junge Geist plötzlich wieder von neuem überrascht über die sonderbaren Entdeckungen, die er an dem Raume macht, den er doch schon so lange kennt. Es wird vom Punkte gesprochen, er weiß, was man damit meint, und findet, daß er in Wahrheit einen eigentlichen Punkt niemals sinnlich wahrgenommen hat, ebensowenig eine Linie oder eine Fläche. Es werden sichere Sätze über Figuren bewiesen, die man in der Welt nicht wahrnimmt, und von denen man an der Tafel auch nur ein grobes Annäherungsbild zeichnet, indem man einen Kreidefleck einen Punkt nennt u. s. w. Selbst die sinnliche Wahrnehmung des Körperlichen gerät in das Schwanken, wenn man immer mehr und mehr erfährt, daß die Naturwissenschaft gar keine durch Flächen begrenzte Körper annimmt, sondern von nie wahrgenommenen einzelnen Atomen spricht, die immer irgendwie getrennt sind. Schließlich erfährt man sogar, daß die sinnlichen Wahrnehmungen gar nicht in den Sinnen geistig stattfinden, sondern daß der Geist im Gehirne wohne und die Nerven den Sinnesorganen etwas dahin leiten, was gar nicht so ist, wie das, was man sich da draußen vorstellt, das helle Licht u. s. w.

Wir sind mitten in erkenntnistheoretischen, zum Teil sogar schon metaphysischen Betrachtungen. Die Forschungen der Psychologie lehren, durch wie zusammengesetzte Erfahrungen die ausgebildete Vorstellung der räumlichen Gegenstände entwickelt wird; mit Erstaunen hört man, daß der Blindgeborene, der plötzlich sieht, das Gesehene erst mit großer Aufmerksamkeit hineinordnen muß in die ihm schon bekannte Raumeswelt. Bei allen oder trotz aller sinnlichen Erfahrungen hat die Raumvorstellung gewisse Elemente in sich, die niemals von der sinnlichen Erfahrung selbst gegeben werden können. Ich will absehen von der Vorstellung des Punktes, der Linie, gar der Geraden u. s. w.; man könnte dies das Zwischensinnliche nennen. Ich will nur erinnern an die Tatsache, daß schon lange vor den Schulerfahrungen, etwa nach Betrachtung der Sterne, aber auch ohne das, die Vorstellung oder der Begriff — wie man es zunächst nennen mag — von der Unendlichkeit des Raumes aufgetaucht ist. Ein bloßer Begriff kann es nicht sein, wenigstens heftet sich dieser Begriff mit aller Entschiedenheit an die bisherige Vorstellung des Raumes, es liegt ihm also etwas Räumliches zugrunde. Bei näherer Überlegung dieser Eigenschaft des Raumes, wie man sagen möchte — fängt das Sinnliche oder Zwischensinnliche des Raumes plötzlich an bedenklich wirr zu werden, Widersprüche, Rätsel tauchen auf: wo bleibt die Bestimmtheit des Endlichen, des Sinnlichvorstellbaren diesem Übersinnlichen gegenüber? Woher stammt diese Vorstellung des Unendlichen? Wieder sind wir in der Erkenntnis-

theorie, aber mit Macht drängt sich die metaphysische Frage auf: was ist das Unendliche des Raumes?

Niemandem kann das Gefühl fremd bleiben, daß damit der Raum Eigenschaften erhält, die seine bisherige Vorstellung, seine Definition schwankend machen, umändern, fast umzustürzen scheinen.

Eine wunderliche Entdeckung stellt sich ein: diese Eigenschaft des Unendlichen steht nicht wie eine Märchengestalt an der äußersten Grenze des Raumes, nein in unserer unmittelbaren Nähe, bei allem, was wir hier in der Natur räumlich genau bestimmen möchten, taucht das Unendliche auf; das haben die Mathematiker auch bereits seit Jahrtausenden gefunden. Die Parallelen z. B. in einem Parallelogramme oder in den zahllosen anderen Fällen innerhalb mathematischer Figuren, die Parallelen, nach denen man die Häuserreihe einer Straße bestimmt, die sich am Rande jedes Heftes, jedes Buches zeigen, sie weisen unaufhörlich in das Unendliche. Es sind gerade Linien, die sich nicht schneiden, wie weit man sie sich auch verlängert vorstellt. Will man auch von kurzen Geraden aussagen, sie seien parallel, so muß man von dem Fehlen dieses Schnittpunktes sprechen und an die Verlängerung ins „Beliebige“ oder „Unendliche“ oder „Übersinnlichvorstellbare“ denken. Ein anderes bekanntes Beispiel sind die beiden Punkte, welche irgend eine Strecke innerlich oder äußerlich nach demselben Verhältnisse (harmonisch) teilen. Setzt man an eine Strecke von 2 *cm* eine solche von 1 *cm*, und daran wieder in derselben geraden Linie 3 *cm*, so verhält sich die erste Strecke zur zweiten 2 : 1 wie das Ganze zur dritten 6 : 3. Man kann nun den Teilpunkt zwischen den beiden ersten Strecken, also auf der Strecke von 2+1 *cm* wandern lassen und erhält einen wandernden äußeren Punkt, sodaß immer wieder die Teilung nach gleichem Verhältnisse stattfindet. Sobald man aber den inneren Teilpunkt in der Mitte annimmt, also 1·5 *cm* an 1·5 *cm* ansetzt, so kann durch Ansetzung keiner noch so großen dritten Strecke das Ganze zum dritten sich wie 1·5 : 1·5 verhalten, niemals wird das Ganze gleich dem angesetzten Stücke, stets ist es größer um die Summe der ersten Strecken. Die meisten Mathematiker nehmen auch dann noch einen äußeren Punkt an und verlegen ihn in das Unendliche, doch fassen sie dies Unendliche nur auf als eine sogenannte Grenze, sie sagen, der äußere Punkt rückt in das Unendliche, wenn der innere immer mehr in die Mitte rückt, oder seine Entfernung wächst über alles Maß. Den unzweifelhaft vorstellbaren Fall, daß der innere in der Mitte liegt, deuten sie so, daß sie den äußeren nicht mehr recht als vorhanden ansehen, aber doch diesen Fall mit unter die anderen als Grenzfall einreihen möchten, und das den Schnitt im Unendlichen nennen. Offenbar lassen sie sich die in dieser Andeutung bei jeder Form des Ausdrucks vorhandenen Schwierigkeiten gefallen, weil sie nicht gern von einem wirklichen Unendlichen sprechen wollen. Und dies tun sie deshalb nicht gern, weil ihnen dabei alle Sicherheit verloren zu gehen scheint, welche die Mathematik im Endlichen hat. Ich habe durch eine neue Deutung der Unendlichkeit eine Sicherheit der mathematischen Vorstellung und Berechnung auch für die Annahme wirklich übersinnlichvorstellbarer Größen nachzuweisen gesucht und für viele Fälle ausgearbeitet.[1]) Doch lag mir hier zunächst nur daran, zu zeigen, wie man durch die Rätsel des Unendlichen, die überall auch in den endlichen Figuren auftreten, dahin kommen kann, eine wirkliche Unendlichkeit des Räumlichen abzuleugnen und sich mit Wörtern wie: „über alle Grenzen“ oder „Beliebiggroß“ oder „immer größer“ zu behelfen.

Kurz, man ist dahin gekommen, zu behaupten, der Raum sei endlich und nicht wirklich unendlich groß, oder wenigstens die mathematische Ausdeutung des Raumes könne nur dies in ihrem Rahmen ziehen. Andere wieder, darunter auch Mathematiker, erklären ihn für unendlich, sind freilich mit den daraus entspringenden Schwierigkeiten nicht fertig geworden, sowenig man behaupten darf, daß die Mathematiker der Grenzmethoden endgültig mit der Erklärung des Räumlichen (mathematisch) fertig wären. Eine dritte Ansicht ist, der Raum sei weder endlich noch unendlich, beides führe in Widersprüche, er sei also gar kein als entweder endlich oder unendlich zu bezeichnendes Etwas;

[1]) Vergl. „Die Analyse des Unendlichen“ von *Otto Bryk* in Nr. 3 der „Gnosis“. *(Red).*

und endlich fehlt es nicht an Stimmen, die behaupten, er sei sowohl endlich als unendlich, je nachdem wie man ihn betrachte. Gibt es noch andere Möglichkeiten? Wie nun, wenn wir die im Anfange angegebenen Beispiele für andere Begriffe heranzögen? Ist der Begriff eines Naturgegenstandes noch derselbe, wenn man plötzlich ganz neue Eigenschaften an ihm findet? Man wird sagen, er habe als Naturgegenstand diese Eigenschaften schon gehabt, auch ohne daß man siefand. Entscheidung hierüber erfordert Eingehen auf die metaphysischen Ansichten über die objektive Welt. Ist der Mensch plötzlich ein ganz anderer, wenn man an ihm Sterblichkeit entdeckt oder ihm Unsterblichkeit der Seele zuschreibt? Sicherlich ist die Vorstellung eines Menschen nach rein körperlicher und endlicher Art eine andere als die Vorstellung des Menschen, dessen Seele man für unsterblich oder überhaupt für unkörperlich existierend hält. Mögen dies auch nur Ansichten sein, haben wir mehr vom Menschen als solche Ansichten? Wissen wir mehr davon dadurch, daß wir selbst uns für Menschen erklären? Wenn wir sagen, es gebe Menschen, sie hätten metaphysische Wirklichkeit, so kann dieser Satz unmöglich noch dieselbe Bedeutung behalten, falls man sich erstlich Menschen nur als mit dem Körper verbunden vorstellt und falls man zweitens eine davon irgendwie trennbare Seele, ein unkörperliches Sein annimmt oder auch nur zwei Arten von Sein, die sich gegenüberstehen und in Beziehungen treten, oder endlich auch eine einzige wahre Existenz, die wir nur von zwei Seiten her kennen lernen können: genannt die körperliche und die seelische. Darf man ohne weiteres für solche tiefgehende Fragen bei zwei Disputierenden dieselbe Definition des Menschen annehmen, wenn der eine bisher nur etwas von der körperlich-natürlichen Existenz weiß und wissen will, und der andere zugleich oder vornehmlich den Menschen als geistiges Wesen bei gewissem Zusammenhange mit dem Körper betrachtet? Zahllose Irrtümer würden bei der Disputation aus dieser verschiedenen Annahme entstehen, wenn sie nicht ausdrücklich festgestellt wird. Es wäre richtig, in solchem Falle stets zu sprechen vom körperlich aufzufassenden Menschen und vom geistigen und diese Begriffe vorsichtig zu trennen, um sich nicht mißzuverstehen. Für jemanden, der nichts vom Seelischen und vom Körperlichen wissen will, ist der Mensch überhaupt etwas ganz anderes als für seinen Gegner, er bringt durch seine metaphysische Ansicht in das Wort eine andere Definition hinein. Man müßte besonders angeben, wiefern man für beide dasselbe Wort benutze, und festellen, daß bei erweiterter Benutzung des Wortes etwas anderes gemeint sei.

Sollen wir nun einfach darüber streiten, ob „der Raum“ endlich, unendlich, zugleich endlich und unendlich oder wenn endlich noch unendlich sei? Müssen wir nicht vielmehr erst einmal feststellen, weshalb wir für dies so verschieden aufgefaßte Wesen dasselbe Wort Raum gebrauchen? Müßten wir nicht eigentlich das Wort zerspalten, so daß man aus jeder Form sofort die bestimmte Art der Definition heraushört?

Etwas Gemeinsames soll der „Raum“ bei allen diesen Auffassungen haben, das sind die längst in der endlichen Mathematik in ihren Grundlagen ausgearbeiteten Sätze und ihre Anwendung in der Natur; der Raum in dieser Natur ist das Räumlichvorgestellte, soweit es klar das Sinnlichwahrnehmbare begleitet. Der Punkt, die Linie etc., das Zwischensinnliche, soll dazu gehören, weil wir es zur Naturbeschreibung anwenden. Wir stellen uns dies nur sinnlich vor, empfinden es aber nicht genau sinnlich. Also das Endliche oder Sinnlichvorstellbare soll eine Eigenschaft sein, bei deren Anführung wir alle uns verstehen, mögen wir auch sonst irgend eine der genannten Ansichten vom Raume und dem Unendlichen am Raume haben. Wenn nun aber in diesem endlichen „Raume“ etwas vorkommt, was bei genauerem Denken und Vorstellen hinausweist aus diesem Sinnlichvorstellbaren, man denke an die Parallelen und die harmonische Teilung! Wenn nun in Wahrheit, d. h. für den genau Denkenden und Vorstellenden viele, sehr viele solche Rätsel im Endlichen auftauchen, wenn man zeigen kann, daß die ganze Betrachtung des endlichen Raumes durchsetzt ist mit solchen „Hinweisen“ auf Übersinnlichvorstellbares und ebenso Unendlichkleines oder Untersinnlichvorstellbares?

Und wenn nun obendrein bei vielen, vielen Bemühungen, bei Jahrtausende währenden Versuchen, dies Unendliche einfach hineinzuziehen in die Gesetze des Sinnlichvorstellbaren, Widersprüche entstehen? Daß in der Tat es sich so verhält, kann man heute kaum mehr leugnen. Die großen Geister haben seit langem diese Bemerkung gemacht und oft genug, da es nicht anders gehen wollte, wie Gauss das Unendliche aus der genauen, mathematischen Betrachtung des Raumes hinauswerfen wollen, natürlich mit dem Erfolge, daß gewisse abweisende Ausdrücke in die Mathematik hineingestellt werden müssen und nicht verschwinden wollen, sondern jedem Jünger der Wissenschaft von neuem vorgetragen werden müssen, als im besten Falle ausreichende Mittel, um zur Klarheit in den Resultaten des Endlichen zu kommen.

Sollte nun jemand die vielen Zweifel wieder wachrufen und nicht zufrieden mit dieser Abweisung sein, wie es tatsächlich seit Leibnitz und trotz Newton die meisten großen Mathematiker getan haben, wird man ihn tadeln, daß er sich an eine Aufgabe macht, die bisher mißglückt ist? Hieße das nicht die Erkenntnis irgendwo zuklappen nnd eine Wache davor stellen, die hindert, daß sich jemand dort wieder einmal verirrt? Wie, wenn man nun trotz aller Gewohnheit der Sinne, die sich an das Endliche knüpfen, auch das Unendliche für räumlichvorstellbar erklärt und imstande ist, bestimmte Gesetze dafür aufzustellen, welche keine Widersprüche aufweisen? Wenn man auch für die Beziehungen zwischen dem Endlichen und Unendlichen solche Sätze findet, die vermeiden lehren, in jene Irrtümer hineinzurennen? Kurz, wenn man zeigt, daß der Raum, das heiße also die mit dem Endlichen versehenen räumlichen Vorstellungen, sich gut verträgt mit Vorstellungen, die unendlich sind, und infolge dessen der Seele eine bisher nicht entdeckte, nur stets geahnte Eigenschaft beilegt, das Räumliche auch noch in anderer Richtung klar auszuarbeiten sucht?

Sicherlich muß eine solche Erweiterung der geistigen Vorstellungen Rücksicht auf die Widersprüche nehmen, in welche man bisher durch die Vermengung des Sinnlichvorstellbaren mit dem gekommen ist, was man schon lange als unendlich bezeichnete und wovor man sich erst spät durch Grenzbegriffe zu schützen suchte. Wenn nun aber von jemandem gezeigt wird, daß ein einfaches Übergehen aus den endlichen Raumvorstellungen in die unendlichen nicht stattfinden kann ohne Widersprüche, wohl aber eine geistige Zusammenbringung, ein vorsichtiges, gesetzmäßiges Vergleichen und auch Verbinden beider Arten von Vorstellungen, dann wird man von dem Betreffenden verlangen, er dürfe nicht leichthin vom Raume im bisherigen Sinne sprechen. In der Tat berührt sich hier das Mathematische eng mit dem Mataphysischen. Vielleicht ist auch aus diesem Grunde bisher so vieles in dieser Beziehung mißglückt. Man brachte nicht gern etwas so Exaktes und scheinbar in allen Beziehungen Klares, wie die Mathematik mit der verrufenen Metaphysik zusammen. Das kann aber nicht für alle Ewigkeit eine Trennung veranlassen. Wir werden sagen, die räumlichen Vorstellungen des Übersinnlichen gehören nicht dem Raume an, den Ihr anderen, für eure nur endliche Mathematik definiert, angenommen habt. Aber die Eigenschaften der räumlichen Verhältnisse haben sie doch, und es liegen vor allem ganz zweifellose Beziehungen vor (Parallele etc.). Sagen wir also nicht mehr: der Raum ist endlich oder unendlich oder beides oder keines von beiden, sondern sagen wir:

Es gibt ein räumliches Sein mit endlicher Weitenbehaftung. Zu ihm gehört das Sinnlich wahrnehmbare und das Sinnlichvorstellbare (was nicht wahrgenommen wird, aber dessen räumliche Grundsätze dieselben sind, wie die des Sinnlichwahrgenommenen).

Es gibt ein räumliches Sein mit unendlicher Weitenbehaftung. Es gehören dahin die unendlichen räumlichen Größen, die man sich nicht als sinnlich wahrnehmbar vorstellen kann, aber die doch feste räumliche Grundsätze befolgen und räumlich methodisch entwickelt werden können (das Übersinnlichvorstellbare). Und zwar kennt man ein räumlich übersinnlichvorstellbares Sein I., II., III. Grades u. s. w. Jedes hat eine besondere Art von Sein für sich.

Es gibt ein räumliches Sein mit den Weitenbehaftungen des Untersinnlichvorstellbaren (Unendlichkleinen) verschiedener Grade.

Das sinnlich vorstellbare räumliche Sein ist kein absolutes, sondern steht in gesetzlichen Beziehungen zum Über- und Untersinnlichvorstellbaren. Das endliche räumliche Sein enthält eine große Anzahl von Vorstellungen welche ganz deutlich zeigen, daß sie ohne die Ergänzung durch das Übersinnlichvorstellbare nur ein unvollkommenes Sein haben; ja es zeigt sich bei genauerem Vorstellen und Nachdenken, daß eine Entwicklung der endlichen Raumvorstellungen unaufhörlich mit jenen anderen Seinsarten in Beziehungen steht.

Eine Art von Stetigkeit ist in jeder Weitenbehaftung vorhanden, doch muß man dieses Wort dabei in ganz bestimmtem Sinne gebrauchen. Man kann sich z. B. eine endliche Strecke in beliebig viele endliche Teile geteilt denken; das Wort „Beliebig“ bezieht sich hier nur auf Endliches, bedeutet also: „beliebig, aber endlich viel.“ Oder anders gesagt, man kann sich eine endliche Strecke um große oder kleine endliche Strecken verlängert vorstellen, und zwar kann man sie sich beliebig klein denken, wobei wieder diese beliebig kleine angesetzte Strecke stets als eine sinnlich vorstellbare, wenn auch z. B. nicht mehr abzeichenbare oder mit dem besten Mikroskope erkennbare ist. Ein anderer Begriff ist der einer Kontinuität, die darin besteht, daß man sich z. B. an eine endliche Strecke auch unendlich kleine angesetzt vorstellen kann oder unendlich große. Berücksichtigt man dann nicht die Gesetze zwischen diesen Weitenbehaftungen (wie sie in meinem Buche über die Grundsätze des Unendlichen aufgestellt sind), so gerät man in Widersprüche, berücksichtigt man sie aber genau, so entstehen widerspruchslose, klare Vorstellungen gemischter Weitenbehaftung. Eine Kontinuität derart, daß man ohne Wechsel der Behaftungen, also auch ohne Wechsel und Berücksichtigung ihrer Gesetze und Beziehungsgesetze aus einer endlichen Strecke naiv in die unendliche übergehen wolle, gibt es nicht, weil sie zu logischen Widersprüchen führt, Widersprüchen, welche so lange gehindert haben, das Unendliche überhaupt in die vorstellbare Geometrie einzuführen. Eine Kontinuität in dem hier gemeinten Sinne bedeutet also eine Verbindung irgend welcher Weitenbehaftungen mit anderen nach Grundsätzen derselben. Es ist hiernach als eine Stetigkeit anzusehen, wenn man an eine endliche Strecke von etwa einigen Zentimetern sich angesetzt vorstellt eine solche von unendlicher Kleinheit ersten Grades, dann zweiten Grades u. s. w. nach einem Belieben, das im Geiste und in den Behaftungen liegt und dadurch bestimmt ist. Ebenso kann man von einem Punkte an einen anderen heranrücken, indem man zunächst endliche Strecken durchläuft, aber auch indem man solche endliche Strecken wählt, die ein völliges Hineinfallen in den zweiten Punkt nicht erlauben; dann kann man durch Anwendung niederer Weitenbehaftung näher an ihn herankommen u. s. w. Die Rätsel, welche schon die alten griechischen Philosophen (Zeno, Achilles und die Schnecke, das Nichtherauskommen aus der Tür, da man immer wieder die Hälfte des Weges zurücklegen müsse u. s. w.) bemerkten, sind nicht völlig lösbar, ohne klare Unterscheidungen von Weitenbehaftungen und den Satz, daß es einen Übergang von einer zur anderen nur durch gesetzmäßigen Wechsel von Weitenbehaftungen gibt. Eine absolute Kontinuität gibt es so wenig, wie es ein absolutes Sein oder ein absolutes Unendliches gibt.

Der sogenannte einheitliche Raum ist eine ungeheuere Mannigfaltigkeit von Weitenbehaftungen und besitzt die Arten des Seins, welche diesen zukommen. Es gibt Vorstellungen, deren Sein durch Herauslassen einer Weitenbehaftung ein anderes ist. Der unendlich kleine Bogen einer endlichen Kurve, dieses Rätsel der Mathematiker, welches so vielen großen Köpfen, wie z. B. Leibniz, zu denken gegeben hat, ist krumm, wenn man in der zweiten (nach dem Mittelpunkte hin gerichteten Dimension) noch das Unendlichkleine bis zum zweiten Grade anwendet, oder wenn es darin eine Seinsbeziehung hat. Sobald aber diese fortfällt, sobald man z. B. in der geistigen Vorstellung das Übersinnlichvorstellbare zweiten Grades in dieser Dimension entfernt, so ist (!) diese unendlich kleine Kreisstrecke zwischen zwei unendlichen nahen Punkten eines end

lichen Kreises gerade, hat das Sein einer Geraden, nicht mehr das Sein einer Krummen. Leibniz hat bekanntlich den unendlichkleinen Kreisbogen für gerade erklärt. Es ist nicht zu verwundern, wenn er hierin vielfach Widerspruch fand; so einfach läßt sich das nicht sagen, die Widersprüche fallen erst fort, wenn man von Unendlichkleinem anderer Grade spricht und für die Beziehungen und das Sein Gesetze gefunden hat.

Außer den hier genannten Weitenbehaftungen nach unten und oben vom Endlichen aus, die man mit den natürlichen Zahlen 1, 2 u. s. w. zählen kann, gibt es Zwischenbehaftungen, die ich am Beispiel der Parabel zuerst bemerkte; auch diese gehören mit in die Kontinuität hinein, und zwar vermag man die Behaftung des Unendlichen in bestimmter Art wieder auf die Zahl der Haupt- und Zwischenbehaftungen anzuwenden und hat bei dieser Anwendung eine entsprechende Art des Seins in den geistigen Vorstellungen (Beziehung des geistigen Seins zu jenem Sein).

Man wird bei dieser ungeheuren Mannigfaltigkeit etwas erschreckt sein und nicht wissen, wie man sich nun mit der Bezeichnung des Räumlichen zurechtfinden soll. Soll man gar nicht mehr schlechthin vom Raume reden dürfen, wie man es im gewöhnlichen Leben gewohnt ist? Wenn man derart vom Raume spricht, z. B. sagt, daß wir im Raume leben, so meint man damit eine ganz bestimmte Art des Seins (endliches körperliches Sein, Sein der objektiven Welt, soweit sie das Unendliche nicht mit hereinzieht). Für dieses Sein genügt es einfach vom Raume zu sprechen. Nur wisse man — wenn man überhaupt Lust hat, die Rätsel des Raumes und des Unendlichen wie die des Seins besser zu erklären als es im bloßen Endlichen möglich ist — daß man sich hierbei in einer beschränkten bestimmten Welt bewegt. Sobald man über Dinge oder über ein Sein spricht, das darüber hinaus geht, sei es nun beim Philosophieren oder auch in der Mathematik, ja sogar in der Physik und den exakten Naturwissenschaften, dann sei man vorsichtig mit der einfachen Anwendung des Wortes und überlege sich, ob dies dabei in Betracht kommende räumliche Sein dasselbe ist. Dann geht es nicht ohne vorsichtigere Ausdrucksweise über das Wesen des Räumlichen und dann darf man das Wort Raum nicht so schlechthin gebrauchen. Darin gerade besteht der Fortschritt der Wissenschaft, daß scheinbar Einfaches genauer untersucht und vorsichtiger, nach gefundenen Gesetzen behandelt wird, von denen der Naive bis dahin gar nichts ahnte, obgleich sie in seinem eigenen Sein eine große Rolle spielen. Dieser Fortschritt ist nicht nur ein metaphysischer, abstrakt philosophischer. Wenn er ein mathematischer ist und Rätsel aus den Grundlagen der Mathematik zu entfernen vermag, dann muß er auch ein naturwissenschaftlicher werden. Denn die Naturwissenschaft ist mehr als die bloße sinnliche Beschreibung gewisser sinnlichvorstellbarer Erscheinungen, bei denen man fortwährend auf sinnlich Nichtzuverstehendes, auf Unendliches stößt.

Kurt Geißler.

Die Eleusinischen und Bacchischen Mysterien.

(Schluß.)

So kreist die Seele, wie Olympiodorus so schön andeutet, entsprechend dem mystischen und weltlichen Kreislauf, denn, indem sie einem unsichtbaren und dionysischen Leben entflieht und im Sinne einer titanischen, sich auflehnenden Kraft wirkt, wird sie in den Leib, als ihr Gefängniß, gefesselt. Darum verbleibt sie umsomehr im Zustande der Bestrafung und ist um ihre kleinlichen und nebensächlichen Angelegenheiten besorgt, und wenn sie von den titanischen Befleckungen gereinigt, wieder in Eines zusammengefaßt ist, wird sie zum Bacchus, d. h. sie geht ein in die ursprüngliche Ganzheit ihres Wesens, indem sie, angemessen dem göttlichen Prinzip in der Höhe regiert. — Aus all' dem folgt augenscheinlich, daß derjenige, der dionysisch lebt, von der Arbeit ausruht und von seinen Fesseln

befreit ist[77]), daß er seinen Kerker, oder besser sein abtrünniges Leben verläßt, und daß derjenige, der dies thut, ein Philosoph ist, der sich von den Befleckungen seines Erdenlebens befreit. Außerdem aber können wir aus dieser Erzählung von Dionysos die Wahrheit von Platon's Bemerkung ersehen, „daß die Bestimmung der Mysterien es war, uns zu jener Vollendung zurückzuführen, von der wir anfänglich herabgestiegen waren." Darin nämlich besteht das Wesen des Dionysos, daß er die vollendeten Seelen zum Throne seines Vaters, d. h. zur Ganzheit des Lebens, die Jupiter entspricht, geleitet. Darum wohnt notwendiger Weise der, der vollkommen ist, unter Göttern, der Bestimmung jener Gottheiten entsprechend, die die Quellen der Vollkommenheit der Seele sind. Der Thyrsus endlich, der in den Bacchischen Aufzügen in Anwendung war, ist, sofern er ein Rohr mit vielen Knoten war, ein passendes Sinnbild der Zerteilung der höheren Natur in die sinnliche Welt. Demgemäß bemerkt auch Olympiodorus über den Phaedon, „daß der Thyrsus[78]) ein Symbol einer Neubildung der materiellen und zerteilten Substanz aus dem Zustande ihrer Zerstreuung heraus ist, und daß er darum eine titanische Pflanze sei. Es war gebräuchlich, diesen vor Bacchus, gegen dessen väterliches Szepter gerichtet auszustrecken, und vermittelst desselben wurde dieser in unsere Halbnatur herabgerufen. Die Titanen sind allerdings Thyrsusträger, und Prometheus verbarg das Feuer in einem Thyrsus oder Rohr, weshalb er als derjenige betrachtet wird, der das himmlische Licht in die Zeugung bringt, die Seele in den Leib geleitet oder die göttliche Erleuchtung, das ungeteilte und ungeborene Dasein in die Zeugung herabberuft. Darum sagt Sokrates im orphischen Sinne, daß „die Menge der Thyrsusträger ein titanisches Leben führe."

So viel nun über die geheime Bedeutung der Sage, welche einem Teil jener mystischen Gebräuche zugrunde lag. Wir wollen uns nun der Betrachtung der Bedeutung jener Symbole zuwenden, welche nach Clemens Alexandrinus zu den bacchischen Zeremonien gehörten und welche in den folgenden orphischen Versen erwähnt sind:

Tulpen und Tannenzapfen und Kreisel und güldene Schäflein
Von den Töchtern der Nacht, den lieblich singenden Jungfrau'n.

Hierzu fügt Clemens noch εποπτρον, einen Spiegel, ποκος, ein Vließ und αστραγαλος, einen Fußknöchel. Da nun, wie wir schon oben gezeigt, Dionysos der Weltgeist ist, und da der Geist eine erhabene und in sich gekehrte Natur hat, so kann in erster Linie hinsichtlich des Kreisels wohl nichts als ein passenderes Sinnbild einer geistigen Tätigkeit gedacht werden, als der Kreisel oder die Kugel und insoferne die Zerstückung und Zergliederung des Dionysos die Aussendung geistigen Lichtes in die Materie und gleichzeitig dessen Rückkehr zu seinem Urquell bedeutet, wird dies am geeignetsten durch einen Kreisel versinnlicht. Andererseits ist der Tannenzapfen infolge seiner kegelförmigen Gestalt ein deutliches Symbol der Art und Weise, wie die geistige Erleuchtung von ihrer Quelle und ihrem Anfang in eine materielle Natur fortschreitet. „Denn die Seele", sagt Makrobius[79]), „geht, indem sie mit einer runden Gestalt, mit der einzigen göttlichen Figur, anhebt, in ihrem Fortgang zu einer kegelförmigen über, und in derselben Weise wird auch der höhere Intellekt zutreffend versinnbildlicht. Was nun die lustigen Spiele betrifft, bei welchen die Glieder gefesselt wurden, so deuten diese augenscheinlich auf die titanischen Künste hin, durch die Dionysos verführt worden, und bezeichnen gleichzeitig in verborgener Weise die Fähigkeiten des weltlichen Verstandes, wenn man diesen als entsprechend einem scheinbaren und zerstückten Zustande betrachtet. Die goldenen Äpfel der Hesperiden jedoch bezeichnen die reine und unverdorbene Natur jenes Geistes oder des Dionysos, der der Welt innewohnt, denn nach Sallust ist der goldene Apfel ein Symbol der Welt, und dies zweifellos sowohl wegen deren äußerer

[77]) Wir streben der Tugend nach durch emsigen Gebrauch der Gaben, die Gott uns verliehen; wenn er jedoch selbst sich uns mitteilt, dann können wir nur passiv sein, wir ruhen, freuen uns, aber alles Handeln hat aufgehört.

[78]) Wie man bemerken wird, ist hier das Wort „Thyrsus" eine Uebersetzung von ταρθηξ Rohr.

[79]) In *Somnia Scipionis*, XII.

Gestalt, als auch wegen des unzerstörbaren Geistes, den sie enthält und mit dessen Erleuchtung sie äußerlich geziert ist; das Gold bezeichnet nämlich, da es der Verwitterung nicht unterworfen ist, sehr zutreffend den Zustand der Unverweslichkeit und der unmateriellen Existenz. Die Bedeutung des Spiegels, der das nächste Symbol ist, haben wir schon erklärt, und was das Vließ betrifft, so ist dasselbe ein Symbol der Zerreißung oder Zerstückung des Geistes oder des Dionysos in die Materie, denn des Verb σπαραττω, dilanio, welches in Beziehung auf die Zerreißung des Bacchus gebraucht wird, bedeutet: „in Stücke reißen, wie Wolle", und darum leitet Isidorus das lateinische *lana*, die Wolle, von *laniando* und *vellus* von *vellendo* ab. Es darf auch nicht übersehen werden, daß im Griechischen λῆνος, die Wolle und ληνὸς, die Weinpresse bedeutet.[80]) In der Tat ist das Pressen von Weinbeeren ein ebenso augenscheinliches Sinnbild der Zerteilung, als das Zerreißen der Wolle, und zweifelsohne war dies einer der Hauptgründe, warum die Weinbeeren dem Bacchus geweiht waren, denn die Weinbeere bezeichnet, bevor sie ausgepreßt ist, das in Eines zusammengefaßte Wesen und wenn sie ausgepreßt ist, deutet sie in anschaulicher Weise auf die Zerstreuung dessen, was vorher einig und innerlich gewesen war. Der αστραγαλος endlich, der Fußknöchel, gehört durchaus zu den bacchischen, mystischen Symbolen, da er vor Allem für eine Vorwärtsbewegung der Tiere vonnöten ist und darum deutet er ohne Zweifel auf das Vorwärtsschreiten jener Gottheit in die Gebiete natürlicher Existenz, denn die Natur oder jenes zerteilbare Leben, welches den Leib erhält und welches den Samen aufgehen läßt, hängt unmittelbar von Bacchus ab. Hierüber nun berichtet uns Proklus, daß die Geschlechtsorgane jenes Gottes von den Theologen Diana genannt worden sind. welche, wie sie sagen, das gesamte Gebiet der Zeugung im natürlichen Dasein beherrscht, alle natürlichen Ursachen zum Lichte bringt und eine Kraft der Fruchtbarkeit von der Höhe bis sogar in die Räume der Unterwelt ausgießt.[81]) Und das ist wohl der Grund, warum in der orphischen „Hymne an die Natur" jene Göttin als „mit ihren Fußknöcheln stille Spuren im Kreise drehend" dargestellt wird.

Und es ist in hohem Grade unserer Beachtung wert, daß in diesen Versen die Natur, wie aus der oben gegebenen Beschreibung ersichtlich, wo sie mit ihren Füßen auf einem Rade steht, das sie unaufhörlich wälzt, als Fortuna dargestellt ist, was auch durch den folgenden Vers aus derselben Hymne durchaus bestätigt wird: „Bewegend im raschen Gange das ewige Rad". Es braucht auch gar nicht wunderbar zu erscheinen, daß die Natur als Fortuna gefeiert werden solle, denn in den orphischen Hymnen an diese Göttin wird Fortuna als Diana angerufen, und wie wir schon oben bemerkt haben, ist der Mond das sich selbst enthüllende Bildnis der Natur, und die augenscheinliche Unbeständigkeit des Schicksals stimmt in Wahrheit ganz mit dem flüchtigen Zustand überein, in welches die Reiche der Natur fortwährend verwickelt sind.

Es verbleibt uns hier nur noch die geheime Bedeutung des heiligen Gewandes zu erklären, womit die in die Dionysischen Mysterien Eingeweihten bekleidet wurden, damit der Θρονισμος, die Thronbesteigung, erfolgen konnte, oder das feierliche Sitzen in einem Thronstuhl, welchen der Regel nach die anderen Initiaten umtanzten. Die Einzelheiten aber dieses Gebrauches sind in den uns von Makrobius[82]) erhaltenen orphischen Versen in folgender Weise beschrieben:

„Dies mit heil'gem Gerät und kundiger Hand zu vollenden,
Auszumeißeln den Leib des leuchtenden Phöbus Apollo,
Erst ein Purpurgewand, ein feur'ges, darüber zu breiten,
Silbernen Strahlen gleich; von der rechten Schulter ein Tierfell
Niederhangen zu lassen, ein breites, funkelndes, buntes,
Scheckigem Hirsch entstammt, des heiligen Poles Sinnbild
Und der schimmernden Sterne. Darüber den goldenen Gürtel
Rings um den Leib zu spannen als tiefbedeutendes Zeichen,
Wie ob der Erde Gefild mit blendendem Glanz er emporsteigt,

[80]) Der Gebrauch von Wortspielen, der in den alten Riten so verbreitet gewesen, ist hier sehr wirksam angewendet. Derselbe diente dazu, um die Symbolik zu verhüllen und Uneingeweihte irre zu führen, wenn diese versuchten, der rechten Bedeutung derselben sich zu versichern.

[81]) Kommentar zu Platons „Timaeus".

[82]) Saturnalia, I. 18.

Um mit goldenem Strahl des Okeanos Fluten zu säumen,
Und das unendliche Licht, mit dem Glitzern des Tau's sich vermengend,
Blitzt, im Kreise gedreht von den ewig wirbelnden Wellen,
Weit vor ihm her. Es deutet der Gurt um die Lenden der Gottheit
Auf des Okeanos Kreis, ein gewaltiges Wunder zu schauen".

In erster Linie wollen wir nun zeigen, warum jenes dem Bacchus angehörige mystische Gewand die Sonne darstellen sollte. Der Grund davon wird sich uns aus den folgenden Bemerkungen ergeben: Nach der orphischen Theologie wird nämlich unter Bacchus der göttliche Geist eines jeden Planeten verstanden, und in jedem derselben wird ihm eine andere Bezeichnung beigelegt, wie z. B. der Sonnengott Trietericus Bacchus heißt. Da nun in zweiter Linie nach der Geheimlehre der antiken Theologie die Sonnengottheit einen sowohl überweltlichen als auch weltlichen Wohnsitz hat und von durchaus erhabener geistiger Natur ist, weshalb sie auch als übernatürlich angesehen worden, so muß sie auch den göttlichen Geist oder Dionysos hervorbringen und in ihrem Wesen enthalten, denn alles Weltliche ist in den überweltlichen Gottheiten enthalten, von denen es auch gezeugt worden. Darum sagt Proklus in seiner schönen „Hymne an die Sonne": „Dich feiern sie in Hymnen als den Erzeuger des Dionysos". In dritter Hinsicht geschieht es durch die Hülfe des Dionysos in der Sonne, daß jene Leuchte ihre Kreisbewegung vollzieht, was sich aus dem folgenden orphischen Verse ergibt, wo von der Sonne gesagt ist: „Dionysos ist sie genannt, weil sie mit kreisender Drehung durch den unendlichen Himmel sich bewegt." Da nun, wie wir schon gesehen haben, der Geist durchaus umgestaltender und erhabener Natur ist, so ist dies sehr zutreffend, und es ergibt sich aus all dem zur Genüge, warum das Gewand des Dionysos als der Sonne angehörig dargestellt wird. Andererseits ist der Sonnenuntergang, der eine Mischung feurigen Lichtes darstellt, ein anschauliches Bild des Sonnenfeuers. Das gefleckte Maulesellfell [83]), das den Sternenhimmel repräsentieren sollte, ist nichts Anderes, als ein Sinnbild des Mondes, da nach der Schrift des Proklus über den Hesiod jenes Gestirn der gemischten Natur eines Maulesels vergleichbar sei, da es schwarz wird durch den Einfluß der Erde und sein eigenes Licht der Sonne verdankt. So bezeichnet also das gefleckte Fell den Mond, umgeben von der Menge der Gestirne, und darum wird diese Gottheit in den orphischen Hymnen an den Mond als „umgeben von schönen Sternen, ihr Licht ausstrahlend", beschrieben; in ähnlicher Weise wird sie auch αστραρχη genannt.

Was nun den goldenen Gürtel betrifft, so bezeichnet dieser, wie die letzten Verse deutlich zeigen, den Kreis des Oceans. Was aber, wird man fragen, hat der Sonnenaufgang über dem Meere aus dem Gefängnis von Nacht und Erde mit den Abenteuern des Bacchus zu thun? Es wäre unmöglich, antworten wir darauf, ein für jenen Zweck passenderes Symbol aufzufinden, denn, ist nicht zunächst der Ocean ein entsprechendes Sinnbild des irdischen Daseins, wirbelnd und stürmisch und immer rollend, ohne Ruhepausen zuzulassen? Und ist nicht die Sonne, die aus seinen ungestümen Tiefen emporsteigt, ein augenscheinliches Sinnbild einer höheren geistigen Natur, die sich, wie deutlich zu sehen, aus dem finstern und hinfälligen materiellen Behältnis scheinbar erhebt und durch ihr Licht Form und Schönheit in das sichtbare Weltall bringt? Ich sage „scheinbar sich erhebt", denn obgleich die geistige Natur immer ihren Glanz mit unveränderter Macht aussendet, wird sie doch von den Subjekten ihrer Erleuchtung nicht immer wahrgenommen, da überdies die seelischen Wesen nur teilweise und in Intervallen die Wohltat göttlicher Ausstrahlung aufzunehmen vermögen. Darum übertragen auch die Sagen hinsichtlich dieser zeitlichen Teilnahmen, um die Erscheinungen zu verhüllen, und in Übereinstimmung mit denselben die Unvollkommenheit untergeordneter Wesen auf hochstehende. Darum ist diese Beschreibung der aufgehenden Sonne ein überaus schönes Symbol der Neugeburt des Bacchus, die, wie wir schon gesehen haben, nichts Anderes bezeichnet, als das Aufgehen des geistigen Lichtes und dessen daraus sich ergebende Darstellung auf untergeordneten Stufen des Daseins.

[83]) νεβρίς bedeutet auch ein Hirschkalbfell. Der jüdische Hohepriester trug ein solches bei hohen Festen. In der Bibel ist es in ein Dachsfell übergegangen. In Indien wird Indra's Gewand gefleckt dargestellt.

So viel nun über die Bacchus-Mysterien, welche wie die der Ceres zum Teil auf das Hinabsteigen eines geteilten Geistes in die Materie und dessen Zustand während seiner Verkettung mit dem finstern Kerker des Leibes sich beziehen, aber zwischen beiden scheint der Unterschied zu bestehen, daß in den Mythen von Ceres und Proserpina das Hinabsteigen der Vernunftseele (der gesamten Natur) gemeint ist, während in der von Bacchus die Zerstreuung und die Aussendung jenes erhabenen Teiles, der bloß menschlicher Natur eigen ist, und den wir am besten mit dem Worte „Geist“ [88]) bezeichnen, gemeint ist. In der Komposition jeder der beiden Mythenkreise vermögen wir dieselben Spuren erhabenen Wissens und geheimer Theologie zu erkennen, Spuren einer Religionsphilosophie höchst ehrwürdig durch ihr Alter und bewunderungswürdig durch ihre Größe und Wahrhaftigkeit.

[88]) Griechisch νους, die anschauende Vernunft, jene Fähigkeit der Seele, die unaussprechlichen Wahrheiten zu erfassen.

Thomas Taylor.

Erkenntnistheorie, Logik und Psychologie.

Erkenntniskritische Untersuchungen leiden seit altersher an dem Gebrechen, ihr Gebiet nicht gehörig nach allen Richtungen hin abzugrenzen und so durch Unklarheit und Vielsinnigkeit in den Prinzipien kein erfreuliches Resultat zu erzielen. Der Erbfehler der Erkenntnistheorie ist die Vermengung mit der Psychologie. Alle sensualistischen Systeme mit Locke an der Spitze sind psychologistisch, mithin unzureichend für die Klarlegung der letzten Probleme des Erkennens, und auch Kant ist in dieser Beziehung nicht ganz frei zu sprechen, obzwar er sich stets mit vollem Bewußtsein bemüht, rein transzendental zu bleiben. Als klarer Beweis für dieses Streben spricht die Tatsache, daß der Abschnitt: „Von der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“, der in der ersten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ (1781) stark psychologistisch ausgefallen ist, in der zweiten Auflage (1787) vollständig umgearbeitet und nunmehr logisch-transzendental erscheint. Wenn etwas an Hegel zu rühmen ist, so kann es nur die konsequente Logizität sein, die sich frei von empirischer Psychologie zu halten weiß, sich aber in der anderen Richtung gründlich verstiegen hat. Im konträren Gegensatze zu dieser Tendenz macht es sich bekanntlich die Schule des modernen Psychologismus zum Grundsatze, die empirische Psychologie (oder was dafür ausgegeben wird) als einzige Basis aller Untersuchungen anzuerkennen und sogar die Logik psychologisch darzustellen. Sie kann sich hiebei mit einiger Berechtigung auf Hume berufen, der aber doch nicht den Mut hatte, konsequent im Psychologismus zu sein, sondern für Mathematik eine Ausnahmestellung postulierte — bekanntlich der Punkt, an dem die Fortarbeit Kants ansetzte.[1])

Ich will mich nicht unterfangen, die Scheidung zwischen Logik, Psychologie und Erkenntnistheorie, die zu den schwersten Problemen der Philosophie gehört, und meines Wissens noch wenig (außer von Hermann Cohen und W. Schuppe) in Angriff genommen worden ist, mit vollendeter Schärfe durchzuführen, hoffe aber, diese dunkle Materie durch die nachfolgenden Betrachtungen etwas aufzuhellen.[2])

[1]) Zur Orientierung über die beiden ähnlichen Termini „Psychologie“ und „Psychologismus“ sei bemerkt, daß man unter Psychologie die Wissenschaft versteht, die sich mit der Beschreibung der seelischen Vorgänge (Normal-Psychologie, pathologische Psychologie und Völkerpsychologie) befaßt; Psychologismus ist dagegen eine bestimmte Weltanschauung, die alle Vorgänge des Erkennens, also auch die logischen Denkgesetze durch empirische Psychologie erschöpfend darstellen will und andere Faktoren prinzipiell nicht anerkennt. Wir werden später sehen, daß dieser Anspruch unhaltbar ist, resp. daß noch andere, logische, notwendige Faktoren zur Konstitution des Weltbildes erforderlich sind.

[2]) Erst nach Drucklegung des vorstehenden Artikels sind die vorzüglichen Auseinandersetzungen mit dem Psychologismus von Dr. F. J. Schmidt („Grundzüge der constitutiven Erfahrungsphilosophie“, Berlin 1901) zu meiner Kenntnis gelangt. Schmidt, dessen Ausführungen demnächst genau besprochen werden sollen, geht dem Psychologismus in seine verborgensten Schlupfwinkel nach und kritisiert ihn mit vernichtender Schärfe.

I.

Die Ursache, warum Erkenntnistheorie und Logik auf der einen Seite, von empirischer Psychologie [3]) auf der anderen Seite geschieden werden müssen, ist folgende: Psychologie ist eine beschreibende Wissenschaft, sogar die beschreibende Wissenschaft κατ' ἐξοχήν, die beobachtete Tatsachen des psychischen Lebens so gut oder schlecht als es gehen will, zu verfolgen und darzustellen hat, ohne irgend ein wertendes Moment einzuführen. Jene psychologische Schule, die kompliziertere psychische Gebilde aus Elementen, Empfindungen etc. aufzubauen versucht, hat schon einen construierenden Weg eingeschlagen, und betreibt nicht mehr eigentliche empirische Psychologie; ebenso diejenige, die hypothetische Beziehungen der seelischen Vorgänge zu physiologischen Tatsachen oder Suppositionen herstellen will. In diesem Sinne ist der zweite Band von R. Avenarius' „Kritik der reinen Erfahrung", die mit dem Anspruche auftritt, eine „allgemeine Erkenntnistheorie" im Gegensatze zu anderen „speziellen" zu sein, ein System der Psychologie, das mit musterhafter Klarheit die Erlebnisse zu rubrizieren und formal zu beschreiben unternimmt. (Zu dieser Methode bildet die andere von Künstlern, z. B. den französischen Romanciers geübte Methode der materialen Beschreibung psychischer Geschehnisse ein Seitenstück oder eine Ausfüllung.)

Psychologie in diesem Sinne aufgefaßt, hat selbstverständlich volle Berechtigung als empirische Wissenschaft. Sie darf auch die Gedanken des Philosophen psychologisch als Symptom der Einzelpersönlichkeit deuten, ohne den Wahrheitsgehalt der Lehren zu untersuchen oder zu werten. Sie faßt z. B. die platonischen Ideen nicht in Bezug auf ihren positiven oder negativen Erkenntniswert, sondern darauf hin auf, was diese Ideen als Gedanken Platons für die Individual-Psychologie dieses Mannes bedeuten mögen. (Nebenbei bemerkt, war Avenarius zur Durchführung dieser Prinzipien nicht geistreich genug. Nietzsche, der sich auf seinen Psychologismus viel einbildete, hat z. B. die asketische Weltanschauung mit großer Feinheit als psycho-physiologische Äußerung einer bestimmten Menschengattung aufzufassen gesucht, und manches wahre neben vielem sinnlosen an den Tag gefördert. Er schrieb allerdings mit der Psychologie des Asketen seine Selbstbiographie). Dieses Vorgehen ist echt psychologisch und wird dem Werke des Avenarius auch für die Zukunft Wert verleihen, wenn schon seine Erkenntnistheorie nicht mehr ernst genommen werden dürfte.

An dem (nicht zufällig gewählten) Beispiele von Avenarius sehen wir recht deutlich, was Erkenntnistheorie nicht ist. Erkenntnistheorie hat sich nicht mit einer Beschreibung und Klassifikation der einzelnen physischen Erlebnisse zu befassen. Sie untersucht die Stellung des erkennenden Subjektes zum Objekt, die Tatsache des Bewußtseins, das Verhältnis von Denken und Sein, mit einem Worte, alle Voraussetzungen der Psychologie (und auch der Logik).

Der Erkenntnistheorie ist die ganze Welt mögliches Objekt für das Subjekt, der Psychologie (und der Empfindungs-Analyse) ein Empfindungs- und Vorstellungkomplex für den Menschen. Die Psychologie muß sich mithin als speziellere Wissenschaft der Theorie der Erkenntnis-Möglichkeiten überhaupt, d. h. der Theorie des Bewußtseins, unterordnen. Dieser allgemeinen Wissenschaft ist die Welt mögliches Objekt für ein Bewußtsein; sie ist ebenso wirklich, als sie bewußt wird. Vom erkenntnistheoretischen (transzendentalen) Standpunkt aus gibt es keinen Unterschied zwischen „nicht seiend" und „nicht bewußt", „unbewußt". Der Gedanke des unbewußten Seins ist eine *Contradictio in adiecto*. Denn Sein ist eben Vorkommen im Bewußtsein, resp. im Bewußtsein

[3]) Psychologie ist bei Kant: 1. Angewandte Logik (im Gegensatze zu „reiner Logik"). 2. Pragmatische Anthropologie. Beides entspricht dem, was heute „empirische Psychologie" genannt wird; erstere ist mehr individuelle und introspective Psychologie (nicht näher ausgearbeitet), letztere mehr Charakterologie. 3. Physiologische Anthropologie, d. i. diejenige Disziplin, die man heute unter dem Namen der physiologischen Psychologie und Psychophysik zusammenfasst, und worüber Kant der Ansicht war: „Alles theoretische Vernünfteln hier ist reiner Verlust", was sich die Psychophysiker gesagt sein lassen mögen. Hiezu kommt noch: 4. Psychologia rationalis, deren Möglichkeit als Wissenschaft Kant durch die Paralogismen widerlegt hatte, und die heute nicht mehr wissenschaftlich getrieben wird.

Vorkommen-Können. Durch diese Auffassungsweise erledigt sich auch die Schwierigkeit, die ein falschverstandener (subjektiver) Idealismus findet, wenn er dem Problem von der Existenz der Welt außerhalb der zeitlichen und räumlichen Existenz der erkennenden Individuen, also der vororganischen und der ultrasiderischen Welt, gegenüber tritt. Da die Welt nicht das wirkliche, jeden Moment gegenwärtige Objekt für ein Bewußtsein, sondern das Object mit der permanenten Möglichkeit apperzipiert zu werden, ist, wird das Vorhandensein einer Welt, vor dem Auftreten von Menschen (resp. Organismen), oder die Existenz von Sternen jenseits unserer Fähigkeit, sie zu sehen, Fragen, die dem subjektiven Idealismus (z. B. Schopenhauers, Joh. Müllers) die größte Schwierigkeit bereiten mußten, überhaupt nicht als erkenntnistheoretisches Problem anerkannt, sondern sie bleiben jenem Gebiete vorbehalten, wo sie von der Naturforschung immer gesehen wurden, nämlich der Physik. Wenn also jemand meint: Wie ist es möglich, daß die Welt, die doch Vorstellung des Subjektes ist, vor der Existenz menschlicher (oder tierischer) Subjekte da war, so stellt er eine mißverständliche Frage, und muß vom Forum des Philosophen an das des Physikers gewiesen werden, der vom Subjecte principiell abstrahierend, in seiner Wissenschaft vom Objecte den richtigen Ort für derlei Probleme findet.

Der Irrtum dieses subjectiven Idealismus erklärt sich dadurch, daß kein einziges menschliches Individuum Träger des allgemeinen Bewußtseins ist, sondern daß sich in dem determinierten Menschen das objektive Bewußtsein der Welt durch psychologische Momente kompliziert. Diejenigen Vorgänge, deren Untersuchung die psychologische Wissenschaft zur Aufgabe hat, also die individuellen Modificationen im Erkennen, (inclusive Fühlen und Wollen) sind ebenso viele Modifikationen der Objektivität, der Möglichlichkeit wissenschaftlicher Allgemeingiltigkeit. Hier haben wir den grundlegenden Unterschied zwischen psychologischer und logischer (transzendentaler) Wissenschaft. Letzterer ist das Seiende nichts anderes als die permanente Möglichkeit, Inhalt des objektiven Bewußtseins zu werden. „Der Begriff des existierenden Unwahrgenommenen geht in solchem auf, was seinem Begriffe nach Wahrnehmbares ist.“ (W. Schuppe: Grundriß der Erkenntnistheorie und Logik, Berlin 1894). Im transzendentalen Sinne ist so der mögliche Inhalt des allgemeinen Bewußtseins das Objekt der Wissenschaft und die Definition des Wahrheitsbegriffes. Wenn es manchen Zweigen der Erkenntnis schon gelungen ist oder gelungen zu sein scheint, echte Wissenschaft zu werden, so heißt das nicht, daß die Zusammenhänge der Gegenstände unabhängig vom Aufgefaßtwerden durch das Subjekt erforscht sind, sondern es heißt erkenntnistheoretisch gesprochen, daß ein gewisser Tatsachen-Komplex Gegenstand für das objektive Bewußtsein geworden ist. Das Streben aller Wissenschaft geht also dahin, Bewußtseins - Möglichkeiten in Bewußtseins-Wirklichkeiten, und subjektive (psychologisch-modifizierte) Bewußtseins-Inhalte in objektive (logische) zu verwandeln, und in diesem strengsten Sinne ist Psychologie überhaupt keine echte Wissenschaft.[4]) Wenn jemand Bewußtseins-Möglichkeiten Unbewußtes nennen will, so ist in diesem Sinne (aber nur in diesem Sinne) nichts dawider zu sagen; eine weitere Bedeutung kann aber dem unbewußten Sein nicht zuerkannt werden.

Wir scheiden somit aus der allgemeinen Erkenntnistheorie die Psychologie, als Analyse des Individual-Bewußtseins aufgefaßt, aus, und bestimmen als Gegenstand der Erkenntnistheorie (Transzendental-Philosophie oder erkenntnistheoretische Logik) die Konstruktion der Bewußtheit überhaupt. In dieser Auffassung (die sich an W. Schuppe anschließt) liegt absolut keine metaphysische Voraussetzung eingeschlossen. Durch die bekannten messenden und zählenden Methoden der Psychophysik und durch die ziemlich wertlosen Tabellen der Experimental-Psychologie ist gewissermaßen schon der gute Wille ausgedrückt, die mit jedem individuellen Bewußtsein notwendig verbundenen Verunreinigungen auszuschalten.[5]) *Ut desint vires* —.

[4]) Im gleicher Weise bestimmt Kant die Aufgabe der Wissenschaft: „Aus gegebenen Wahrnehmungen einer allenfalls unendliche Mannigfaltigkeit empirischer Gesetze enthaltenden Natur eine zusammenhängende Erfahrung zu machen.“ (Kritik d. Urteilskr. Einleitung).

[5]) Der Grad der wissenschaftlichen Befähigung eines Menschen läßt sich daran messen, inwieweit er

Erkenntnistheorie hat keine andere Voraussetzung als die der allgemeinen Gesetzlichkeit. Die durchgängige Annahme eines geordneten Weltzusammenhanges kann nicht wohl als Hypothese bezeichnet werden. Sie ist die erste Basis jedes Denkens und Erkennens überhaupt. Nur durch diese Annahme löst sich die Frage, die schon oft den Idealismus erschüttern wollte: Existieren die Gegenstände auch noch dann, wenn sie kein Subjekt apperzipiert? in der die Möglichkeit einer vormenschlichen Entwicklung des Kosmos eingeschlossen liegt. Da die Objekte der Welt in lückenlosem, gesetzlichem Zusammenhange stehen, und keine andere Bedeutung haben, denn als Möglichkeit, jeden Augenblick an der Kette der Ursachen und Wirkungen, Gegenstände für das Subjekt zu werden, fällt auch so formuliert die Frage der außerbewußten Existenz, die einer Vernichtung der Gesetzlichkeit der Welt gleichkäme, fort, und die zufällige empirische Existenz oder Nicht-Existenz, Gegenwart oder Nicht-Gegenwart eines apperzipierenden Individual-Subjektes (z. B. eines Menschen) hat keine Bedeutung für die erkenntnistheoretische Fragestellung. „Der Begriff des wirklichen Seins geht nicht in der bloßen Empfindung auf, sondern schließt die absolute Gesetzlichkeit ein, nach welcher je nach Umständen und Bedingungen bestimmte Empfindungsinhalte bewußt werden.“ (Schuppe l. c. 29.)

II.

Während Psychologie (wenigstens der Idee nach) nur beschreibende Wissenschaft ist, und ein jedes Additament zur Beschreibung (z. B. schon durch Einführung eines wirkenden „Willens“) ein Verlassen der Empirie, die ja Psychologie nach der heutigen Auffaßung sein soll, bedeutet, ist Logik der Typus der wertenden Wissenschaft und so das direkte Gegenteil der Psychologie. Durch die Untersuchung der Normen des Bewußtseins, stößt die Logik auf Bestandteile der Erkenntnis, die nicht mehr wie die psychologischen Erlebnisse so oder auch anders sein könnten, die nur Zufall sind; sie kommt zum Begriffe der Notwendigkeit, zu Bestandteilen im Bewußtsein, die nicht zu eliminieren sind. Sie schafft so den Begriff des Wertes (der durchaus nicht empirischer Natur sein kann, weil in reiner Beschreibung kein empirisches Element vor dem anderen ausgezeichnet ist) und schließlich zum höchsten Werte, zum Begriffe der Wahrheit, was schon früher angedeutet wurde, aber hier nicht weiter verfolgt werden soll. Jedes Werten muß letztlich zur Logik, der einzigen Quelle der Wertfunktion, führen, der allein sanktionierende Macht zusteht, und auch alle konsequente Ethik muß als Basis den Begriff der allgemeinen Gesetzlichkeit haben (die aber nicht mit irgend einer autoritativen Gesetzgebung zu verwechseln ist.)

Es wird jetzt recht klar, warum jede psychologistische Methode, wie die von Avenarius, Brentano oder Meinong, die Logik als Wissenschaft depossedieren muß: weil sie das Wertproblem nicht kennt. Ohne Logik kein Werten, und ohne Werten keine Logik. Man kommt dann zu abenteuerlichen und gezwungenen Werttheorien, wie es die von Ehrenfels ist, der mit der logischen Basis auch jeder Halt fehlt.

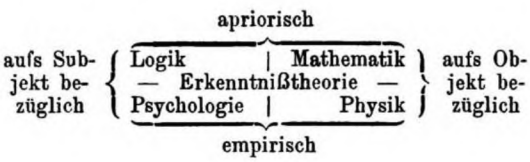
So ist es Sache der Psychologie, die empirischen Daten zu beschaffen, Sache der Logik, zu sichten und ein haltbares Formenschema zu liefern. Erkenntniskritik aber stellt die letzten Beziehungen her, und hat die Ethik zu fundieren.[6]) Ob diese Aufgaben mit den höchsten der Logik teilweise oder ganz zusammenfallen, soll uns hier nicht weiter beschäftigen. (Vgl. hiezu auch H. Cohen: „Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte.“ Berlin 1883. S. 7 f.)

Diese Bemerkungen, die den weitgehenden Stoff nicht im geringsten erschöpfen konnten, mögen für die allgemeine Übersicht genügen. Ich will hier noch ein Schema aller möglichen

imstande und Willens ist, von individuellen Modifikationen im Erkennen zu abstrahieren, und sein Bewußtsein dem objektiven Bewußtsein zu nähern. Der wissenschaftlich nicht befähigte Mensch sieht bekanntlich alles durch seine trübe und färbige Brille hindurch (er kann nicht abstrahieren); das Genie erhebt sich in begnadeten Stunden in die Nähe des objektiven Bewußtseins. Es sieht dann die Dinge *sub specie aeterni*.

[6]) Vgl. Albrecht Krause: „Die letzten Gedanken Immanuel Kants.“ Hamburg 1902, S. 35: „Die Psychologie ist die Sammlung der seelischen Erscheinungen, die Transzendental-Philosophie die Zusammenstellung der Bedingungen der seelischen Erscheinungen.“

Wissenschaft zu geben versuchen, das eine nicht uninteressante Symmetrie aufweist:



Die nebeneinander stehenden Grundzweige sind mit einander verwandt und gehen Verbindungen ein (mathematische Logik, psychologische Logik, psychologische Physiologie, mathematische Physik). Die oben stehenden beziehen sich auf die Erkenntnis alles Möglichen, die unten stehenden auf die Erkenntnis des Wirklichen. Die gegenüberliegenden Wissenschaften haben keine Beziehung zu einander (ihre Vertreter pflegen sich gegenseitig zu verachten.) Von der Erkenntnistheorie führt ein Weg zu allen vier Gebieten: nach aufwärts der doppelte Pfad des Transzendentalismus, der von Logikern und Mathematikern betreten wird, hinunter der Weg alles Psychologismus, auf dem nach links die eigentlichen Psychologisten, rechts Sensualisten und Psychophysiker wandeln.

III.

Eine sehr interessante Anwendung erlaubt die genaue Scheidung zwischen Logik und Psychologie auf die Ethik. In der rein logischen Betrachtung (nach der Idee der Moral) gibt es nur sittlich gute und sittlich böse Menschen, d. h. im Sinne Kants, solche, die das moralische Gesetz der reinen Vernunft zu ihrer Maxime machen, und solche, die die entgegengesetzte Triebfeder in ihre Maxime aufnehmen. „So ist die Gesinnung in Ansehung des moralischen Gesetzes niemals indifferent". („Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". 1795, S. 11.) Wenn man aber den Menschen nicht der Idee nach (logisch), sondern der Erscheinung nach (empirisch-psychologisch) sittlich beurteilen will, so ist man wohl genötigt anzunehmen, daß in jedem einzelnen Individuum nicht die Idee des Guten oder die Idee des Bösen zur Alleinherrschaft gelangt sei, sondern daß, „das böse Prinzip neben dem guten der menschlichen Natur einwohne." So werden sich zwar in jedem Menschen empirisch gute und böse Motive (im kantischen Sinne) nachweisen lassen, trotzdem logisch (der Idee nach) jeder Mensch entweder Gott oder dem Teufel dient. Rein logisch gesprochen ist ein Mittelding schlechterdings nicht denkbar. Der Mensch wird entweder durch reine Vernunft bestimmt oder nicht, das Nichtzugänglichsein für gute Motive ist identisch mit dem Einfluß des bösen Prinzips. Tertium non datur (logisch, aber nicht psychologisch). So erledigt sich die vielumstrittene Frage, ob es neben dem Moralischen und dem Antimoralischen noch ein Indifferentes, ein Amoralisches, im Wollen des Menschen gebe.[7]) Psychologisch ist es vorhanden, logisch nicht. „Denn da (in der Erscheinung) wird er nicht auf der Wage der reinen Vernunft, sondern nach empirischem Maßstabe beurteilt." (l. c.)

[7]) Die großartigste Symbolisierung des Verhältnisses zwischen moralisch, antimoralisch und amoralisch dürfte bei Dante zu finden sein. Während in der Hölle die Unsittlichen, auf dem Berge der Läuterung die „Strebend-Bemühten", d. h. diejenigen, welche das Vernunftgesetz zur Maxime erhoben haben, aber durch die Triebfedern der Sinnlichkeit noch beeinflußt werden, im Paradiese die Sittlichen ihren Platz finden: ist der Aufenthalt der Amoralischen im Vorhofe der Hölle (Inferno, Gesang 3):

„Dies jämmerliche Toben
Ist jener trauervollen Schar Gebaren.
Die weder Lob noch Schmach erwarb dort oben.
Vermischt sind sie mit jenen feigen Scharen
Von Engeln, die zwar sonder Meutereien,
Doch Gott, bei Seite stehend, untreu waren.
Der Himmel, um nicht minder schön zu sein,
Verbannte sie; doch auch der Schlund der Hölle
Hält fern sie, weil 's den Sündern Ruhmes Schein."

Diese Menschen haben gar kein Verhältnis zur Sittlichkeit wie die Pflanzen; sie schmachten zwischen Himmel und Hölle, und tiefsinnig meint der Dichter, daß sie sogar das Los der ewig Verdammten beneiden müssen.

Es ist bemerkenswert, daß auch Angelus Silesius denselben Gedanken in unübertrefflicher Kürze und Klarheit so ausspricht:

„Die Teufel lästern Gott, das Vieh, das acht' ihn nicht. Die Menschen lieben ihn, die Engel schaun sein Licht."
(„Der Cherubinische Wandersmann" 3. Buch 235.)

E. Lucka.

Aus einem alten Rosenkreuzer-Manuskript.

Mea Victoria
In Cruce Rosea.

I.

Historisches zur Rosenkreuzerei.

„Man kann es sein, ohne es zu heißen".
(AdaMah Booz.)

Im Jahre 1614 wurden zu Kassel, ohne Angabe des Verfassers, die beiden Schriften gedruckt: „Fama Fraternitatis, oder Entdeckung der Brüderschaft des hochlöblichen Ordens des R. C." und „Confessio Fraternitatis, oder Bekenntnis der löblichen Brüderschaft des hochgeehrten Rosenkreuzes". Im Verein mit der 1603 geschriebenen, aber erst 1616 erschienenen „Chymischen Hochzeit Christiani Rosenkreutz", einer schwer verständlichen, phantastischen Erzählung, behaupteten sie das Bestehen eines Geheimbundes behufs staatlicher, gesellschaftlicher und kirchlicher Weltreformation und allgemeiner Menschenveredlung. Christian Rosenkreuz (1378 bis 1484!), ein Deutscher, habe den Bund gegründet, nachdem er eine Wallfahrt nach dem Orient gemacht und daselbst uralte indische und arabische Weisheit kennen gelernt habe. Die gegenüber dem damaligen scholastischen Orthodoxismus gegründete Geheimgesellschaft bezwecke: Verbesserung des menschlichen Charakters und Verminderung des Elends der Menschen durch Hinführung derselben zur wahren Philosophie und (antikirchlichen) Religion; Anweisung, wie man in den Besitz des höchsten Wissens und der größten Macht gelangen und wie man bei sittlich reinem Leben frei von Krankheit und Schmerz bleiben könne. Was bis dahin nur einem engen auserwählten Kreis bekannt gegeben sei, das solle jetzt der ganzen Welt zugänglich werden. Genannte Schriften fanden eine sehr große Verbreitung, und gaben zu unzähligen weiteren Publikationen und Diskussionen über das Pro et Contra eines solchen Bundes mit solchen Tendenzen Veranlassung. Die Einen glaubten an das tatsächliche Bestehen einer organisierten Rosenkreuzer-Brüderschaft, die Anderen hielten sie für reine Erdichtung und eitle Täuschung, für Possenspiel und Mummenschanz. Jene Schriften seien nichts anderes als eine Mystifikation, eine Satire, welche die alchemistisch-theosophische Schwärmerei der damaligen Zeit geißeln wolle. Diese Ansicht vertrat auch der württembergische Theologe Joh. Valent. Andreae (1586—1654), obwohl gerade er wahrscheinlich jene drei und später noch ähnliche Schriften selber verfaßt hat. Aus dem angeblichen Scherze wurde aber Ernst. Der Orden des Rosenkreuzes wurde organisiert und gewann eine enorme Ausdehnung. Haag (1622), Amsterdam, Hamburg, Danzig, Erfurt, Nürnberg, Mantua, Venedig wurden Zentren.

Zum Geheimwissen der Rosenkreuzer, einem Gemisch aus Physik, Chemie, Metaphysik, Theologie, Theosophie, Mystik, Magie, Mythologie etc., gehörte nun unter Anderem auch die Alchemie, das heißt die Kunst, den Stein der Weisen (Roter Löwe, Rote Tinktur, Lebenselixir, Magisterium) zu finden, welcher sowohl unedle Metalle in edle (Gold und Silber) verwandeln sollte, als auch in aufgelöstem Zustande (aurum potabile) innerlich genommen Krankheiten heilen, den Körper verjüngen, die Zeugungskraft vermehren und das Leben verlängern sollte. Die ägyptische, göttliche, heilige, hermetische, spagyrische oder Goldmacherkunst war aber keineswegs der höchste apex et fastigium philosophiae, sondern ursprünglich nur ein Parergon. (Cf. „Fama".) Andere hielten sie nur für eine Lockspeise und ein Aushängeschild für den Orden. Wieder andere, die „Antalchemisten", benutzten gerade die Rosenkreuzerei, um die ganze Goldmacherei lächerlich zu machen. Einerlei nun, ob das Goldmachen satirisch, diplomatisch, allegorisch, faktisch oder wie immer aufzufassen und auszulegen ist — jedenfalls bestand damals der Glaube an den Lapis philosophorum und jedenfalls besteht ein ähnlicher Glaube in exklusiven Kreisen auch heutigen Tages noch, und zwar aus guten Gründen.

Während die Goldmacherei anfangs nur eine Nebensache der S. R. C. (Societas Roseae Crucis) war, wurde sie sehr bald zur Hauptsache und Hauptaufgabe der Brüder. Es entstand daher eine wahre Flut (etwa 4000) alchemistischer Schriften, namentlich in Deutschland, deren meist pseudonyme oder anonyme Verfasser sich, auch wenn sie keine Ordensbrüder waren, zu ihrer Empfehlung auf ihre angebliche Zugehörigkeit zu den Fratribus R. C. bezogen. Infolge dessen gab es einerseits „ächte Rosenkreuzer" oder „wahre Philosophen" und andererseits „Sophisten". Etwa 1650 erreichte die rosenkreuzerisch-alchemistische Publikation ihren Höhepunkt, fiel dann ab, um nach hundert Jahren, vom Beginn des 18. Jahrhunderts an, noch einmal wieder anzuschwellen. Dementsprechend unterscheidet man also zwei Perioden: 1. die älteren und 2. die neuen Rosenkreuzer. Die ersteren bezeichnet man schlechthin als „Rosenkreuzer", die letzteren als „Gold- und Rosenkreuzer".

Das Wiederaufblühen der S. R. C. hatte seinen Grund in dem Zusammenschluß der Rosenkreuzer mit den Freimaurern. Diese von England zirka 1740[1]) herübergekommene, eben-

[1]) Die historische Grundlage der Freimaurerei bilden die „Alten Pflichten von 1723."

falls geheime Gesellschaft wußten die F. R. C. mit Geschick und mit Erfolg ihren Zwecken dienstbar zu machen und zwar derart, daß die Freimaurerei fortan nur eine Pflanzschule für den Rosenkreuzer-Orden, nur den Vorhof zum Rosenkreuzer-Tempel bildete. Die blauen Grade einer Freimaurerloge galten als Vorstufe für die roten Grade eines Rosenkreuzerzirkels. Von den Freimaurern ging ebenfalls das Gerücht, daß ihre höheren, sogenannten schottischen Grade ein außergewöhnliches Wissen über Magie, Alchemie, Theosophie, Mystik etc. besäßen, also Dinge kannten, in welche eingeweiht zu sein bisher die Fr. R. C. allein für sich in Anspruch genommen hatten. Die freimaurerischen Geheimwissenschaften stammten ebenfalls aus dem Orient. Sie waren zur Zeit der Kreuzzüge durch Vermittlung der Johanniterritter und Tempelherren nach Europa gekommen. Aus dieser Verquickung der Rosenkreuzer und Freimaurer (namentlich derjenigen vom System der strikten Observanz) entstanden also, zwischen 1756 und 1768, in Süddeutschland die „Gold- und Rosenkreuzer", geleitet von Dr. med. Bernh. Jos. Schleiß von Löwenfeld („Phoebron") in Sulzbach und Dr. med. Doppelmayer in Hof. Sie verbreiteten sich besonders über Deutschland und Rußland. Graf Saint Germain, Cagliostro, Schrepfer und andere „Schwärmer und Schwindler" gehörten zu ihnen und zahlreiche Fürsten „fielen ihnen zum Opfer."

Während nun die Schriften der ersten Periode, der Rosenkreuzer alten Stiles, meistens durch Druck vervielfältigt und bekannt wurden, bedienten sich die jüngeren Rosenkreuzer meistens der Handschrift. Der eine Bruder teilte die alchemistischen Instruktionen und Erlässe der Ordensoberen dem anderen insgeheim mit zum eigenen Manipulieren und Experimentieren.

Ein solches Manuskript ist nun auch das uns vorliegende. Seine Entstehungszeit ist nicht schwer zu bestimmen. Einmal verrät im Allgemeinen die Schreibweise und Diktion das Ende des 18. Jahrhunderts. Sodann aber kommt speziell einmal der Name „Heliconus" vor (siehe unten). Heliconus war aber der Ordensname vom preußischen Staatsminister Joh. Christoph v. Wöllner (1732—1800). Wöllner[2]) wurde von Bischoffswerder (1741—1803) [„Hanageron"?], dem Schüler Schrepfer's (?—1774), anno 1773 für die rosenkreuzerischen Bestrebungen gewonnen. Unser Manuskript ist keine Originalarbeit, sondern eine Abschrift. Leider beginnt es mit Seite 38. Der Schluß ist auch nicht erhalten. Immerhin gibt es uns eine gute, allgemeine Vorstellung, wie es vor 100 Jahren in alchemistischen Köpfen und Töpfen aussah. Und mehr, als dies illustrieren, wollen wir zunächst nicht. Gefunden ist das Manuskript 1898 zwischen alten Akten, welche sich in einem Schranke des „Dammhauses" (Wohnhaus des Deichmeisters) zu Göritz bei Küstrin befanden. Dorthin ist es vermutlich gekommen durch die aus Holland, respektive Friesland zur Eindeichung des Oderbruches (Oderniederung) berufenen Wasseringenieure. Herrn P. Schulze, Lehrer in Wandsbek, dem Sohne des jetzigen Oderdeichmeisters in Göritz, bin ich zu großem Danke verpflichtet, daß er mir das interessante Manuskript zur Einsicht und Veröffentlichung überlassen hat.

Übrigens kann ich der eben ausgesprochenen Vermutung des Herrn Schulze über die Herkunft des Manuskriptes nicht beipflichten. Meiner Ansicht nach hängt das Manuskript mit dem gleich zu erwähnenden Berliner R. C.-Zirkel zusammen. Ich schließe das aus der Art der im Manuskripte empfohlenen Materia prima zur Herstellung des Steines der Weisen. „Denn nichts charakterisiert — sagt H. Kopp: Die Alchemie. 1886. II. pag. 295 — in allen Zeiten den Standpunkt der Alchemie im allgemeinen und den eines jeden Alchemisten besser, als die Ansicht über die Materia prima zur Herstellung des Steines der Weisen." Einige Alchemisten glaubten nämlich, das Rohmaterial für den Stein sei in der Luft enthalten, weil der Spiritus mundi („Merkur") hier am besten von gewissen Substanzen angezogen werden könne. Man verwandte daher Regenwasser, Thau, Schnee etc., namentlich aber die sogenannte „Sternschnuppen-Substanz". Es war dies eine grünliche schleimig-gallertartige Masse, bei der es sich entweder um kryptogamische Pflanzen[3]) oder um durch Regen aufgequollenen Laich von Schnecken, Fröschen, Kröten etc. gehandelt hat. Diesen „Nostoc" wandten nun als „Subjectum astrale universalissimum" d. h. als Ausgangsmaterial für die Darstellung des Steines der Weisen mit Vorliebe gerade die Berliner R. C. an (Generalchirurgus Theden war ständig auf dem Stern-

[2]) Wöllner ist bekannt durch das Religionsedikte vom 9 Juli 1788, das jede Abweichung vom kirchlichen Dogma mit bürgerlichen Strafen bedrohte! Unbegreiflicherweise läuft also dieses Edikt den urchristlichen Tendenzen der freimaurerischen Rosenkreuzer schnurstracks entgegen!

[3]) Näheres über die Sternschnuppen-Substanz findet man bei Kopp a. a. O. pag. 274 ff. Kopp identifiziert hier aber irrtümlicher Weise Tremella nostoc mit Nostoc commune, welche botanisch auseinander gehalten werden müssen. Nostoc ist eine Schleim-Alge, Tremella ein Gallert-Pilz. Die Algen sind chlorophyllhaltige, die Pilze chlorophyllfreie Thallophyten (Stengel und Blätter noch nicht differenziert, Thallus). Linné rechnete „Tremella Nostoc" noch zu den Algen. „Auf Wiesen, nach dem Regen." Es gibt etwa 80 (35 deutsche) Nostochaceen-Arten, die nach Regen aufquellen und dadurch plötzlich sichtbar werden; gleichsam als ob sie vom Himmel gefallen wären.

schnuppenfang) und auf denselben wird auch Seite 106 des Manuskripts hingedeutet. Ich sage: hingedeutet; denn wörtlich genannt werden, durfte die Materia prima wichtiger Ursachen halber bei Leibe nicht. Auch die Kasseler R. C. benutzten den „Nasenschleim der Sterne“ als Materia prima. Es heißt nun in unserem Manuskripte: „Wir sagen daher, daß unsere primordialische allererste Materie ein feuriges Wasser sey, aber ein solches Wasser, worin der Feuergeist die Oberhand hat, denn obwohl in einem jeden Wasser dieser geistliche Feuerhauch schwebt, so ist er doch in anderen Wassern durch das Humidum weiter als in dem unserigen ausgedehnt, indem unsere Materie zwar ein Wasser, aber ein solches Wasser ist, welches vom Archaeo astrali coaguliert worden, und die Hände nicht benetzt [!]. Wir haben aber dessentwegen den Thau, Hagel, das Donner-Wasser, Mähl-Tau oder Honig-Tau, Blut-Tau, oder aber andere Meteore [!] keineswegs zu verachten, willen diese aber auch vom Zentral-Feuer und reinem Spiritus Mundi nach denen andern Wassern in sich halten. Allein es ist in allen diesen Wassern der alles lebendig machende Spiritus Mundi durch den ihm anhängenden wässerigen Fluch viel weiter dilatiert als in unserer Materie, folgsam in diesen zu unserer Kunst notwendiges Natur-Feuer auch weit weniger und dieses mit größerer Mühe daraus zu erlangen. Hingegen unser himmlisches Schamaym gibt uns in seiner coagulierten rohen grünen [!] Materie innerhalb 40 Tage und Nächte seinen eigenen feurigen blutroten liquorem“ ... Unsere Annahme wirddann in dem nun folgenden „Labor I. Von der Zeit und Art die Materiam crudam zu erlangen“ und „Labor II. Von der Reinigung oder Abwaschung und Begräbnis unserer Materie“ indirekt noch weiter bestätigt. Wir haben diese Erörterungen an dieser Stelle gebracht, weil es sich hier um die nähere Herkunftsbestimmung des Manuskriptes handelt.

Bezüglich der Unvollständigkeit des 80 Groß-Folio-Seiten enthaltenden Manuskriptes sei noch bemerkt, daß im Göritzer Dammhaus sich wahrscheinlich überhaupt nur dieses Fragment befunden hat. Denn derartige Geheim-Manuskripte durften in toto nicht an einem und demselben Ort aufbewahrt werden, damit, wenn solche Schriften „in casu pessimo in profane Hände geraten sollten, kein unwürdiges Auge erkennen möge“ (M. pag. 107), um was es sich handle.

Der Vollständigkeit halber wollen wir jetzt noch kurz das Schicksal der R. C. weiter verfolgen. Berlin war Sitz der Ordensleitung. König Friedrich Wilhelm II. (1786—1796) war 1781 unter dem Bundesnamen „Ormesus“ in den Rosenkreuzerorden aufgenommen. In seiner Umgebung befanden sich die politisch einflußreichen Brüder: Justizminister Wöllner („Heliconus,“ „Ophiron,“ Chrysophiron“ etc.), Staatsmann Bischoffswerder („Farferus“), Generalchirurgus Theden („Neaster“), Bergdirektor Jugel, Chemiker Klaproth u. A. Nächst Berlin war Kassel ein wichtiger Ordensplatz. Dem dortigen Zirkel gehörten (1780—1783) zwei berühmte Männer an: der Weltumsegler Georg Forster (1754—1794) („Amadeus“) und der Anatom Sömmerring (1755—1830). Innere Vorgänge jedoch, wie sie z. B. im Hamburger R. C.-Zirkel sich ereigneten, die uns H. C. Albrecht in seiner „Geheimen Geschichte eines Rosenkreuzers. Aus seinen eigenen Papieren“. (Hamburg. 1792.) schildert, scheinen für den Verfall und das Ende der Rosenkreuzerei auch an anderen Orten als Hamburg paradigmatisch gewesen zu sein. Je höhere Grade die Brüder nämlich erreichten, desto mehr wuchs ihre Enttäuschung und Unzufriedenheit. Die Ordensoberen waren außer Stande, ihre Versprechungen zu halten. Ihr angebliches Geheimwissen verflüchtigte sich zu vieldeutigen Phrasen und Symbolen. Und was den Stein der Weisen anbetrifft, so wurden die niederen Brüder auf die Gnade Gottes vertröstet, während die hochehrwürdigen Oberbrüder mit Geschick und Erfolg die Materia prima in dem Geldbeutel der Bundesbrüder suchten. Ihren eigentlichen Untergang fand die Rosenkreuzerei aber durch denselben Umstand, dem sie seiner Zeit ihr erneutes Aufblühen zu verdanken gehabt hatte, nämlich durch die Verbindung mit der Freimaurerei. Die Zügel wurden zu straff gespannt und rissen. Auch der Zirkeldirektor der Hamburger Rosenkreuzer, welche ihre Loge in der Fuhlentwiete (im sog. „Apothekergarten“) hatten, war „Provinzialgroßmeister der vereinigten vier Freimaurerlogen zu Hamburg vom System der strikten Observanz“. (Im profanen Leben war er praktischer Arzt.) Die F. M. wußten nicht, daß ihr Großmeister zugleich R. C. sei. Sein Versuch, die vier Logen unter die Knute Aarons zu bringen, mißlang. Die Freimaurerei schüttelte hier wie überall — wenigstens in Deutschland — das Joch der R. C., der asiatischen Brüder und ähnlicher verwandter jesuitischer Orden von sich ab. In richtiger Selbsterkenntnis ihrer nunmehrigen Ohnmacht verkündeten die hohen Oberen selber 1787 ein allgemeines Silanum, d. h. Stillstand aller Arbeiten und Versammlungen. Darüber schrieb der mittlerweile ernüchterte Forster an Sömmerring: „Hinter dem Vorhang ist jetzt alles stille und, wie ich glaube, auch — leer.“

In ihrer weiteren Entwicklung trennte sich die Freimaurerei nicht nur von der Rosenkreuzerei, sondern ließ auch ebenfalls die Alchemie fallen, überhaupt die Geheimwissenschaften. Die Maurerei verzichtete auf jede Art von Wissenschaft und wurde reine Gesinnungsart, Ethik, welche

sie (entsprechend ihrer Tradition) leider auf, wenn auch konfessionsloser, Religion basierte.

Aber durch den Zusammenbruch der R. C. ist die Alchemie keineswegs vernichtet worden! Gleichwie sie schon Jahrhunderte vor ihrer Verknüpfung, man kann fast sagen Identifizierung, mit der R. C. bestand, so hat sie das Rosenkreuzertum auch überdauert. Dies ist jedenfalls ein gutes Zeichen für die Richtigkeit und Wahrheit der alchemistischen Idee. Zwar reden unsere heutigen Historiker von einem Verfall und Ende auch der Alchemie. In ihrer Kurzsichtigkeit verwechseln sie aber einen Teil, eine historische Periode oder Episode, mit dem Ganzen. Kopp spricht von einer geschichtlichen „Pseudopsie“: „vorzugsweise zu sehen, was wirklich oder vermeintlich der einmal erfassten Ansicht entspricht, und unvollständig, verzerrt oder gar nicht das, was mit dieser Ansicht in Widerspruch steht.“ Nun, an historischer Amblyopie leiden glücklicher Weise beide Parteien. Führte auch der „klassische Weg“ in der Alchemie nicht zum Ziel, — — welcher seine letzten Ausläufer post R. C. in der „Hermetischen Gesellschaft“ (Dr. med. Kortum und Dr. med. Bährens. 1796.), in den alchemistischen Vereinen zu Königsberg (1790) und Wien (1799), im „Hermetischen Journal“ (1801) und in der Zeitschrift „Hermes“ (1805) sowie in einigen französischen Gesellschaften und Journalen hatte — — führte auch der alte traditionelle Weg nicht zum Ziel, so ist damit keineswegs jeder andere Pfad unmöglich gemacht.

II.

Zur allgemeinen Orientierung über Alchemie.

„Einer acht's, der andere veracht's und verlacht's, der dritte betracht's. Was macht's?
Ein jeder judicieret, wie er es entweder verstehet, oder aber affektionieret ist.“

Zum leichteren Verständnis der nachfolgenden Exzerpte aus dem Manuskript dürften noch folgende Bemerkungen am Platze sein.

Zur Erreichung ihres Doppel-Ziels: Gold und Gesundheit, hatten die Alchemisten (auch Weise, Sophi, Philosophen, Adepten) vor allem ein geeignetes Rohmaterial nötig, von dem die alchemistischen Prozesse ihren Ausgang nehmen konnten. Als Materia prima[4]) (auch Jungfernerde, Jungfernmilch oder schlechtweg das Subject genannt) sind alle möglichen und unmöglichen Dinge des Stein-, Pflanzen-, Tier- und Menschen-Reichs verwandt worden: Gewitter- und Platzregenwasser, Märzschnee, Himmelstau, Sternschnuppensubstanz, Sonnenstaub, Markassit, Auripigment, Vitriol, Antimon, Epheu, Springwurzel, Blut, Se- und Exkrete, Speichel, Urin, Kot, Ei, Foetus[5]) und viele andere „ungeschlachten Corpora“. Es gibt tatsächlich kaum einen Dreck zwischen Himmel und Erde, auf den die praktischen Alchemisten in ihren Küchen nicht Gold-Suppe gekocht hätten. Aus dem unbearbeiteten Grundstoff der Materia prima, aus der Materia remota (vel cruda) wurde zunächst die Materia proxima (s. praeparata), dann durch Destillieren, Digerieren, Kalzinieren, Praezipitieren, Rotieren, Solvieren, Sublimieren etc. der Merkur der Weisen (Drache, grüner Leu) hergestellt. Dieser wurde weiterhin vermischt mit dem philosophischen Gold (Lilie). Hieraus entstand im „philosophischen Ei“ eine Maße, welche zuerst schwarz war, das Rabenhaupt, dann weiß wurde, der weiße Schwan, und endlich die Spektralfarben durchlief, den Pfauenschweif, bis zum Gelb und Rot. Wurde der chemische Prozeß bei dem weißen Präparate abgebrochen, so hatte man die weiße Tinktur (Stein zweiter Ordnung, kleines Elixir, kleines Magisterium), welche unedle Metalle nur in Silber verwandeln konnte.

[4]) Bald wird das Rohmaterial selbst Materia prima genannt; bald versteht man unter letzterer auch die im Rohmaterial (und zwar in gewissen Stoffen vorzugsweise) enthaltene Urmaterie (das himmlische Feuer-Wasser, Chaos) woraus der Lapis philosophorum bereitet wird.

[5]) Die Idee, das Produkt von Fehlgeburten als materia cruda zu benutzen, halte ich vom klassisch-alchemistischen Standpunkt aus gesehen (den ich aber nicht teile) keineswegs für so närrisch, im Gegenteil für am richtigsten. Da nach damaliger Annahme das, was im Makrokosmos vorhanden, auch im Mikrokosmos enthalten war, so verzichteten einige Alchemisten darauf, die materia prima in der großen Natur zu suchen, sondern nahmen sie vom kleinen Menschen; vor allem Speichel, Nasenschleim und andere Ausscheidungsprodukte. Als auch dies nicht zum Ziele führte, war der Gedanke, einen ganzen Mikrokosmos (in Form eines 1—2monatlichen Foetus) in den Athanor (chemischer Ofen) zu stecken, gar nicht so übel. Man war jetzt jedenfalls sicher, die materia prima mit abgefasst zu haben. Es erhob sich nunmehr aber eine andere Schwierigkeit, nämlich aus „denen noch im Gange seienden Bergwerken“ das „ächte Erz“ zu erhalten. Ein diesbezügliches Einverständnis mit schatzgrabenden Hebammen und Ärzten herbeizuführen, hatte (schon aus Furcht, das Geheimnis verraten zu können) seine Bedenklichkeiten. Deshalb erkundigte sich ein Eisenacher Alchemist bei der Hermetischen Gesellschaft, „wie doch wohl ansonsten dieses Subjekt aus unseren eigenen Bergwerken (d. i. aus seiner eigenen Frau) ohne Schaden und Gefahr zu erlangen ist.“ Kopp deutet an, daß es diesem Schlaumeier nur um ein Abortivmittel zu tun sei. Er vergißt, daß es auch wissenschaftliche Fanatiker gibt, denen jedes Mittel recht ist, um zu ihrem Ziele zu gelangen.

Laborierte man aber weiter bis zur roten Farbe, so erhielt man die rote Tinktur (roter Löwe) oder den Stein der Weisen (großes Elixir, großes Magisterium oder Meisterstück). Durch Aufwerfen (Projektion) der R. T. auf im Fluße befindliche unedle Metalle (Quecksilber, Blei, Zinn etc.) wurden letztere zu Gold verwandelt. Es gab unvollkommene und vollkommene, Partikular- und Universal-Tinkturen, je nach ihrer Fähigkeit, alle oder nur einzelne unedle Metalle teilweise oder gänzlich in Silber resp. Gold zu transmutieren. Die Tinktur konnte augmentiert und multipliziert werden, wodurch ihr Tinktionsvermögen potenziert wurde. Zum Gebrauch als Heilmittel wurde der Lapis philosophorum aufgelöst (Aurum potabile, Trinkgold) und in homöopathischer Dosis verabfolgt. Das Lebenselixir ist eine Panacee, eine Universalmedizin. Es verjüngt, stärkt und heilt alle Krankheiten meist durch Schweißausbruch), namentlich Wassersucht, Schwindsucht, Krebs, Gicht, Aussatz und Flechten.

Später wurden dem uralten Wasser-Stein der Weisen noch alle möglichen anderen irdisch begehrenswerten Eigenschaften und Fähigkeiten beigelegt: Sein Besitzer genoß immerwährendes Glück und stete Zufriedenheit; er erlangte große Ehren, hohen Rang und Titel; er war allwissend, konnte hellsehen, tausend Meilen par distance mit Freunden sprechen, mit Geistern verkehren und sich selbst unsichtbar machen; tausend Klafter unter die Erde kommen und etliche Millionen Meilen in den Himmel; niemand konnte ihn verletzen oder töten. Der Stein erzeugte ein übermäßiges Wachstum und große Fruchtbarkeit aller Pflanzen und Tiere; nicht nur Gold, sondern auch Edelsteine. Mit seiner Hilfe konnte der Homunculus und das Perpetuum mobile konstruiert, also dem lieben Gott Konkurrenz gemacht werden.

Wie man sieht, lohnte es sich, ein so hohes Gut zu erstreben. Daher wurde auch kein Mittel unversucht gelassen, das große philosophische Geheimnis zu verfertigen. Wollte Gott nicht helfen, so wandte man sich vertrauensvoll an den Teufel. Führte Destillieren etc. nicht zum Ziel, so kabbalisierte man das Geheimnis aus der Bibel heraus. Zeigte der Intellekt sich unfähig, das Goldene Rätsel zu lösen, so probierte man es mit dem gläubigen Herzen. Schließlich versuchte man es mit allen Mitteln und Wegen zusammen, wodurch die alchemistischen Schriften ein Sammelsurium aus Chemie, Theologie, Dämonologie, Kabbala, Theosophie, Mystik, Astrologie etc. wurden und ein buntscheckiges und schwerverständliches Aussehen erhalten haben. Jedes Wort hat unzählige Nebenbedeutungen und oft wird es für sein Gegenteil gesetzt. Die Autores machten kein Hehl daraus, dass „dem Buchstaben nach contraria mit unterlaufen“ und empfahlen, nur Geduld zu haben, „Wilt du ein Philosophus seyn, so laß Geduld bey dir ziehen ein.“ Man muß daher schon froh sein, wenn man nur einige der hauptleitenden Gedanken und Gesichtspunkte kennt.

Es handelt sich in der klassischen Alchemie — ob man sie nun exoterisch, reell (chemisch) oder esoterisch, ideel (symbolisch, mystisch, theosophisch; siehe unten) auffaßt — allemal um die Umwandlung eines unvollkommenen Zustandes in einen vollkommenen. Unedles Metall soll in edles verwandelt werden; der sterbliche, sündhafte Mensch in ein unsterbliches, göttliches Wesen; die materielle Welt in die immaterielle; Körper in Geist; Finsternis in Licht; Fluch in Segen; Adam in Christus.

Allgemein möglich ist diese Transmutation nur dadurch, daß Alles, was von Gott geschaffen ist, seinen Ursprung nicht verleugnen kann, d. h. daß in allen Kreaturen der berühmte „göttliche Funke“ latent schlummert. Ihn zu entdecken und ihn zu einer lodernden Flamme anzufachen, ist der ganze Witz der alten Alchemie. Dieser Funke Gottes, scintilla dei luminis; Geist Gottes, Ruach elohim; Weltseele, Spiritus mundi, Spiritus opifex; Emanatio divina, Verbum domini etc.; dieser Feuergeist oder „Merkur“ ist das Ferment, der Sauerteig, welcher in die „tote“ Masse Leben und Bewegung bringt, welcher ihr über den toten Punkt der Entwicklung hinweghilft. „Est in Mercurio quidquid quaerunt sapientes.“ Ursprünglich war aber dieses „Feuer“ (Geist) mit dem „Wasser“ (Materie) einheitlich vereinigt in dem ignis aqueus oder aqua ignea, dem chaotischen „Feuer-Wasser“ (Aeschmajim = Schamajim = Himmel). Nur auf Grund einer solchen (biblischen) oder einer anderen monistischen Auffassung war und ist die Alchemie überhaupt plausibel und diskutabel. Omnia ab uno — omnia ad unum. Vom All ins All zurück.

Was nun die spezielle Möglichkeit der Metallverwandlung mit Hilfe des Steines der Weisen anbetrifft, so erklärte man sich dieselbe durch die Annahme, daß alle Metalle Komposita seien, also keine homogenen „chemischen Elemente“ in unserm heutigen Sinne. Der arabische Alchemist Geber (Abu Mussah Dschafar al Sofi 702—765) unterschied zwei Metall-Grundstoffe: Sulphur und Mercurius; Paracelsus (1498—1541) später (und andere vor ihm) deren drei: Sulphur, Mercurius und Sal. Ihre Bedeutung variiert. Während z. B. nach Valentinus und Paracelsus Schwefel das brennbare, Quecksilber das flüchtige und Salz das feuerbeständige Prinzip bedeutet, verstehen andere unter „Merkur“ das Metallglanz, Schmelzbarkeit und Dehnbarkeit verleihende Grundprinzip; unter „Sal“ das oxydierende, verbrennende, auch Härte und

Sprödigkeit gebende Prinzip; unter „Sulphur“ das desoxydierende, reduzierende, auch Färbung bedingende Prinzip. Die genannten drei Potenzen haben mit dem Quecksilber, Schwefel und Salz nach unsern heutigen chemischen Begriffen zunächst gar nichts zu tun. Ihre Benennung ist nur eine tropische. Man wählte zur absichtlichen Irreführung Uneingeweihter bereits bekannte Namen für unbekannte Prinzipien, für hypothetische Träger gewisser Eigenschaften. Eine andere Auffassung geht dahin, daß „Sulfur“ und „Mercurius“ zwar nicht mit unserm gewöhnlichen Schwefel und Quecksilber identisch, jedoch vorzugsweise in ihnen enthalten seien. Die verschiedenen Metalle unterscheiden sich — so spekulierten die alten Alchemisten — nur dadurch von einander, daß sie verschiedene Mengen der drei Prinzipien enthalten, also durch deren Mischungsverhältnis. Letzteres könne man aber künstlich verändern, also auch unedle Metalle in edle verwandeln und umgekehrt.

Die Anhänger der Lehre von den drei Metallstoffen nennt man Trimaterialisten oder Sulphuristen. Sie zerfallen in zwei Gruppen, in die theoretischen (I.) und praktischen (II.) Alchemiker. Während zu den ersteren die wissenschaftlich hochgebildetsten Männer vieler Jahrhunderte gehören und während selbst die moderne Chemie die Ansicht, daß die Metalle, wie überhaupt die chemischen Elemente, Komposita irgend welcher Art seien, noch keineswegs widerlegt hat, im Gegenteil eher geneigt ist, sie zu bestätigen — befand sich unter den alchemistischen Praktikern mancher Betrüger und Charlatan. Diese Praktiker sind es, welche die Alchemie in Mißkredit gebracht haben; genau so wie etwa heutigen Tages die professionellen Medien den Spiritismus oder die Geschäfts-Okkultisten den ganzen Okkultismus diskreditieren.

Mit den in wissenschaftlichem Sinne theoretischen Alchemisten sind die philosophischen Alchemiker oder die alchemistischen Mystiker (III.) und Theosophen nicht zu verwechseln. Sie hielten die Herstellung des Steins der Weisen und die Metalltransmutation überhaupt für keine wirklichen chemischen Prozesse, sondern faßten alles bildlich, symbolisch, allegorisch auf. Die drei Grundstoffe z. B. waren für sie nur die Symbole von Körper, Seele und Geist. Ihre prima materia war keine „Materie“, kein Stoff, sondern Geist. „Nostra materia est spiritus, non corpus.“ Nicht Blei sollte in Gold verwandelt werden, sondern Körper in Geist; die grobe unreine Materie sollte verfeinert, gereinigt, spiritualisiert, vergöttlicht werden. Die Gewinnung des Steins sei nicht Sache der Retorte, sondern des Herzens. Nur ein kindlich reines, gläubiges Gemüt könne in den Besitz des Goldsamens (Selbsterkenntnis) kommen, aus dem sich durch fortgesetzte Putrefaktion (Fäulnis d. h. Vernichtung der Illusionen, Verneinung der phänomenalen Welt, Abstreifung von Maya) immer höhere chemische Produkte (Erkenntnisstufen, Bewußtseinszustände, Ebenen) entwickeln bis zum lautern Gold (Atma, dem einzig Realen, absoluten Wissen). Das ganze „Laborieren“ der mystischen Alchemisten ist also nichts anderes als ein innerer Seelen-Prozeß, eine „Scheidung“ (Chemie) des Körpers vom Geist, der Finsternis vom Licht, des Fluchs vom Segen, des Falschen vom Wahren, ein Fortschreiten von Agnâna zu Gnâna. Die Herz-Alchemisten (welche genau dasselbe lehrten und wollten wie unsere heutigen Theosophen, was wir besonders betonen möchten!), hatten ihre eigene kauderwelsche Terminologie, die von derjenigen der trimaterialistischen Kopf-Alchemisten sehr abwich. Wir wollen auf dieselbe nicht näher eingehen. Denn einerseits steht der anonyme Verfasser unseres alten Manuskripts vorwiegend (nicht ganz) auf sulphuristischem Standpunkte, wenn er auch von obligater Frömmigkeit nebst Zubehör nicht frei ist, symbolisch „opfert“, allegorisiert etc.; und andererseits ist und bleibt für uns selber das alchemistische Problem ein rein naturwissenschaftliches, wenn auch kein trimaterialistisches. Übrigens schließen philosophische (III.) und wissenschaftliche Alchemie sich nicht gerade aus. Es bleibt ja jedem Wissenschaftler unbenommen, exoterische chemische Prozesse privatim auch noch esoterisch zu deuten. Nur soll man beides fein säuberlich auseinander halten, wie es einem wahren Scheidekünstler geziemt.

Den genannten Richtungen traten dann schließlich die Chemisten (IV.) entgegen, welche alles für Betrug, Schwindel, schlechte Beobachtung u. dgl. erklärten und natürlich auch von der esoterischen Alchemie (III.) nichts wissen wollten. Sie hielten die Metalle, inklusive Gold, für einfache Körper, für unzersetzbar, mithin in ihren hypothetischen Einzel-Potenzen für unummischbar. Folglich sei die Alchemie „Unsinn“. Fertig! Sie waren die damaligen katheder-offiziellen „Antalchemisten“ und erfreuen sich bekanntlich einer großen Nachkommenschaft.

Heutigen Tages hat die Alchemie für die Meisten ja nur ein armseliges „kulturhistorisches Interesse“. Nur Einzelne — zu denen wir uns rechnen — halten sie für mehr als einen „überwundenen Standpunkt“. Mag auch der traditionelle Lapis philosophorum mitsamt seiner Herstellungs- und Anwendungsweise eine Utopie sein; mag auch (wie Schmieder in seiner Geschichte der Alchemie, Kassel, 1833, sagt) die Alchemie in erster Instanz ihren Prozeß verloren haben, ihre Akten sind deswegen noch lange nicht geschlossen und wir gehören mit zu denen, die ihre Revision beantragen. *Dr. Ferdinand Maack. (Hamburg.)*

Das „N"-Eck und seine offenen Formen.

Ein Lehrsatz.

Neben den allseitig geschlossenen Figuren gibt es in der Welt der Flächen noch Figuren, die die Planimetrie bisher, wie mir scheint, zu Unrecht vernachlässigt hat, Figuren, die nicht allseits geschlossen sind, sagen wir kurz „offene" Figuren.

Im Folgenden soll ermittelt werden, ob und welche Beziehungen zwischen den geschlossenen und den offenen Figuren bestehen, zwischen den Figuren, die nur bestimmt große Seiten, und jenen, die als ebenso allgemeines Charakteristikum eine oder mehrere unbestimmt große Seiten aufweisen. Für den Gang dieser Untersuchung wird es von Vorteil sein, zwei verwandte Begriffe von einander zu unterscheiden, die Begriffe „unendlich" und „unbegrenzt". „Unendlich" besagt wörtlich nur, daß ein Ding kein Ende hat, deswegen kann es aber immer noch einen Anfang haben, der Begriff „unbegrenzt" schließt auch diesen aus. Demnach ist eine Linie „unbegrenzt", wenn sie weder Anfangs- noch Endpunkt hat, „unendlich" aber, wenn sie von einem endlichen Anfangspunkte aus ins Unendliche verlauft.

Betrachten wir nach dieser Feststellung das Dreieck A B C (Fig. 1a). Soll in ihm eine Seite

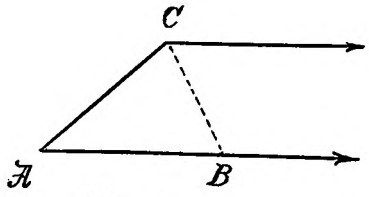


Fig. 1 a.

unendlich groß werden, z. B. A B über B hinaus, so ist das nur möglich, falls Seite B ihr gleichgerichtet wird, d. h.: wird in einem Dreieck eine Seite unendlich groß, so wird es noch eine zweite.

Ebenso erhellt (Fig. 1b): Werden in einem Dreieck zwei Seiten unendlich groß, so wird die dritte parallel mit sich selbst ins Unendliche verschoben, unbegrenzt groß.

Sollen endlich alle drei Seiten unendlich groß gedacht werden, so müssen sie, da es dann keinen einzigen endlichen Schnittpunkt gibt, unbegrenzt groß gedacht werden. Damit

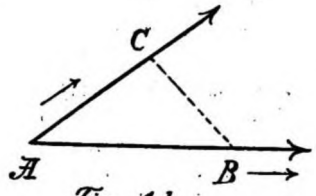


Fig. 1 b.

ist die Zahl der möglichen Fälle offener Dreiecke erschöpft.

Was hier für das Dreieck bewiesen ist, gilt in gleicher Weise für das N-eck, das wir für ein Dreieck halten können, indem eine Seite durch n—2 Seiten ersetzt ist. Figur 2 a u. 2 b mögen zur näheren Erläuterung dienen. Auch

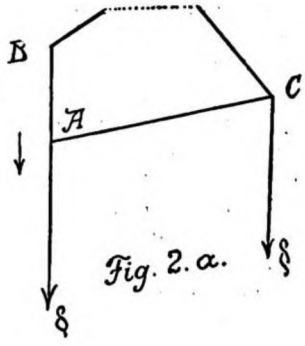


Fig. 2. a.

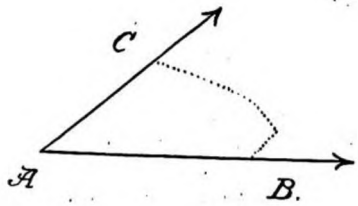


Fig. 2 b

für das N-eck, das sei noch hinzugefügt, sind alle Möglichkeiten mit den drei angegebenen Fällen erschöpft.

Werden 3 Seiten unendlich groß, so rücken alle Schnittpunkte ins Unendliche, es sind also alle Seiten unbegrenzt.

Wir können daher jetzt den Satz aussprechen:

Zu jedem N-Eck gehören 3 Arten offener Formen, die auf folgende Weise zustande kommen:

1. Wird in einem N-Eck eine Seite unendlich groß, so wird noch eine zweite unendlich groß, u. zw. die, über deren Schnittpunkt die erste ins Unendliche verlängert wurde.

2. Werden in einem N-Eck zwei Seiten unendlich, so wird der in der Unendlichkeit zwischen ihnen liegende Teil der Seiten unendlich groß, der Rest behält seine unendliche Größe. (Anm.: Beim Dreieck ist dieser Rest = 0).

3. Werden in einem N-Eck drei Seiten unendlich groß, so werden alle Seiten unbegrenzt groß.

Zusatz. Die wichtigste Eigenschaft des Dreiecks, daß die drei Winkel zusammen zwei Rechte betragen, gilt auch für die möglichen offenen Dreiecksformen. Der Beweis erhellt für die Fälle 3 u. 2 ohne weiteres, da dort vier Parallelverschiebungen von Seiten vorkommen. Für Fall 1 ist $< BCB' = ABC$, also die Summe wieder = 2 R. (Fig. 3). Der Satz gilt allgemein für das offene N-Eck in der

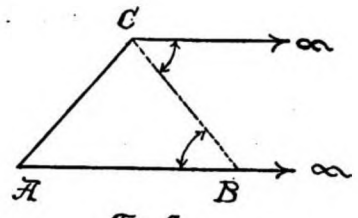


Fig. 3.

Form. Die Winkel des offenen N-Ecks betragen zusammen 2 n — 4 Rechte. In Figur 4 ist der

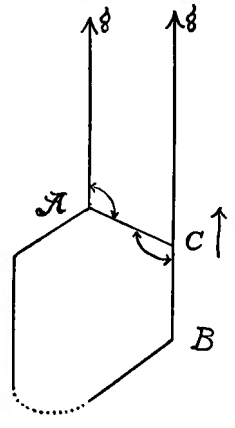


Fig. 4.

Beweis für ein offenes N-Eck mit einer „überschlagenen" Ecke gegeben.

Dr. E. Fischer.

Ein neues Buch über das Christus-Problem.[1])

Die Sozialethik hat ihren Siegeszug durch Europa angetreten. Der Individualismus, wie männiglich bekannt, mußte abdanken und den Platz räumen. Was sich in unseren Tagen nicht als sozial, als Massenerscheinung legitimiert, besteht nicht vor dem Gerichtshof der öffentlichen Meinung. Noch niemals ist das Individuum so hoch im Preise gestanden, wie heute, im Zeitalter der Dionysier und Vollmenschen; noch nie ist das Individuum so tief im Werte gesunken, wie heute, im Zeitalter des liberalistischen Aufklärichts und des dogmatischen Kollektivismus. Aber der Zug zur Menge ist stärker. Und selbst der einsame Höhensiedler, der mit dem dreifachen Erz der Weltverachtung gepanzert, sich in Zarathustras Eisbärzonen ergeht, rührt von Zeit zu Zeit die Reklametrommel, um wieder Fühlung mit den Vielzuvielen zu gewinnen.

Und nun, zum Überfluß, um das Maß voll zu machen, eine sozialtheologische Studie. Man darf sich zu argen Befürchtungen berechtigt glauben. Soziologie und Theologie sind freilich schon ehedem zuviel Hand in Hand gegangen; aber den Impuls gab jene: die Soziologie legte ein theologisches Kleid an. Man muß sich nicht erst zu den sozialphilosophischen Untersuchungen des Mittelalters begeben. Auch der moderne Sozialismus hat, bevor er in den Schnürpanzer der Marxistischen Dogmatik schlüpfte, den Ausblick auf die weiten spekulativen Hintergründe frei zu halten gesucht. Ein Werk wie Proudhons „System der sozialen Widersprüche", das gleichmäßig aus romanischer Mystik und Hegelscher Dialektik hervorgewachsen ist, propagiert eine Art theosophischer Wirtschaftslehre

[1]) Kalthoff „Das Christusproblem" Eine sozialtheologische Studie.

Aber diesmal ändert sich der Aspekt: Die Theologie will sich in eine soziale Disziplin verwandeln. Warum? Etwa um die Beweisgründe für das Dasein Gottes dem Schema einer ökonomischen Gesetzmäßigkeit oder einer Fiktion derselben bereitwilligst unterzuordnen? Oder um dem Religionsproblem seine Basis zu entziehen, indem man es in ökonomisches Erdreich verpflanzt? Nichts von alledem. Die Schrift Kalthoffs erhebt sich auf ein weit höheres Niveau. Das Christusproblem soll nicht zu einem sozialen Phänomen verflüchtigt werden. Die Frage, die der Verfasser aufwirft, ist eine andere: inwieweit die christliche Weltanschauung Ausfluß einer Persönlichkeit und inwieweit sie Ausfluß einer Idee ist. Das historisch Gewordene hält man nicht gern für das ethisch Unbegrenzte. So scheint das Individuum die Macht der Ideen eher zu binden als zu befreien. Aber als Träger der Ideen ist das Individuum unentbehrlich. Es entsteht also das Problem: Trägt das Einzelsubjekt die Idee, oder trägt die Idee das Einzelsubjekt? Die Frage, in ihrer ganzen psychologischen und metaphysischen Tragweite kann hier nicht beantwortet werden, bloß soviel auf unser Thema kommt und für seine Ergründung unerläßlich ist.

Die Tübinger Theologenschule, hervorgegangen aus dem Hegelschen Panlogismus mit seiner jedes individualistische Element unerbittlich absorbierenden objektiven Vernunftnotwendigkeit, hatte den Respekt vor der Persönlichkeit zuerst zu untergraben gewußt. Am weitesten ging David Friedrich Strauß, dessen Kritik der Evangelien einen philosophischen Vergleichungsmechanismus an Stelle der psychologischen und analytischen Methode setzt. Späterhin hatte die damit notwendig verbundene Unterschätzung des historischen Individualismus zur Folge, das die Darstellung des Milieus immer ausgesprochener in den Vordergrund trat. Für Ritschl sind die religionsgeschichtlichen Evolutionen schon im weiteren Sinne Gesellschaftsphänomene, freilich nicht in vulgär soziologischer Bedeutung, sondern sofern sie dem kulturellen Gesamtzustande einer Epoche als Teilelemente sich unterordnen.

Neuerdings hat Harnack in seinem „Wesen des Christentums“ von diesem Weg wieder abgelenkt. Er will das Christusproblem in der Persönlichkeit Jesu vertiefen und seinen tiefsten Sinn durch eine Vereinigung der scheinbar widersprechenden Elemente ergründen. Freilich balanziert Harnacks Analyse fortwährend zwischen zwei Gleichgewichtslagen. Bald soll Jesus die vor ihm bereits keimhaft vorgebildeten und sporadisch verbreiteten Anschauungen in ein höheres Ganzes verbunden haben, bald erscheint er als Schöpfer und Neuerer im größten Stil. Dazu kommt, daß sich der Verfasser überall, wo er philosophische Prinzipienfragen berührt, an der Oberfläche bewegt. Im Gegensatz hiezu lenkt Kalthoff wieder zu der sozialen Theorie hinüber. Sein Standpunkt ist zwar nach der polemischen Seite energisch präzisiert, sonst aber, vielleicht um dem Vorwurf der Häresie zu entgehen, vielfach unklar gelassen. Er lehnt die Versuche der Synoptiker ab, durch eine Vergleichung der geschichtlichen, also besonders der in den Evangelien vorliegenden Quellen die historische Persönlichkeit des Stifters der christlichen Religion zu rekonstruieren. Es sieht stellenweise fast danach aus, als wollte er die Historizität Jesu überhaupt preisgeben und sich mit den ethischen und sozialen Errungenschaften und Aufgaben des Christentums begnügen. Der Evolutionismus wird gegen den Dogmatismus ausgespielt. So zweischneidig das Instrument ist, das Kalthoff handhabt, man muß gleichwohl zugeben, daß er sich von den herkömmlichen Irrtümern verhältnismäßig freigehalten hat. Er verzichtet darauf, in den vulgären Analogien der hergebrachten, neuerlich so reichlich mit ökonomistischem Zierrath versehenen Kulturgeschichtsschreibung zu schwelgen. Das evolutionistische Element liegt bei ihm weniger in dem kontinuierlichen Fortrücken von Etappe zu Etappe und in einem oft so künstlich hergestellten Parallelismus mit physiologischen Phänomenen als in der Abweisung des historischen zu Gunsten eines rein geistigen Christentums, das sich ebenso wie die Kultur, in die es hineingewachsen ist oder die aus ihm herausgewachsen ist, unzählige Male zu erneuern und zu verjüngen vermag. Darin ist zweierlei enthalten. Einmal die Behauptung, daß das Christentum von allen Voraussetzungen individueller und persönlicher Natur ablösbar zu denken ist und ganz Idee zu werden vermag. Dann die weitere These, daß diese Idee einer Vervollkommnung und Ausbildung fähig ist, für die nirgends Grenzen gesetzt sind. Jede Zeit hat ihre sittlichen Ideen, ihr Christentum: jede Menschheit hat ihren Christus und Weltmessias.

Man trete also zunächst an jene Theorie heran. Sie ist weniger neu, als es anfangs den Anschein gewinnt, ja im Grunde sogar uralt; bereits das neue Testament trägt ihr Rechnung. Die ersten drei Evangelien sind voll von der Persönlichkeit des Heilandes; erst das vierte, Johannesevangelium, verherrlicht die Heilandsidee. Die göttliche Kraft des Logos, des Mittlers zwischen der intelligiblen und phänomenalen Region, erscheint hier als der wahre Träger der Heilsbotschaft. Noch klarer haben die zahlreichen gnostischen Sekten diesen religiös- transzendenten Idealismus gegen die individualistische Dogmatik abgegrenzt. Der Doketismus, der zu jenen Zeiten eine ungewöhnliche Anziehungskraft auf den Geist der in den hellenistischen Traditionen aufgewachsenen Generationen bekundete, lehrte, daß das Leiden Jesu nur ein Scheinleiden gewesen, das den metaphysischen Kern der Christusidee unberührt gelassen habe. Wieder werden Individuum und Idee einander gegenübergestellt: jene als die flüchtige, vergängliche Außenseite, diese als das bleibende Substrat das allein dem religiösen Sinn Nahrung zu spenden vermag. Der Gegensatz zwischen Harnack und Kalthoff ist also älteren Datums. In vollem Umfang ist er freilich bis heute nicht geschlichtet worden.

Vielleicht die größte Synthese von Idealismus und Individualismus, in besonderer Beziehung zum Religionsproblem, hat Kant vollzogen. Der Mensch ist ihm Persönlichkeit, soweit er sich in die Sphäre zeitlos ewiger Werte erhebt, soweit er dem Reiche der Ideen angehört. Christus, das ideale Vorbild des an der

Grenzscheide zwischen der empirischen Sinnenwelt und der intelligiblen Gedankenwelt stehenden Menschen, ist ganz Persönlichkeit und darum ganz Idee. Deshalb gehört der Heiland jedem Geschlechte und jeder Zeit an; Ideen haben keine Geburtsstunde und keinerlei Heimatsrecht. Das Individuum ist also nicht das Werkzeug aber auch nicht der willkürliche Eigner der Idee, sondern ihr Träger. So löst sich der Konflikt zwischen den Sachwaltern der individualistischen und der idealistischen Theorie.

Dichter häufen sich schwerwiegende Fragen um die andere, früher angeführte Voraussetzung Kalthoffs, die der Vervollkommnung und Wandlungsfähigkeit religiöser Ideen und Ideale. Man verfällt oft einer folgenschweren Täuschung, indem man die gradweise Annäherung an das Ziel ethischen Sollens mit einer Verschiebung des letzteren selber verwechselt. Die Christusidee verkörpert eine permanente Möglichkeit für die Menschheit. Aber eine Möglichkeit, die in sich selber vollendet und geschlossen ist. Zeitlose Werte können sich verschiedenen Kulturen unter verschiedenen Aspekten darbieten. Allein dann ist es der Aspekt, der wechselt und nicht die Werte. Es ist wohl schon an der Zeit, dem banalen Sensualismus Einhalt zu gebieten, in Sonderheit den alle kritischen Grenzwälle stürmisch überflutenden evolutionistischen Doktrinen, die in den ethischen Ideen nichts sehen wollen, als Verdichtungszentren wandelbarer Gefühle und Begehrungen. Für sie existiert dann freilich kein Sein, das sich nicht wieder zu einem Werden entfaltete.

Die Ideen sind, wie die Vernunftorganisation des Menschen zeitlos, und unvergänglich; sie machen Geschichte: aber sie haben keine Geschichte. Wandelbar und entwicklungsfähig ist allein das psychologische Verständnis für sie. Und aus diesem Grunde kann man nicht wohl von einer Entwicklung des Christentums, der Idee des Christentums sprechen, sondern nur von einer Entwicklung zu ihm hinüber, zu ihm hinauf.

Oscar Ewald.

Referate und Kritiken.

Die Psychologie und Pathologie sogenannter okkulter Phänomene. Eine psychiatrische Studie von Dr. med. C. G. Jung.[1]) — Ein vortrefflich gelungener Versuch, eine Reihe der den okkulten Phänomenen zugewiesenen Bewußtseinszustände (Trance, Somnambulismus, Psychographie) dem Tatsachenkomplex der pathologischen Psychologie, womöglich der Neuropathologie einzugliedern und von diesem Gesichtspunkte aus zu erklären. Ein äußerst sensibles „Medium" konnte von dem Autor durch Monate hindurch beobachtet werden. Es ergab sich die völlige Übereinstimmung des Anfallphänomens mit dem Symptomenkomplex der Hysterie bei hemisomnambuler Belastung. Die weitschweifigen Trancereden die im epileptischen Anfall komponierten Romane und naturphilosophischen Systeme konnten auf kryptomnestische Erscheinungen zurückgeführt werden. Die Automatismen erklärten sich durch die auf das fast 50fache des Normalmenschen gesteigerte Sensibilität, besonders der taktilen Sphäre und durch die außerordentlich hohe Autosuggestibilität, besonders bei motorischen Reizen. Ebenso läßt sich die enorme Arbeitsfähigkeit der Phantasie auf das bei der grande hystérie häufige Phänomen intellektueller, nicht bloß mechanischer Tätigkeit des Unterbewußtseins bei gehobener Bewußtseinsschwelle zurückführen, und findet so ihre Analogie in der pathologischen Lüge. In beiden Fällen fehlt jegliche böse Absicht. Die Regelmäßigkeit der Fortführung der Romane des Trancezustandes charakterisiert dieses Erlebnis als einen Wachtraum, und zwar in der Terminologie des Traumpsychologen Freud als Wunschtraum. Es tritt in dieser Spaltung des Bewußtseins bis zur völligen Abgliederung und Individualabtrennung das Phänomen der Bewußtseinsdissoziation auf, häufig als charakterisierendes Symptom des hysterischen Deliriums konstatierbar. Jedenfalls repräsentiert der ganze Fall eine besonders deutlich ausgebildete „Mehrleistung" des Unterbewußtseins. — Diese Untersuchung, die sich den großen Arbeiten von *Binet* und *Forel* bescheiden, aber würdig anschließt, verdient gerade heute die weiteste Verbreitung, wo die Begriffsverwirrung in dem Maße zunimmt, als die Einsicht in den Zusammenhang aneinandergrenzender Gebiete verloren geht, von den ebenso ekstatischen, als unwissenschaftlichen Darstellungen dieser Erscheinungen ganz zu geschweigen. β

[1]) Leipzig. Verlag: Oswald Mutze, 1902.

Philosophie.[1]) Von Paul Rée. (Nachgelassenes Werk.) — Unter dem Vorwande, eine eigene selbstständige Erkenntnistheorie zu liefern, eine ununterbrochen paragraphenmäßig durchgeführte Anpöbelung aller großen idealistischen Denker, mit besonderer Berücksichtigung Kants. Die Erkenntnistheorie des Verfassers basiert auf der überraschenden Original-Entdeckung der Relativität alles Erkennens, der Succession der Phänomene, und der Ablehnung extra-jicierter Dinge (Körper). An diese epochale Entdeckung schließt sich die Abweisung jeglicher Ethik programmgemäß an, unter Anrufung der englischen Positivisten, Aufzählung lehrreicher anthropologischer Anekdoten, Lobpreisung Darwins und Spencers und taktmäßig weitergeführter unglaublich brutaler[2]) Anflegelung Kants (s. o.). Wie man sieht „Philosophie", wenn auch ohne System.

[1]) Berlin. Verlag Karl Duncker 1903.

[2]) (Aus dem Florilegium: Kant, der feige Denker (p. 118.); — Gegenstände erscheinen im Nebel größer (p. 128); — Klar, insofern nicht Kant getreu (p. 163); — Kant's Beweis für die Apriorität des Causalgesetzes ist skandalös (!) (p. 171); — Wenig Verstand (p. 242) — u. s. f.

Die erkenntnis-theoretische Grundanschauung wird auf die Lehre von den spezifischen Sinnesenergien gestützt, die ethik-freie Moral auf höchst primitive, läppisch-banale Alltags-Psychologie. Eben dieselbe wird auch Schopenhauer und Kant vindiziert, deren ethische Systeme auf Angst- und Lieblingsvorstellungen aus ihrer Kinderstubenzeit (Rée sagt schalkhaft: Kindchen) zurückkonstruiert werden. „Naturalselection". Anpassung, Übung, Aussicht, Vererbung, Zweckmäßigkeit, Eigenschaften — diese heute wohl schon etwas wackelig gewordene Terminologie ist natürlich nicht vergessen worden. Sie marschiert bei jedem passenden und unpassenden Anlasse auf, als das letzte, sacrosancte Argument — ein Hysteron proteron, über welches sich zu ereifern kaum mehr lohnend sein dürfte. Hingegen ist es wertvoll, zu erfahren, daß ein stetes Hingeben an das Studium der englischen Positivisten von einer höchst merkwürdigen erkenntnistheoretischen Anpassungserscheinung begleitet sein kann. Es ist derartigen Denkern nämlich möglich, eine Welt (!) ganz wohl ohne Causalität ablaufend sich vorzustellen (p. 154) — wohlgemerkt, eine phänomenale. — Gibt es denn keinen ernsten Naturforscher mehr, der gegen diese geschmacklose philosophische Vergewaltigung eines so großen und dabei so schlichtsachlichen Naturforschers endlich einmal Protest erhebt? — Summa: Viel zu polemisch, in den Grundgedanken nicht originell, geschraubt, oberflächlich; In seinen Konsequenzen der Nietzsche'schen Gedankenrichtung so nahe gerückt, daß dessen hochmütige Zurückweisung jedenfalls deplaciert genannt werden muß.

β

Ernst Horneffer, Vorträge über Nietzsche. Versuch einer Wiedergabe seiner Gedanken.[1])

Der Wanderprediger der Nietzsche-Religion, Ernst Horneffer, zieht von Stadt zu Stadt, die Lehre seines Meisters zu verkünden. Eigentlich, um die Weltanschauung des zeitgemäß-unzeitgemäßen dem Geschmack der Vielzuvielen mundgerecht zu machen. Horneffer ist ein überzeugter Nietzscheaner: die alte und moderne Philosophie ist ihm bloß ein Vorspiel für den Schöpfer des Zarathustra. Er sucht diese Behauptung historisch zu begründen. Die neuzeitlichen Denker hätten sich wohl mehr und mehr vom Christentum emanzipiert, aber dem christlichen Gott und nicht der Moral des Christentums habe ihr Kampf gegolten. In Kant sieht er, nach dem altbewährten Rezept, bloß den kritischen Zermalmer der religiösen Dogmatik, dem aber unmittelbar die Reaktion der deutschen Idealphilosophie auf dem Fuße gefolgt sei. An den Begriff des Guten habe niemand vor Nietzsche Kritik zu üben sich getraut. In ihm sei der Schöpfer und Gründer neuer Lebenswerte erstanden. Kant ist für Horneffer überall der zweideutige Anfänger, Nietzsche der kühne Vollender. Kant hat das Dasein Gottes theoretisch in Frage gestellt, aber den Glauben inkonsequent genug restituiert. Diese Verzweiflung an einer göttlichen Existenz rief den Pessimismus hervor. Von ihm befreit Nietzsche den Menschen, indem er ihm Mut zu sich selber gab. Gott ist überwunden, aber der Übermensch lebt. Das Problem des Übermenschen wird nach altem Herkommen verseichtigt. Natürlich fungiert Darwin als Geburtshelfer: der Glaube an die unendliche Entwicklung ist es, aus dem die neue Zarathustramythologie ihre Nahrung ziehen soll. Das Kapitel über „die Umwertung aller Werte" ist ein dürftiger Abdruck der „Genealogie der Moral" und ihrer früheren Kommentare. Die Mitleidsmoral erhält abermals den Laufpaß. Hat sie doch keinen Selektionswert. Die Umwertung aller Werte ist der Schlußeffekt. Wieder wird die christliche Weltauffassung in Acht und Bann erklärt. Derartige Interpretationskünste nützen weder dem Philosophen, noch dem großen Publikum. Denn sie stellen sich zwischen beide und nehmen diesen den Ausblick auf die wahren Lehren des Denkers. Und der Appell an Darwin fruchtet dem Übermenschen zu nichts: wenn er auf dem schwanken Unterbau der Selektionstheorie placiert werden soll, bleibt ihm nichts übrig, als in unlauteren Wettbewerb mit den „sozialethischen" Moraltheorien zu treten, die mit fliegenden Segeln zum letzten Menschen abwärts steuern. Dem „Affenzüchter" Zarathustra ist der Aufblick zur Höhe verwehrt.

E.

[1]) Berlin, Franz Wunder, 1903.

In der „Deutschen Rundschau" schreibt Reinke über das energetische Weltbild: Die Energetik will die Atomistik beerben. Robert Mayer und Helmholtz haben sie ursprünglich ins Leben gerufen. Ostwald proklamiert ihre naturphilosophische Alleinberechtigung. Die Diskussion nimmt immer größere Dimensionen an und zwischen den extremen Richtungen übernehmen andere die Vermittlerrolle. Helm will gleich Ostwald die Atomtheorien aus dem Reiche der exakten Forschung bannen und der energetischen Naturbetrachtung Tür und Tor öffnen. Skeptischer verhält sich Mach, der die atomistische Metaphysik ebenso bekämpft, aber auch der Energetik bloß ein beschränktes Feld der methodologischen Verwendung zuerkennen will. Sie gehen auf das logische Hilfsmittel der Analogie zurück. Ähnliche Phänomene in sonst verschiedenen physischen Vorgängen wurden einem umfassenden Begriffsganzen subsumiert. An der Atomistik hält im Gegensatze hiezu Eduard von Hartmann fest. Ostwald will ihr auch die erkenntnistheoretische Unterlage entziehen; Substanz ist ihm die Energie, der Keim der Welt, der sichtbaren wie der unsichtbaren. Sogar ins psychische Gebiet greift er hinüber: Materie und Geist sind Oberflächenphänomene und Vordergrundswerte. Hinter und über ihnen steht die Energie. Auch das Bewußtsein ist für ihn eine bestimmte Form energetischen Umsatzes. Damit hat sich die Energetik allerdings der Nachfolge im Gebiet des abgedankten Materialismus würdig erwiesen. Reinke weist im Weiteren darauf hin, daß die Wirkungen physischer Vorgänge sich nicht allein energetisch bestimmen lassen. Es kommt als integrierender Faktor die Form dazu; die Art der Anordnung der Elemente,

die von jenen Erwägungen ganz unabhängig ist, entscheidet ebenso unmittelbar. Der Energetik sind also nicht nur erkenntnistheoretisch, sondern auch methodologisch feste Grenzen gezogen.

E.

Friedrich Kirchner's Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe. 4. Auflage von Dr. Karl Michaelis.[1]) Das Buch erscheint in umgearbeiteter und erweiterter Form zum vierten Male und zeichnet sich wie bisher durch leichtverständliche Darstellung, sowie klare Definitionen aus. Leider ist es von Vollständigkeit der philosophischen Terminologie noch sehr weit entfernt; wichtige Begriffe, wie z. B. „Symbol", „Symbolik", „principium individuationis" (Schopenhauer), „Logologie" (Novalis), ferner alle neueren Ausdrücke des Darwinismus, wie „Selektion", „Kampf ums Dasein", und die ganze komplizierte Terminologie von Richard Avenarius sind nicht zu finden. Überhaupt scheinen die modernen fremden Sprachen vernachlässigt und der Nutzen, den ein derartiges Nachschlagewerk bieten soll, veringert sich dadurch bedeutend. Dagegen wurden Wörter, wie „karg", „kleinlich" u. a., aufgenommen, die doch hier nicht an ihrem Orte sind. Dem Ref. fielen die gut gearbeiteten Artikel „Psychologie" und „Schluß" auf, während ihm nicht recht klar ist, was eine Apologie des Protestantismus (Artikel „Protestantismus und Philosophie") und eine Polemik gegen den Pessimismus in einem Wörterbuch zu suchen haben. Trotz dieser Mängel bildet Kirchner's Arbeit (ergänzt durch R. Eisler's Wörterbuch, das die Begriffsbildungen historisch verfolgt) einen nützlichen Behelf für den Philosophen.

L.

Rudolf Goldscheid: Zur Ethik des Gesamtwillens. Eine sozial-philosophische Untersuchung. 1. Band.[2])

Der Verfasser (der unter dem Pseudonym Golm schon mehrere viel gelesene Romane und Novellen veröffentlicht hat) setzt sich in einem einleitenden Capitel mit den verschiedenen Richtungen der modernen Psychophysik, insbesonders mit Wundt auseinander und wählt seinen Standpunkt im Anschluß an H. Spencer und den biologischen Evolutionismus; er erkennt einen Willen, der in lebenfördernden Lustgefühlen und lebenhemmenden Unlustgefühlen wurzelt, so die hedonistische Anlage des Menschen bestimmend. Durch eine gründliche naturwissenschaftliche Fundierung sucht der Verfasser die einseitigen Sozial-Ethiken, die im besten Falle auf der zweifelhaften Wissenschaft der Sozial-Psychologie aufgebaut sind, zu schlagen, und hofft, auf dem Wege einer evolutionistischen Werttheorie ethischen Intellektualismus auf psychologisch-voluntaristischer Basis begründen zu könnnen. Von der Moralformel Kants ausgehend, fühlt er, wie die meisten modernen Sozial-Ethiker das Bedürfnis, das formelle Prinzip materiell zu erfüllen, und setzt an Stelle des freien sittlichen Wollens die Determination des Individuums durch den ethischen Gesamtwillen, der vorzüglich durch die Erziehung zum Ausdrucke kommt.

In längerer Auseinandersetzung mit den religiösen Moralbegründungen lehnt Goldscheid alle dogmatische Ethik ab, hält es aber für möglich, daß der geläuterte Protestantismus „das Opfer an Dehmut im Dienste der Sittlichkeit bringen werde", und steht einer gewissen religiösen Grundstimmung (zum Unterschiede von den modernen Nur-Utilitariern) sympatisch gegenüber. Er widmet, diese Gedankengänge weiterspinnend, ein höchst interessantes Kapitel den verschiedenen Erlösungslehren, und zeigt unseres Erachtens treffend, daß die Schopenhauer'sche Willens-Erlösung mit der intellektuellen Erlösungstheorie des Buddhismus (der exoterische ist natürlich gemeint) sich nicht vereinigen läßt, und daß so die Schopenhauer'sche Moral in ihrer Wurzel einen Widerspruch birgt. Es scheint ein kleiner Fehler dieser lehrreichen Demonstrationen zu sein, daß Goldscheid es auch an nicht ganz passenden Orten liebt, allzu oft auf die „Ergebnisse der Psycho-Physiologie" und die schon etwas abgebrauchten „Errungenschaften der modernen Naturwissenschaft und Technik" hinzuweisen, die doch nur der Fernestehende stark zu überschätzen pflegt. An Stelle der metaphysischen Erlösung soll die intellektuelle Erlösung im freudigen Schaffen für die allgemeine Wohlfahrt treten, die der Verfasser mit vertrauendem Optimismus und erfreulichem Wohlwollen erhofft.

Das eigentliche Wesen der Moral glaubt Goldscheid aus zwei Wurzeln ableiten zu können: aus der Ich-Moral, die sich ähnlich der Nietzsche'schen Herrenmoral im Kreise der herrschenden Klassen gebildet und verfestigt hat, und einen immer weiteren Kreis umfassend zur Tradition geworden ist; und aus der Nicht-Ich-Moral, einem Produkte des individuellen Erinnerungs- und Wertungsvermögens. Aus diesen beiden bewegenden Faktoren setzt sich aller Kampf, der Kampf zwischen heteronomem und autonomem Gewissen, zusammen. Willensstark gemacht durch gegenseitiges Mitgefühl erhalten sich die Beherrschten im Kampfe und bilden eine Phalanx der Werte-Schaffenden gegen die Werte-Verzehrenden. Als praktisches Ideal der Sittlichkeit wird „das geringste Leid der geringsten Zahl" postuliert, und der Formel vom „größten Glück der größten Zahl" des klassischen Utilitarianismus gegenübergestellt. Scharfsinnige Untersuchungen über den Kampf ums Dasein und den Kampf ums Recht, sowie soziologische Betrachtungen über das Wesen des Staates bilden den Schluß des ersten Bandes, der noch als Utopie ein „Culturparlament" einführt.

In schwungvoller, stellenweise sehr schöner Diktion vertritt der Autor mit warmem Herzen die Sache der Gerechtigkeit gegen die schläfrige und haltlose Tradition vermorschter staatlicher Institutionen und entfaltet eine Beherrschung weit auseinanderliegender Wissensgebiete, die staunen macht. Trotz aller Vorzüge, die das Buch Goldscheids unzweifelhaft besitzt, wird ihm doch der Vorwurf eines allzuweit gehenden Eklektizismus nicht erspart werden können. Dem Gebote, seine Theorien aus einem Prinzipe abzuleiten, scheint der Verfasser keine Giltigkeit für sich zuzuerkennen.

L.

[1]) Dürr'sche Buchhandlung, Leipzig, 1903.

[2]) Leipzig, O. R. Reisland 1902.

Verantwortlicher Redakteur: **Ph. Maschlufsky.**
Druck von Johann N. Vernay in Wien.

Pro 3-6 Folios

MAR 14 1908

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY
ASTOR, LENOX AND TILDEN FOUNDATIONS

JAHRGANG I, NR. 7 — 10. 4. 1903

DIE GNOSIS

HALBMONATSCHRIFT

ENTHALT:

Die transcendente Evolution
Das Problem der Willensfreiheit
Das Gefühlselement in der mystischen Entwicklung
Zur metaphysischen Deutung von Wagners Tristandichtung
Referate und Kritiken

MIT DEN WISSENSCHAFTLICHEN MITTEILUNGEN FÜR OKKULTISMUS, IV. JAHRGANG

REDAKTION: Wien, I. Schauflergasse 6
ADMINISTRATION: Wien, I. Kohlmarkt 3

Wien

Einzelnummer: 50 Pfg. — 50 h

Verlag der Manz'schen k. u. k. Hof- Verlags- und Universitäts-Buchhandlung

Quartalspreis: Mk. 2.80 — K 2.80

Leipzig und **Berlin W. 9**
bei Georg Heinrich Meyer

YBEA

DIE GNOSIS

JAHRGANG I, NR. 7. **10. 4. 1903.**

Die transcendente Evolution.

Jedes Ding und Wesen trägt sein eigenes Gesetz der Schwere in sich selber, gravitiert zu seinen Daseinsbedingungen. Der Ballast ihres „Kama Rupa“ muß daher notwendig die ungeläuterte Seele wieder zur Erde ziehen, sie kann nicht von selber in schattenhafte Regionen eingehen, einen unirdischen Äther von Luft und Licht. Wie der Glaube an eine Seele schon an und für sich ihre Präexistenz voraussetzt, da etwas Ewiges nicht innerhalb der Zeitlichkeit entstehen kann, sondern von Anbeginn da war „in der Klarheit, die ich bei Gott hatte, ehe denn die Welt war“ (Jesus), so verlangt ihre Postexistenz innerhalb der zeitlichen Entwicklungsstufen unweigerlich die Wiedergeburt als einzige Möglichkeit logischer Fortdauer und nur so ermöglicht sich eine transzendente Evolution. Eine „Wiederkehr des Gleichen“, wie Nietzsche wieder mal paradox eine Urweisheit des Menschengeschlechts umbog, kommt natürlich dabei nicht vor, sintemal ja auch die Materie in ewiger Transformation begriffen ist, sondern nur eine Wiederkehr der gleichen Seelenmonade (Giordano Bruno) unter ungleichen äußeren Bedingungen.

Jede Erfahrung vergangenen Lebens, jedes Gute und Böse darin, pflanzt sich im neuen fort, zu verschiedenem äußerem Schicksal. Diese Neuerscheinungen bilden die fortwährende innere Evolution der Kausalitätsbedingungen der Urzelle. Denn die Evolution, ein dem menschlichen Sehnen immanentes Ideal, ist nur auf transzendentem — das heißt: nach unseren Begriffen transzendentem — Gebiete denkbar, jenseits der irdischen Bewußtseinsschwelle, da sie dem sonstigen wilden Wirrwar der stabilen Materiekämpfe, die sich im Grunde stets auf dem gleichen Fleck bewegen, durchaus widerspricht.

Beiläufig hat dies ein sogenannter Irrsinniger in einem Gedicht, das Lombroso mittheilt, wunderbar fein ausgesprochen: Durch das Gleichnis eines immer um sich selber rollenden Rades im Gegensatz zum frei flatternden Vogel (Seele): „Nimmer wir von der Stelle weichen, rollen nur rastlos immerzu.“ Das betreffende Gedicht des Irrsinnigen ist formal und inhaltlich wohl das schönste der gesammten italienischen Literatur.

Sobald man den zoologischen Dokumenten des sogenannten Darwinismus näher tritt, so wird jeder Prüfende und Nachdenkende bald genug einschalten, daß selbst die äußere Evolution der Arten, wie Darwin sie auffaßte, ohne für die Schulden seiner Ausleger und Fortspinner die Verantwortung zu übernehmen, gewisse Zweifel nicht ausschließt. Die Transformation erkennen wir freilich, dagegen ihre inneren Ursachen schon sehr unbestimmt und unklar. Es läuft hier auf das berühmte Paradestück der darwinistisch-materialistischen Weltanschauung hinaus, daß der Embryo des Kaninchen, Hundes und Menschen im Mutterleib eine verzweifelte Ähnlichkeit miteinander zeige. Wohl wahr, dann umso unerklärlicher das Wunder, daß aus so ähnlichen Materieklumpen hier ein Kaninchen und dort ein Shakespeare hervorgeht. Die Evolution der Arten muß von vornherein mindestens nur als relativ gelten. Wenn die Säugetiere organisch reicher veranlagt sind als die vorhergehende Vogelrasse, so gilt dieser Fortschritt nur für den Kampf ums Dasein auf der festen Erde, im Übrigen ist die Organisation der Vogelwelt für ihre Daseinsbedingungen relativ völlig gleichwertig. Es handelt sich also eigentlich mehr um Transformation, als Evolution. Von letzterer müßte man mindestens erwarten, daß die höhere Rasse der minderen durchweg an Intelligenz überlegen sei, dies ist aber durchaus nicht der Fall. Die Mehrzahl der Säugetiere steht darin eher hinter den Vögeln zurück,

und selbst Hund, Katze, Elefant, durch jahrtausendelangen Verkehr mit dem Menschen, etwas zivilisiert, erreichen absolut nicht den schier dämonischen Intellekt des Papageis und manchmal des Raben.[1]) Wahrscheinlich geht auch das musikalische „Singen" der Vögel aus einer höheren seelischen Artung hervor. Aber noch mehr: weit tiefer hinab in der Rangklasse finden wir bei den verachteten Insekten eine Kollektivintelligenz der Ameisen und Bienen, die selbst ein Kollektivistenstaat der menschlichen Zukunft schwerlich je übertreffen könnte und die besonders bei den Ameisen als geradezu genialisch erkannt werden muß. Ob hierbei, wie man zur Abschwächung des verblüffenden Phänomens behauptet hat, die einzelne Ameise nur „instinktiv" (denn wo Begriffe fehlen, da stellt das Wort Instinkt sich bei unserer hochmütigen Tierbetrachtung ein) gleichsam den aufgespeicherten Erbschatz der Ameisengesellschaft mit sich herumtrage, kommt ganz aufs Gleiche hinaus. Denn auch der Durchschnittsmensch trottet nur machanisch „instinktiv" im Geleise überkommener Konventionalitäten weiter.

Was soll man vollends von einer zoologischen Ordnungsevolution sagen, die sogar in der gleichen Gattungsklasse die Nahverwandten unglaublich differenziert: bei den Dickhäutern dicht neben dem Nashorn und Nilpferd, diesen Prototypen bösartiger Dummheit, gradewegs den Elefanten, den unsre indischen Ahnen als Symbol der Weisheit (Buddha) auffaßten!

[1]) Des Menschen widerlicher Größenwahn, der seinem armen Verwandten, dem Tier, absolut keine Vernunft zuerkennen und sich mit der läppischen Phrase „Instinkt" behelfen möchte, bestreitet wohl auch dem Papagei, daß er *verstehe*, was er rede. Jeder, der gute Exemplare beobachtete, kennt den völligen Ungrund dieses Abstreitens, da sich geradezu unheimliche Beweise des Gegenteils einzustellen pflegen. Selbst wenn dem nicht so wäre und nur eine mechanische linguistische Fähigkeit vorläge, sollte man doch endlich wissen, daß nicht die Zunge, sondern die Brocca'schen Hirnwindungen Sprachfähigkeit verleihen und daß der Urmensch die Sprache auch nur auf dem Wege der *Nachahmung* und *Beobachtung* langsam ausbildete, ganz wie der Papagei. *Sprechen ist Denken* und die Kraft des Papageis, seine ungelenke Zunge zu artikulierten Lauten zu zwingen, stellt ihn hoch über alle Säugetiere.

Dieser Überführung einer anscheinenden Systemlosigkeit der Natur, deren launenhafte Sprünge blutwenig nach dem Darwinismus kleiner Menschenhirne fragen, entziehen sich die Evolutionsphantasten höchstens durch die naive Erklärung, daß die psychische gar nichts mit der physischen Evolution zu tun habe. Als ob der Materialismus nicht die völlige Identität des Psychischen und Physischen zum obersten Grundsatz hätte und nach seiner Meinung die Vernunft nur vom Bau des Hirns abhinge! Anatomisch dürfte der Hundeschädel aber wohl sicher das winzige Hirnchen der Ameise und Biene weit übertreffen. Und wenn der Elefantenschädel sich dem des Nashorns freilich auch äußerlich weit überlegen zeigt, so fehlt jede Spur eines Anhaltes dafür, auf welchem Wege sich nur dieser eine Dickhäuter und Nachkomme des Mammuth himmelhoch über all seine Rasse erhob. Kurzum ein „Monismus" des Psychischen und Physischen ist in der Tierwelt nirgends zu entdecken, also auch nirgends eine wirkliche „Evolution". Ungemein ergötzlich wirkt daher die Inbrunst, mit der unsere Darwinisten nach dem missing link des Menschenaffen forschen. Wenn man's fände, so bewiese es schlechterdings nichts. Natürlich hat unser guter lieber Vetter Affe seit den fünf Jahrtausenden, wo wir ihn kennen, mit souveräner Menschenähnlichkeit verschmäht, sich zu „evolutioniren", sich nicht zur kleinsten Veränderung herabgelassen, während wir Menschen doch wenigstens unsern „Fortschritt" als eine Schlange, die sich in den Schwanz beißt, in allerlei äußerlichen neuerungssüchtigen Mätzchen betätigen und dem immer gleichen Corpus stets wechselnde Kleidungsstücke anzogen. Und diese ewig stabilen Menschen und Affen sollen einst das Wunder vollbracht haben, sich auseinander zu entwickeln? Wenn dieser Prozeß auch 100.000 Jahre erfordert hätte — Darwinisten operieren ja immer mit unbeweisbaren Ziffern — so bliebe er das gleiche Wunder, und da eine Kugel um so schneller rollt, je länger sie im Laufen, so müßten sowol Menschen als Affen in den letzten 5000 Jahren unserer Zeitrechnung dann erst recht mit Siebenmeilenstiefeln drauflos evolutioniert haben. Da letzteres nun völlig ausblieb, verlangen die Darwingläubigen von uns ein wahres sacrifizio

dell' intelletto, an jenes einstmalige und einmalige Wunder zu glauben. Denn in Wahrheit können sie sich nur auf diese ihre Hypothese einer Abkunft des Menschen vom Affen für ihren Evolutionswahn berufen, da sonst Geologie, Fauna und Flora, nur Transformation lehren. Hier wäre nichts Relatives, sondern nur Absolutes vorhanden, eine riesige physisch-psychische Entwicklung: Shakespeare als Abkömmling einer dummen Bestie Diese Bestie war aber schon in ihren Uranfängen so klug, daß sie Waffen und Werkzeuge, Haus und Feuer sich aus eigener Geisteskraft erschuf, obschon noch heute der klügste Gorilla und Chimpanse verständnislos diese Dinge anglotzt, geschweige denn nur den flüchtigsten Ansatz zu solcher Genialität verriethe. Was verschlüge es daneben, ob unserem Urahn ein rudimentäres Schwänzchen am Rückgrat baumelte oder sein Kinn weiter zurücktrat, und ob er damals einen idiotischen Stammesverwandten neben sich hatte, den Menschenaffen! Missing link? Genau so wie in der selben Gattung neben dem Nashorn der Elefant sich erhob, so konnte der Menschenaffe neben dem Affenmenschen selbständig bestehen und zwar seit Anbeginn, soweit beider Dasein zurückreicht. Der Mensch war dann eben das Genie unter den Affen d. h. ein ganz verschiedener Affe. Zu behaupten, er habe sich aus dem Affen entwickelt, wäre so, als ob man sagte, Shakespeare hat sich aus einem taubstummen Blödsinnigen entwickelt, weil beide „Menschen" doch eine Nase haben und auf zwei Beinen gehen. Setzt man Napoleon und Goethe in einen Haufen Schuster oder Schneider, so wird jeder oberflächliche Betrachter sie auch nur für Angehörige der selben Spezies *homo sapiens* halten und doch sagt Schopenhauer mit Recht, der Unterschied des Genies vom Durchschnittsmenschen sei graduell unendlich größer, wie etwa, materiell genommen, zwischen Kaiser und Bettler. Natürlich, denn Kaiser und Bettler gehören der gleichen Menschenrasse an, das Genie aber nicht. Und so wie dieses, so gehörte der Affenmensch eben einer anderen höheren Ordnung an, zu der kein missing link das übrige Affenthum hinüberführte, er war von Anfang an, ohne einer Evolution zu bedürfen, das überlegene Geschöpf.

„Ins Innere der Natur dringt kein erschaffener Geist": in ihren geheimen Werkstätten geht es anders zu, als darwinistische Schulweisheit sich träumen läßt, gar nicht schulmäßig und kathederdoktrinär, sondern künstlerisch-genial und intuitiv. Deshalb wird kein bloßer Gelehrter je ein wirklicher Naturforscher werden und der selbst seherisch beanlagte Helmholtz legte auf Goethes Naturbetrachtung entscheidendes Gewicht. Nun fällt aber das Künstlerische und Geniale überhaupt schon aus dem Rahmen des Menschlichen, Allzumenschlichen, und seiner „Evolution" heraus. Denn sehr richtig bemerkt Schopenhauer in seiner intuitiven Weise: „Ein solcher außerhalb des Individui in das Objektive fallender Ernst desselben ist etwas der menschlichen Natur Fremdes, etwas Unnatürliches, eigentlich Übernatürliches. Jedoch allein durch ihn ist ein Mensch groß und demgemäß wird alsdann sein Schaffen einem von ihm verschiedenen Genius zugeschrieben, der ihn in Besitz nehme." Gewiß ist das Genie als solches von seinem menschlichen Träger verschieden, insoferne es aus dem Allgemeingut des Unbewußten stammt, den in der ganzen Menschheit verborgen schlummernden Gotteskräften, daß diese aber gerade ihm, dem jeweiligen Träger, zum Bewußtsein kommen und durch ihn in die Erscheinung treten, entspringt sicher nicht einer beliebigen Laune einer Gnadenwahl, sondern muß wie jedes andere Phänomen dem ehernen allbeherrschenden Gesetz der Kausalität unterfallen. Diesen Kausalitätsursprung suchen wir in der materiellen äußeren Herkunft und Gestalt des Genialen vergebens. All die verlegenen Ausflüchte von „Überspringen vieler Glieder" in der Ahnenreihe, wenn die direkten Vorfahren schnurstraks dem Genialen widersprochen, halten keiner Prüfung stich. Wenn ein Ururgroßvater eines Genialen einen schlechten Vers gemacht oder einen excentrischen Lebenswandel geführt hat, frohlockt der Darwinist: das missing link ist gefunden! Der Gute vergißt nur, daß die Ururgroßväter von jedermann schlechte Verse gemacht oder Anfälle barocker Narrheit aufzuweisen hatten, daß aber ihre Nachkommen deshalb doch nur dieselben Esel blieben wie sie selber. Jede materialistische Auslegung des Genie-Phänomens, wozu auch Lombrosos famose Verrücktheitsthese gehört,

setzt einen Ammenglauben voraus, wirkt wie ein schlechter Witz, den man auch nur mit spöttischen Glossen bekämpfen kann. Wie drollig auch die Erfindung der sogenannten „Dichtermütter"! Von Frauen solcher Art wimmelt es förmlich auf Erden, nur leider erzeugen sie keine Dichter. Und ein so prächtiger Mensch die Frau Aja gewesen ist, so wird wohl niemand wähnen, daß Goethes Weltgenie sich von ihrem jovialen warmen Gemüt und heiteren Verstand herleiten könne. Und dies ist noch der glücklichste Fall, denn in unzähligen anderen Fällen — wir nennen nur obenhin die Eltern Luthers, Napoleons, Byrons, Schillers, Fichtes, Bismarcks u. s. w. *in infinitum* — klafft zwischen dem Genialen und seinen angeblichen Eltern und Geschwistern eine geradezu erschreckende Kluft. Das Phänomen, daß von acht Kindern aus dem Schoß der Lätitia vom selben mittelmäßigen Vater das dritte als „Napoleon" über die Erde wandelte, spottet jeder darwinistischen Ausdeutung. Wir gelangen daher ganz logisch zu der Vermutung, daß das Genie und überhaupt jede höhere seelische Anlage einer anderen als materiellen Quelle entspringt, daß auch hier, wie in der Menschheitgeschichte überhaupt, der hohle Begriff einer äußerlichen „Evolution" versagt. „Wer ist meine Mutter, wer sind meine Brüder!" ruft Jesus verächtlich aus, was schon manchen Banausen zur Mißdeutung Anlaß gab, und verweist auf die Jünger seiner Lehre als seine einzige Familie. Wenn aber die Genialen von jeher die sogenannten Blutsbande physischer Verwandtschaft geringachteten, so müßte diese Erkenntnis im Grunde auch für alle übrigen vom Weibe geborenen gelten. Auch die Vererbung ist nur ein Wahn, sobald sie über rein physische Grenzen hinausgehend gedacht wird, auch in ihr liegt keinerlei Entwickelung beschlossen. Wenn die Genialen gleichsam als eine höhere Rasse unter den Durchschnittsmenschen auftauchen, tatsächlich im Vergleich zu jenen als „Übermenschen", so wird diese Nietzschephrase völlig sinnlos, sobald man wie er ein Geschlecht von Übermenschen gleichsam züchten möchte. Das Genie tritt immer einzeln, plötzlich und unvermittelt auf, ohne Ahnen und — hier kichert ein wahrer Hohn der Natur über darwinistische Superklugheit — ohne Nachkommen! Bekanntlich haben bedeutende Menschen, fast immer, geniale und große Menschen, aber einfach immer entweder gar keine oder dekadent wertlose Nachkommenschaft. Die Logik sollte also schon hier den komischen Fanatikern der Zuchtwahl einen derben Wink geben: da sich das Genie, meist sogar nicht mal das Talent, nie weiter vererbt, so ist es auch nie auf irgendwelche Weise durch Abstammungsgründe ererbt worden und entstanden. Da sichs aber so bei dem Kulminationspunkt menschlicher Gattung verhält, so wirds wohl auf der ganzen übrigen Linie auch nicht viel anders liegen, d. h. die Vererbung durchaus nur auf äußere physische Merkmale und äußerliche Charaktereigenschaften beschränkt bleiben. Da nun das Genie ohne jede materielle „Evolution" auftritt, die Kausalität aber nichts völlig Unvermitteltes zuläßt und nicht ein Alles aus Nichts kommen kann, so führt uns Logik zu dem Schlusse, daß das Genie, dessen Präexistenz in Ahnenspuren nirgends zu finden ist, aus einer andern Reihe der Dinge als Ende einer unsichtbaren Evolution entstammt. Zwar nimmt die Blavatzky in der Geheimlehre an einer Stelle die willkürliche Inkarnation der Mahatmaartigen Genien an, zu denen sie außer den Buddhas auch missionärische Weltumwälzer wie Napoleon rechnet, und schon uralter Brahmanismus lehrte ja: „Sobald Unrecht überhand nimmt, erschafft Wischnu sich neu". Allein diese inkarnationsfähige Selbstverfügung kommt sicherlich eben nur den Mahatmas zu, nicht den Genien schlechtweg. Diese werden wir vielmehr ansehen als ringende und leidende Seelen voll heiligen Sehnens nach Allharmonie, die durch Kampf von Stufe zu Stufe in den verschiedenen, durch längere Zeit getrennten Inkarnationen sich bis zum Grade und Range der Geniekraft evolutioniert haben und dies auch noch fürder tun, so lange sie dem Karma verfallen bleiben. Denn, um es nochmals klar zu sagen: Evolution als Gesetz muß im All walten, so lange wir die geringste Vernunftordnung annehmen; ja, es scheint, als ob das Gesetz der Kausalität schon in sich selbst den Begriff der Evolution trage. Wenn also jede vorurteilslose, von darwinistischen Optimismusphrasen ungetrübte, Prüfung uns jeden Glauben

an eine sichtbare Evolution der Materie und der Lebewesen raubt, sondern hier gar nichts als eine an sich immer gleichwertige und relative Transformation sichtbar wird, so treibt uns grade diese pessimistische Erkenntnis dem Ahnen einer höheren supranaturellen Evolution zu, welche jenseits unserer irdischen Bewußtseinsschwelle von Inkarnation zu Inkarnation die Reife der Seele fördert und so unendlich langsam, doch mit unermüdlicher Methodik die Menschheit in jedem Einzelnen vorwärtsreißt. Denn nicht die Gattung, wie der kindisch gewordene Darwinismus und Sozialismus predigen, sondern das Individuum ist das Wesentliche und Wichtige, sintemal ja auch das Weltbild nur in dessen „Vorstellung" entsteht, ja sogar von letzterer allein abhängt, die weil eigentlich „nichts ist außer uns selber". Während also Geschichte und Allgemeinbetrachtung der Lebensläufe in ihrer äußeren Beziehung zu einander nirgendwo die Ahnung einer höheren Gerechtigkeit aufdämmern lassen, kann sie noch im erkennenden Individuum selber sich anbahnen. Da ist nun lehrreich, daß die Menschheit seit ältesten Zeiten sich zum Fatalismus bekannte. In der Tat liegt in der Kausalität nicht nur der Begriff Evolution bedingt, sondern auch der Begriff Vorbestimmung. Ob der naive Islamit sein „Kismet" oder der antike Mensch sein „Fatum" oder der Kalvinist und schon alte Kirchenväter „Prädestination" oder der moderne Naturforscher „Determinismus" darunter verstehen über die Abhängigkeit jedes Willens von der Allkausalität sind alle einig. Daß die Europäer sich noch in haarspaltender Kasuisterei über Freiheit oder Unfreiheit des Willens bewegen, müßte jeden Inder baß erstaunen, da es nach dem Karmagesetz diese gemeine Willensfreiheit des Ichs, welche der Europäer noch gar als einen Ruhmestitel beanspruchen möchte, glücklicherweise nicht geben kann, deshalb auch keine „Schuld" im gewöhnlichen Sinne. Die Schuld reicht eben bis zur Urwurzel zurück, zu jenen unvorstellbaren Zeiten, wo die schwarze Magie zur Inkarnirung führte und durch Materialisation unweigerlich das Karma ins Leben trat. Freiheit, im Bereich der Kausalität undenkbar, kann nur auf reingeistig-seelischem Gebiete bestehen, also im Interregnum zwischen Inkarnationen. Ob hier das transcendente Ego sich selbst bestimmt oder auch nur im Zwang höherer Kausalität seine neue Erscheinungsform wählt, bleibt uns verschlossen. Daß der Wille an sich keine freie Selbstbestimmung besitzt und Schopenhauers Annahme vom Primat des Willens irrt, zeigt die Erfahrung, daß man ganz umsonst an das Gemüt appelliert, den bösen Willen zu brechen und nur Überzeugung des Intellekts eine Umkehr herbeiführt. Eine solche „Metanoia" durch die Gnade der Erkenntnis lehren zwar Jesus und Buddha. Geistige Freiheit ist aber auch hierbei nicht vorhanden. Denn daß ein Licht des Heils entzündet wird und anderen Augen aufgeht, erfolgt auch nur im Zwange der Kausalität. Freilich nicht durch Gnadenwahl oder Vorherverdammung, womit sich die Kalvinisten plagten, denn auch dies wäre wieder schnöde Ungerechtigkeit, wie denn jede Rechtfertigung „Gottes" außerhalb der Karmalehre versagt. Sondern daß jemand zur Erkenntnis kommt und sein Nebenmensch nicht, ist zwar nicht sein persönliches Verdienst, wohl aber die logische Konsequenz der Leiden und Kämpfe seiner früheren Inkarnationen, die ihn zur Heilsaufnahme befähigten. Als freie Liebestat der Weltseele, gemäß dem inneren Kausalitätsgesetz ihres erhabenen Karma, darf es allerdings gelten, daß überhaupt Heilande entsandt werden, materieverschlammte Seelen zu erwecken, die ohne solche geisthypnotische Suggestion noch endlos weiterschlummern würden. Deshalb mahnt das Bibelwort, sein Licht nicht unter den Scheffel zu stellen und jeder Theosoph hat die Pflicht, durch Vortragen der guten Lehre den Europäern das „Dhamma" mitzuteilen und die Karma-Überzeugung zu verbreiten.

Fassen wir alle Erwägungen nochmals zusammen. Die anthropomorphische Vorstellung eines persönlich eingreifenden Gottes ist ein Unding im Reich der Kausalität und unabwendbaren Vorbestimmung. Letztere, von jeher allen Völkern eine sozusagen angeborene Idee — nur unter religiösphantastischen Formeln versteckt — bestätigt sich durch jede neue okkultistische Erfahrung, Prophetie und Hellgesicht, erstaunliche Richtigkeiten der Chiromantie und vor allem die moderne englische Astrologie, welche Dinge zwar heute noch von der Wissenschaft geleugnet, eines Tages aber

anerkannte Wahrheiten sein werden. Dem Warum dieser unumstößlichen Zwangskausalität steht der Materialismus ebenso ratlos gegenüber wie die kirchliche Religion, die jede ihrer Grundlagen erschüttert fühlt. Denn — abgesehen von der Absurdität, daß brutaler Zeugungsakt eine unsterbliche Seele schaffe und der ferner, daß der Durchschnittsmensch, der nie über gemein Irdisches hinausging, plötzlich in körperlose unirdische Sphäre aufsteige, zu der er ja gar nicht taugt — wäre überhaupt jede „Vergeltung“ eines Jenseits, wohin die sonst nirgends sichtbare Gerechtigkeit sich geflüchtet haben soll, sinnlos ungerecht bei der unfrei gelenkten Vorherbestimmung jedes Handelns, Denkens und Fühlens im Banne der Körperwelt. Dagegen ruht die Karmalehre auf so unerschütterlichem Urgrund, daß die radikalsten modernen Systeme, von welcher Seite man auch Neues heranzuschleppen meint, stets nur zu ihr hinleiten. So hat ein jüngerer Philosoph Lotze (nicht zu verwechseln mit dem älteren bekannten Denker gleichen Namens) einen Dualismus der Weltordnung zu finden gemeint, wobei der unberechenbare „Zufall“ das negative destruktive Prinzip vertritt. Allerdings läßt sich ein Monismus in Haeckels Sinne gar nicht aufrechthalten, denn ein solcher würde die Ungerechtigkeit d. h. Unordnung der (allein uns wirklich bekannten) Erdendinge nicht zulassen, woran menschliche Phantasien über angebliche prästabilirte Harmonie der Planetenordnung nichts ändern. Ein Dualismus von „Gott“ und „Teufel“ böte nun vollauf Erklärung für die ungerechten Ordnungsstörungen in Menschheitsgeschichte und Einzelleben, insofern der „Zufall“ ein der Kausalität genau eingefügter und ihr naturgemäß zukommender Faktor wäre — naturgemäß, weil im stabilen Hin- und Herstoßen der Materiekämpfe ununterbrochen Reibungen entstehen, die wenigstens vom Individuum als blöder teuflischer Zufall empfunden werden. Denn daß ein Ziegelstein vom Dache fällt und einen drunter Weggehenten tötet, entspringt zwar natürlicher Kausalität, dem betroffenen Individuum gilt diese ihm verderbliche Reibung aber als gemeiner Zufall. Diese Art von Zufallskausalität kann jedoch nur an der Materie zeitliche und endliche Formen und alles materielle Einzelgeschehen gebunden sein, steht und fällt also bloß mit dem Verkörperungsdasein, besitzt hingegen ebenso naturgemäß keinerlei Macht übers einheitliche All als Ganzes, in welchem eben das Fallen des Ziegelsteins keinen Zufall mehr bedeutet, sondern notwendige Kausalität des Weltübels, als materielles Dasein ausgedrückt. Letzteres bedeutet ja ohne Frage die Urwurzel des „Bösen“ schlechtweg, die Urschuld des Willens- zum Einzelleben. Selbst in kirchlich beschränkten Denkern lebte stets diese Einsicht: „der Leib ist ein Gefängnis“ oder wie die Geheimlehre kündet, „das Grab der Seele.“ Einheit mit dem All und Freiheit in Gott sind aufgehoben für Sclaverei in Zeit und Raum, preisgegeben jedem Übel der Zwangsverkettung. Da die von uns individuell als „Zufall“ empfundene Kausalität der äußeren Materiereibungen aber, wie oben gesagt, nur an den Einzelverkörperungen haften kann, so regiert ihr teuflisches Walten notwendig immer schrankenloser, je brünstiger sich das Bewußtsein des Körperlebens an „Sansara“ klammert und sich für den isolierten Materieschein dem Allsein entfremdet, und ihre Macht schwindet und erlischt, je mehr die inkarnierte Seele sich auf sich selber besinnt und ins Unbewußte untertaucht. Hierdurch gewinnt die äußere Ungerechtigkeit des Weltlaufs eine zwingende Logik. Der verkörperte Einzelwille kann aber nicht von sich selbst aus, durchs banale Körperzeugen ins Dasein gestoßen, jene Urschuld auf sich geladen haben, sondern nur durch endlos vorhergehende Leben bis zur Urzelle. Da eine Unsterblichkeit des seelischen Prinzips ganz selbstverständlich eine endlose Präexistenz voraussetzt, so würden uns Notwendigkeit und Gerechtigkeit der uns momentan im jeweiligen Einzelleben bestimmten Kausalität erst durch Überschauen dieser Präexistenz-Kette klar werden. Deshalb verheißt Buddha als ersten Lohn intuitiver Versenkung ins Unbewußte, der ersten „Schauungen“, das Erwachen der Erinnerung an das frühere Dasein und bei immer fortschreitender Erleuchtung an alle früheren Existenzen bis zur Urzelle. Da selbst die kaltabstrakte „Substanz“ Spinozas eine immanente Weltseele bedingt und „beseelte Atomistik“ oder das beweislos zuerst konstruierte oberste Naturgesetz der Materia-

listen im Grunde auch nur auf einen Zentral-Logos hinauslaufen, so liegt der metaphysische Schluß nahe, daß diese unverstellbare Weltseele sich zu jeder einzelnen Seelenmonade so verhält, wie die Sonne zu jedem ihrer unzählbaren Strahlen, d. h. daß Licht und Wärme unserer Seele innerlich völlig identisch sind mit dem großen Flammenherd, wir nur Wirkungsteilchen derselben Gottheit sind, die Alles ist und Alles in sich beschließt. Was soll hier der seichte Spott über den Gott der Theosophen, der sich ausdehnt und wieder zusammenzieht! Hier waltet einfach ein ideales ökonomisches Gesetz der Weltwirtschaft, das in ewigem Gleichgewicht produziert und konsumiert. Ebensowenig nun ein Vernünftiger folgen wird — das Kind aber thäte es und hier wird das Kindlichnaive des Materialismus offenbar— der elektrische Strom als solcher habe aufgehört, weil die Leitung zeitweilig unterbunden wird oder eine Maschine stillesteht, ebensowenig kann die Auflösung der Materiezellen, die sich zu einem Körper-Ich als Maschine zusammenflickten, auch nur den geringsten Einfluß auf den Elektrizitätsfunken äußern, den wir „Seele“ nennen und der, als identisch mit der Weltseele, so unzerstörbar bleibt wie sie. Die Seelenmonade ist gerade so gut das Absolute, das Ding-an-sich, wie All und Weltseele selber. Wäre diese innere Identität und Verwandtschaft dem Unbewußten unseres Lebens nicht immanent, so könnten nicht „Aufgehen in Gott“, „Nirwana“, „Universalaffekt“, von jeher den tiefsten Denkern und klarsten Sehern als Inbegriff höchster Seligkeit erschienen sein. „Ich gehe heim zum Vater“; das wahre Selbstgefühl ist Allgefühl. Zu ihm leitet die transzendente Evolution.

Carl Bleibtreu.

Das Problem der Willensfreiheit.

Das Problem der Willensfreiheit — diese Fassung ist nicht eigentlich angebracht. Die Frage nach der Willensfreiheit ist nicht in erster Linie ein wissenschaftliches Problem. Sie ist vor allem eine Weltanschauungsfrage. Sie enthält einen Punkt, über den jeder Mensch mit sich ins Reine kommen muß. Sie ist das erste Etwas, das einem beim Nachdenken über sich und die anderen ins Auge fällt. Sie ist sozusagen der Extrakt des Lebens und Denkens des Einzelnen. Denn Ethik und Moral, Persönlichkeitsbewußtsein und Abhängigkeitsgefühl, eherne Gesetzmäßigkeit des Universums und Gottähnlichkeit des Menschen: das alles hängt mehr oder weniger mit der Freiheit zusammen. Die Freiheit greift ins Innerste des Menschen.

Somit erklärt es sich, daß von den Anfängen eines philosophischen Denkens bis zum heutigen Tage die Willensfreiheit ein aktueller Vorwurf ist. In der Vedantaphilosophie der Inder, in den Lehren der Griechen, in den Spekulationen der Gnostiker und Scholastiker, in den Untersuchungen eines Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, in den Systemen heute lebender Philosophen leuchtet das Problem: frei oder unfrei ebenso auf, wie in den Lebensbildern eines Goethe, Schiller, Ibsen, Hauptmann, Maeterlinck. — —

— — — — — — — — — — — — —

Was ist Freiheit? Das ist die erste Frage. Als Antwort tönt ein Chaos von Stimmen und Meinungen einem entgegen: Metaphysische Freiheit, psychologische Freiheit, intelligible Freiheit, moralische Freiheit, sittliche Freiheit, physische Freiheit, praktische Freiheit. Dies sind zunächst leere Namen und Worte. Es heißt jetzt, zu diesen Namen und Worten Begriffe zu finden und den Inhalt dieser Begriffe klarzustellen und festzulegen. Dazu wiederum müssen die Tatsachen der Erfahrung aufgedeckt werden, die jeder Begriff umschließt.

Bei dem Begriffe Freiheit muß die Auffassung als grundlegend angenommen werden, die im gewöhnlichen Leben mit dem Worte Freiheit verbunden wird Reden wir von Freiheit, so meinen wir: Wir können tun und lassen was wir wollen, wir können uns betätigen wie wir wollen. Frei sind wir, wenn wir nicht gezwungen werden, sondern nach eigenem Gutdünken und Belieben handeln, wenn uns kein Hindernis irgend welcher Art entgegensteht und keine Gewalt uns treibt. Ich kann dies ausführen und jenes unterlassen, mich hierhin und dorthin wenden, ganz wie ich will. Mit dem Ausdrucke Freiheit also, bezeichnen wir im alltäglichen Leben denjenigen Zustand, in dem unsere Handlungen sich unserem Willen gemäß vollziehen, ohne von äußeren Einwirkungen, die unabhängig von unserem Willen sind, hervorgerufen zu werden. Es handelt sich eben um das Verhältnis äußeren, praktischen Geschehens zu dem inneren Wollen dieses Geschehens. Physische Vorgänge werden in ihrer Abhängigkeit von dem vorhergehenden psychischen Zustande untersucht. Findet sich ein kontinuierlicher Zusammenhang, ist die Linie,

die von dem Psychischen zu dem Physischen läuft, nicht unterbrochen, so bin ich frei. Freiheit ist daher: Abwesenheit jedes Zwanges und Handelnkönnen nach eigenem Willen.

Diese Freiheit meint man, wenn man von Handlungsfreiheit oder physischer Freiheit oder praktischer Freiheit redet. Daß nun die physische, praktische Handlungsfreiheit tatsächlich anzunehmen ist, darüber besteht kein Zweifel. Die gibt jeder zu.

Nach Analogie dieser Handlungsfreiheit hat man den Begriff der Willensfreiheit gebildet. Man hat die Frage nach der Abhängigkeit oder Nichtabhängigkeit unserer Handlungen in die Frage nach der Abhängigkeit oder Nichtabhängigkeit unserer Willensentscheidungen verwandelt. Bei der Handlungsfreiheit wollte man wissen, ob die Handlung sich ergiebt infolge gewisser zwingender Einwirkungen oder nicht. Bei der Willensfreiheit fragt man, ob die einzelne Willensentscheidung das Resultat zwingender Motive ist oder nicht. Ist der einzelne Willensentschluß das Produkt zureichender Gründe, oder ist er unabhängig von jeder Motivation? Muß der Wille sich nach Maßgabe der vorausgehenden Motive nach einer bestimmten Richtung wenden, oder bleibt es ihm selber überlassen, trotz der Motive einen anderen Weg nach eigenem Belieben einzuschlagen? Mit anderen Worten: Mußte ich so wollen, wie ich gewollt habe oder hätte ich unter den gleichen Umständen auch anders wollen können?

Dieser Willensfreiheit liegt somit ein psychologischer Tatbestand zugrunde. Es ist nur zu erklären: Wie steht's psychologisch mit dem Willen. Hat das Kausalgesetz, das Gesetz der zureichenden Ursachen auch Geltung für das Seelenleben oder nicht. Gibt es keinen Zusammenhang hier, so wählt der Wille motivlos. Das heißt: wir sind frei. Und diese Freiheit ist die eigentliche Willensfreiheit, die psychologische Freiheit.

Angenommen nun: es ergibt sich aus der psychologischen Untersuchung, daß eine Willensfreiheit im Sinne eines motivlosen Wahlwollens nicht existiert, so braucht damit noch nicht ohne weiters der Begriff Willensfreiheit abgetan zu sein. Dem Begriffe können andere Erfahrungstatsachen zugrunde gelegt werden. Er kann umgedeutet werden. Darüber muß man sich allerdings klar sein: eine Umdeutung liegt immer vor, sobald der ursprüngliche Sinn des Freiheitsbegriffes geändert wird. Aber diese Umdeutung kann sich vielleicht rechtfertigen lassen. Und hier setzen nun jene Auffassungen von der Willensfreiheit ein, die die Freiheit als „sittliche Freiheit" aufdecken. Freiheit wird nicht mehr in einen Gegensatz zur Gesetzmäßigkeit gebracht. Freiheit soll jetzt nur besagen „Handeln nach Grundsätzen" oder „Bedingtheit durch die wollende Persönlichkeit" (Lipps) oder „Erhaltung des Subjekts in der Erhaltung seiner Handlungen" (Cohen).

Es folgt: Zu trennen ist Handlungsfreiheit, eigentliche Willensfreiheit, Freiheit als besondere Gesetzmäßigkeit. Dies ist im Auge zu behalten, soll die Diskussion über die Willensfreiheit nicht ins Uferlose geraten. Denn ins Unabsehbare geht schon die Literatur über die Freiheit: doch immer größer wird die Verwirrung. Nicht so ganz Unrecht hat Eduard v. Hartmann, wenn er sagt: „Es ist die Geschichte des innern Freiheitsbegriffs eine der kläglichsten Seiten in der Geschichte der Philosophie, die den Philosophen mit stiller Trauer über die Verstandesschwäche seines Geschlechts erfüllen könnte."[1]) —

Wir haben gesehen: im Mittelpunkt des Freiheitsproblems steht die Frage nach dem psychologischen Zusammenhang. Ist jede Willensentscheidung abhängig von dem vorhergehenden psychophysischen Zustand des Wollenden, ist sie das Produkt zureichender Ursachen, oder tritt sie unabhängig, unbegründet, ursachlos in Erscheinung. Zwei Antworten können gegeben werden. Und diese beiden Antworten sind: Indeterminismus — Determinismus.

Der Indeterminismus pflegt zu behaupten: Wir haben ein Bewußtsein von Freiheit. Wir haben ein Freiheitsgefühl. Und daher sind wir auch frei d. h. unser Wille wählt unter gewissen Möglichkeiten nach seinem Belieben. Nach allen Gründen und Motiven, die vorausgehen, bleibt es noch unbestimmt, wohin seine Entscheidung fällt. Der Wille faßt ohne Rücksicht auf die Motive seinen Entschluß. Ein psychischer Zusammenhang existiert nicht. Der Wille wenigstens steht außerhalb eines solchen. Und diese Willensfreiheit wird gefordert von der Ethik. Ohne Annahme der Freiheit des Willens kann es keine sittlichen und rechtlichen Normen geben. Stellt sich das Endwollen als ein notwendiges Resultat heraus, so haben diese gar keinen Wert. Ohne Freiheit kann ferner nur ein rein mechanisches Geschehen vor sich gehen. Ohne Freiheit muß das Leben einem maschinenmäßigen Gange anheimfallen. Ohne Freiheit muß der Mensch zum Automaten werden. Nur „das System der Freiheit befriedigt, das entgegengesetzte tötet und vernichtet das Herz. Kalt und tot dastehen und dem Wechsel der Begebenheiten nur zusehen, ein träger Spiegel der vorüberflichenden Gestalten — dieses Dasein ist unerträglich".[2])

Dieser Indeterminismus tritt nun in verschiedenen Gestaltungen, mit besondern Schattierungen auf. Er erscheint zunächst als Lehre vom

[1]) Ed. v. Hartmann: Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins. 1879. S. 399.

[2]) Fichte: Die Bestimmung des Menschen. Berlin 1825. S. 44.

liberum arbitrium indifferentiae. Hier wird ohne jede Klausel, ohne jede Hinzufügung der Satz verfochten: der menschliche Wille trifft, unbeeinflußt durch Gründe und Motive, nach freier Willkür seine Entscheidungen. Ein Willensentschluß kann unter gleichen Voraussetzungen ebenso gut entstehen wie unterbleiben. Und alt schon ist diese Ansicht. Klar und deutlich erklärt sie z. B. Origenes: Non est voluntas, ubi non est explicata libertas. Non est libertas, ubi non est facultas per rationem eligendi. Liberum arbitrium est nobis semper unum ex duobus eligere, cum semper utrumque possumus.[3]) Und unter modernsten Denkern huldigen ihr Lotze und Wentscher.

Einen zweiten Zweig am Baume des Indeterminismus bildet die Lehre von der „intelligiblen Freiheit", von der „metaphysischen Freiheit". Es heißt: In der Erfahrungs- und Vorstellungswelt kann von Freiheit nicht die Rede sein; die notwendige Annahme eines allgemeinen Kausalzusammenhangs negiert sie; aber Freiheit gibt es in der intelligiblen, jenseitigen, raum- und zeitlosen Welt. Wie aber diese Freiheit näher zu präzisieren ist, darüber gehen die Meinungen auseinander. Plato redet von einer präexistentiellen Wahl des Charakters, des bestimmten Ichs, von einem willkürlichen Ergreifen eines gewissen Lebensloses. Plotin stellt schroff die Unfreiheit in dieser Welt und die Freiheit der Seelen in jener Welt gegenüber. Kant lehrt: der menschliche Wille steht, als Erscheinung betrachtet, unter der Naturnotwendigkeit; m. a. W.: „nach seinem empirischen Charakter" — demjenigen Charakter, „wodurch die Handlungen des Menschen als Erscheinungen durch und durch mit andern Erscheinungen nach bestimmten Naturgesetzen im Zusammenhang stehen und von ihren Bedingungen abgeleitet werden können und also mit diesen in Verbindung Glieder einer einzigen Reihe der Naturordnung ausmachen" — „würde also das Subjekt der Bestimmung nach der Kausalverbindung unterworfen sein, und es wäre nichts als ein Teil der Sinnenwelt, dessen Wirkungen, so wie jede andere Erscheinung aus der Natur unausbleiblich abflößen." Als Ding an sich aber gehört der menschliche Wille dem Reiche der Freiheit an; m. a. W.: „Nach seinem intelligiblen Charakter" — demjenigen Charakter, durch den der Mensch „zwar Ursache von Handlungen als Erscheinungen ist, der aber selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit steht und selbst nicht mehr Erscheinung ist" — „würde dasselbe Subjekt dennoch von allem Einflusse der Sinnlichkeit und Bestimmung durch Erscheinungen freigesprochen werden müssen, und — — — so würde dieses tätige Wesen, sofern in seinen Handlungen von aller Naturnotwendigkeit als die lediglich in der Sinnenwelt angetroffen wird, unabhängig und frei sein." Man würde von ihm ganz richtig sagen: „Daß es seine Wirkungen in der Sinnenwelt von selbst anfange, ohne daß die Handlung in ihm selbst anfängt." [4]) Und ähnliches wie Kant, wenn auch mit gewissen Abweichungen, sagen Schelling und Schopenhauer.

Eine dritte Art des Indeterminismus ist der relative Indeterminismus. Bei diesem zeigt sich eine starke Annäherung an den Determinismus, d. h. an jene Lehre, daß jede Willensentscheidung abhängt von Motiven. Aber während beim Determinismus die Motive die Willensentscheidung bedingen, sollen nach dem relativen Indeterminismus die Motive nicht nötigend, necessitierend wirken, sondern nur anregen, und inklinieren. Leibniz drückt dies so aus: „Alle innern und äußern Ursachen zusammen machen, daß die Seele sich bestimmt, aber nicht, daß sie sich notwendig bestimmt, da es keinen Widerspruch enthält, wenn sie sich anders entschließen würde, weil der Wille wohl geneigt gemacht werden, aber nicht gezwungen werden kann." [5])

So weit der Indeterminismus.

Dem gegenüber erhebt sich die deterministische Doktrin. Der Determinismus erklärt: Die indeterministische Willensfreiheit, in welcher Prägung sie auch auftreten mag, vernichtet jedes vernünftige ethische Leben. Wenn der Mensch nicht durch die Bestimmtheit seines Wesens und die äußern Motive genötigt wird, sich nach der einen oder der anderen Seite zu entscheiden, kann nur der Zufall den Ausschlag geben. Dann kann man den Charakter des Menschen und den Menschen selbst nicht mehr verantwortlich machen für eine Entscheidung, die er ja gar nicht getroffen hat. Was sollen bei solchem Zufallswollen noch ethische Vorschriften, planmäßige Erziehung u. s. w. Bei jedem einzelnen Willensentschluß soll ja der Mensch von neuem anfangen. Und auch das Kausalgesetz widerspricht dieser Freiheit. Das Kausalgesetz muß notwendig allgemeine Geltung, auch für das psychische Leben besitzen, eben weil es ein Gesetz ist. Daher muß jede Willensentscheidung bedingt sein, aus zureichenden Gründen sich ergeben. Jede Willenstat ist das Produkt des Charakters und des eingetretenen Motivs.

„Des Menschen Taten und Gedanken, wißt!
Sind nicht wie Meeres blind bewegte Wellen.
Die innere Welt, sein Mikrokosmos ist

[3]) Vergl: Karl Klein: Die Freiheitslehre des Origenes. 1894.

[4]) Kant: Kritik der reinen Vernunft. Kehrbach b. Reclam. 2. Aufl. S. 433, 434.

[5]) Leibniz: Theodicé. Leipzig 1879. II. § 341. S. 390.

Der tiefe Schacht, aus dem sie ewig quellen.
Sie sind notwendig, wie des Baumes Frucht.
Sie kann der Zufall gaukelnd nicht verwandeln;
Hab' ich des Menschen Kern erst untersucht,
So weiß ich auch sein Wollen und sein Handeln."
(Schiller.)

Als eine Abart dieses Determinismus, als ein spezieller Fall dieser allgemeinen Lehre, erscheint der Fatalismus. Der Fatalismus beruft sich auf Goethes Worte:

„Nach ewigen, ehernen
Großen Gesetzen
Müssen wir alle
Unseres Daseins
Kreise vollenden."

Und diese Gesetze hypostasiert der Fatalismus. Er läßt sie den Dingen Vorschriften erteilen und läßt sie den Verlauf des Geschehens regulieren. Sie thronen in irgend welchen Höhen und lenken von hier aus der Menschen Geschicke. Und im Handeln und Wollen des Menschen treten jene in Erscheinung. Sie sind der einzige Grund für jeden Willensakt. Nur die Gesetze wirken. Und somit kann von einer aktiven Wirksamkeit des Menschen auch nicht mehr die Rede sein. Das Leben des Menschen ist nur das Abrollen des Uhrwerkes, das die Gesetze bilden.

Anders der reine Determinismus. Für ihn kann der Mensch auch Wirkungen auf die Außenwelt hervorrufen. Die einzelnen Wollungen ergeben sich zwar mit Notwendigkeit, aber doch ist jeder Willensakt mein Willensakt. Das wichtigste Motiv in dem psychischen Prozesse ist eben die ganze Persönlichkeit des Wollenden. Und an diesen Punkt knüpft nun seine Umdeutung des Begriffes Freiheit an. Für den reinen Determinismus bedeutet Freiheit garnicht Unabhängigkeit vom Kausalgesetz. Frei bin ich vielmehr — und anderes besagt auch das Freiheitsgefühl nicht — wenn meine Willensentscheidungen meinem Charakter, meinem Ich, meiner ganzen inneren Disposition entsprechen Im andern Fall, wenn meine Wollungen nicht den Stempel meiner Persönlichkeit tragen, bin ich unfrei. Freiheit ist Determinierung der einzelnen Willensinhalte durch das Ich, durch den Charakter. Unfreiheit ist Motivation durch fremde, meinem Wesen fernliegende Momente. Oder in andern Fassungen: frei bin ich, wenn ich nach Grundsätzen handle, wenn ich dem Gesetz meines Innern folge (Volkmann), wenn die sittlichen Motive in mir den Ausschlag geben (Windelband), wenn ich durch Zweckgedanken und Ideale, durch Pflicht und Gewissen bestimmt werde (Paulsen), wenn ich in den Kausalzusammenhang durch selbstgewählte Maximen eingreife (Liebmann), wenn ich auf Grund meiner Einsicht entscheide (Laas). — — —

— — — — — — — — — — — — —

Jetzt die Schlußfrage: Hat der Indeterminismus Recht? Hat der Determinismus Recht? Wo liegt die Lösung des Freiheitsproblems? Und wie ist der Freiheitsbegriff auszulegen?

An dieser Stelle ist die Antwort nicht zu geben. Dazu wäre erst eine eingehende Untersuchung sämtlicher Argumente des Indeterminismus und des Determinismus nötig. Und die würde hier zuweit führen. Hier sollte nur hingewiesen werden auf die Wege, die jede Behandlung der Freiheitsfrage einzuschlagen hat, und die sie einschlagen kann, auf die Merksteine, nach denen sie sich zu richten hat [6])

[6]) Den Versuch einer Lösung des Freiheitsproblems unternimmt meine Schrift: Das Problem der Willensfreiheit. Leipzig 1902.

Dr. L. Müffelmann.

Das Gefühlselement in der mystischen Entwicklung.

Die sogenannte mystische Entwicklung ist das Lebensziel einer großen Reihe von Bestrebungen aller Zeiten und Zonen gewesen, und es existiert wohl kein Volk, in dessen Geschichte nicht auch der Gedanke der mystischen Entwickelung aufzufinden wäre. Ich brauche mich über diese Tatsache wohl nicht erst näher auszulassen, ebensowenig halte ich es für notwendig erst noch langatmige Erörterungen pro und contra Mystik und deren Berechtigung vom Standpunkte eines Normalmenschen zu bringen. Die mystische Entwicklung steht und fällt mit der Anschauung, daß Ding an sich und Erscheinungsform sich nicht decken und hängt zusammen mit der auf Erfahrung basierenden Erkenntnis, daß unserer Sinnenwelt eine andere Welt gegenübersteht, welche durch unsere fünf Sinne nicht erfahrbar ist, daß also die sinnliche Welt mit einer außersinnlichen oder übersinnlichen zu rechnen hat, welche jedoch beide als Erscheinungswelten dem Reich des Metaphysischen gegenüberstehen, nicht zeitlich und räumlich zwar, aber doch vollkommen gegensätzlich, so lange wir mit prononciertem Ego aus den Sinnesfenstern unserer äußeren Person herausblicken. Wir alle wissen, daß die Lösung des Welträtsels nur in uns selbst

zu suchen ist. Die Identität von Atman mit Brahman, die Alleinslehre, die Überzeugung der Einheit von Sein und Denken, sind für uns vertraute Begriffe und besteht für uns kritische Bekenner der Theosophie der Wert derselben nicht in dem Studium und in einem leicht zu mißdeutenden begrifflichen Eingehen in die Gefilde einer astralen und devachanischen Erscheinungswelt, sondern in dem Bewußtsein der Möglichkeit einer Aufhebung unseres momentanen Bewußtseinszustandes, der dem eines „Denkens ohne Begriffe“ weichen soll, womit wir uns bereits in den Vorhallen jenes erhabenen Tempels bewegen, vor dessen hehrer strenger Leere, bis ins innerste Mark ergriffen, schon manch Einer die Grenzen seiner äußeren Person von sich abschmelzen fühlte in das Meer des nivellierenden All, in dem weder Bewegung noch Ruhe, weder Licht noch Schatten existiert, ja, wo selbst für Gottes Thron kein Plätzchen mehr zu finden ist. Über das Reich des Außer-Intellektuellen wissen wir nichts, können auch nichts wissen, weil all' unser Wissen eben wieder mit dem Intellekt geschieht und dessen Funktionen: Zeit, Raum und Kausalität nicht als Maßnormen für das Metaphysische gewählt werden dürfen. Wir sind so arm an Geist durch unseren hoch entwickelten Intellekt geworden, daß unsere ganze sprachliche Nomenklatur, selbst unser abstraktestes Denken, keine Möglichkeit bietet, uns das Metaphysische ins Verständliche zu transformieren. Die praktische Mystik hat sich stillschweigend dahin geeinigt, das an sich ganz ungenügende Wort „Schauen“ als relativ giltiges Äquivalent anzunehmen, für das „Erfahren“ im Intellektuellen.

Daß wir uns mit unserer Anerkennung des metaphysichen Reiches nicht im Nebel der Phantasie und Selbsttäuschung bewegen, dafür können wir so hochbedeutende Namen ins Feld führen, daß unsere modernen kritelnden, mechanistisch gebildeten Wissenschaftler davor zusammen sinken müssen — Vedanta, Plato, Parmenides, Neuplatoniker, Gnostiker, Kant, Schopenhauer, Deußen und wie die Vorkämpfer der Enkenntnistheorie und des panmonotheistischen Gedankens alle geheißen haben, können als theoretische Vertreter des mystischen Entwickelungsgedankens angerufen werden, neben dem Heer derjenigen, welche als praktische Mystiker uns die Resultate ihres tatsächlichen Schauens mit, wenn auch stammelnder Sprache, in Poesie und Prosa hinterlassen haben.

Das Ziel aller Mystik (das Wort ist hier nicht im Sinne des du Prel'schen Okkultismus gebraucht) ist die Vereinigung unseres innersten Ich mit Gott, die Vereinigung von Atman mit Brahman, das Ausklingenlassen unseres beschränkten Ich - Bewußtseins in die qualitätlose Allheit. Diese aber ist, um mit Hegel zu reden: „Die reine Unbestimmtheit und Leere. Es ist nichts in Ihm (Brahman) anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden kann, oder es ist nur dieses reine leere Anschauen selbst. Es ist ebenso wenig etwas in Ihm zu denken, oder es ist ebenso nur diese Leere.“ „Indem der Inder es unternimmt und vollführt, sich zum vollkommen abstrakt sich verhaltenden Ich zu machen, so erstrebt er damit nicht bloß die Anschauung oder Erkenntnis der Gottheit in ihrer reinen Wesenheit an sich, sondern auch zugleich die Einheit mit der Gottheit, die Gottwerdung. Denn wenn der Yogi alles Daseiende, die ganze Welt der Maja, auch seine eigene sinnliche Wirklichkeit verneint hat, wenn dieses alles seinem Bewußtsein entschwunden ist, und er sich nur befindet in einem leeren Denken, im reinen gegenstandslosen inneren Schauen, so glaubt er und behauptet: „Ich bin das Brahma, oder die Gottheit selbst.“ Das ist wahrlich eine arge Behauptung, aber ich muß hier eine noch weit ärgere hinzufügen, nämlich die, daß er vollkommen recht hat“. Und Gladisch[1]) setzt dem hinzu: „Eben das ist es ja, was auch der Yogi behauptet, daß das reine Denken und das reine Sein oder Brahman, eins und dasselbe sei. Nur der Unterschied findet statt, daß der Inder diese Einheit des absoluten Seins und des Denkens nicht wie Parmenides bloß erkennt; Yoga ist die wirkliche Vollbringung und wirkliche Darstellung derselben im reinen Selbstbewußtsein, im reinen oder abstrakten Ich“:...— „Yoga ist die durch Verneinung alles Anderen, alles empirischen

[1]) Gladisch, Einleitung in das Verständnis zur Weltgeschichte. 1844, Seite 293 u. ff.

Bewußtseins bewirkte Erhebung oder Vereinfachung des Menschen zu dieser seiner reinen Wesenheit, zum reinen Selbstbewußtsein oder zum reinen Denken, welches eben zugleich das absolute Sein oder das Brahma ist. Die Upanischaden lehren mit den klarsten Worten, daß das absolute Sein oder die Gottheit in ihrer reinen Wesenheit an sich, erkannt oder erlangt werde, im reinen Denken oder Wissen, indem der Erkennende die Gestalt der Gottheit oder des absoluten Seins, nämlich reines Denken oder Wissen selbst wird; denn indem er alle Vielheit des Seienden, die ganze Welt der Maja für das Bewußtsein vernichtet, so gewinne er die Gestalt des reinen gegenstandslosen Denkens oder Wissens, des reinen oder abstrakten Ich, so sei dieses reine Denken oder Wissen oder dieses reine Ich das absolute Sein oder das Brahma selbst.“ In einer weiteren Upanischad heißt es: „Zum vollendeten Atma-Sein wird überhaupt gefordert, daß jede Zweiheit verschwinde, daß das Subjekt im Objekt und umgekehrt sich aufhebe, Denkendes und Gedachtes im Gedanken . . .— Der geringere Weg der Erkenntnis ist also der, worauf der Betrachtende den Denkenden, den Gedanken und das Gedachte als verschiedener Weise auffaßt und hierin sich vertieft. Wenn er diesen Weg zurückgelegt hat, gelangt er auf den höheren, wo er den Denkenden, den Gedanken und das Gedachte als Eins weiß, wo die Scheidung schwindet und Brahma allein zurückbleibt.“

Ein begriffloses Denken und Sein existiert also und es zu erreichen, ist das Ziel des Yogi, des Mystikers und war das Ziel der Gnosis im engeren und weiteren Sinn. Es wird auch das Ziel aller wahren Theosophie, sobald sich diese über kleinliche Gemüse und okkulte Kunststück-Interessen hinausgeschwungen hat. Dieser Zustand, wo Subjekt zugleich Objekt, Erkenner, Erkanntes und Erkennen Eins geworden sind, unterscheidet sich naturgemäß von Allem, was unser irdisches Verständnis mit seinen Begriffsfesseln erfassen kann, vollständig, und „vor Allem, da dieser Verkehr zwischen Welt[2]) und (innerstem! d. V.) Individuum völlig unmittelbar sein muß, kann er als solcher weder dem Gedächtnis des Individuums noch irgend einer Erkenntnis angehören. Wäre ich dazu genug Mystiker, so würde ich sagen, er gehöre wohl dem Weltbewußtsein an; aber solche Bilder darf sich ein armer Normaler nicht erlauben. Wenn es also etwas dieser Art gibt, dann hat es seine eigene Sphäre und geht uns nicht das Geringste an, so lange wir es nicht mitgemacht haben.“ — „Daß das, wovon uns die Mystiker Bericht erstatten, nur Wortbilder und Negation falscher Annahmen ist, beweist nichts dagegen, daß sie etwas erlebt haben, das sich anders nicht sagen läßt. Auch die Erkenntnis, daß z. B. Meister Eckharts Entzücken über seine tiefen Stunden und Verzückungen dem psychologisch prüfenden Leser sich als sein Staunen über die eigene Genialität herausstellt, der er in nüchternem Zustande selbst nicht gewachsen war, ist noch nicht durchschlagend und auch der Einwand, wir könnten nichts fühlen oder im Bewußtsein haben, was nicht Zeit erfordere, beweist nichts; denn es handelt sich eben bei diesen Erlebnissen um Gefühltes und Seelisches so wenig wie um Materielles. Auch Erlebnis ist natürlich ein gräßlich falsches Wort für etwas Zeitloses und darum auch Lebloses. Dabei ist niemals ein Erlebnis so stark und wahrhaft als Ungeheuerliches, Blendendes, Fortreissendes und Beseligendes geschildert worden, wie von den Mystikern dieser benommene Traumzustand.“ „Aber auch dieses innere Erleben, wenn es schon den Raum abgetan hatte, geschah doch noch in der Form der Zeit und darum betrachtet Eckhart die Zeit als den ärgsten Feind Gottes. Zeitlos müßte man werden, damit Außenwelt und Ich zu Einem werden. Die Stellen, wo er von diesen inneren Erlebnissen tiefster Art erzählt, gehören zum Ergreifendsten was es an Wortkunst überhaupt gibt. Selten hat einer so schön und wahrhaft um das Unaussprechliche herumgesprochen wie Meister Eckhart, aber hier handelt es sich nicht darum, sondern um die Frage: ob es möglich ist, einen solchen übernatürlichen Zustand, wo Welt und Persönlichkeit zugleich aufgehoben und vereinigt sei in sich zu verspüren. Da wir selbst nicht ganz sicher nicht nur äußere und innere Erscheinung sind, sondern auch zur Welt als Wahrheit, zur Welt wie sie

[2]) G. Landauer, Die Welt als Zeit. Zukunft 1902, Nr. 33, Seite 268.

anders ist (an sich, d. V.) gehören, läßt sich, wie ich zögernd sagen muß, diese Möglichkeit nicht ohne Weiteres abweisen.“ So spricht ein Mann, der vollständig auf dem Boden moderner Philosophie und Naturwissenschaft steht und vermutlich von Theosophie nichts weiß. Auch Deußen[3]) gibt die Möglichkeit eines derartigen Zustandes zu, wenn er sagt: „Es muß aber der hier geschilderte Zustand (auf welchen als höchtes Ziel des Daseins die Menschheit nach allem, was sie noch versuchen mag, wohl immer wieder zurückkommen wird) in Indien nichts Seltenes gewesen sein, wie der Umstand beweist, daß die spätere Zeit für ihn einen besonderen terminus technikus hatte, nämlich jîvanmukti (die Erlösung bei Lebzeiten) und jîvanmukta (der lebend Erlöste).

In den Upanischaden heißt es: „Schauet schon hienieden das reine Sein und daß alles andere nicht seiend ist; denn es ist die Wahrheit! Also ist das von jeher als Ursprungloses, in sich selbst Ruhendes, ganz aus Wonne und Denken Bestehendes bewiesen durch Innewerdung, da es doch (durch den Verstand! D. V.) unbeweisbar ist.“ Mit Bezug auf diese Worte sagt Dreßler:[4]) „Unter jener Innewerdung, Zurückziehung ist zu verstehen ein Zustand tief innerlichster Versenkung, in dem die Sinne und der auf äußere Erkenntnis gehende Verstand ruhen, ein tiefschlaf-ähnlicher Zustand, in dem die Seele unmittelbar sich in ihrem wahren Wesen begreift, als eines Wesens mit der allmächtigen allschöpfenden Weltseele; der Zauber, den beengend die sinnliche verständliche Erkenntnis um sie windet, sie zwingend in eine fremde, kalte Welt der Not und des Leidens, der Begierden und unerfüllten Wünsche, die königliche knechtend, fällt wie ein Schleier von ihrem licht werdenden Auge, und sie erblickt sich selbst als der allwaltende Geist. — Dieser Zustand, in dem die menschliche Seele, die irdisch-objektive Erkenntnis verschmähend, den Kreis des gemeinen Bewußtseins überschreitend, sich unmittelbar Eins fühlt mit der Weltseele, in dem sie begeistert ausrufen kann: „Wahrlich, wer jenen höchsten Brahman kennt, der wird zu Brahman“ — dieser Zustand absoluten Wissens wird von skeptischen Gemütern belächelt und mit dem Begründen abgelehnt, daß, da einmal die Welt der Sinne und des Verstandes, die anschaulich gegenständliche Natur der Dinge das einzig Positive im menschlichen Geiste sei, die Aufhebung dieser ganzen Sinneswelt den Geist in jene Nacht versetzte, in welcher „alle Kühe schwarz“ sind. Aber dieser Vorwurf ist nichtig; was in jenem dunkeln Zustande erreicht wird, ist eben nicht Verneinung aller Dinge schlechthin, sondern Verneinung ihrer Wirklichkeit in dem Sinne wie sie dem gemeinen Verstande imponiert; die Welt der Sinnendinge wird nicht vernichtet, aber sie wird in eine ideale Sphäre erhoben, sie wird neu gedeutet, neu verstanden: es wird nicht nichts gesehen, sondern es wird anders gesehen, es wird vom Gesichtspunkte der Freiheit, nicht mehr vom Standpunkte der Notwendigkeit, es wird vom Gesichtspunkte des schaffenden Geistes, nicht mehr vom Standpunkte der toten Materie gesehen. Nein, der Weg der Zurückziehung führt nicht in das Dunkel einer Sackgasse; er führt den Geist in das Dunkel, aber nicht um ihn in Todesschlaf zu versenken, sondern um ihn gestärkt durch die Berührung mit seinem ewigen, wahren Elemente, befreit von Trübungen hindurchzuführen zum wahren Licht.“

Mit Bezug auf diesen Zustand sagt Steiner:[5]) „Es darf aber nicht behauptet werden, daß diese innere Erfahrung nur durch die Begabung weniger Auserwählter möglich gemacht werde. Sie ist eine allgemein menschliche Eigenschaft. Jeder kann auf den Weg zu ihr gelangen, der sich nicht selbst vor ihr verschließt. Dieses Verschließen ist allerdings häufig genug.“

Achelis[6]) sagt wörtlich: „Das höchste Ziel war bei Dionysius Areopagita die Assimilation oder die Vereinigung mit Gott. Um diese Vereinigung zu erreichen, müssen die wahrhaft Eingeweihten von den Gegenständen und den Kräften des Sehens befreit werden, ehe sie in die Dunkelheit der Unkenntnis eindringen können. Der Eingeweihte wird dann in dem Unsichtbaren und Unberührbaren verschlungen.

[3]) Deußen, System des Vedanta, S. 460.

[4]) Dreßler in „Der Türmer“ die menschliche Seele in den Upanischaden. 3. Jahrg., Heft 8.

[5]) Steiner, die Mystik, Seite 10.

[6]) Achelis, die Extase, Seite 130.

er gibt sich gänzlich dem, was über alle Dinge hinausreicht hin, er gehört nicht mehr sich selbst an, noch irgend einem anderen endlichen Wesen, sondern er ist kraft einer edleren Fähigkeit mit dem vereinigt, was infolge der gänzlichen Wirkungslosigkeit aller beschränkten Erkenntnis ganz und gar unbeweisbar ist, und in einer über den gewöhnlichen Verstand hinausgehenden Weise, dadurch, daß man nichts weiß, erkannt wird. Dies nennt man die mystische Vereinigung, wenn die Seele mit Gott nicht durch die Erkenntnis, sondern durch die Hingabe der Liebe vereinigt ist."

Ich habe diese lange Einleitung gebracht aus innerem Bedürfnis, um mir und anderen Leuten, die nun einmal mit kritischen Augen behaftet sind, wieder vor Augen zu führen, daß wir in unserer Anschauung mit bedeutenden Menschen Hand in Hand gehen und gleichzeitig um zu zeigen, welches die wahren Absichten echter Mystik sind, was zu gerne von dem großen Troß, der sich unserer Bewegung anhängt, verkannt oder vergessen wird. Es sind nun noch einige Erörterungen über die Entwicklung in der Mystik im allgemeinen zu machen, ehe ich auf mein eigentliches Thema eingehen kann und ich möchte im Kurzem den Mechanismus skizzieren, durch den dieses Ziel erreicht wird.

Man unterscheidet bekanntlich zwischen Raja Yoga und Hatha Yoga. Ersteres ist identisch mit dem, was wir unter Mystik verstehen; letzteres deckt sich ungefähr mit dem Begriff „okkulte Künste". Während Raja Yoga auf die okkulten Künste und magischen Wirkungen von vornherein verzichtet und während diese Erscheinungen in der Entwicklung des Mystikers als nebensächliche Begleiterscheinungen unter besonderen Umständen spontan auftreten können, aber nicht müssen, sind sie für Hatha Yoga Selbstzweck. Möglich ist aber auch, daß in den indischen Verhältnissen die Hatha-Yoga-Übungen seitens der sogenannten Chelas als Disziplin mit übernommen werden, da sicherlich das schwere psychisch-somatische[1]) Training ein ausgezeichnetes Mittel ist, den Weg des Raja Yoga abzukürzen. Beide Methoden gehen darauf hinaus, das Tagesbewußtsein in den Hintergrund zu schieben, und das was man bei uns ganz ungenügend als Unterbewußtsein zu bezeichnen pflegt, auszubilden. Raja Yoga jedoch bleibt nicht am Unterbewußtsein haften, sondern geht weit über jedes Bewußtsein hinaus, wie wir in unserer Einleitung gesehen haben, bis zum Eintritt in Nirvana. Nirvana aber ist der oben geschilderte Zustand der Ent-ichung, die unter Bewußtseinsexpansion in Szene tritt. Der Prozeß der Ent-Werdung aber hängt naturgemäß zusammen mit der allmählichen Sistierung unseres Tagesbewußtseins, das uns durch den Vorgang der kosmischen Involution im Laufe von Jahr-Millionen alleiniger Bewußtseinsstand geworden ist. Um das Ziel der Ich-Entäusserung zu erlangen, müssen wir unseren Intellekt mit seinen Funktionen zum vollständigen Schweigen bringen, wir müssen, um mit meinen Worten zu reden, unsere Gehirnwellen vollständig applanieren, ehe das was hinter dem Gehirn steht, in Aktion treten kann. Um aber die Gehirnwellen zum zeitweiligen Abklingen zu bringen, ist es notwendig, zuerst unsere Sinne zum Schweigen zu bringen: denn diese sind es, welche die Gehirnschwingung stets neu anregen. Unsere Sinne aber müssen funktionieren, so lange sie erregbar sind und von Außen her Anregung empfangen. Um dieses Schweigen der Sinne zu ermöglichen treten die Yogaübungen ein. In den durch Hypnose, Trance, Somnambulismus, Narkose, Giftrausch u. s. w. hervorgerufenen Zuständen sehen wir verwandtschaftliche Effekte der indischen Yogaübungen, denen aber das für den ausgesprochenen Yogaeffekt charakteristische Moment fehlt, nämlich das bewußte, gewollte Hantieren in jenem Zustand nach Ausschaltung des Körpers und seines Bewußtseins. Uns interessiert hier nur Raja Yoga, welches durch Unterdrückung und Entfernung der Sinnesreize auf dem Wege der Verneinung sein Ziel zu erreichen sucht, wie dies in gleicher Weise durch die Mystik angestrebt wird. Der Hebel aber zur Erreichung solcher Absichten ist: vollständige Passivität im Denken, Fühlen und Wollen. Die vollständige Applanierung der Gehirnwellen läßt sich nur dadurch erreichen, daß ein praktisches, in Taten umgesetztes, moralisches Training vorge-

[1]) Strebel: Kraft und Stoff in Astralen.

nommen wird, welches im letzten Grunde zu nichts anderem führt, als zu der von Schopenhauer gepredigten und philosophisch fundierten Willensverneinung, zum vollständigen Verschwinden des Ego in seinen feinsten Nuancen. Diese meine, auf Grund der Überlegung gewonnene Annahme der Erwerbung absoluter Passivität im Denken, Fühlen und Wollen als Grundbedingung der Erreichung von Nirvana deckt sich nun ausgezeichnet mit der Tatsache, daß die Inder im Raya Yoga eigentlich drei Methoden anwenden, nämlich:

1. Inana Yoga, der Pfad des Wissens, d. h. die Erreichung von Nirvana auf dem Wege absolut geistiger Abstraktion.

2. Bhakti Yoga, der Pfad der Liebe, d. h. die Zuhilfenahme des Gefühls (Gemüt).

3. Karma Yoga, der Pfad der guten Werke, der Betätigung auf dem Gebiete des Wollens.

Bei näherem Zusehen zeigt sich jedoch, daß Karma-Yoga der eigentliche Weg ist und daß die beiden ersten Methoden nur dazu dienen, das genügend starke Motiv zu schaffen, um die für das Betreten von Karma-Yoga unbedingt notwendige eiserne, konsequente Ausdauer zu erzeugen. Der Weg des Inana Yoga paßt nur für den Kopfmenschen, der mit kritischer Sichtung unter Auswahl handelt, der Weg des Bhakti Yoga paßt für den Menschen, dem ein genügender Gemütsfond zur Verfügung steht. Der erste Weg ist der schwerere, der letztere der leichtere und wird von einer ungleichmäßig größeren Menge Interessenten betreten. Alle praktischen Religionen beruhen auf der Ausübung von Bhakti Yoga; nun aber setzt sich sowohl das Denken als das Fühlen unter dem richtigen starken Motive immer in gewollte Handlung (Karma heißt Tun) um und deßhalb habe ich recht, wenn ich sage, daß eigentlich nur Karma Yoga die Straße ist, auf welche Inana Yoga und Bhakti Yoga schließlich einmünden müssen. Nur theoretische Erkenntnis und nur theoretische Liebe ohne praktische Betätigung sind vollständig wertlos und bedeuten nichts anderes, als Salonmystik und Salontheosophie. Bhakti Yoga ist also diejenige Methode, welche mit Gefühlswerten an der Erreichung ihres Zieles arbeitet und meine heutige Arbeit soll untersuchen, in wieweit diese Auffassung berechtigt, resp. in wieweit das Gefühlsmoment bei der mystischen Entwicklung mitwirken darf oder nicht.

In der Bhagavad Gitâ XII, 2—7, sagt Shri Krishna: „Wer Manas auf mich heftet und mir in beständiger gleichmäßiger Verehrung dient, vollständig im Glauben aufgegangen, der ist fürwahr auf dem richtigen Wege zu Yoga (Vereinigung). — Die Schwierigkeiten, welche sich denjenigen entgegenstellen, die ihr Denken auf das Unmanifestierte richten, sind größer; denn der Weg des Wissens (Inana) ist schwer zu begehen für Leute, die noch im Körper leben. Diejenigen aber, welche sich mit allem ihren Tun Mir ergeben, deren höchstes Ziel Ich bin, die sich in Mich versenken und mir allein dienen, diese hebe Ich rasch heraus aus dem Meere des Todes und der Erscheinungsform, weil ihr Geist auf mich allein gerichtet ist.“ Hierin liegt mit klaren Worten das Wesen von Bhakti Yoga ausgedrückt. Bhakti heißt Liebe, Devotion. In den Yoga-Aphorismen des alten Patanjali, finden wir für Bhakti Yoga folgende Regel: „Stelle dir das Bild irgend eines Heiligen, oder sonst irgend eines imponierenden, verehrungswürdigen Wesens oder eines Menschen vor, von dem du weist, daß er an den Dingen dieser Welt nicht mehr klebt und richte deine Gedanken auf deren Herz. Ein solches Herz hat seine Beziehungen zur Welt aufgegeben; meditiere darüber, es wird deine Gehirnwellen beruhigen. Kannst du dies aber nicht, so dient folgender Weg: Manchmal sieht man im Traum Engel, die mit einem sprechen, oder man fühlt sich in einer Art Ekstase von Klängen umflutet. Man ist glücklich in solchem Traumzustand, der einen großen Eindruck auf uns macht. Stelle dir solchen Traum als Wirklichkeit vor und meditiere darüber. Kannst du aber auch dieses nicht, dann meditiere über irgend etwas Heiligem, das dein Wohlgefallen erregt.“

Wie man sieht, besteht also Bhakti Yoga darin, daß man z. B. auf die Person Christi den ganzen momentan vorhandenen Gefühls- und Gemütsvorrat überträgt, daß man die mit allen Mitteln der Phantasie, des Glaubens, des intensivsten religiösen Gefühles in den Vordergrund gedrängte Empfindung glühender Verehrung und Liebe gleichsam aus sich hinaus-

drängt, um die geliebte Gestalt sozusagen damit zu übergießen. Das Gefühl der Liebe muß sich bis zum Paroxismus steigern, in dem das Gefühl einer vom geliebten Wesen bestehenden Trennung schließlich vollständig verschwindet. Am besten wird dieser Vorgang durch folgende kleine Erzählung illustriert. „Ein junger Mann kam zu einem Lehrer und befragt diesen, was er tun müsse, um Gott zu finden. Der Weise lächelte und sagte nichts. Der junge Mann kam von Zeit zu Zeit wieder und versicherte stets von Neuem sein sehnsüchtiges Streben nach der Vereinigung mit Gott. Da forderte ihn eines Tages der Weise auf, ihn ins Bad zu begleiten und als sie Beide ihm Wasser standen, packte der Weise den Jüngling, tauchte ihn in das Wasser und hielt ihn so eine Zeit lang fest. Der Mensch zappelte und strampelte, um los zu kommen. Schließlich aber zog ihn der Weise empor und fragte ihn: „Mein Sohn, was war dein einziger Gedanke, als du unter Wasser warst?“ „Nur Luft, Luft!“ sagte der Jüngling. „Siehst du, so muß der Schüler seinen Gott lieben, wenn er ihn finden will. Wenn du einmal dieses gewaltige Sehnen nach Gott tatsächlich empfindest, dann wirst du Gott auch sofort erlangt haben.“

Deutlicher kann es wohl nicht mehr ausgedrückt werden, daß der ganze Körper nur von einem einzigen Gefühl durchbebt werden darf, mit Ausschluß jeder Reflexion und jeder anderen Gefühls- oder Willenserregung, als dem einer intensiven Einstellung aller Erregungen nach dem einen gewünschten Ziele hin, also ein ausgesprochener Monoemotionismus, ein Mono-Ideismus des Gefühls, des Gemütes. Als Unterstützungsmittel der Phantasie, Imagination, Kontemplation dient häufig auch ein Bildwerk, das die angebetete Person darstellt, oder irgend welches materielles Substrat, mit welchem diese einst in irgend welcher Beziehung stand (Reliquien, Andenken.) Bhakti Yoga arbeitet also mit Vorstellungen, die teilweise sogar herzlich einfacher Natur sind und selbst, wenn sich der mystische Schüler die Person Christi bis zum äußersten Punkte nach allen Richtungen hin idealisiert, so bleibt doch noch ein mit den Sinnen und speziell mit dem Gefühl erfaßbarer Begriffsvorgang übrig. Und hier liegt für den nach wirklicher Erlösung strebenden Mystiker, die ungewußte Gefahr, in seiner Entwicklung hängen zu bleiben, wie wir später sehen werden. Außer dieser Gefahr aber droht hier eine noch viel schwerere, nämlich die, gerade auf dem Wege der Gefühlsausgabe, die vermeintlich für einen Anderen geschieht, dahin zu kommen, daß man sein eigenes Ego, das doch verschwinden soll, wieder neu anfache. Und diese Gefahr ist die Ekstase, die Gefühlsbetonung par excellence. Wenn man die Biographien unserer sogenannten Heiligen überliest, so findet der psychologisch Gebildete bald heraus, daß das Ziel aller dieser sogenannten Heiligen, mit wenigen Ausnahmen, in der Erlangung der Ekstase gipfelt, die sie in ihrer Unschuld und Unkritik schon für die mit Sehnsucht angestrebte, reale Vereinigung ihrer Person oder ihrer Seele mit Gott hielten. Uns kritischen Theosophen gibt eine solche als tragikomisch aufzufassende Erscheinung Anlaß zur berechtigten Forderung, solange wir noch im Irdischen weilen, ja niemals unsere Vernunft, so unvollkommen sie sein mag, im Meere eines falschen Wonnedusels untergehen zu laßen. Auch die Indier urteilen so wie ich. Ich lese im Yoga Shastra Seite XXXVII: „Während Inana Yoga sichere und bestimmte Resultate aufzuweisen hat, ist Bhakti Yoga geeignet zu Abschweifungen, unsicher und unbestimmt. Trance und Ekstase sind Zustände, welche manchmal die Imagination des Bhakti so fest fascinieren, daß er diesen Zustand schon für die letzte Station in Samadhi hält und er fühlt dann in sich gar nicht mehr den Wunsch, weiter fort zu schreiten.“

Wir haben als Kritiker die Pflicht auf das Wesen der Ekstase, soweit sie unsere mystischen Interessen berührt, einzugehen und ich halte es für ein verdienstliches Werk, in einem Gebiete aufklärend zu wirken, das, wie wir sehen werden, zu allerhand Gefahren in psychischer, intellektueller körperlicher und moralischer Beziehung führen kann. Man wolle auch nicht überrascht sein, wenn ich später ein Gebiet berühren muß, das man aus Prüderie in offener Gesellschaft gar nicht anzutasten wagt. Ich kann jedoch als Arzt und Wissen-

schaftler von vornherein auf Verständnis für die Sachlage Anspruch machen.

Was ist eigentlich Ekstase? Im gewöhnlichen Sprachgebrauch hört man oft von Ekstase reden und man versteht darunter eine Art Superlativausdruck für alle zur Schau getragene Übertreibung in Gedanken, Gefühlen und Handlungen. Weiterhin wird der Ausdruck gebraucht für alle Zustände, die sich nicht so ohne weiteres in der Normalpsychologie (Inspiration . . .) unterbringen lassen. Die Ekstase bildet schließlich die Kollektivbeziehung für eine Menge von Erscheinungen, die mit dem Wachbewußtsein des Menschen wenig zu tun haben: Hypnose, Somnambulismus, Trance, Delirium, Narkose, Katalepsie, Rauschzustände, und es läßt sich auch nicht leugnen, daß zwischen Ekstase und genannten Zuständen eine gewisse Berührung und Übergangspunkte bestehen. Mantegazza bezeichnet die Ekstase als die Hypnose des Affektes und des Gedankens. Die Wisschschaft definiert auch die Ekstase als die Erhöhung der Seele zur Betrachtung von Dingen, welche über die menschlichen Fähigkeiten hinausgehen. Das Wort Ekstase stammt aus dem Griechischen und bedeutet eigentlich ein „Außer sich sein". Und dies ist auch die einfachste und beste Erklärung. Ekstase heißt Außer sich sein, das aber nicht nur bildlich aufzufassen ist, wie die moderne Psychologie meint, sondern tatsächlich. Das Bewußtsein hat seinen, bildlich gesprochen, Normalsitz verloren und ist in die Grenzen unserer äußeren Person verlegt. Es handelt sich um eine Art Exteriorisierung unseres Denkens, Fühlens und Wollens von der Gehirnzentrale in die Peripherie unseres Nervengebietes. Jede wirkliche Ekstase ist anscheinend durch ein ausgesprochenes Lustgefühl charakterisiert. Am verständlichsten ist uns diesbezüglich die Sexual-Ekstase in ihrer reinen Form, wo ebenfalls, sei es auf rein mechanisch-physiologischem Wege oder durch einen ausgesprochen ideellen, cerebralen Vorgang, ein explosives, potenziertes, dem Normal-Bewußtseins-Zustand unbekanntes Gefühl von Lustempfindung, in die Peripherie unseres Nervengebietes hinausgeschleudert wird. Die Ekstase läßt sich vermutlich durch Vermittlung aller Sinnesqualitäten erreichen, und es hieße willkürlich handeln, wenn man das Gebiet der Ekstase nur auf einige höher stehende Sinne (Gesicht), einige Gefühle und Gedankenbildungen beschränken wollte. Die Tatsache, daß in der Ekstase die intensivste Betätigung des ganzen Mental-Apparates auf ein einseitiges Verlangen, alle seelische Konzentration auf einen Punkt hin erfolgt, bedingt das Anklingen der Ekstase an die oben genannten hypnotischen Zustände (Katalepsie, Halluzination, Anästhesie, Hyperästhesie und sogenannte vasomotorisch-dynamische Effekte wie im Stigma). Denn die Hypnose wird auch hervorgerufen durch eine Einengung des Bewußtseins, mit Ausschluß des Assoziations-Mechanismus unter dem Einfluß einseitig betonter Nervenreizung, oder monoideïstischer Mental-Vergewaltigung (Schreck-Furcht-Überrumpelungshypnose!). Ganz ähnliche Verhältnisse haben wir auch in der, durch einseitige Gefühlsbetonung hervorgerufenen religiösen Ekstase, wo die ganze psychomotorische Wellenbewegung nur auf innige Vereinigung mit dem inbrünstig ersehnten Ziel gerichtet wird, gefolgt von einer typischen Wonneexplosion, und wobei die ganze Reihe der uns als magisch bekannten Phänomene in Erscheinung treten kann (Levitation, Apporte, Transmutationen, plastisch-somatische Vorgänge, Heiligenduft, physikalische Manifestationen aller Art, Leuchterscheinungen, Gedankenlesung, Gedankenübertragung, Auto- und Fremdhalluzinationen, Massensuggestion....), soweit wir diese Vorgänge überhaupt für ernst zu nehmen haben.

Dr. Le Berts.

(Fortsetzung folgt.)

Zur metaphysischen Deutung von Wagners Tristandichtung.

Jede Metaphysik geht von der Annahme einer Duplizität des Seins aus, derzufolge die Dinge einerseits nur von ephemerem Bestande sind, fortwährendem Wechsel unterworfen, während sie andererseits durch ihre Relation zum Absoluten eine höhere, der empirischen Betrachtung nicht zugängliche Bedeutung erhalten, die ihnen erst Wert oder Unwert

verleiht, je nach dem Verhältnis zum Absoluten. Diese Scheidung des Vergänglichen vom Unvergänglichen, des beständig Wechselnden vom Unveränderlichen, des Phänomens vom Ding an sich, bildet die Grundlage jeder metaphysischen Religion und Philosophie. Das empirische Sein, an sich ohne Bedeutung, wird durch seinen Zusammenhang mit dem Ewigen belangvoll, die Handlungen des Einzelnen erhalten durch ihre Beziehung zum Urwesen erst eigentliche Relevanz.

In diesem Sinne haben wir in Wagners „Tristan und Isolde“ eine metaphysische Dichtung von tiefem Gehalte vor uns. Das die ganze Dichtung ausfüllende Thema ist die Liebe, aber wir werden im Verlaufe unserer Betrachtung sehen, daß es nicht lediglich auf eine Darstellung der Liebesleidenschaft an sich abgesehen ist, sondern daß Wagner hier den Versuch gemacht hat, die Liebe zu ethischer Bedeutung zu erheben, indem er sie in Beziehung zum Erlösungsproblem brachte. Um das Wesentliche der folgenden Ausführungen vorwegzunehmen: Die Liebe ist in Wagners „Tristan“ ein Weg zum Heil, eine Funktion des Erlösungsbedürfnisses. Hier steht also Wagner in bewusstem und gewolltem Gegensatz zu Schopenhauer, dessen Metaphysik wir im Übrigen in „Tristan und Isolde“ unschwer wiedererkennen. Die Liebe ist die stärkste Äußerung der Bejahung des Lebens, daher nach Schopenhauer, der bekanntlich die Verneinung des Willens zum Leben lehrt, unbedingt verwerflich. Ganz anders Wagner, der in seiner Tristandichtung[1]) die Liebenden direkt durch ihre Liebe zur Verneinung des Lebens und somit zur Erlösung im Sinne seines Philosophen gelangen lässt. Gegen eine metaphysische Deutung des „Tristan“ überhaupt hat sich in neuerer Zeit Chamberlain (in seinem Buche „Richard Wagner“) ausgesprochen; wie mir dünkt, mit Unrecht.

Was ihn zur Ableugnung eines philosophischen Gehaltes des Tristandramas bewogen hat, war offenbar die Furcht, die Dichtung könnte dadurch ihres poetischen Lebens beraubt zur schematischen Darstellung einer abstrakten Idee werden. Dieses Bedenken wird durch Dichtungen, die zu den hervorragendsten der Weltliteratur gehören und trotz ihres Ideengehaltes durchaus nichts an poetischem Leben einbüßen, hinreichend widerlegt. Sogar einer der grimmigsten Feinde der philosophischen Dichtung, Grillparzer, hat sich nicht unbedingt gegen sie ausgesprochen, sondern sein Verdammungsurteil in folgender Weise modifiziert: „Entstände nun die Frage, ob man überhaupt Ideen an die Stelle dramatischer Hervorbringungen stellen solle? so wäre die Antwort: Warum nicht? Wenn man sich einer so gewaltig lebendig machenden Kraft bewußt ist als z. B. Calderon?

Auch die Begründung, die Chamberlain für seine Ansicht anführt, scheint nicht zulänglich. Er beruft sich auf die beiden Hauptmotive der Dichtung, die Liebessehnsucht und die Todessehnsucht und weist darauf hin, daß diese Regungen in direktem Gegensatze zur Ethik Schopenhauers stehen, da sich in beiden der Wille zum Leben unzweideutig manifestiere. Aber gerade in diesem Punkte stellt sich Wagner in bewussten Gegensatz zu Schopenhauer und der Tod ist im Tristandrama nur ein Symbol für die Verneinung des Willens zum Leben.

Wir schreiten nun zur näheren Analyse der Dichtung. Es läßt sich zunächst unschwer feststellen, daß das Verhältnis der Liebenden zu einander nicht durch das ganze Drama gleich ist, sondern sich entwickelt, gewissen Modifikationen unterliegt. In drei Stadien[2]) stellt sich dieses Verhältnis dar: Zunächst äußert sich die Liebe Tristans in schwerer Furcht vor dem Anblick der Geliebten, die Isoldens in Haß gegen ihn, den sie liebt und von dem sie sich verschmäht wähnt. Er lehnt die Aufforderung Brangänens, vor ihrer Herrin zu erscheinen, ab und setzt ihrem wiederholten Andringen leere Ausflüchte entgegen. Isolde beschließt, ihn und sich dem Tode zu weihen.

Dies ist die Situation des ersten Stadiums. Die Liebe ist in dem Helden des Dramas schon lange erwacht,[3]) aber stärkere Motive wirken entgegen. Bei Isolde der Stolz des sich verschmäht glaubenden Weibes, bei Tristan Motive ethischer Natur (die Treue und die

[1]) Theoretisch hat Wagner diese Meinung in einem Brieffragment an Schopenhauer ausgesprochen.

[2]) Die jedoch mit der Aktgliederung nicht zusammenfallen.

[3]) Schon seit der Begegnung in Irland auch (siehe auch Gottfried v. Straßburg).

Ehre). Zunächst hat Ehrsucht Tristan bewogen, seine Liebe „der Ehre Glanz des Ruhmes Macht“ zu opfern.

„An sie mein Herz zu hangen,
Hielt mich der Wahn gefangen.“

Dazu gesellt sich dann seine Treue Marke gegenüber. Diese Motive wären allerdings Isolde unverständlich, der als Weib das Gesetz der Liebe über allen anderen steht.

„Faß' ich, was sie verschwieg (Isoldens Liebe),
Verschweig' ich, was sie nicht faßt.“
(Tristans Auffassung von Ehre und Treue.)

Mit dem Genuß des vermeintlichen Todestrankes setzt das zweite Stadium ein. Die Bedeutung des Todestrankes bei Wagner hat Chamberlain treffend hervorgehoben. Hier sei nur erwähnt, daß es in Wahrheit ganz gleichgiltig ist, welchen Trank die Liebenden anstatt des tödlichen Giftes genießen. Auf ihre Liebe kann er in keinem Falle mehr einwirken. Da ein Liebestrank überflüssig ist, wo die Leidenschaft eine solche Höhe erreicht hat, könnte man ihn höchstens als Symbol der Unwiderstehlichkeit und Unzerstörbarkeit der Liebe Tristans und Isoldens denken.

Sobald sich die Liebenden für todgeweiht halten, bricht das Geständnis ihrer Liebe unaufhaltsam hervor. Bald merken sie entsetzt den Trug, aber es gibt keine Umkehr mehr, und ohne Rücksicht auf andere Motive bildet die Liebe nunmehr das einzige Motiv ihres ferneren Verhaltens.

Hier setzt die Wandlung, die eigentliche Peripetie des Tristandramas, ein. Bisher war noch keine Spur von metaphysischen Beziehungen. Jetzt aber wirkt die Liebe in ihrer höchsten Steigerung, die große Abkehr von der Bejahung des Lebens und erhebt sich eben dadurch zu metaphysischer und ethischer Bedeutung. In ihrem grenzenlosen Verlangen nach innigster Verschmelzung ihres Wesens erkennen die Liebenden, was sie eigentlich trennt. Es ist der trügerische Tag, das Leben, in dem Tristan von Isolde, so nahe sie sich körperlich auch sein mögen, unbarmherzig geschieden ist und nur durch die Vernichtung des „principium individuationis“ können sie im All-Einen, wo die Schranken der Invididualität gefallen sind, aufgehen. Diese Deutung ist dem Gespräche der Liebenden über das Wörtlein „und“ zu geben.

„Was stürbe dem Tod
Als was uns stört,
Was Tristan wehrt,
Isolde immer zu lieben,
Ewig nur ihr zu leben.“

Erst wenn der Trug der Maja erkannt und überwunden ist, dann erst sind die Liebenden wahrhaft vereint.

„Erbleicht die Welt
Mit ihrem Blenden:
Die mir der Tag
Trügend erhellt,
Zu täuschendem Wahn
Entgegenstellt,
Selbst — dann
Bin ich die Welt.

Sobald Tristan und Isolde dies erkannt haben, ist ihre Liebe in das dritte, das eigentlich metaphysische Stadium eingetreten; mächtig ergreift sie die Sehnsucht nach dem Tode, der sie vereinen soll. Es braucht nach dem Gesagten wohl nicht noch einmal bemerkt zu werden, daß die Todessehnsucht hier nur symbolisch zu fassen ist, als Sehnsucht nach Freiheit von den Schranken der räumlich und zeitlich begrenzten Existenz, nach dem dunklen Reiche, wo die Fesseln der Individualität die Liebenden nicht mehr trennen — wo Tristan und Isolde eins sind.

„In Isolde,
Tristan ich,
Nicht mehr Tristan,
Nicht Isolde.“

Diese Umkehr des Wollens vollzieht sich bei den Liebenden in der großen Szene des zweiten Aktes. Zu Beginn derselben ist von der späteren Wandlung noch nichts zu merken. Das Zusammentreffen Tristans und Isoldens ist noch voll sinnlicher Glut und sie stehen noch im Banne des heftigsten Begehrens. Erst die Gespräche von Tag und Nacht führen mit einem fast unmerklichen Übergange aus dem Gebiete des Sinnlichen in das des Symbolischen. Tag und Nacht werden zunächst noch in ihrer wirklichen Bedeutung genommen; Tristan verwünscht den Tag, der ihn von der Liebsten trennt.

„Selbst in der Nacht
Dämmernder Pracht
Hegt ihn Liebchen am Haus,
Streckt mir drohend ihn aus.“

Aber die Antwort Isoldens symbolisiert die beiden Begriffe bereits:

„Hegt ihn die Liebste
Am eigenen Haus,
Im eigenen Herzen etc.“

Hier versteht Isolde das lebenbejahende Prinzip in Tristan, das ihn seinerzeit als Ehrgeiz und Streben nach Ruhm verleitet hat, seine Liebe zu Isolden zu opfern,

„Dem Tod die Treue zu weih'n.“

So steigert sich dann das Symbolische im Gespräche der Liebenden immer mehr, um endlich in dem ekstatischen Zwiegesang

„O süße Nacht . . . “

alle Zauber der sinnlich-musikalischen Glut in seinen Dienst zu ziehen.

So stellt die Liebesszene des zweiten Aktes symbolisch die Entwicklung der Liebe Tristans und Isoldens aus dem rein Erotischen zur Überwindung der Erotik, zur Sehnsucht nach einem höheren Sein dar. Daß die neue Seinsform, welche die Liebenden suchen, dieses Aufgehen im All, im Reiche der Nacht, daß dieser Zustand mit der gewöhnlichen Erotik, die ihren Gipfelpunkt im Geschlechtsakte findet, nichts zu tun hat, daß dieses Reich erst durch die Überwindung der Erotik als erreichbar zu denken ist, scheint aus dem Gesagten für die Tristandichtung unzweifelhaft hervorzugehen.

Allerdings hat Wagner, wie dies aus einigen Stellen klar wird, bei der Erlösung seiner Liebenden offenbar an ein positiv beseeligendes Sein gedacht und nicht bloß an einen negativ bestimmten Zustand. In diesem Punkte ist er deutlicher geworden, als Schopenhauer, der von der Existenz nach der Überwindung des Wollens nur Negatives auszusagen, ihr nur eine relative Seligkeit zuzusprechen wagte. Für die erwähnte Vorstellung Wagners sprechen mehrere Stellen.

„Wie es fassen?
Wie sie lassen,
Diese Wonne“

oder

„In ungemessenen Räumen
Übersel'ges Träumen.“

Diese Auffassung entspricht dem dichterischen Genius, der intuitiv sich für das Positive entscheidet, während der Philosoph reflektierend und vorsichtig nicht weiter zu schreiten wagt, als bis wohin seine Erkenntnis reicht. Mit dieser Umkehr des Willens, mit der bewußten und freudigen Abkehr vom Leben hat sich eigentlich das Schicksal der Liebenden endgiltig entschieden. Alles Nachfolgende ist in metaphysischer Hinsicht nebensächlich. Deshalb wirkt das Erscheinen Markes mit seinem Gefolge auf die Überraschten nicht anders als ein wüster Traum ohne tiefere ontologische Bedeutung.*) Alles was jetzt noch dem Tage angehört, ist für die „Nachtgeweihten“ belanglos geworden. Darum bietet sich Tristan wehrlos der Waffe Melots dar und wird von diesem tötlich verwundet.

Das ganze Verhalten Tristans in dieser Szene seinem väterlichen Freunde und Oheim gegenüber könnte auf den ersten Blick roh und gefühllos erscheinen, wüßten wir nicht, wie gleichgiltig diese ganze Welt des „Tages“ den Liebenden nach ihrer großen Abwendung vom Leben geworden ist. Die kurze, mitleidige Antwort, die Tristan dem Könige auf seine milden Vorwürfe erteilt, ist für diesen wenig befriedigend. Aber die Sprache des transcendenthellsichtig gewordenen Nachtbewußtseins taugt nicht für den Sinn des Tagbewußten. Marke steht einem Rätsel gegenüber, das unlösbar ist für ihn, in dem die metaphysische Erkenntnis, die sich den Liebenden erschlossen hat, nicht aufgegangen ist. Er kann, was hier vorgegangen ist, unmöglich verstehen.

So haben Tristan und Isolde den Weg zur Erlösung zwar gefunden, aber noch nicht vollendet. Noch hält sie der Tag in seinem Banne fest, noch müssen sie höchstes Erdenweh erdulden.

„Mit hell erschloss'nen Augen
Muß ich der Nacht enttauchen“ —

Tristan liegt sterbend auf Kareol und sehnt sich nach Isolde, die über das Meer zu ihm eilt. Hier dringt das Leid mit solchem Ungestüm auf die Liebenden ein, daß nicht einmal der Gedanke der Erlösung die Ausbrüche ihres wilden Schmerzes zu bannen vermag. Alles, was an Irdischem in ihnen zurückgeblieben ist, drängt sich noch einmal mit

*) „Tags-Gespenster!
Morgenträume —
Täuschend und wüst —
Entschwebt, entweicht!“

furchtbarer Heftigkeit hervor (vergl. Tristans Verfluchung des Tages und Isoldens Klage an der Leiche Tristans), und erst der Tod bannt diese letzten Leiden des grausamen Tages. Isolde sieht in ihrer Vision den Geliebten in leuchtender Pracht,

„Sternumstrahlet"

sich erheben, und stirbt verklärt an seiner Leiche. Die Erlösung, der Eintritt in das Wunderland der Nacht, hat sich vollzogen.

Wir sehen: Wagners „Tristan" ist mehr als eine in Verse gebrachte These Schopenhauers. Daß die Liebe selbst zum Heilsweg werden soll, die Überwindung des Erotischen durch die Erotik selbst, das ist Wagners ureigenste Idee, das ist durchaus gegen Schopenhauer. „Tristan und Isolde" ist, wenn man so sagen will, ein buddhistisches Drama (allerdings cum grano salis), aber die Art und Weise, wie die Erlösung vor sich geht, wird man weder in den Büchern der Buddhisten noch in der „Welt als Wille und Vorstellung" finden.

Psychologisch läßt sich die Deutung der Erotik von seiten Wagners wohl aus seinem ungeheuren erotischen Bedürfnis [5]) erklären, das, mit seinem metaphysischen und ethischen Bedürfnis zusammentreffend, diese Vereinigung zuwege brachte. Der ethisch-metaphysische Trieb Wagners erweckte in ihm das Verlangen, auch die Erotik in das Gebiet des Ethischen zu erheben. Dies hat er auf dem geschilderten Wege vollbracht, indem er zwar die Erotik in den glühendsten Farben, aber doch nur als Durchgangspunkt, als etwas zu Überwindendes, als Erlösungmöglichkeit, darstellte. Die Erotik bewirkt in Tristan und Isolde die Erkenntnis des Wesens der Welt und wirkt so Erlösung.

Schließlich seien noch einige Worte über das Problem des „Erlösers" bei Wagner gestattet. Wir wissen, welche Rolle die Erlösung in den Dichtungen Wagners spielt, wie seit dem „Holländer" eigentlich alle Dramen Wagners diesem Ziele zustreben. Eine Divergenz zeigt sich nur darin, wem die Erlöserrolle zugeteilt ist. In den Dramen der ersten Periode (mit Ausnahme des „Lohengrin") tritt das Weib als Erlöserin und Retterin des irrenden Mannes auf („Holländer", „Tannhäuser"), in denen der zweiten fällt diese Rolle regelmäßig dem Manne zu. Mit großer Entschiedenheit ist dies in der Gestalt Siegfrieds, des Erweckers Brünnhildens, mit noch größerer in „Parsifal" zum Ausdrucke gebracht. So festete sich bei Wagner im Kampf mit seinen erotischen Hypostasierungen die Erkenntnis, daß der eigentlich ethische Mensch der Mann ist und daher nur von ihm die Erlösung ausgehen kann.

Auch in unserer Dichtung tritt nun als Erlöser der Mann, Tristan, auf, was auf den ersten Blick vielleicht nicht so deutlich erhellen möchte. Es sieht fast so aus, als ob die Erlösung eine gegenseitige wäre, an der beide gleich beteiligt sind. [6]) Aber wir müssen dennoch diese Rolle Tristan zusprechen. Es geht dies aus mehreren Stellen der Dichtung hervor, auf deren wichtigste, weil deutlichste, ich hier hinweisen will. Es ist die Anrede Tristans an Isolde am Schlusse des zweiten Aktes:

„Wohin nun Tristan scheidet,
Willst du, Isold', ihm folgen?
Dem Land, das Tristan meint" u. s. w.

Dieser Anrede entspricht auch die Antwort Isoldens:

„Wo Tristans Haus und Heim,
Da kehr' Isolde ein:
Auf dem sie folge
Treu und hold
Den Weg nun zeig' Isold'!"

Hier hat Wagner seinen neuen Standpunkt, der dem Manne die Aufgabe des Erlösers zuteilt, zum erstenmale energisch betont.

[5]) Wie erotisch die Stimmung gewesen sein muß, in der Wagner seinen „Tristan" geschrieben hat, läßt ein Brief Wagners an Liszt (Dezember 1854) erkennen: „Da ich nun aber doch im Leben nie das eigentliche Glück der Liebe genossen habe, so will ich diesem schönsten aller Träume noch ein Denkmal setzen, in dem vom Anfang bis zum Ende diese Liebe sich einmal so recht sättigen soll: Ich habe im Kopfe einen „Tristan und Isolde" entworfen etc. etc.

[6]) Vgl. damit Ibsens „Rosmersholm", 4. Akt:

Rebekka: Ja. Aber sag' mir dies noch zuvor. Bist du es, der mir folgt, oder bin ich es, welche dir folgt?

Rosmer: Das werden wir niemals ergründen.

Rebekka: Ich möchte es doch so gern wissen.

Rosmer: Wir gehen mit einander, Rebekka. Ich mit dir und du mit mir.

Rebekka: Das glaube ich beinahe auch.

Rosmer: Denn jetzt sind wir eins geworden.

Zweck dieser Darlegung war es keineswegs, die poetischen Schönheiten des Werkes ästhetisierend aufzuzählen, sondern: von neuem auf die metaphysische Bedeutung des Dramas (die ja Gegner gefunden hat) hinzuweisen. Darum möge man es mir auch zugute halten, wenn meine Darstellung unvollständig und allzu schematisch ausgefallen ist.

Eugen Antoine.

Referate und Kritiken.

Herr Maximilian Harden hält es für notwendig, sich in der letzten Nummer seiner „Zukunft“ mit dem Okkultismus auseinanderzusetzen, und zwar anläßlich des Falles Rothe, der ja überhaupt trotz seiner Bedeutungslosigkeit viel Staub im „Blätterwalde“ aufgewirbelt hat. Herr Harden gefällt sich sonst in der Pose eines gewissen Gegensatzes zu den Gedankenfreien, aber seine letzten Auslassungen zeigen wieder einmal, daß er innerlich nicht weit von Scherls Aufklärichtsheloten entfernt ist. Daß Herr Harden sich je mit diesen Problemen beschäftigt hätte, ist nicht bekannt geworden, aber offenbar genügt der Besitz eines „schönen“ Stils, um wie über die Kunst auch über den Okkultismus zu orakeln; schließlich würde Herr Oskar Blumenthal auch ungefähr dasselbe sagen. Wir wollen hier keineswegs den nebensächlichen Fall Rothe erörtern, auch nicht Herrn Harden darüber aufklären, daß das Hellsehen — das er offenbar auch für „Mumpitz“ hält — mit dem Mediumismus so wenig zu tun hat als die Telegraphie und von keinem halbwegs Vernünftigen in Zweifel gezogen wird; uns beschäftigt hier nur die perfide Zusammenstellung von „Theosophie und Spiritismus“, die den allzuvielen schlecht Informierten die Begriffe noch mehr zu verwirren geeignet ist.

Naiver Weise gesteht Herr Harden, daß er seine Kenntnisse über die Theosophie lediglich einem bei ihm veröffentlichten Aufsatze über „Esoterischen Buddhismus“ von Prof. Max Müller zu verdanken habe. Dieser biedere Philologe, der in seinem Fache ganz tüchtig gewesen sein mag, aber von jeher beschränkt und mehr fleißig als intelligent war, verfiel gegen Ende seines Lebens in Größenwahn und bildete sich ein, die Erforschung der Sprache der Veden habe ihn nun auch zum berufenen Vertreter und Kenner des buddhistischen Geistes gemacht; da ihn nun aber niemand — wenigstens in der angelsächsischen Welt – als solchen ernst nahm, machte sich seine gereizte Eitelkeit in Verdächtigungen der indischen Theosophie und der H. P. Blavatsky Luft. An einer so krassen Albernheit freilich, wie es der Vergleich der Blavatsky mit einem Du Prel'schen Medium ist, ist der gute Müller unschuldig; sie war Herrn M. Harden vorbehalten. Was sich dieser Herr unter Theosophie wohl überhaupt vorstellen mag? Er hält sie, soweit man aus seiner Stilübung eine Definition herauslesen kann, für eine Art von religiösem System und also auf den „Glauben“ gegründet. Wir wollen ihm also hier endlich deutlich erklären, daß die Theosophie dies nicht, daß sie vielmehr eine Wissenschaft ist, welche sich mit der Untersuchung der Konstitution des menschlichen Organismus und der Wirkungsbedingungen auf den bisher noch nicht erforschten Teilen desselben befaßt, denjenigen Teilen, die für das Bewußtsein des heutigen bis zur Vernunft entwickelten „Menschen“ (mens) ebenso okkult sind, wie es für die eine Stufe tiefer stehenden Lebewesen („Tiere“) die Vernunftssphäre ist. Die Kantische Kritik, die die Grenzen und die nur relative Giltigkeit der Funktionen dieser Sphäre feststellt und die Spontaneität derselben nachweist, ist einerseits hierin die Basis und das Fundament des theosophischen Systems — mag dies unseren Kantphilologen auch wenig in den Kram passen — andererseits in der Lehre von der sittlichen Autonomie. Die Basierung der Erkenntnis auf die ethische Kraft und die Auffassung der letzteren als Emanation einer anderen realeren Natur als der im Verstande eingeschlossenen ist das Ende des kantischen und der Anfang des theosophischen Systems. Was Herrn Harden als Thaumaturgie erscheint

— auch der Neuseeländer würde unsere Telephone für Zauber halten — ist nichts als der Experimentalbeweis für die Möglichkeit, durch Betreten höherer Sittlichkeitsstufen, wie dies eben bei der von den tibetanischen Adepten initiierten H. P. Blavatsky der Fall war, auch die Gesetze der physischen Natur beherrschen und beliebig ausschalten zu können. Mit der Darwin'schen Evolutionslehre, die wie Herr Harden geschmackvoll bemerkt, den Menschen „entkrönt" habe, steht das theosophische System in keinerlei Gegensatze; sie bestätigt es vielmehr, indem sie allerdings einseitig nur das Aufsteigen der Lebenswelle beschreibt, während ihr die entgegengesetzte Bewegung unbekannt ist. Das führt dann zu ganz falschen Auffassungen, wie der geistvollen Erklärung der Erscheinung Mohammeds aus der hysteria muscularis — höchst bezeichnend für diesen Bewußtseinszustand, der Symptome und Begleiterscheinungen für Ursachen hält; Napoleon war Epileptiker, aber das „erklärt" die Schlacht bei Marengo nicht. — Was endlich den Mediumismus betrifft, so hat sich die Blavatsky bekanntlich auf das entschiedenste gegen diese Art von Studien, die sie als gefährlich und schädlich bezeichnete, ausgesprochen. Namentlich die Du Prelsche Theorie und die Geisterhypothese überhaupt wird von der Theosophie als ganz haltlos und unrichtig betrachtet; die Astraltheorie ist ja bekannt genug und von Sinnett und anderen oft genug auseinandergesetzt worden. Trotzdem noch immer, wie es Herr Harden tut, von „Theosophie und Spiritismus" zu reden, ist entweder absichtliche Verdrehung oder aber ein ungewöhnlicher Grad von Ungebildetheit. Besonders charakteristisch ist übrigens die beispiellose Anmaßung, mit der ein Durchschnittsjournalist à la Harden über den Autor der „Secret Doctrine" zu reden wagt. Nikolai redivivus! —.—

Harald Höffding.

Der dänische Philosoph, der nunmehr sein 60. Lebensjahr erreicht hat[1]), ist wohl auch außerhalb der akademischen Kreise viel gekannt und gelesen. Seine „Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung" zählt zu den besten Erzeugnissen der empirischen Seelenlehre; obwohl die erkenntnistheoretische Basis nicht hinreichend gesichert ist, zeigt der weitere Ausbau im Einzelnen eine überaus feinsinnige Beobachtungsgabe, eine Subtilität introspektiver Analyse, die vollste Anerkennung beanspruchen darf. Die Kapitel über sinnliche und ästhetische Gefühle dürften das Beste sein, was in neuerer Zeit über diesen Gegenstand geschrieben worden ist. Höffding ist ein Parteigänger des Wundtschen Voluntarismus; auch er vertritt die Aktivitätstheorie, wonach dem Bewußtsein die Kraft zugesprochen wird, spontan in den Ablauf der Vorstellungen, sowie aller psychischen Elemente überhaupt einzugreifen. Das tiefe Kunstverständnis Harald Höffdings bekundet sich an verschiedenen Stellen dieser Schrift; so verdient unter anderem seine zutreffende Beurteilung der Ansprüche des Symbolismus und Naturalismus hohe Beachtung. Erquicklich berührt es auch, daß er der Psychophysik, deren Offenbarungen heutzutage von Berufenen und Unberufenen mit wahrhaft orgiastischem Überschwang als größter Weisheitsschatz propagiert werden, keinen weiteren Spielraum läßt. Mit Chronoskopen und Registrierapparaten sollte man erst dann aufrücken, wenn man darüber im Klaren ist, was gemessen und was registriert werden soll. Darüber kann man sich eher bei Harald Höffding Rat holen, als bei den Fanatikern des Experimentes, die sich darüber selten Rechenschaft zu geben belieben.

Auch seine „Geschichte der Nachkantischen Spekulation" sowie die jüngst erschienene „Religionsphilosophie" verdienen weitgehende Berücksichtigung

E.

[1]) Geboren am 11. März 1843.

Platzhoff-Lejeune: Paul de Lagarde.[1])

Ein kurzgefaßter Versuch, ein Charakterbild der literarischen Persönlichkeit Lagardes zu entwerfen: seine Stellungnahme zum Judentum, zur deutschen Politik und zur deutschen Schul- und Universitätserziehung werden herangezogen. Der Antisemitismus Lagardes ist nicht im geringsten durch konfessionelle oder kirchliche Gesichtspunkte bestimmt; er sieht im Judentum nicht bloß eine religiöse Gemeinschaft, sondern eine Nation innerhalb der Nation, ein reaktionäres Element, das parasitär von den Früchten fremder Kulturen

[1]) Gose und Tetzlaff, Berlin, 1903.

genießt, ohne sie selber mit neuen Werten bereichern zu wollen. Die Juden sind ihm ein gänzlich irreligiöses Volk. Religion ist nichts anderes als permanente Möglichkeit der sittlichen Vervollkommnung, als ein permanentes Gebot, die seelische Verwandlung in sich selber zu erleben. Bloß als diese unerschöpfliche Möglichkeit hat sie Sinn und Wert. Nichts perhorresziert Lagarde tiefer als den kleinlichen und fanatischen Kult des Tatsächlichen; das ist ihm das eigentlich Jüdische: das zähe Festhalten an Daten, an Fakten, an dem Einmaligen, an dem Individual-Historischen; jüdisch ist somit der geschichtliche Christus, von dem die europäische Zeitrechnung datiert wird, oder vielmehr die Bindung alles Glaubens an die Person des geschichtlichen Christus, das Bewußtsein der Abhängigkeit von einer Vergangenheit, die im Grunde, so lange sie Vergangenheit bleibt, doch bloß das Gedächtnis belastet und dem Geiste keine Befreiung gewähren kann; die Zähigkeit des Judentums ist ihm ein klassisches Beispiel jenes verwerflichen sittlichen Historismus, der in sich keine Zukunftsmöglichkeiten trägt. Den Monotheismus erklärt er für moralisch wertlos, es wäre denn auf eine Einheitsform des religiösen Empfindens und Strebens abgesehen und ein wechselseitiges Zusammenschließen der Gläubiger in einem ethischem Ideale; vollends das Judentum weiß nichts von einem Monotheismus des Geistes, denn diese Sublimierung des alten Jahwe ist erst mit dem wachsenden Einfluß Platos ins Leben getreten. Das Judentum will er vor diese Alternative gestellt haben: Abkehr von Dogma und Tradition und rückhaltlose Assimilation an das Ariertum oder aber Ausnahmsstellung vor dem Gesetz. Es war kaum zu verwundern, daß diese energische Präzisierung seines Standpunktes eine Flut der gehässigsten Schmähschriften von Seiten der Angegriffenen gegen ihn heraufbeschwor. Das Wesen des Deutschtums sieht Lagarde im Individualismus. Ihn wollte er auch auf dem Gebiet der Jugenderziehung zur Vorherrschaft bringen. In diesem Sinn erklärte er sich gegen jede Form der konfessionellen Erziehung; die Freiheit des Bekenntnisses sollte von Anfang intakt erhalten sein. Der Staat ist für ihn ein notwendiges Übel und nicht mehr, von jenem blinden Kult der politischen Autorität, der in neuester Zeit unter verschiedenen Varianten so beliebt geworden ist, hat er sich vollkommen frei zu halten verstanden.

E.

Johann Keppler, der Gesetzgeber der neueren Astronomie. Ein Lebensbild von Adolf Müller *s. J.*[1]) Die Keppler-Literatur hat in der letzten Zeit erfreulicherweise von mancher Seite her Bereicherung erfahren. So hat der bekannte Geophysiker Sigmund Günther eine vorzügliche Keppler-Biographie vor Kurzem geliefert, der bald darauf eine deutsche Übersetzung von Kepplers *„Somnium Scipionicum"* gefolgt ist. Die vorliegende Biographie charakterisiert sich als eine gediegen quellenmäßig gearbeitete, für das große Publikum bestimmte Arbeit. Auf die astronomische Bedeutung Kepplers und seinen wissenschaftlichen Entwicklungsgang ist das Hauptgewicht gelegt worden, seine Bedeutung als Mystiker, seine nicht unbedeutende lyrische Begabung wird nur gestreift. Über die höchst merkwürdige Stellung, die Keppler zur Astrologie einnimmt, scheint trotz des großen Apparates, den Fritsch beigebracht hat, noch immer nicht genügend Klarheit gewonnen worden zu sein. Kepplers mächtig strömende Religiosität wird gewürdigt und biographisch beleuchtet, auch hinsichtltch ihres a-konfessionellen Zuges, wenngleich mit nicht zu verkennender Hervorhebung seiner (reuigen) katholisch gefärbten Äußerungen. Die Darstellung ist erschöpfend und würdig.

β

[1]) Freiburg in Breisgau. Herder'sche Verlagsbuchhandlung. 1903.

Hanns Fuchs: „Richard Wagner und die Homosexualität."[1])

Dieses Buch ist recht bezeichnend für unser graphomanes Zeitalter. Daß Richard Wagners Natur von homosexuellen Zügen nicht frei war, ist höchst wahrscheinlich, aber ein kurzer Aufsatz hätte genügt, alles in dieser Hinsicht Wissenswerte mitzuteilen und außerdem hat O. Panizza das Thema schon gründlich behandelt. Man merkt dem Verfasser deutlich die Verlegenheit an, die es ihm bereitete, seine Arbeit zu einem Buche von 278 Seiten aufzubauschen. Daher die vielen Zitate, daher das ganz überflüssige erste Kapitel, daher die krampfhaften Bemühungen, alles auszuschroten, was nur halbwegs als mit dem Thema in Beziehung stehend gedeutet werden könnte. Darum müssen König Marke, Hans Sachs, Parsifal und sogar der Jäger Erik homo-exuell sein. Verfasser legt mitunter ein Unverständnis in der Beurteilung Wagner'scher Probleme an den Tag, das in Erstaunen setzen müßte, wenn man es nicht gewohnt wäre, zu sehen, wie leichtfertig heutzutage über alle möglichen Dinge geschrieben wird. Was soll man z. B. zu folgendem kernigen Ausspruch sagen: „Als er im ersten Akte den Liebestrank getrunken hat, zeigt Tristan sich als erotischer Vollmensch." Welch feine psychologische Beurteilung Tristans! Resumé: Ein schlechtes Buch, aus allen Weltgegenden zusammengetragenes Material, mühsam geleimt, und was des Autors Eigentum, zum größten Teil läppisch.

A.

[1]) Berlin 1903, Verlag von H. Barsdorf.

In der japanischen Revue „Taiyo" behauptet Dr. Ariga Naga, daß die herrschende Rasse in Rußland tiefe Spuren asiatischen Urprunges trage. Der Zusammenhang des Russischen mit dem Sanskrit ist größer als seine Sprachenverwandtschaft mit dem Altgriechischen. Es ist ethnologisch bewiesen, daß eine nähere kraniologische Verwandtschaft zwischen Russen und Mongolen oder Chinesen bestehe, als zwischen Russen und Indo-Europäern. Und Dr. Ariga Naga führt weiter aus, daß die Russen wegen ihres asiatischen Blutes befähigt seien, ihr Reich bis in den äußersten Osten auszudehnen. Chinesen, Koreer und Russen weisen eine solche Ähnlichkeit ihrer Sitten auf, daß sie nebeneinander Handel treiben können, ohne auf die Hindernisse zu stoßen, welche zwischen Asiaten und den anderen Europäern bestehen. Rußland kann daraus großen Vorteil ziehen. Die Japaner werden selbst erkennen, daß die Russen mit ihnen Rassenähnlichkeiten aufweisen. Hieraus schließt Dr. Ariga Naga, ohne die politische Frage zu berühren, daß zwischen den beiden Nationen ein Einverständnis bestehen könnte, welches Gemeinsamkeit der Racebestrebungen zur Basis hat.

Verantwortlicher Redakteur: **Ph. Maschlufsky**.
Druck von Johann N. Vernay in Wien.

JUN 4 1903

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY
ASTOR, LENOX AND TILDEN FOUNDATIONS.

JAHRGANG I, NR. 8 — 25. 4. 1903

DIE GNOSIS

HALBMONATSCHRIFT

ENTHALT:

Die psychischen Gründe des Unterschiedes von synthetischen und analytischen geometrischen Urteilen.
Das Gefühlselement in der mystischen Entwicklung
Aus einem alten Rosenkreuzer-Manuskript
Referate und Kritiken

MIT DEN WISSENSCHAFTLICHEN MITTEILUNGEN FÜR OKKULTISMUS, IV. JAHRGANG

REDAKTION: Wien, I. Schauflergasse 6
ADMINISTRATION: Wien, I. Kohlmarkt 3

Wien

Einzelnummer: 50 Pfg. — 50 h

Verlag der Manz'schen k. u. k. Hof- Verlags- und Universitäts-Buchhandlung

Quartalspreis: Mk. 2.80 — K 2.80

Leipzig und **Berlin W. 9**
bei Georg Heinrich Meyer

YBEA

DIE GNOSIS

JAHRGANG I, NR. 8. **25. 4. 1903.**

Die psychischen Gründe des Unterschiedes von synthetischen und analytischen geometrischen Urteilen.

Bekanntlich geht Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft von der Frage aus, wie synthetische Urteile a priori möglich seien. Er sagt (Kehrbachs Ausgabe S. 37, Ausg. A 3—4, B 7—8): „Die Mathematik gibt uns ein glänzendes Beispiel, wie weit wir es unabhängig von der Erfahrung in der Erkenntnis a priori bringen können.“ Den Unterschied der analytischen und synthetischen Urteile definiert er so (K. S. 39, A 6—7, B. 10—11): „Entweder das Prädikat B gehört zum Subjekt A als etwas, was in diesem Begriffe A (versteckter Weise) enthalten ist; oder B liegt ganz außer dem Begriff A, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht. Im ersten Fall nenne ich das Urteil analytisch, im andern synthetisch. Analytische Urteile (die bejahenden) sind also diejenigen, in welchen die Verknüpfung mit dem Subjekt durch Identität, diejenigen aber, in denen diese Verknüpfung ohne Identität gedacht wird, sollen synthetische Urteile heißen. Die ersteren könnte man auch Erläuterungs-, die anderen Erweiterungsurteile heißen, weil jene durch das Prädikat nichts zum Begriff des Subjekts hinzutun, sondern diesen nur durch Zergliederung in seine Teilbegriffe zerfällen, die in selbigen schon (obschon verworren) gedacht waren, „dahingegen die letzteren zu dem Begriffe des Subjekts ein Prädikat hinzutun, welches in jenem gar nicht gedacht war und durch keine Zergliederung desselben hätte können herausgezogen werden.“ Als Beispiele führt er an „alle Körper sind ausgedehnt“ (analytisch) und „alle Körper sind schwer“ (synthetisch). Doch möge es sich für uns nur um geometrische Urteile handeln!

Aus bloßen Begriffen nun kann, sagt Kant (K. S. 70, A 47—48, B 64—65), gar keine synthetische Kenntnis, sondern nur analytische erlangt werden. „Ihr müßt euren Gegenstand a priori in der Anschauung geben, und auf diesen euren synthetischen Satz gründen. Nehmet nur den Satz: daß durch zwei gerade Linien sich gar kein Raum einschließen lasse, mithin keine Figur möglich sei, und versucht, ihn aus dem Begriff von geraden Linien und der Zahl zwei abzuleiten, oder auch, daß aus drei geraden Linien eine Figur möglich sei, und versucht es ebenso, bloß aus diesen Begriffen. Alle eure Bemühung ist vergeblich, und ihr seht euch genötiget, zur Anschauung eure Zuflucht zu nehmen, wie es die Geometrie auch jederzeit tut.“ Er sagt dann, es sei dies keine empirische, sondern eine reine Anschauung a priori. „Läge nun in euch nicht ein Vermögen, a priori anzuschauen, wäre diese subjektive Bedingung“ (nämlich, man müsse den Gegenstand a priori in der Anschauung geben) „der Form nach nicht zugleich die allgemeine Bedingung a priori, unter der allein das Objekt dieser (äußeren) Anschauung selbst möglich ist, wäre der Gegenstand (der Triangel) etwas an sich selbst ohne Beziehung auf euer Subjekt, wie könntet ihr sagen, daß, was in euren subjektiven Bedingungen einen Triangel zu konstruieren notwendig liegt, auch dem Triangel an sich selbst notwendig zukommen müsse; denn ihr könntet doch zu euren Begriffen (von drei Linien) nichts Neues (die Figur) hinzufügen, welches darum notwendig an dem Gegenstande angetroffen werden müßte, da dieser vor eurer Erkenntnis und nicht durch dieselbe gegeben ist. Wäre also nicht der Raum (und so auch die Zeit) eine bloße Form eurer Anschauung, welche Bedingungen a priori enthält — so könntet ihr a priori ganz und gar nichts über äußere Subjekte synthetisch ausmachen.“

Wir wollen einmal annehmen, es sei hierdurch „unzweifelhaft gewiß, und nicht bloß möglich, oder auch wahrscheinlich,“ wie Kant

sagt, daß Raum und Zeit bloß subjektive Bedingungen aller unserer Anschauung seien, und man könne deswegen nicht das Mindeste von dem Dinge an sich selbst, das diesen Erscheinungen zugrunde liegen mag, sagen. Es wäre dann immer noch möglich, daß die Auffassung falsch wäre, man könne aus der Anschauung von zwei geraden Linien nicht den Satz nehmen, daß keine geschlossene Figur dadurch möglich sei, oder aus der Anschauung von drei geraden Linien nicht den Satz, daß daraus ein geschlossenes Dreieck möglich sei. Allerdings sagt Kant, aus den Begriffen der geraden Linien sei das nicht möglich, aber es fragt sich, ob der Unterschied von einem Begriffe der geraden Linie und der Anschauung derselben ein hinreichender wäre oder hier in Frage käme.

Einen Begriff von geraden Linien, welcher der Anschauung derselben ganz und gar entbehrte, gibt es jedenfalls nicht. Was ist noch ein Begriff eines geometrischen Gebildes oder Elementes ohne Anschauung? Was wäre der Begriff eines Tieres, wenn man dabei alles Anschauliche und Zoologische, alles, was das Gebiet der Zoologie in seiner Eigentümlichkeit und im Unterschiede zu anderen Gebieten ausmacht, gänzlich auslöschen wollte? Ein Begriff ist freilich nicht genau dasselbe wie eine Anschauung. Man darf mit vollem Rechte sagen, daß man aus einer Anschauung einen Begriff bildet, aber mit diesem Satze ist doch nicht die Untersuchung über den inneren seelischen Zusammenhang zwischen Anschauung und Begriff abgeschnitten. Es bleibt immer noch zu untersuchen, ob man überhaupt eine bloße Anschauung noch als etwas Menschliches oder Seelisches ansehen kann, falls man alles Denken bis auf den letzten Rest davon abtrennte; es bleibt eine durch jenen Satz ungelöste metaphysische Frage, was etwa die bloße Anschauung für ein Sein besäße, ohne Mitwirkung oder Beziehung zu einem Sein des Begrifflichen. Soviel dürfen wir auch ohne die schwierigen metaphysischen Untersuchungen als sicher annehmen, daß die bloße Form „Begriff“ oder auch eine etwaige bloße Form eines „Begriffes der geraden Linie“ ohne die in diesem Begriff voll hineingezogene, dabei vorausgesetzte, daneben schwebende, einen notwendigen Bestandteil oder eine notwendige Beziehung desselben (oder wie man sagen mag) bildende Anschauung der geraden Linie einen Satz überhaupt nicht möglich macht. Auch ein analytischer Satz kann nicht gebildet werden, ein analytisches Urteil nicht gedacht werden, ohne daß man Merkmale des Begriffes klar von anderen Merkmalen unterscheidet. Kant fügt zwar in Klammern hinzu, die Teilbegriffe seien im Subjekte des analytischen Urteils „(obschon) verworren“ gedacht, aber dies Verworren kann nicht heißen, daß sie nicht, wenn man will, klar gedacht werden könnten, sondern kann nur heißen, daß psychologisch nicht jederzeit der Gegensatz aller jener Teilbegriffe (oder Merkmale) mit gleicher Klarheit vorhanden zu sein braucht, wenn man jenen Subjektsbegriff im Denken hat. Jedenfalls aber wäre es gar kein bestimmter Begriff, wenn er nicht erlaubte, sich psychologisch jederzeit die Merkmale im Gegensatze zu anderen, nicht zu ihm gehörigen vorzustellen.

Soll also ein Urteil mit dem Begriffe der geraden Linie gebildet werden, so gehört in diesen Begriff durchaus der klare Unterschied der geraden Linie von der krummen hinein. Mag man auch gewisse Urteile mit der geraden Linie richtig bilden können, ohne hiebei die in jeder Beziehung vollkommen klare Vorstellung der Geraden zu haben, so muß man doch, um zur Wahrheit zu gelangen, bei der Untersuchung über jenen wichtigen Unterschied der synthetischen und analytischen Urteile ganz genau sein. Kant sagt ja auch selbst, daß bei synthetischen Urteilen durch keine Zergliederung des Subjekts das Prädikat herausgezogen werden könne. Er würde darum auch zugeben müssen, daß man zum Begriffe der geraden Linie alle die Anschauung heranziehen könne, die diese klar von krummen unterscheiden läßt.

Sicherlich wäre nach Kant auch der Satz synthetisch, daß im Parallelogramme die Gegenseiten gleich sind, und der Satz, daß jeder Umfangswinkel im Halbkreise (über dem Durchmesser) ein rechter ist. Diese drei Beispiele möchte ich im Folgenden genauer untersuchen und damit dem Unterschiede des Synthetischen und Analytischen weiter nachspüren.

Zwei Krumme oder eine Gerade und eine Krumme, z. B. der Halbkreis und der Durch-

messer können eine geschlossene Figur bilden; es muß darum der Unterschied des Geraden und Krummen in der Definition des Subjektsbegriffes des Satzes: „Zwei Gerade können keinen geschlossenen Raum begrenzen“ enthalten sein, auch dürfen wir nach dem Gesagten zu dieser Definition die Anschauung so weit heranziehen, wie sie sich für diesen genauen Unterschied als notwendig erweist. Nun ist es keine leichte Aufgabe zu sagen, was das Gerade sei. Die gewöhnlichen Definitionen, an die auch Kant wohl gedacht hat, sind nicht über allen Zweifel erhaben. Man stellt als Axiom hin, es gebe nur eine kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten, während es von längeren Verbindungen mehr als eine gebe und man nennt wohl solche vorgestellte kürzeste Verbindung die Gerade. Nun ist dies erstlich nicht eine Gerade im allgemeinsten Sinne, denn die Gerade ist beliebig lang; jenes ist also nur eine gerade Strecke und in jenem Satze: „Zwei Gerade können keinen geschlossenen Raum bilden“ wird man sich die Geraden beliebig lang vorstellen. Man müßte also die Gerade als eine Linie definieren derart, daß die kürzeste Verbindung von irgend zwei auf derselben vorgestellten Punkten ganz und gar in die Linie hineinfiele. Damit wäre man aber schon insofern aus der abgeschlossenen Vorstellung einer Linie herausgesprungen, als man fortwährend an das etwaige Nichtzusammenfallen mit der Linie dächte. Zweitens aber muß man aus solcher Definition der Geraden stets herauslesen dürfen, daß man, um überhaupt den Begriff klar zu bilden, an den anschaulichen Gegensatz der anderen, nicht kürzesten Verbindungen beider Punkte denken müsse. Gibt es wohlgemerkt nur eine kürzeste Verbindung und nennt man nur diese in ihrer besonderen Eigenart eine Gerade, so hat man beim klaren Festhalten dieses Begriffes anschaulich an alle die möglichen anderen Verbindungen, kurz an die Ebene zu denken, in der man sich tatsächlich jene anderen Linien vorstellen kann. Es ist diese Vorstellung nicht etwa Etwas, was man durch besonderes Heranziehen einer Anschauung hätte, die nicht mit dem Begriffe des Geraden verbunden wäre oder nicht herausgelesen werden müßte (falls man im Augenblicke sich das Gerade „verworren“ vorstellte). Unter diesen anderen, nicht kürzesten Verbindungen können krumme oder auch gebrochene Linienzüge sein. Es kann zwar nicht verlangt werden, daß man sich beim Begriffe der Geraden sofort auch alle möglichen anderen Züge, z. B. dreimal oder viermal oder hundertmal gebrochene oder kreisartige oder elliptische u. s. w. vorstelle, aber wohl ist zu verlangen, daß in der Vorstellung der Geraden die Vorstellung aller möglichen nicht Kürzesten so weit vorkäme, um bei Vorlegung irgend einer anderen Verbindung sagen zu können, sie sei nicht die einzige Verbindung ihrer bestimmten Länge. Kurz: es umfßst der Begriff der Geraden insoweit alle die anderen Verbindungen als unvermeidlichen Gegensatz mit. Zieht man irgend eine ganz bestimmte andere Verbindung heran, z. B. einen einmal geknickten Weg, d. h. zwei Dreieckseiten vom Anfangs- bis zum Endpunkte der geraden Strecke (ein Dreieck über dieser Strecke), so muß jedenfalls schon im Begriffe des Subjektes, also in dem der einen Geraden, so viel Anschaulichkeit liegen oder damit notwendig zusammenhängen, daß dieser einmal gebrochene Zug mit zu Alledem gehört, was man sich als Nichtgerades zur Kennzeichnung des Geraden (wenn auch im allgemeinen verworren) vorzustellen hat. Man muß aus dem Begriffe des Geraden „durch Zergliederung herausziehen“ können, daß der Subjektsbegriff des Geraden auch durch den Gegensatz zu diesem gebrochenen Zuge zustande kommt, seine unterscheidenden Merkmale bekommt. Auch nach Kant würde also dieser Gegensatz des geraden und des gebrochenen Zuges etwas Analytisches sein und das Urteil ein analytisches: die Gerade ist räumlich deutlich zu unterscheiden von dem gebrochenen Zuge zwischen ihren Endpunkten.

Kommen wir nun zu dem Satze; durch zwei Gerade läßt sich kein Raum (kein bestimmtes Flächenstück) einschließen, keine geschlossene Figur bilden! Der Begriff „zwei“ verlangt daß jede Gerade ihre Eigenart hat. Aber freilich liegt nicht im Begriffe „zwei“ an sich, daß die Gegenstände, die man zu dieser benannten Zahl 2 G zusammenfaßt, in irgend einem beliebigen Gebiete zusammen vorgestellt werden müßten. Zwei Häuser z. B. brauchen als solche

nicht in derselben Stadt oder gar nebeneinander zu stehen. Sollen sie dies, so kommt zu der Vorstellung der zwei Häuser noch Etwas „synthetisch“ hinzu. In dieser Weise ist es wohl gemeint worden, daß man in jenem Satze sich auf die Anschauung wie auf etwas Hinzugezogenes berufen müsse, um das Urteil (synthetisch) zu bilden. Aber steht es auch wirklich mit den beiden Geradeu so, wie etwa mit den beiden Häusern? Diese brauchen zwar ihrem Begriffe nach nicht in derselben Stadt zu liegen, aber räumliche Gebilde gewisser Art mit gewissen Eigenschaften müssen sie doch beide sein. Ist es etwa eine synthetisch hinzugezogene Eigenschaft, daß sie beide im Raume vorgestellt werden? Nein, dies gehört dazu etwa ebenso wie nach Kant im Satze: „alle Körper sind teilbar“ das Prädikat analytisch im Begriffe des Subjektes liegt. Wenn man sich fragt, ob zwei Häuser zur selben Stadt gehören, so zieht man eine gewisse räumliche Erfahrung synthetisch heran; wenn man sich fragt, ob zwei Gerade zum selben Raume gehören, zieht man dann auch etwas synthetisch heran, oder gehört diese Eigenschaft ebenso zu den Geraden wie die Eigenschaft, im Raume zu sein, zu den Häusern? Bei dem Begriffe der Häuser ist die Vorstellung von drei Dimensionen eingeschlossen und mit dieser die Vorstellung eines einzigen dreidimensionalen Raumes. Ist dies auch so bei den Geraden? Es scheint, als dächte Kant, man brächte bei der Frage, ob sie einen geschlossenen Raum bilden können, die beiden Geraden nachträglich in die Vorstellung eines gemeinsamen Raumes hinein, der sie beide enthalte, und als berufe man sich nun synthetisch auf diese Raumvorstellung mit ihren Eigenschaften. Es ist auch richtig, daß man zwei wohlunterschiedene Vorstellungen belebt, wenn man sich bei Ausführung der Untersuchung etwa vorstellt, die beiden Geraden seien parallel, kreuzten sich (also schnitten sich nicht) oder sie schnitten sich. Mann trennt alsdann zunächst die Vorstellungen der beiden Geraden im Geiste, führt nun diese getrennten wieder zusammen und überlegt, in welchen verschiedenen Lagen sie sich nun befinden können. Was ist dieses Trennen und Zusammenführen? Ist es etwas Psychologisches, liegt es in der psychischen Beweglichkeit unserer Vorstellungen, die wir nach dem sogenannten Belieben erweitern, verengen, trennen, verbinden können, wie wir zum Beispiel die verschiedenen Merkmale eines und desselben Begriffes an demselben je nach Bedarf oder Belieben hervorheben, betonen oder „verworren“ sein lassen können? Oder ist jenes Trennen und Zusammenfügen etwas, was schon vorliegt bei der strengen Bildung des Begriffes und nicht von selbst (analytisch) zu tage kommt bei der Ausdeutung oder klaren Beschreibung des Begriffes? Wäre es nur psychologisch, so könnte es sein, daß die scheinbare synthetische Heranziehung in Wahrheit schon im Wesen des Begriffes benutzt ist und steckt, daß dies sogenannte synthetische Urteil sich logisch nicht von dem analytischen unterschiede, sondern nur psychologisch, oder wenigstens nicht logisch in dem strengen Sinne, daß man daraus wichtige Schlüsse auf die Apriorität machen könnte.

Es mag nun zugegeben werden, daß die Tatsache der drei Dimensionen als eine dreifache Tatsache angesehen werden darf derart, daß wir z. B. die dritte Dimension hinwegdenken könnten und uns ein Wesen vorstellen, das nur eine zweidimensionale Raumanschauung hätte. Freilich müßte man hinzufügen, daß ein solches Wesen von einer etwaigen dritten Dimension ebensowenig eine richtige Anschauung haben würde, wie wir von einer vierten, also auch den Gegensatz eines ebenen Gebildes nicht besser haben könnte, wie wir den Gegensatz eines drei- und eines etwaigen vierdimensionalen Gebildes. Ich möchte auch nicht ohne weiteres als sicher hinstellen, daß wir zu einer Vorstellung von Gebilden zweier Dimensionen, also von Flächen, die von drei Dimensionen einfach hinzuziehen, synthetisch wie etwas durchaus noch nicht in der Vorstellung der Flächen Mitgedachtes. Psychologisch tun wir das gewiß nicht. Aber es gibt doch eine klare Unterscheidung der Dimensionen, und in diesem Sinne mögen sie drei Tatsachen vorstellen. Die Gerade, von der wir bei unserem geometrischen Satze sprechen, ist jedenfalls nicht als eine kürzeste verstanden, die man etwa auf einer Kugelfläche von einem Punkte zum anderen ziehen könnte. Es gibt auf einer Kugelfläche (etwa der Erde) von einem Punkte

(Pol) zum entgegengesetzten (anderen Pol) beliebig viele Verbindungen, die alle die kürzesten sind. Aber eine solche Kürzeste stellt man sich keineswegs vor, wenn man von der etwaigen Figur spricht, welche zwei Gerade einschließen könnten, sondern man denkt dabei an Gerade im Raume, zieht mithin die Tatsache der drei Dimensionen mit in die Definition hinein. Auch denkt man nicht etwa an eine bestimmte endliche gerade Strecke, sondern an beliebig zu verlängernde, also, wenn man will, auch bis in das Unendliche gehende Gerade. Ferner hat man die Vorstellung einer Geraden nur dann allgemein genau, wenn man sie von allen anderen, wenn auch nur unendlich wenig abweichenden Wegen zwischen zwei Punkten unterscheidet d. h. auch die Vorstellung des Unendlichkleinen kommt durchaus mit einer klaren, genau auszudeutenden und auseinanderzusetzenden Definition der Geraden vor.

In einem kürzlich erschienenen Buche (Die Grundsätze und das Wesen des Unendlichen in der Mathematik und Philosophie, B. G. Teubner) habe ich gezeigt, daß man die Widersprüche des Unendlichen vermeiden kann, wenn man annimmt, wir stellten uns im Raume das Endliche durch einen bestimmten Akt oder eine bestimmte Fähigkeit vor, eine Behaftung, und das Unendliche verschiedenen Grades wiederum durch entsprechende Behaftungen. Danach müßten wir sagen, es seien bei dem allgemeinen Begriffe der Geraden unseres Raumes bereits die Behaftungen jeder Art vorausgesetzt, die wir überhaupt bei unserem Raume anwenden. Wenn wir nicht stets daran denken, so ist dies eine Folge unserer psychologischen Beweglichkeit, und wenn ein Mensch etwa überhaupt noch nicht ganz klar wüßte, daß seine Raumvorstellung drei Dimensionen hat, und ebenso wenn man noch nicht der Ansicht ist, daß die Vorstellungen des Unendlichen durch besondere Behaftungen beim Räumlichen vorkommen, so kann auch dies einfach daran liegen, daß wir zwar blitzschnell und ohne bewußtes Nachdenken solche Anwendungen vornehmen und auch ganz gut wissen, daß wir bei Bildung einer Vorstellung von Geraden nichts verwenden, was etwa den sämtlichen Tatsachen der Raumvorstellung widerspricht, aber doch diese einzelnen Tatsachen bis dahin noch nicht genau analysieren konnten. Also es kann sehr wohl in einem Begriffe, der auf Anschauung beruht, bereits dies alles enthalten sein, so daß man beim Untersuchen nur analysiert, aber nicht synthetisch etwas Neues hinzuzieht.

Stellt man sich nun eine Gerade vor, so liegt darin analytisch die Vorstellung irgend eines Punktes und aller möglichen Wege von diesem zu einem zweiten Punkte der Geraden, also liegt auch darin die Vorstellung irgend einer zweiten von diesem Punkte (als Schnittpunkte beider) ausgehenden Geraden, zugleich auch diejenige eines weiteren Weges von dieser Geraden zum zweiten Punkte der ersten Geraden z. B. einer im Winkel (Knick) von der zweiten nach der ersten (als dritte Dreieckseite) laufenden dritten Geraden. Es ist darum nicht richtig, daß man zur klaren Vorstellung der ersten Geraden und zu der zweiten, jener schneidenden, noch synthetisch, als ganz Neues, die Vorstellung etwaiger anderer Wege hinzuziehen müßte, um einzusehen, daß durch solche dritte Gerade oder eine Krumme die Figur geschlossen werde, nicht aber bloß durch die beiden ersten. Das von Kant angeführte Beispiel ist also nicht richtig, es liegt nicht ein synthetisches Urteil in dem Sinne vor, daß wirklich neue Denk- oder Vorstellungselemente hinzugezogen werden müßten, die man aus dem Begriffe der beiden Geraden nicht bei klarem Nachdenken herauslesen könnte.

Man könnte noch einwenden, es erfordere aber doch das Zusammenbringen zweier ganz getrennt gedachter Geraden im Raume etwas Synthetisches, denn die beiden könnten ja auch zuerst so gedacht werden, daß sie sich nicht schnitten; und dies Zusammenbringen sei etwas Synthetisches, was nicht in der Definition der Geraden selbst liege. Es liegt aber im Begriffe einer Geraden, daß sie irgendwo im Raume liegen könne. Oder denkt man sich, wenn man sich eine Gerade vorstellen soll, etwa eine solche an ganz bestimmter Stelle, die man etwa nicht beliebig verlängern könne? Nein, man kann sich zwar auch eine solche bestimmter Richtung zu anderen Figuren

denken (eine bestimmte Richtung ohne Beziehungen zu anderen gibt es überhaupt nicht), dann ist dies aber bereits die Vorstellung einer Geraden nebst anderen Vorstellungen oder beschränkt, näher bestimmt durch andere. Bei der Vorstellung der Geraden schlechthin ist eine Beschränkung nicht auferlegt und bei der Vorstellung zweier Geraden liegt die beliebige Lage der beiden schon mit in der Vorstellung selbst, sonst hätte man von vornherein hinzufügen müssen, daß diese Geraden etwa so oder so liegen sollten. Es ist also nicht wahr, daß man bei der Vorstellung einer Geraden etwa den ganzen übrigen Raum hinwegdächte — das geht gar nicht — dann ists auch keine Gerade mehr; die Gerade ist nicht einfach ein Grundelement wie etwa Linie überhaupt oder eine Dimension, sondern etwas ganz Bestimmtes mit ganz bestimmten Beziehungen zum Räumlichen, und nur aus diesem Grunde kann man jenen Satz bilden. In jenem Satze ist nicht etwa zum Begriffe einer Linie synthetisch etwas hinzugefügt, sondern es ist etwas über die Geraden ausgesprochen, was analytisch in deren klar bestimmten (nicht mehr verworren gedachten) Begriffen liegt. Stelle ich mir eine Gerade von einem Punkte zum anderen im Gegensatze zu allen anderen krummen oder gebrochenen Wegen vor, so kommt dabei z. B. auch irgend ein Stück einer solchen Gebrochenen vor, und dieses Stück ist, ohne die Verbindungen nach den Endpunkten jener ersten geraden Strecke gedacht, ein Stück irgend einer zweiten Geraden des Raumes. Oder umgekehrt: irgend eine zweite Gerade des Raumes ist zugleich auch mit enthalten in irgend einer Verbindung jener vorgestellten beiden Punkte der ersten Geraden (nämlich einer nicht kürzesten).

Kommen wir zum Satze: Die Gegenseiten eines Parallelogrammes sind einander gleich! Ist hier nicht der Begriff des Parallelogrammes ganz ohne den Begriff der Gleichheit der Gegenseiten gedacht, so daß man in der Tat synthetisch etwas zum Begriffe der Parallelen hinzutut? Man möchte versucht sein, hier streng zwischen dem Begriffe der Parallelen und der Anschauung derselben zu unterscheiden und meinen, wenn auch vielleicht in der Anschauung der Parallelen schon so etwas wie Gleichheit der durch diese abgeschnittenen Stücke eines anderen Parallelenpaares läge, so wäre das doch nicht beim Begriffe der Fall. Beim mathematischen Unterrichte z. B. zeigt es sich vielfach, daß — wie man sagt — mathematisch veranlagte Schüler (oder Schülerinnen) aus einer vorgezeichneten Figur schnell die richtigen Eigenschaften herausraten, die dann hinterher auch bewiesen werden können. Es ist aber sehr wohl zu überlegen, ob dies Herausraten nicht etwas Psychologisches ist, ich meine etwas, was auf der Fähigkeit beruht, wie man richtige Vorstellungen kombiniert, ohne dabei noch nötig zu haben, alle darin (analytisch) enthaltenen einfacheren Vorstellungen klar ins Bewußtsein oder in die Mitte der Aufmerksamkeit zu bringen. Der Begriff der Parallelen hat jedenfalls Merkmale nötig, welche den Gegensatz bilden zum Begriffe anderer, nicht paralleler Linien, und diese Merkmale beruhen entweder wieder auf bereits bekannten, in Begriffen formulierten, Anschauungen, oder auf solchen Anschauungen selbst. Können wir von solchen Unterbegriffen etwa die Anschauung gänzlich verbannen, gehören dieselben nicht analytisch hinein in die Begriffe? Was sollte wohl noch ein geometrisches Merkmal sein, wenn man den Charakter des Geometrischen, der räumlichen Anschaulichkeit beim Klarmachen des Begriffes verbieten wollte? Ist also auch die Anschauung noch nicht vollkommen der Begriff, ist auch zu jener noch etwas (von Kant ebenfalls Synthetisches genannt) hinzugekommen, was man zum „Denken“ zu rechnen pflegt (obwohl hier keine scharf „trennende“ Grenze zu ziehen ist), so ist doch das Heraussuchen der den Begriff klarmachenden und von anderem unterscheidenden Merkmale etwas Analytisches. Also wir dürfen (mit einer gewissen, nicht störenden Flüchtigkeit) davon sprechen, was zur Anschauung der Parallelen im Gegensatze zu Nichtparallelen gehört und dies dem Subjektsbegriffe beimessen.

Was sind nun Parallelen? Gerade Linien, die sich niemals schneiden? Diese Erklärung reicht nicht aus; denn solche könnten sich auch kreuzen, falls sie nicht in einer Ebene lägen. Also muß man in diese Definition die Bedingung, daß sie in einer Ebene liegen

sollen, hineinziehen, und wenn man diese Bedingung analysiert, so gehört dazu sehr viel, nämlich die gesamte Anschauung, die wir mit der Vorstellung einer Ebene haben. Jedenfalls muß von dieser Ebene so viel vorgestellt werden, daß jenes „Sichniemalsschneiden" ganz klar im Gegensatze zu der Vorstellung irgend eines, wenn auch noch so weit entfernten Schnittes steht. Außerdem gehört analytisch in die Voraussetzung oder den Subjektsbegriff des Parallelogrammes die Vorstellung der vier geraden Linien und wir haben bereits gesehen, daß auch diese alle möglichen anderen Verbindungen zwischen irgend zwei Punkten der Linien, als eine das Merkmal bestimmende Vorstellung in sich schließt. Unter diesen Verbindungen befindet sich auch der geknickte Zug, bestehend aus einer Parallelogrammseite und einer sich daranschließenden Diagonale. Die Vorstellung also, mit der man den Beweis des Satzes führen kann, von der Zerlegung in zwei kongruente Dreiecke mittels einer Diagonale, diese Vorstellung ist in der klaren Zerlegung des Subjektsbegriffes enthalten. Es ist nur etwas Psychologisches, wenn wir unsere Aufmerksamkeit gerade auf diesen Zug richten; der logische Begriff und die logische Bedeutung des ganzen Urteils, also auch die Frage nach analytischem oder synthetischem Wesen des Satzes wird dadurch nicht verändert.

Wollte man die Parallelen nicht mittels der Ebene definieren, sondern als Gerade im Raume, die sich zuerst geschnitten hätten und deren Schnittpunkt in das Unendliche gerückt wäre, oder gar im Unendlichen läge (was genau genommen für den allgemeinsten Begriff der Parallelen als unrichtig zu bezeichnen ist), so würde man sich den wandernden Schnitt ebenfalls oder die beliebig vielen Schnitte mitvorzustellen haben und hätte damit auch irgend welche Diagonalen.

Ist denn nun aber die Behauptung, die Gegenseiten seien gleich, etwas Synthetisch-Neues? Ich habe im obengenannten Buche bei Untersuchungen über den sogenannten Schnitt der Parallelen und den Satz von der Gleichheit der Wechselwirkung gezeigt, daß nur bei Mitvorstellung von Schnitten der nicht parallelen Linien die Parallelenvorstellung genau gelingt und daß wieder nur durch Vorstellung der Antragung von Dreiecken (also auch schneidenden Dreiecksseiten) mit dem Parallelsein auch die Gleichheit der Wechselwinkel und umgekehrt vorgestellt wird (falls man nicht in widerspruchsvolle Vorstellungen geraten will). Es ist wieder eine psychologische Auswahl gewisser, in der Anschauung enthaltener Teilanschauungen, die wir treffen, wenn wir in einer (verworrenen) Vorstellung der Parallelen das weglassen, was doch zur ganz scharfen Unterscheidung derselben von Nichtparallelen notwendig ist. Man könnte vielleicht auch sagen wollen, ein solches Herausrücken oder Bevorzugen sei auch etwas Logisches. Das mag hier nicht untersucht werden — gewiß berührt sich das Logische mit dem, was ich eine psychologische Beweglichkeit der Seele nennen möchte; aber es handelt sich hier um die logischen Vorgänge der Bildung bestimmter sicherer Begriffe wie eines Parallelogrammes. Nun sind, wie man im Beweise anführt, die in beiden durch die Diagonale getrennten Dreiecken liegenden vier Wechselwinkel paarweise gleich, die Diagonale sich selbst gleich, also die Dreiecke kongruent und daraus wird dann die Gleichheit der anderen Dreiecksseiten gefolgert. Ist diese Folgerung nicht etwas Logisches? Steckt diese Folgerung nicht schon in dem Urteile oder Satze selbst darin, wenn auch noch nicht angeführt?

Allerdings ist eine Schlußkette etwas Logisches. Es fragt sich aber, was man beziehlich der Begriffe innerhalb dieser logischen Kette tut, ob man wirklich das Recht hat, in dem ursprünglichen Satze: „Im Parallelogramme sind die Gegenseiten gleich" bereits diese logische Kette wie eine synthetische Verknüpfung zu suchen. Beginnt man den Beweis: Nach Vorraussetzung sind zwei Gerade parallel, also sind die Wechselwinkel gleich, so hat man einfach bei dem Gedanken, die Geraden seien parallel, auf die genaue Vorstellung aller zum Parallelismus zweier Geraden gehörigen einzelnen Vorstellungen verzichtet, man hat alles das, was man etwa vorher beim Feststellen des Begriffes des Parallelismus dachte (mochte es nun ausreichend, widerspruchslos sein oder nicht) fallen gelassen bis auf weniges, was man gerade noch brauchte, um die Erinnerung „verworren" festzuhalten. Wenn

wir uns eines Ereignisses oder früheren Gedankens erinnern, so braucht das durchaus nicht gleich alles zu umfassen, was damals wirklich vorgekommen ist. Vielmehr verfahren wir psychologisch bei einer Erinnernng, so daß wir nur einiges im Bewußtsein wach werden lassen und uns darauf verlassen, vermöge des inneren Zusammenhanges das Übrige, wenn wir wollen, wieder zurechtzudenken. Natürlich muß jedesmal dies „Einige“ derart gewählt sein, daß eine Verwirrung mit anderen zur selben Zeit wie die Erinnerung oder im Zusammenhang damit Gedachten nicht eintritt. Ist die Erinnerung zu mangelhaft im Bewußtsein vorhanden, so entsteht tatsächlich, wie jedermann weiß, Verwirrung; wir müssen uns dann besser erinnern, d. h. entweder alles ins Bewußtein zurückzurufen suchen, was damals damit verknüpft war, oder, wenn das nicht geht, wie es gewöhnlich der Fall ist, oder wenn weniger ausreicht, dieses Wenige aber besser Passende an die Stelle der ersten mangelhaften Erinnerung setzen. Auch in der Mathematik kommt oft genug zunächst einmal solche Verwirrung vor, namentlich beim ungeübten Denker, beim Schüler, aber auch beim Geübten. Den Begriff des Parallelseins brauchen wir hier zunächst in der Erinnerung nicht in seiner ganzen Schärfe; wir würden ihn viel schärfer haben müssen, wenn z B. zu unterscheiden wäre von anderen Linienpaaren, die sich irgend wo anders in weiten Entfernungen, im Endlichen oder gar Unendlichen schnitten, ferner wenn die Möglichkeit einer Verwechselung mit solchen Linien vorläge, die nicht derselben Ebene angehörten, also bei stereometrischen Untersuchungen. Hier aber haben wir es zunächst nur mit dem einen Paar und nachher auch nur mit einem zweiten Paare von Parallelen zu tun, die jenes Paar in derselben Ebene schneiden sollen: da genügt es, um Irrtümern vorzubeugen, wenn man nur so ungefähr eine Vorstellung der Ebene hat, ohne deren genaue Unterschiede zu anderen Flächen, und so ungefähr die Vorstellung von zwei Linien, die sich nicht schneiden, ohne genau zu überlegen, ob sie etwa doch als sehr flache Krümmung zu fassen seien (unendlicher Kreis) oder sich sehr fern schnitten. Mit einem Worte wie „parallel“, welches uns auf der Zunge schwebt, verbinden wir durchaus nicht alle im scharfen Begriffe analytisch steckenden Merkmale, sondern wir sparen uns das, wenn wir können, und denken nur so weit an das Parallelsein, wie es unbedingt nötig ist zur Klarheit der vorgestellten Figur (des Parallelogrammes). Fahren wir dann fort: also sind die Wechselwinkel gleich, so erinnern wir uns eines früher derart ausgesprochenen Satzes, und denken zunächst noch gar nicht wieder daran, ob dieser Satz etwa synthetisch zum Begriffe der Parallelen hinzugezogen wurde oder ob er analytisch aus demselben hervorging. Es ist nach meiner Auffassung, dem oben Gesagten und im Buche Ausgeführten, auch die Aufstellung jenes Satzes etwas psychologisch in bestimmter Weise aus dem allgemeinen Begriffe der Parallelen, der Geraden u. s. w. Herausgelesenes. Die Gleichheit der Wechselwinkel nun erinnert uns wieder (nicht zufällig, sondern wegen des bis dahin in der Geometrie beobachteten Zusammenhanges) an die Kongruenz der beiden Dreiecke. Es könnte sehr wohl sein, daß bereits bei der ganz klaren und widerspruchsfreien Vorstellung der sich nie und nirgends schneidenden Geraden des dazwischen liegenden Streifens (der durchaus dazu nötig ist) u. s. w. die Vorstellung von in beide Halbstreifen eingetragenen kongruenten Dreiecken nötig ist. (Siehe das Paradoxon der Winkelflächen im gen. Buche!) Dann aber wäre die Anführung des Kongruenzsatzes etwas logisch sehr Bequemes. Es bestände auch diese Art der Logik darin, bei Erinnerung an den Parallelenbegriff nicht gleich alle Merkmale ins Bewußtsein zu bringen, dann bei Erinnerung an die gleichen Winkel im Dreiecke auch nur wieder Gewisses logisch zu fassen zu einem zwar nicht vollständigen Begriffe, sondern zu einem, wenn ich so sagen darf, lückenhaften oder skelettartigen Begriffe, dessen Skelett man sich vorbehält, sobald man will, mit Fleisch nnd Blut zu füllen.

Die Seele ist nicht fähig auf einmal einen Begriff wie den des Parallelseins mit aller Schärfe, allen Unterschieden sich klar vorzustellen und zu denken, in ihrem Wesen liegt es, nur immer skelettartig, im Zusammenhange, manchmal einem nur losen, zu arbeiten, aber doch so, daß immer das Nötige heraus-

gehoben werden kann. Diese Art von Tätigkeit würde man besser nicht logisch, sondern psychologisch nennen, und insofern verfährt man beim mathematischen Denken psychologisch.

Bei unserem dritten Beispiele, dem Satze, daß jeder Winkel im Halbkreise ein Rechter ist, erscheint zuerst auch die Verknüpfung des Begriffes vom Halbkreise mit dem über dem Durchmesser stehenden Umfangswinkel durchaus synthetisch. Denn man kann jawohl ganz gut über einer Strecke, dem Durchmesser, in Gedanken ein Dreieck herstellen, ohne dabei anzunehmen, der Gegenwinkel desselben sei gerade ein Rechter, und man kann auch ganz wohl den dritten Dreieckspunkt gerade auf den Umfang des Halbkreises verlegen, ohne sofort wieder an den Rechten zu denken. Ich weiß auch aus vielfacher Unterrichtserfahrung, daß die jungen Geister geradezu in Erstaunen geraten, wenn sie zuerst über einer Strecke als Diagonale Rechtecke konstruieren sollen, dabei den Satz benutzen, daß im Rechtecke die Diagonalen gleich sind, also vom Mittelpunkte jener Strecke irgend eine Gerade ziehen, auf ihr nach beiden Seiten immer die Hälfte der Strecke abtragen und nun den Endpunkt mit den Endpunkten der Anfangsstrecke verbinden. Haben sie dies in zwei oder drei oder noch mehr Fällen bei Benutzung derselben daliegenden Strecke als Diagonale ausgeführt und eine Reihe von Rechtecken gefunden, welche diese selbe Diagonale gemeinsam haben, so geht ihnen plötzlich ein Licht auf, daß man durch Zeichnung eines Kreises über dieser Diagonale als Durchmesser (also um den Mittelpunkt herum) sofort beliebig viele Punkte als Eckpunkte von rechtwinkligen Dreiecken, also auch Rechtecksecken erhält. Und darüber sind sie geradezu erstaunt und erfreut, obwohl sie bei der Abtragung der halben Strecke nach beiden Seiten der durch den Mittelpunkt gelegten anderen Geraden auch nichts weiter taten als kleine Stücke dieses Kreises zeichnen.

Dieses Erstaunen ist ebenfalls nicht ein durch eigentliche Synthese im Urteil hervorgerufenes. Vielmehr war vorher vergessen worden, daß im Satze von der Gleichheit und der Halbierung der Rechtecksdiagonalen steckt, daß die vier Ecken vom Halbierungspunkte der Diagonalen dieselbe Entfernung haben, daß ferner dieser Satz für alle Rechtecke gilt; es war beim Rechtecke und seiner besonderen Behandlung als Viereck oder Parallelogramm die Aufmerksamkeit auf die Seiten und ihr Parallelsein gerichtet worden, und die Seele hatte es sich wie immer einfach gemacht, indem sie nur einzelne Eigenschaften auf einmal in das Bewußtsein rief. Ebenso hätte man vom Satze ausgehen können, daß die Mittellinie nach der Hypotenuse eines rechtwinkligen Dreieckes gleich der halben Hypotenuse ist; hierbei achtet man mehr auf die drei Seiten und die drei Winkel und beachtet weniger, daß die Spitzen beliebig vieler solcher über derselben Hypotenuse stehender Dreiecke stets in gleicher Entfernung vom Hypotenusenmittelpunkte liegen d. h. die Eigenschaft aller auf einer Kreislinie vorzustellender Punkte. Betrachtet man die Sache aber vom Kreise aus, so achtet man mehr auf die beliebig vielen Lagen der vom Mittelpunkte gleichweit entfernten Punkte und zugleich nicht auf irgend welche im Kreise zu ziehenden Dreiecke oder Vierecke. So verfährt die Seele in ihrer Arbeit, ich will nicht sagen, bequem, aber doch sparsam; und bei dieser Sparsamkeit geht ihr immerfort vieles wieder verloren, was begriffsmäßig durchaus von vornherein in die Vorstellungen hineingehört; plötzlich erscheint ihr synthetisch, was eigentlich analytisch ist.

Man sollte nun fast denken, es gebe also überhaupt keine eigentlichen synthetischen Urteile in der Mathematik. Wenn Kant auch das Axiom von der einzigen kürzesten Verbindung zweier Punkte in der Kritik der reinen Vernunft als synthetisch anführt (neben dem Satze von den zwei geraden, die keinen Raum einschließen), so trifft er hier freilich etwas, was mit viel mehr Recht, wenn ich so sagen darf, synthetisch genannt werden müßte. Die Vorstellung eines Punktes hängt zwar mit dem Raume zusammen, ist aber doch ein Element, das man durchaus von dem Linienelemente, Flächenelemente u. s. w. unterscheiden wird. Auch zwei Punkte als solche haben nicht ohne weiteres sonstige bestimmte Raumanschauungen an sich, wenn man freilich auch bei der Vorstellung von zwei Punkten an ihre räumliche Trennung denken wird. Der Satz:

„Es gibt zwischen zwei Punkten viele Linienwege“ ist synthetisch in besserem Sinne; sagt man, es gebe unendlich viele, so behaftet man die räumliche Vorstellung mit etwas Besonderem, dem Unendlichen und sagt etwas in synthetischen Sinne anderes, als wenn man nur von endlichvielen oder auch von beliebigvielen spricht. Wendet man, um mich der Ausdrucksweise meiner Behaftungslehre zu bedienen, auf die Wege zwischen zwei Punkten, ihrer Längenvergleichung nach, nur die Behaftung mit dem Endlichen oder Sinnlichvorstellbaren an, so gibt es von allen den im Endlichen unterscheidbaren Gruppen unter sich gleicher Wege eine Gruppe, die der kürzesten, welche tatsächlich nur einen Weg, den kürzesten (geraden) enthält. Dieses Axiom ist synthetisch in höherem Sinne. Wendet man aber zugleich auch die Behaftung mit dem Unendlichkleinen an, so kann es eine beliebige Menge von im Unendlichkleinen noch nicht kürzesten Wegen zwischen den beiden Punkten geben, die sich aber von der auch im Unendlichkleinen kürzesten Linie nur um Unendlichwenig unterschieden. Nach den Grundsätzen des Unendlichen ist für die Behaftung mit dem Endlichen der unendlichkleine Unterschied nicht vorhanden und es stellen jene vielen, im Unendlichkleinen (Untersinnlichvorstellbaren) räumlich verschiedenliegenden, ein wenig von einander abweichenden Wege für das Endliche nur einen einzigen Weg vor, bedeuten für das Endliche den einzigen kürzesten Weg oder die Gerade.

Aus allem geht hervor, daß man einen absoluten Unterschied zwischen den synthetischen und analytischen Urteilen nicht einfach machen kann. Es ist nicht ausgeschlossen, daß es für eine tiefergehende Einsicht einen Zusammenhang zwischen der dreifachen Tatsache der drei Dimensionen, die synthetisch Verschiedenes für nicht so tief Denkende vorstellt, gibt, ebenso einen Zusammenhang zwischen dem Endlichen und den Behaftungen des Unendlichen. Für einen Geist, der von vornherein das Endliche in diesem Gegensatze zu den übrigen Behaftungen oder die Linie im Gegensatze zu den sämtlichen Dimensionen betrachten und sogar dadurch definieren könnte und ohne das die Definition ungenau finden würde, für einen solchen Geist würden auch jene synthetischen Sätze analytisch erscheinen. Darum folgt:

> Synthetisch ist ein Urteil dann, wenn wir uns der zur entsprechend genauen Definition nötigen Beziehungen zwischen dem Subjektsbegriffe und Prädikatsbegriffe nicht hinreichend bewußt sind und nur so lange wir dies sind; analytisch, wenn wir uns und sofern wir uns beim Begriffe des Subjekts auch der vollen Beziehung zum Prädikate bewußt sind und einsehen, daß der Begriff des Subjekts ohne das Prädikat nicht in seinem vollen Wesen existiert.

Oder man könnte sagen: Die Existenz des Subjektsbegriffes hat verschiedene Stufen. Sagen wir lieber nicht, es sei in gewissen Fällen verworren, sondern sprechen wir von Beziehungsstufen! So lange wir die Beziehungen beschränkt fassen (und z. B. bei der Vorstellung der Geraden das Krumme nicht mehr scharf hineinfassen als Gegensatz), ist das Urteil synthetisch beziehlich des Hineinfassens eines bis dahin im getrennt gedachten Subjektsbegriffe nicht vorhandenen Merkmals (Eigenschaft). Dasselbe Urteil kann synthetisch und analytisch aufgefaßt sein, je nach der allgemeinen philosophischen Einsicht und nach dem augenblicklichen Einsichtszustande des Betreffenden, aber auch nach der psychischen Beschränkung, die er sich gerade auferlegt. Wenn der Schüler mit Beweisen arbeitet, so arbeitet er gewöhnlich synthetisch. Wenn er tiefer eindringt (z. B. beim rechten Winkel im Halbkreise), so arbeitet er vielfach analytisch. Der Unterschied des Synthetischen und Analytischen trifft die psychologische Art unserer Denktätigkeit. Damit ist nicht gesagt, daß es etwas Absolutanalytisches gebe, etwa eine gottartige Einsicht, die nun bloß noch analytisch wäre, d. h. Alles auf einmal faßte und das Einzelne im Prädikat heraushöbe; man dürfte nur sagen, es könne eine solche geben, die vielleicht alles von uns Gedachte analytisch umfassen könnte. Aber es ist ebensowohl denkbar, daß die synthetische Denkart eine gleichzustellendes Sein habe und eine göttliche Einsicht den Plan und die Gründe aller synthetischen Zusammensetzung überschauen könnte. Natürlich

würde hiemit keineswegs das göttliche Wesen hinreichend erklärt oder definiert sein, sondern es bedeutete dies nur gewisse Eigenschaften eines Wesens, das eine unerreichbare Überlegenheit über unsern Geist hätte.

Doch führt solche Untersuchung des Wertbegriffes und des Seins von unserem Thema ab und in die Tiefen der Metaphysik hinein. Unser Schluß ist, eingesehen zu haben, daß die scheinbar einfache Unterscheidung des synthetischen und analytischen Urteils Vertiefung und metaphysische Beziehungen erfordert und die psychologischen Vorgänge bei unseren tatsächlichen logischen Unterscheidungen mitwirken.

Nur ein kurzer Ausblick auf die erkenntnistheoretischen und metaphysischen Folgerungen sei zum Schluß gestattet.

Wie wir uns nicht damit begnügen konnten, nach Kants Art synthetische Urteile schlechthin anzunehmen und aus ihrem behaupteten Vorhandensein vor aller Erfahrung, ihrem apriorischen Dasein auf die transscendentale Idealität des Raumes zu schließen, so sollten wir uns auch nicht damit begnügen, einfach schlechthin vom Sein einer Raumanschauung oder eines Dinges an sich ohne Raum zu sprechen. Man darf nicht Kategorien der Möglichkeit und der Wirklichkeit einfach als gesonderte Fähigkeiten des Geistes hinstellen! Dies ist erkenntnistheoretisch und metaphysisch falsch. Die Erkenntnistheorie soll darüber hinausgehen und feiner unterscheiden: unser Geist ist fähig und fühlt sich durch genaueres Nachdenken dazu bewogen, etwas in Seinsarten zu unterscheiden, und unseren Gedanken: „etwas ist", nicht absolut aufzufassen. Dieser Satz ist nur eine psychologische Vereinfachung oder Ungründlichkeit in der Betrachtung von erkenntnistheoretisch vorhandenen und durch Forschen entdeckbaren Unterschieden in den Seinsgedanken. An anderer Stelle[1]) habe ich gezeigt, daß man nicht schlechthin sagen sollte: „eine Linie ist gerade", sondern nur: „sie ist gerade für bestimmte Stufen der Weitenbehaftungen"; z. B. „sind" zwei endliche Verbindungen zweier Punkte, die sich um Unendlichkleines in ihrer Länge unterscheiden, „für die endliche Weitenbehaftung" dieselbe Entfernung und können für diese eine Gerade sein, während sie für die hinzukommende niedere Weitenbehaftung mehrere Linien sind und nicht gerade zu sein brauchen; man spreche genau nur von Geraden bestimmten Grades, nicht von einer Geraden schlechthin oder von einer absoluten Geraden!

Die Gesetze der verschiedenen Weitenbehaftungen und ihrer Beziehungen haben bestimmte Seinsarten oder -Stufen, und diese Gesetze sind logisch, gehören dem Verstande an und geben einerseits einer erweiterten Vorstellung des Raumes logischen Ausdruck, stellen aber anderseits eine erweiterte Darstellung der erkenntnistheoretischen Elemente des Geistes dar. Was für die eine Weitenbehaftung wirklich ist, z. B. die endliche Gerade ersten Grades, ist für andere möglich, z. B. möglicherweise für das Unendlichkleine eine Gerade. Betrachtet man die Fähigkeiten der Seele metaphysisch, so ist ebenfalls die Möglichkeit, z. B. eine nicht widerlegbare Grundansicht über die Welt, metaphysisch ein seelisches Sein: „es gibt Möglichkeiten" oder: „Möglichkeiten sind". Aber auch dieses Sein ist kein absolutes, so wenig wie man in der Raumvorstellung ein absolutes Unendliches oder eine absolute Gerade anzuerkennen braucht. Wenn Urteile synthetisch sind, wenn Axiome der Geometrie nicht als ein zusammenhängendes Ganzes nachgewiesen werden können, sondern unabhängig von einander aufgezählt werden als Grundsätze, so hat ihre Synthese ein Sein bestimmter Art, gilt nur für bestimmte Beziehungen. Wenn ich Weitenbehaftungen aufwärts zum Unendlichgroßen oder Übersinnlichvorstellbaren I., II., III. Grades u. s. w. zählte, so fand ich doch auch wieder zwischengradige Behaftungen (Siehe „Gnosis", 15. 2. S. 55: Die Analyse des Unendlichen), und dadurch erweiterte sich das Sein und wurde bei dieser Hinzuziehung ein anderes. Wenn man von der Allheit spricht, so ist dieses bloße allgemeine Wort seinem Inhalte nach leer, so lange man nicht weiß, welche Einzelheiten als „alle" zusammengefaßt werden sollen. An eine höhere Allheit dürfen wir wohl denken in dem Sinne, daß eine solche alle von uns als synthetisch betrachteten Ur-

[1]) Prof. Gutzmers Jahresberichte der Deutschen Mathematikervereinigung. XII. Bd. Heft 4, 1903, B. G. Teubner.

teile mit Klarheit als analytisch kenne oder umgekehrt die Gründe der Zerlegung eines analytischen Gebäudes in synthetisch zusammenfügbare Bausteine verstehe. Wir fühlen und erkennen fortwährend, wie wenig Seinsstufen wir kennen, wie wenig wir bisher ihren Zusammenhang verstehen, und fühlen Bewunderung einem von uns insofern begriffenen höheren Wesen gegenüber. Anderseits aber sehnen wir uns nach Vervollkommung und freuen uns, wenn es möglich ist, noch immer wieder zu entdecken, nicht bloß im Gebiete des objektiven Seins der Natur, sondern auch in den Seinsbeziehungen, die wir Seele nennen, soweit wir sie kennen, und welche durch zahlreiche Rätsel Lücken und mögliche Zwischenstufen ahnen lassen, die nach Erweiterung des Seelenbegriffes und zugleich des Weltbegriffes hinweisen und hindrängen.

Kurt Geißler.

Das Gefühlselement in der mystischen Entwicklung.

(Schluß.)

Das, mit der mystischen Ekstase anscheinend jederzeit verbundene Lustgefühl, hat für diejenigen, welche diesen Zustand verkostet haben, eine so hohe Bedeutung gewonnen, daß häufig alle anderen Lebensinteressen hintan gesetzt werden, um nur zum ausschließlichen Genuß dieses eigenartigen Wonne-Glückszustandes zu gelangen. Die Anziehungskraft des in der Ekstase produzierten Lust-Hochgefühls ist so gewaltig, daß jede andere sonstige irdische Lust, daß jedes irdische Vergnügen und jede Annehmlichkeit davor zusammen schrumpft, daß jede Flamme irdischer Leidenschaft davor ihren Glanz verliert. Worin dieses hoch potenzierte Lustgefühl besteht, ist schwer zu sagen, und keiner kann es wissen, der diesen Zustand nicht selbst erlebt hat. Jedenfalls kennt die Normal-Physiologie und Psychologie von derartigen elementaren, gewaltigen Wonneergüssen nichts. Wir dürfen wohl annehmen, daß es sich bei der echten mystischen Ekstase nicht um die Befriedigung eines physiologisch bekannten Wohlgefühls, sondern um einen, über das Physiologische hinausgehenden Befriedigungs-Zustand handelt. Wenn auch nach meiner Vermutung eine gewisse Berührung zwischen mystischer Ekstase und Sexual-Ekstase nicht abzuweisen ist, so ist diese doch nicht da zu suchen, wo man sie auf den ersten Eindruck hin suchen möchte, nämlich nicht im Bereich des sexualen Nervengebietes.

Die Sexual-Ekstase wird nicht allein hervorgerufen durch intensive Inanspruchnahme der spezifischen Sexualnerven, sondern es kann die Auslösung der typischen physiologischen Enderscheinungen der Sexualvorgänge, der sogenannte Sexual-Orgasmus auch erzielt werden unter vollständiger primärer Vernachlässigung dieser Nerven, unter Vernachläßigung aller normalen physiologischen Sexual-Verhältnisse, durch einen Akt des Gehirns allein, wobei Gesicht, Geschmack, Geruch eine ganz präzisierte Rolle spielen; ja es kann der Abschluß sexueller Vorstellungen auch erfolgen, ohne daß die Nerven irgendwie selbst gereizt wurden, durch eine lebhafte Vorstellung allein, so daß also unter Umständen das, zur normalen Sexualbetätigung erforderliche Reizobjekt gar nicht in Person vorhanden zu sein braucht. Damit betreten wir allerdings bereits das Gebiet der Sexual-Pathologie und der perversen Sexualverhältnisse. Für uns ist aber diese letztere Tatsache äußerst wichtig, wie wir bald sehen werden.

Ich möchte nun folgenden Satz aufstellen. Die normale oder pathologische Sexual-Ekstase wird direkt oder indirekt durch Inanspruchnahme der Sexualnerven in die Wege geleitet. Die echte, mystische Ekstase wird durch ganz andere Vorgänge eingeleitet, die mit Sexualverhältnissen gar nichts zu tun haben, und deren Heranziehung, wenigstens bei der echten mystischen Ekstase, von den Beteiligten, wie auch von dem sachverständigen Kritiker als direkte Profanation zu bezeichnen wäre. Die Hebel also, durch welche beide Formen der Ekstase ausgelöst werden, sind grundverschieden. Ich aber glaube, daß der Zustand der Ekstase selbst, sowohl in der mystischen als in der Sexual-Ekstase, ein ganz ähnlicher ist, der sich nur durch die Intensität der Ge-

fühle unterscheidet. Die ekstatische Lustempfindung als solche hat mit den Empfindungen, welche während der Erzeugung der Ekstase vor sich gehen nichts mehr zu tun, und von diesem Standpunkt aus ist die Ekstase des Mystikers erhaben über jeden zynischen Gedanken, der nach moderner Auffassung die Sexual-Ekstase so sehr herabwürdigt. In der mystischen Ekstase, sowohl wie in der Sexual-Ekstase ist kein Spezialgefühl mehr vorhanden, das an den Ursprung, resp. an die Erzeugung des Zustandes durch spezifische Nerven- und Gehirnvorgänge erinnert, sondern nur mehr ein Allgemeingefühl, in das eben verschiedene Produktionswege ausmünden können. Diese meine Auffassung ließe sich durch eine ganze Reihe von Beobachtungen stützen. Auch ist die Inanspruchnahme des Nervenmaterials bei der mystischen Ekstase eine noch viel größere, als bei der Sexual-Ekstase und deshalb wird auch die Intensität der ersteren die Größere sein. Von hohem Interesse ist noch der Umstand, daß die Nichtbefriedigung des physiologischen Sexualbedürfnisses unter Umständen unseren Organismus sogar fähig macht, zum Eintreten der mystischen Ekstase, wie die Geschichte der Askese deutlich beweist. Wichtig für meine Auffassung, daß das ekstatische Wonne- und Lustgefühl ein Allgemeingefühl besonderer Art ist, das auf dem Wege des Mystikers in potenziertem Grade, auf dem Wege des Sexualmechanismus in wahrscheinlich weniger ausgesprochener Weise erreicht wird, ist mir die Thatsache, daß die indischen Yogamethoden unter Umständen sogar das Sexualmoment absichtlich zur Erlangung höherer mystisch-magischer Zustände heranziehen. Ich gebe hier die diesbezüglichen Stellen teilweise wieder.[8]) Actuated by mercy for my devotees, I shall now explain the Vajroli-Mudra, the destroyer of the darkness of the world, the most secret among all the secrets.

Even while following all his desires and without conforming to the regulations of Yoga, a householder can become emancipated, if he practizes the Vajroli-Mudra.

This Vajroli-Mudra practice, gives emancipation even when one is immersed in sensuality; therefore it should be practized by the Yogi with greet care.

Daß die sogenannten okkulten Phänomene des Mediumismus unter Umständen mit der Sexualfrage zusammenhängen, wissen wir ebenfalls, doch wollen wir auf dies Gebiet jetzt nicht eingehen. Die angedeutete Yogamethode kann natürlich unmöglich zu Nirvana führen. Sie führt höchstens zu Zuständen, ähnlich wie die Ekstase; denn Nirvana und Gefühlsbetonung sind Begriffe, die sich ausschließen. Ich gebe aber zu, daß die Inder bei ihren eigenartigen Verhältnissen noch viel merkwürdigere Resultate erreichen können als wir Europäer. Für mich steht aber die Berechtigung meiner Auffassung fest, daß unter einem bestimmten Gesichtswinkel betrachtet, mystische Ekstase und Sexualekstase Fühlung miteinander haben. Wir sehen, wie der Inder die Prononzierung des Sexualsgefühls als äußeren Hebel dazu verwendet, um unter begleitender Gedanken-Konzentration, (Yoni-Mudra) in sich das sogenannte somnambule Bewußtsein zu erwecken, zwecks Ausbildung okkulter Kräfte, zur Beherrschung der Chakrams und zur Erreichung eines eigenartigen Glückszustandes in Samadhi. Wir finden auch auch hier wieder den ausgesprochenen Mono-Ideïsmus, in dem der diesbezügliche Yogi aber hängen bleiben muß. Ich betone hier wiederum meine Überzeugung, daß die durch den Vorgang selbst ausgelöste Ekstase nicht zu betrachten ist als die graduell gesteigerte Empfindung, die den gereizten Sexualnerven adäquat ist, es ist nicht die Steigerung des Gefühls unter dem Drang der Leidenschaft, sondern es ist die Sexualekstase im Orgasmus selbst von anderer Qualität als die Nerven-Wellenbewegung, die sie hervorrief. Dies klingt auf den ersten Blick absurd, wird aber verständlich von dem Moment an, wo wir die Sachlage nicht von unten, sondern von obenher betrachten. Die Ekstase mit ihrem Glückszustand, der sich im Devachan der Theosophie, im Himmel des Christen, im Paradies Mohameds u. s. w. wiederspiegelt, scheint für einen gewissen Bewußtseinszustand, der mit unserem Tagesbewußtsein qualitativ garnichts zu thun hat, spezifisch zu sein und daß wir uns nicht in demselben befinden, ist bedingt eben durch

[8]) Yoga Shastra in Shiva Sanhita. S. 35.

das Tagesbewußtsein und die groben Sinnesschwingungen, welche solch' feinen Zustand nich aufkommen lassen. Durch intensive monoideïstische oder mono-emotionistische Einstellung von Kama-Manas läßt sich nun eine allmähliche und sich steigernde Abstreifung des scharfen Ich-Bewußtseins erzielen, das logisch-kritische Moment tritt in den Hintergrund und so kann allmählich jener andere Bewußtseinszustand in Erscheinung treten unter Auslösung des ekstasischen Lustgefühls. Während wir in dem Erzeugungsstadium der Ekstase noch bestimmt lokalisierbare Gefühle haben, haben wir im Zustand der Ekstase selbst keine Gefühlslokalisation mehr, die Empfindung drängt nach Außen, sie exteriorisiert oder projiziert sich in die Peripherie. Im Normalzustand empfinden wir im Gehirn und verlegen durch einen unbewußten Akt die Empfindung nach Außen, leben also in einer Täuschung. Im Zustand der Ekstase aber, scheint die Empfindung tatsächlich in den peripherischen Stationen stattzufinden und nicht mehr im Gehirn, das für die Dauer der Ekstase mehr oder weniger vollständig ausgeschaltet ist.

Im Zustand der Sexualekstase findet man bei Mensch und Tier gewisse merkwürdige Vorgänge, auf die ich hier nicht eingehen kann, kataleptische Erscheinungen, Bewußtseins Verschiebungen u. s. w. Im Moment der Sexualekstase tritt Zeit und Raum ganz in den Hintergrund, der Intellekt steht außer Funktion und erst nach dem Erwachen sucht man sich Rechenschaft von den Vorgängen während der Ekstase zu geben, bringt es aber zu keinem rechten Bilde, weil eben das normale Bewußtsein keine äquivalenten Begriffe für jene Vorgänge hat. Das gleiche gilt für die mystische Ekstase.

Ich behaupte, wir stehen in der Sexualekstase so gut wie in der mystischen Ekstase, in den Vorhallen eines heiligen Tempels. Die Sexualekstase und der mit ihr verbundene Vorgang der Generation sind an sich so hohe Mysterien, daß ihnen der Menschenverstand garnicht gerecht werden kann. Nur der Mensch konnte es fertig bringen, im cynischen Abusus jener mystischen Vorgänge, zu denen die teleologisch-weise Natur ihm im Sexual-Mechanismus eine enge Zutrittspforte gelassen hat, zu einer Degradierung und Trivialisierung einer an sich heiligen Sache zu gelangen. Die Natur weiß ganz gut, daß der Mensch nur dann seine Pflicht erfüllt, wenn er einen Lohn bekommt, und daß er ohne diesen nichts tut. Da aber die Tendenz der Natur nach Involution in die Materie hinein strebt, und zu diesem Zweck die Generation das entsprechende Mittel geworden ist, so hat sie den Vorgang der Generation mit entsprechenden Gefühlen ausgestattet, auf daß eben der Mensch einen Lockreiz habe, der ihn veranlaßt, blind dem Willen der Natur zu gehorchen und für die Sache der Involution tätig zu sein. Hat aber der Mensch seinen intellektuellen Höhepunkt erreicht, so wird es Zeit für die Evolution (aus der fertig gebildeten Materie heraus, ins Geistige) und des Bewußtsein der Generation als eines heiligen Aktes, fängt an im Menschen aufzutauchen. Dieses letztere war schon der Fall bei Gründung der Bacchanalien und ähnlicher Festakte, denen ein tief esoterischer Kern zu Grunde lag. Leider hat ihn die veräußerlichte Menschheit vergessen und das Bacchanale zu einem scheußlichen Vorgang erniedrigt, wie dies ja mit allen esoterischen Bewegungen der Fall war, sobald dem Bewußtsein der Massen der wahre Sachverhalt verloren ging. Wenn ich Sexualekstase und mystische Ekstase in Verbindung miteinander bringe, so begehe ich kein Sakrilegium; denn die Sexualekstase kann nichts dafür, daß sie vom Menschen mit Schmutz beworfen wurde. Die wenigen Andeutungen werden genügen, die delikaten Vorgänge des Sexuallebens mit anderen Augen zu betrachten, als dies der banal-laszive Romanschreiber tut. Die Natur läßt den Normalmenschen in der Sexualekstase einen kurzen Streifblick tun in das Meer von Wonne, das sie unter gewissen Bedingungen für uns bereit hält, wenn es uns gelingt, den Vorhang zu lüften, den unsere Sinne um uns gewoben haben. Ananda heißt der Inder den Zustand von Wonne, in welchen der Geist eintaucht, sobald er sich höher entwickelt hat, resp. die Fesseln von Kama-Manas abgestreift hat. Es ist jedoch Ananda ein Zustand, der noch über der Ekstase stehen muß; denn soweit ich Einblick in die Verhältnisse habe, charakterisiert sich Ananda durch die Abwesenheit irgend welchen Vorstellungsinhaltes, der gerade für

die Ekstase typisch ist. In der Ekstase finden wir zwar das Schweigen des Intellekts, das Fehlen der Kritik und Mangel irgend welcher Unterscheidung von Gefühl. Wir haben eine Ablösung von der Umgebung, das Vorhandensein eines Monoideïsmus im Denken, Fühlen und Wollen, eine Konzentration mit Einengung der Assoziationstätigkeit; irgend eine Vorstellung, ein Bild, ein Ton . . . . tritt in der Ekstase in idealer Ausstattung auf. Im Zustand von Ananda aber, verliert sich auch die Eine Vorstellung, das Eine Bild, der Eine Ton.

Mantegazza gibt der Ekstase eine viel allgemeinere Bedeutung als ich dies tue und unterscheidet:

1. Ekstasen der Zuneigung (Geschlechtsliebe, Familienliebe, Freundschaft, allgemeine Menschenliebe, Ekstase des Opfers und die religiöse Ekstase).

2. Ästhetische Ekstasen (Ekstase der Gestalt und Form, Farbe, Symetrie, des unendlich Großen und des unendlich Kleinen, musikalische Ekstasen).

3. Intellektuelle Ekstasen (Ekstase der Eroberung der Wahrheit, des Schaffens, der Beredsamkeit, Ekstase von Macht und Tat, metaphysische Ekstase).

Es finden sich hier jedoch Zustände unter einem Sammelnamen vereinigt, für welche das typische Moment der Ekstase nicht in vollem Sinne gilt. Wenn ich übrigens die Gesichtspunkte von Mantegazza gelten lassen würde, möchte ich eine andere Form der Einteilung vorschlagen, nämlich die Unterscheidung von Ekstasen des Denkens, Fühlens uud Wollens. Es lassen sich bei solcher Rubrizierung die oben angeführten kleineren Spezialekstasen zwanglos unterbringen. Es handelt sich aber bei den kleinen Ekstasen nicht um eine Ekstase im wirklichen Sinn und möchte ich die Bezeichnung der Ekstase nur für zwei Formen reserviert halten, für die Sexualekstase und für die religiöse, mystische Ekstase.

Die religiöse Ekstase kommt nur zustande auf Grund zweier Bedingungen: Das Vorhandensein eines Wesens in der Vorstellung oder in der Wirklichkeit, dem der ganze psychische Mechanismus zugewendet wird, und das Vorhandensein einer gesteigerten Nervenerregbarkeit (häufig unter dem Bilde der Hysterie auftretend), die entweder angeboren ist, oder durch eine Übertreibung mit Beten, Fasten, Askese erworben wurde. Die letztere Form ist wohl die häufigere, obwohl die Ekstase auch bei Menschen auftreten kann, bei welchen nicht gerade ein geschwächtes Nervensystem nachweisbar ist. Dies aber sind Leute, welche durch eine zielbewußte, methodische Schulung, sich vorwärts entwickelten (Gnostiker, Yogis, Mystiker). In manchen Ekstasen spielt auch gewiß eine typische Autohypnose die Hauptrolle. Manchmal mag auch eine Pseudoekstase durch einen erotischen Paroxismus entstehen und das Wunder solcher Ekstasen besteht nur für fromme, kurzsichtige Beurteiler, während der wissenschaftliche Kritiker in solch vermeintlicher Ekstase, ein allerdings in ideale Formen gekleidetes, erotisches Schauspiel als Grundelement erkennt. Molinos[9]) sagt diesbezüglich selbst: „Dieses Ungeheuer (der Ich-Befriedigung! D. V.) muß bekämpft werden, die sieben Köpfe dieser Hydra der Eigenliebe müssen abgeschlagen werden, damit wir auf den Gipfel des hohen Berges des Friedens gelangen können. Dieses Ungetüm taucht allerorten auf; oftmals geht es Beziehungen ein, welche dann ein besonderes Hindernis bilden, weil sich die Natur leicht von ihnen beeinflussen läßt. Bald verbirgt es sich mit einem löblichen Anstrich von Dankbarkeit, unter leidenschaftlicher und rückhaltsloser Liebe zum Beichtvater u. s. w. All dies sind Äußerungen der Eigenliebe und es ist unmöglich, bevor sie nicht überwunden wird, daß ein Mensch jemals die Höhe vollkommener Kontemplation, die höchste Glückseligkeit liebevoller Vereinigung und den erhabenen Thron des innerlichen Friedens erreiche."

Tatsächlich ist nun auch in der religiösen Ekstase der Vorstellungsinhalt zumeist der erotischen Ideenwelt entnommen; das Wort Liebe tönt in allen Variationen aus dem Munde der Ekstatischen. „Ich komme von der Liebe, gehe zur Liebe, denke an die Liebe und tue alles um der Liebe willen!" ruft Maria Degli Angeli aus. Zwei Jahre vor ihrem Tode, am ersten Tage der Novena der h. Therese, da sie zum Abendmahl herantrat, erschien ihr ihr ge-

[9]) Molinos, der geistliche Führer. S. 68.

liebter Jesus, von Strahlen umgeben, mit sanftem und liebendem Antlitz und sprach zu ihr: „Meine Geliebte, liebst du mich?“ Worauf sie ganz berauscht von Liebe, nichts weiter antworten konnte, als: „Ach Herr, ob ich dich liebe.“ Und er erwiederte hierauf: „Genieße, o Tochter, meine Gegenwart, denn du wirst sie durch die ganze Ewigkeit genießen.“ Anna K. Emmerich schreibt: „Ich hatte mich ganz meinem himmlischen Bräutigam hingegeben und er tat mit mir wie er wollte.“ Die Sprache, welche von derartigen Ekstatischen gesprochen wird, ist ganz die Sprache der irdischen Liebe und man braucht statt des Namens Jesus z. B. nur einen Menschennamen zu setzen, so hat man nichts als ein in Liebe glühendes Weib vor sich. Selbstverständlich sind wir weit davon entfernt, anzunehmen, daß der Vorstellungsinhalt der echten, religiösen Ekstase irgendwie im geringsten mit spezifischen, sexuellen Vorstellungen bestimmter Natur verbunden wäre, aber die Empfindungen der Ekstatischen sind doch unbewußt die gleichen oder noch intensivere als die einer leidenschaftlich erregten Menschenbraut. Wir haben ja auch in der irdischen Liebe eine besondere Abart, die der platonischen Liebe, bei welcher auf eine tatsächliche Vereinigung mit dem geliebten Wesen von vornherein verzichtet wird. Sei auch die Vorstellung noch so sehr gereinigt, immer bleibt der Mensch eben ein Mensch, und wenn er das, was er in der Ekstase schaut, in die menschliche Sprache transformieren will, muß er sich deren Begriffe bedienen, und die Sinneswelt nebst ihren Empfindungen sind das Depot, dem er die Ausdrücke seiner Verehrung und Handlung entnimmt, weshalb nichts der Liebe so ähnlich ist, wie gerade die religiöse Ekstase. Daß ein Psycho-Physiologe bei der geistigen Sektion der Ekstase auch auf Nervenverhältnisse stoßen würde, wie sie bei der Sexual-Ekstase ausgelöst werden, ist sehr wahrscheinlich. Natürlich weiß die Ekstatische in ihrer Unschuld nichts davon, würde es wohl auch nicht beachten.

In der Ausgabe von Gefühl ist das Weib dem Manne überlegen, daher auch die Ekstase beim Weibe häufiger vorkommt als beim Manne. Das Weib legt in seine Verehrung die ganze ihr zur Verfügung stehende Macht des Liebesgefühls, allen Heroismus und alle Opferfreudigkeit. Die absolute Keuschheit, die jede Gefühlsverschleuderung verhindert, macht, daß alle die aufgespeicherten und nicht in irdischem Liebesgetändel vergeudeten inneren Erregungen in gewaltigem Ansturm gegen das Objekt hinbranden, das ihr die Vorstellung als das einzig würdige Ziel ihrer Liebe vormalt.

Ganz wie der Liebende sich vor der Geliebten niederwirft und ihr Hände und Füße küßt in Dankbarkeit, Verehrung und Herzensbedürfnis, so geschieht dies auch in der religiösen Ekstase, und wird die in der Ekstase Befindliche häufig während solcher Situation von der kataleptischen Starre befallen Diese äußeren Zeichen der Verehrung gingen ja auch auf die kirchlichen Gebräuche über. In der Pathologie der Ekstase artet diese Sucht, sich vor Gott in Demut zu erniedrigen, in die verschiedenen Formen der selbstquälenden Askese aus, wobei in staunenswerter Rafinirtheit die unglaublichsten Qualen ersonnen werden, so daß die Geistlichkeit häufig gezwungen war, solchem selbstquälerischem Treiben Einhalt zu tun.

Das in der Ekstase Geschaute, ist natürlich nur ein subjektiver Vorgang, der als Reflex der Wachvorstellungen, entweder in der Form von Visionen auftritt, wobei die gesehenen Bilder in Farbe und Form in einem Glanz und einer Vollendung perzipiert werden, die irdischen, physischen Verhältnissen vollständig fremd sind. Die Vision steigert sich vielfach bis zur Halluzination, wo das subjektiv Geschaute direkt als reales Objekt plastisch hinaus verlegt wird, und wobei der Ekstatiker dramatische Vorgänge zu beobachten glaubt. Diese dramatische Spaltung hat Ähnlichkeit mit den Verhältnissen beim Doppel-Ich, und besteht die Realität der handelnden Personen natürlich nur für den ekstatischen Zustand selbst. Der normale Beobachter hört den Ekstatiker sprechen und sich mit der, durch die Hallunziation perzipierten Person unterhalten, wobei natürlich wieder die dramatische Handlung und ihr ganzes Gepräge dem Vorstellungsinhalt des Wachbewußtseins entspricht. Nur kindlicher Glaube kann den Figuren des ekstatischen Wahnes irgend welchen Wert beilegen. Auch

wechselt dieser Inhalt der Ekstase ganz mit der jeweiligen Kultur und dem Bildungszustand der Ekstatischen. So ist für den Vorstellungsinhalt der christlichen Ekstatiker typisch, daß sie Gott und die Heiligen in strahlendem Lichte thronen sehen, daß sich unter Umständen kaleidoskopartig die ganze Leidensgeschichte Christi, wie sie in der Schule gelehrt wurde, vor den Augen des Ekstatikers abrollt.

Die Ekstase ist mit einem großen Verlust an Nerven- und Gehirnenergie verbunden, weßhalb dieselbe nur ein Ausnahmezustand sein sollte. Der Ekstase folgt meist eine große Erschöpfung mit körperlicher und psychischer Depression, welch' letztere sich in Weinen und Klagen äußert. Wir haben auch hier wieder die Anklänge an die Sexualekstase, die auch von einem charakteristischen Ermattungszustand gefolgt ist. Der Abusus in sexueller Beziehung ist schädlich und ebenso führt schließlich der Abusus der religiösen Ekstase zur vollständigen Zerüttung des Nervensystems, wie aus der Geschichte der heiligen Ekstatischen mit Deutlichkeit herauszulesen ist. Die Ekstase, welche Selbstzweck wurde, d. h. um des mit ihr verbundenen Lustgefühles wegen aufgesucht wird, ist deshalb von jedem Standpunkt aus verwerflich. Denn mit Macht sucht das unter der religiösen Keuschheit geknebelte Heer der kamischen Triebe, die in jedem Menschen liegen, nach einer Ausgangspforte und das von fremdartigen Erregungen gepeitschte Nervensystem findet schliesslich auf Umwegen seine Befriedigung da, wo der Normalmensch sie nicht sucht. Die Wollust der Selbstquälerei, der Selbstopferung im Delirium der Askese, die ekstatische Wonne einer Liebesleidenschaft, welche sich nur einbildet, keine Liebe zu sein, weil das Objekt der Liebe so hoch über dem gemeinen irdischen Begriff steht, sind pathologische Erscheinungen und nur mit Grausen denkt man an die selbstquälerische Wut der Asketen, der Fakire, und man frägt sich unwillkürlich, ob hier nicht der Berührungspunkt mit den Ausartungen und Scheußlichkeiten einer perversen Sexualempfindung stattfindet. Die Ekstatiker leben in einer Täuschung, sie halten für eine heilige Empfindung, für eine Frucht der selbstgewählten Keuschheit, was tatsächlich nur die glühende Flamme einer verbrennenden Leidenschaft ist, die sich, durch ein abnormes Ventil mit starkem Druck ihren Durchbruch suchen muß, wenn nicht das ganze Nervensystem von der inneren Glut verbrannt, der raschen Vernichtung anheim fallen soll. Aus diesem Grunde bedeutet die Erstrebung der Ekstase als Selbstzweck nicht blos eine sittliche, sondern auch eine körperliche Gefahr. Verwerflich ist deshalb jede Mystik, die ihr Ziel im Endlichen sucht, und wir haben Beispiele genug in der Geschichte, daß die Mystik, respektive ihre Ausartungen (speziell in der romanischen Mystik) zu einem unsittlichen Gebahren führt, das mit den Zielen reiner Mystik gar nichts mehr gemein hat. Ganz erniedrigend für den Gedanken der Mystik ist die Geschichte der sogenannten „Seelen-Bräute“ zu Anfang des vorigen Jahrhunderts, wo der hohe Gedanke der mystischen Vereinigung in geradezu infernalischer Weise unter den widerlichsten Orgien in den Schmutz getreten wurde. Die Mystik verlangt ein Menschenmaterial, das sich nicht aus hysterischen Sexual-Perversen und nervös Herabgekommenen zusammensetzt, wie dies leider so oft der Fall ist. Solche Leute sind vermöge ihres Nervensystems nur dazu prädestiniert, in ihrem unreifen Zustand einen vorzeitigen Blick in das geheimnisvolle Bereich der Natur zu werfen, das diese, für einen späteren Entwickelungszustand der Menschheit aufgespart hat, wenn deren Nervensystem im Stande ist, die dann an dieses herantretenden Aufgaben auch zu ertragen und zu erfüllen. Darum sage ich, vom Standpunkt des nüchternen Kritikers und Anhängers wahrer Mystik: Weg mit der mystischen Frühgeburt selbstgewollter Ekstase!

Daß der Weg der religiösen Ekstase nicht der richtige Weg zur Erlangung der Uniomystica ist, bestätigen mir Molinos, Ruysbrook, Eckhard u. s. w. an vielen Stellen ihrer Werke. Wenn wir also den Weg von Bhakti-Yoga dennoch gehen wollen, wie müssen wir uns verhalten, um unter Verwertung von Gefühlsausgabe vorwärts zu kommen? Nicht mehr dürfen wir fühlen, sondern anders müssen wir fühlen. Nicht darum handelt es sich, unsere Gefühle immer heftiger und mächtiger branden zu machen, bis sie in

immer geringer werdendem Ebben zur heftigen Sturmflut eines gewaltigen Gefühlsparoxismus angewachsen, gegen den von unseren Sinnen um das Außersinnliche herum gebauten Damm anprallen, diesen durchbrechen und nun Anlaß geben, daß das jenseits dieses Dammes stehende Meer mit seinen mystischen Wogen in unsere Nervenbahnen hereinbraust. Gewiß stehen wir in solchem Zustande ausgesprochenen Mono-Emotionismus auch vor den Thüren zu Nirvana, aber eben die Anhaftung an dieses eine große Gefühl hindert uns, den letzten Schritt zu tun und auch dieses Gefühl fallen zu lassen, damit unser Bewußtsein frei von jedem Gefühl, leer dastehe, bereit zur Versenkung in Nirvana. Gewiß kann man mit Hilfe des Gemütes seinen mystischen Weg vorwärts gehen, aber nicht in der Weise, daß man seine Gefühle steigert und sie auf einen Gegenstand konzentriert, um dann rückempfangend eigenen Lohn zu erwarten, sondern indem man das Gefühl der Liebe in sanften Wellen zu expandieren sucht, weg von aller Person und Kreatur, auf das Unendliche.

Als Vertreter richtigen Bhakti-Yoga haben wir speziell Heinrich Suso und Johannes Ruysbrook anzusehen[10]) „H. Suso und J. Ruysbrook hatten eine Geistesart, die man als Genialität des Gemütes bezeichen darf. Ihre Gefühle werden von etwas Instinktartigem dahingezogen, wohin Eckhard's und Tauler's Gefühle durch höheres Vorstellungsleben geführt worden sind. Inbrünstig wendet sich Suso's Herz nach einem Urwesen, das den einzelnen Menschen ebenso umfaßt, wie die ganze übrige Welt und in dem er sich selbst vergessend aufgehen will wie ein Wassertropfen in dem großen Ozean. Er redet von diesem seinen Sehnen nach dem Allwesen, nicht wie von etwas, das er in Gedanken umspannen will, er redet davon wie von einem Naturtrieb, der seine Seele trunken macht, nach Vernichtung ihres Sonderdaseins und nach dem Wiederaufleben in der Allwirksamkeit des unendlichen Wesens."

Speziell Ruysbrook ist einer der wenigen Mystiker, welcher, obwohl mit höheren Gemütswerten arbeitend, doch dabei die Gefahren, welche dem Mystiker durch Anhaftung an das Phänomenale drohen, wohl kennt und stets davor warnt. Es ist von großem Interesse, ihn selbst darüber sprechen zu hören[11]): „Dieses innerliche Heischen und Nötigen, auch daß sich die Kreatur aufrichtet und bereit sein will, mit allem was sie zu leisten vermag, ohne doch je die Einheit erreichen und erlangen zu können: das verursacht eine geistliche Qual. Wenn das innerste des Herzens, wenn der Ursprung des Lebens von der Minne verwundet ist und man das doch nicht erlangen kann, was man über Alles begehrt, aus diesen beiden Empfindungen kommt die Qual. Wenn man dann Gott nicht erreichen kann und doch auch seiner nicht entbehren will noch kann, so entsteht aus diesen beiden eine wütende Aufregung und Ungeduld in solchem Menschen, innerlich wie äußerlich. Derweilen der Mensch in dieser Aufgeregtheit ist, kann ihm kein Geschöpf im Himmel und auf Erden zur Ruhe, noch zu sonst etwas verhelfen. In diesem Zustand werden bisweilen von innen durch gesprochene hohe und nützliche Worte, besondere Belehrungen und Weisheit gegeben . . . Diese Minnewut ist eine innerliche Ungeduld, die sich weder der Vernunft bedienen, noch ihr folgen will, bis sie das erlangt, was sie minnet. Diese wütende Aufreguug verzehrt des Menschen Herz und trinkt sein Blut. Die fühlbare Hitze der Minne ist hier am stärksten im ganzen Menschenleben und die leibliche Natur des Menschen wird heimlich geplagt und verzehrt ohne äußere Arbeit . . . Diejenigen, welche in dem heftigen Eifer der Minne leben, haben mitunter einen anderen Vorgang, bei welchem ein gewisses Licht ihnen entgegenstrahlt, dieses bewirkt Gott durch Vermittelung. In diesem Licht ist das Herz und das Begehrungsvermögen dem Licht zugekehrt und in dieser Begehrung ist die Lust und das Genügen so groß, daß es das Herz nicht aushalten kann, sondern laut in Freuderufe ausbricht. Das nennt man Jubilieren und ist eine Freude, die sich mit Worten nicht aussprechen läßt. Man kann sich nicht enthalten, will man mit erhobenem Herzen diesem

[10]) Steiner. Die Mystik. S. 52.

[11]) Ruysbrook. Zierde der geistlichen Hochzeit. II. Buch. Kap. 23.

Licht entgegen gehen, so muß die Stimme nachfolgen, so lange das Licht und die Übung dauert.“ Ruysbrock belehrt uns dann weiter, daß hier eben die Gefahr droht, sich in Selbstsucht zu verlieren und um des Genusses dieser Lust willen, sein eigentliches Ziel aus den Augen zu lassen. „Lange in diesem Zustand verweilen, verdirbt die leibliche Natur. Alle in Liebeseifer brennenden Menschen müssen in diesem Zustand hinschmachten, aber nicht alle sterben, wenn sie sich genügend beherrschen können . . . . Solange nimmt die Qual zu, bis des Menschen leibliche Natur verdorrt und vertrocknet und er stirbt vor Minneeifer und fährt ohne Fegefeuer in das Himmelreich. Wohl stirbt der gut, der vor Liebe stirbt, aber man haut doch keinen Baum ab und verdirbt ihn, solange er noch gute Früchte tragen kann“. „Es können manche Menschen ihren äußeren Sinnen entzogen werden, durch ein gewisses Licht, welches vom Feinde kommt. (Genußekstase. d. V.) In diesem Licht wird man umworben und umfangen und gleichzeitig werden vielerlei Bilder gezeigt und eingeredet, Lügen und Wahrheiten. Alles dies sieht und empfängt man mit großer Freude und hiebei fallen zuweilen Honigtropfen von falscher Süße, in denen sich der Mensch gefällt. Wer viel darauf hält, dem wird viel gegeben werden, und so wird der Mensch leicht beschmutzt; denn wenn er falsche Dinge für wahr hält (Wahnbilder der Ekstase! d. V.), die der Wahrheit nicht gleichen, nur deshalb, weil sie ihm gezeigt und gelehrt wurden, so fällt er in Irrtum und die Frucht der Tugend geht verloren. Wer aber die vorbeschriebenen Wege gegangen ist, der mag wohl von solchem Geist und solchem Licht versucht werden, er wird es durchschauen und so wird es ihm nicht schaden“. Deutlicher als es hier Ruysbrook tut, kann man wahrlich nicht mehr vor den Gefahren der Ekstase und ihren Genüssen warnen und es ist ja ganz selbstverständlich, daß die Konzentration auf ein einziges Gefühl, nicht das ist, was angestrebt werden soll: Passivität im Denken, Fühlen und Wollen.

Das Unendliche steht außerhalb alles Denkens, Fühlens und Wollens und wer ihm denkend, fühlend oder wollend entgegenzutreten versucht, wird es nie erreichen. Es ist eigenschaftlos, weder gut noch böse, es kennt weder Liebe noch Haß, es ist qualitätlos, wie es keine Quantität besitzt, es ist weder schön noch häßlich, kann nicht gesehen, nicht gefühlt, nicht empfunden werden, ist weder Subjekt noch Objekt.“[13]) „Die Erkenntnis von Atman ist somit kein Wollen zu etwas, kein Betreiben von etwas, kein sich Befassen mit irgend einem Tun, ist überhaupt nicht abhängig von der Tätigkeit des Menschen, sondern wie die Erkenntnis jedes anderen Gegenstandes, ist auch sie abhängig von dem Gegenstande selbst. Sie kann daher nicht durch die Tätigkeit des Forschens, oder die des Verehrens bewirkt werden und auch die Schrift (Veda) bringt dieselbe nur in dem Sinne hervor, als sie die Hemmnisse dieser Erkenntnis, nämlich, die aus dem Nicht-Wissen (Avidya) entspringende Spaltung in Erkennendes, Erkenntnis und zu Erkennendes beseitigt. Darum sagt auch die Schrift:

„Wer nicht erkennt, der nur erkennts,
Und wer erkennt, der weiß es nicht.
Nicht erkannt vom Erkennenden,
Erkannt vom Nicht-Erkennenden.“

Nicht durch Denken, nicht durch Fühlen, nicht durch Wollen können wir Atman erlangen; Atman ist eo ipso vorhanden, aber durch Beseitigung von Denken, Fühlen und Wollen, schaffen wir die Hindernisse weg, welche schuld daran sind, daß wir Atman, obwohl in uns selbst, nicht tatsächlich besitzen. Nun besteht ein eigentümliches Verhältnis insofern, als Atman (Ding an sich) außerhalb aller Kausalität steht, daß also seine Erkenntnis nicht notwendige Folge sein muß, wenn wir durch die sogenannten guten Werke die erwähnten Hindernisse beseitigt haben. Die Erkenntnis tritt zwar als Tatsache ein, aber nach ihrer Ursache läßt sich nicht fragen, es ist ein Gnadenakt (Deussen), ein unbegreiflicher Vorgang (Porphyrius in Plotinos Enneaden), der außerhalb der Beziehungen zwischen Ursache und Wirkung steht und unser Intellekt ist außer Stande mit seinen Prodomo-Mitteln diese Frage zu lösen, weil sie eben über seine Domäne hinausgeht. Eine befriedigende Lösung findet nur der lebendige, wahre Glaube, der das Bewußtsein der Tatsächlichkeit in sich

[13]) Deussen, System des Vedanta. Seite 441.

hat und diese Tatsache von ihnen heraus weiß, sich also nicht erst mit den Verstandesmitteln davon Rechenschaft zu geben hat. (Ruysbrock, Molinos, Eckhard.)

Die Handlungen, welche zwecks Beseitigung der Hemmnisse, zwecks Aufhebung von Avidja zu geschehen haben, sind nicht meritorischer Natur, und nicht als Belohnung für gute Taten erscheint Atman plötzlich auf der Bildfläche, sondern die Bedeutung der sogenannten guten Werke ist eine rein asketische. Meister Eckhard spricht sich über die guten Werke folgendermaßen aus: „Alle guten Werke, wie die Zeit, in der sie geschehen, vergehen an sich wirkungslos. Keinem menschlichen Werke kommt die Bezeichnung „heilig“ oder „selig“ zu; böse und gute Werke gehen gleich wirkungslos an uns vorüber. Ein Werk als solches ist nichts, es ist nicht um seiner selbst willen; es weiß auch nichts von sich selbst. Sobald eine Handlung geschehen ist, ist sie zu nichte und vorüber wie die Zeit, in der sie geschehen ist, sie ist weder hier noch da; der Geist hat mit ihr nichts mehr zu tun. Aber durch die Tat, macht sich der Geist von einer Vorstellung frei, deren Erfüllung ihn erfüllt hat und diese Befreiung bringt ihn dann seinem wahren Wesen näher. Er wird dadurch seliger und besser. Die Äußerung des Geistes in guten Handlungen ist somit eine wirklich veredelnde Kraft die im Geiste ewig fortwirkt, nur damit der Mensch von Selbstentfremdung von allem Ungöttlichen bewahrt bleibe, sind jene äußeren Übungen erfunden worden, als Beten, Singen, Bußübungen u. s. w. und solange er sich noch schwach und Gott entfremdet fühlt, sind ihm solche Übungen noch nützlich. Sobald er aber wahre Andacht in sich fühlt, so lasse er kühnlich ab von allem äußeren Wesen.“ Für uns Theosophen gibt es weder gut noch böse; beides sind relative Begriffe, abhängig von der momentanen Kulturstufe. Atman ist weder gut noch böse und hat deshalb auch mit guten oder bösen Werken an sich nichts zu tun. Aber alle Handlungen, welche wir als gut betrachten, sind im Sinne der Entwicklung gelegen, insofern als sie dazu dienen, die Ich- Betonung zu verringern und die „Ent-Werdung“ in die Wege zu leiten: alle „bösen“ Werke stärken das Ich und sind deshalb hemmend für die Entwicklung. Deßhalb ist jede Handlung nur insofern von Bedeutung für uns, als sie eben mehr oder weniger im Sinne einer Förderung der Entwickelung nach dem Geistigen hin gelegen ist. Die Handlungen aber, welche vor dem Altar der Liebe geschehen, sind der Hauptsache nach von diesem Gesichtspunkt aus als wertvoll anzusehen und deswegen sind uns die guten Werke nützlich. Atman selbst ist eigenschaftslos und hat auch mit der Liebe nichts zu tun; nur führt uns schließlich die Liebe und die durch solche Motivierung bewirkten Handlungen zu jenem Zustande der Nicht-Anhaftung an das Phänomenale, welche die Vorbedingung bildet für das Schweigen der Sinne. Doch auch die Liebe muß schwinden, selbst die Liebe zu Gott; denn Liebe ist eine menschliche Regung und uns hilft in unserem Vorhaben keine gefühlschwangere Sentimentalität. Meister Eckhard sagt: „Alles in unserer Seele soll schweigen, die Seele selbst soll schweigen, sonst kann Gott nicht in ihr sprechen.“ „Diese unbewegliche Abgeschiedenheit bringt den Menschen in die größte Gleichheit mit Gott; denn daß Gott Gott ist, das hat er von seiner unbeweglichen Abgeschiedenheit.“ „Nicht allein der Dinge und seiner selbst ist der Abgeschiedene ledig, sondern auch Gottes, sofern er von Gottheit verschieden ist; denn selbst Gott ist noch ein bestimmtes Objekt. Darum bitten wir, daß wir Gottes ledig werden.“ „Ich bitte Gott, daß er mich ledig mache Gottes, das ist das Höchste und Eigentlichste, was der Mensch lassen kann, nämlich daß er um Gottes willen Gott selber lasse.“ „Das ist des Menschen höchste Seligkeit, daß die Seele bei keinem Etwas stehen bleiben kann, bis daß sie stehe sonder Bild, sich spiegelnd in dem Nichts, in welchem sie geschwebt hat, wie vor ihrem eigenen Dasein.“ „Die Geburt Gottes in der Seele geschieht über Zeit und Raum in der Ewigkeit. — Da ist von keiner Andacht oder Frommen Rührung die Rede, sondern der Geist steht da, in einer reinen Anschauung der obersten Wahrheit. Auch der Körper ist in einer stillen Ruhe, daß kein Glied sich bewegt, keine Kraft der Seele übt dabei ihre Funktionen. Diese Geburt ist ein

Akt, der sich wiederholen kann und dessen Wirkungen durch Wiederholung immer kräftiger werden. Vernunft und Gedächtnis müssen in der Seele Grund zurückgenommen werden und alle anderen Funktionen aufgebend, müssen wir zum Nicht-Wissen alles Endlichen gelangen. Jenes Nicht-Wissen ist aber nicht zu verstehen als Unwissenheit, sondern ein über alles Wissen und Nicht-Wissen erhabenes Bewußtsein. Gedächtnis, Verstand und Wille, all' dies zieht in die Vielheit herab. Darum mußt du sie lassen, Sinnlichkeit und Vorstellungskraft und alles worin du dich selber findest und dir „selber" das Ziel bist. Vernunft und Wille müssen nicht aufhören, sondern über sich selbst hinaus gehen. Auch die Vorstellungen von Gott, die auf sinnlichen, von äußerlichen Dingen abstammenden Wahrnehmungen beruhen, wie z. B. daß Gott gut, weise, barmherzig u. s. w. sei, mußt du lassen."

Vor diesen klaren Worten Meister Eckhard's müssen alle Gefühlsduseleien verschwinden und unser Begriff von Liebe muß eine vollständige Neuformation erfahren. Freilich sind es die Liebe und die Taten der Liebe, die uns zur endlichen Vereinigung mit Atman führen, aber nicht eine persönliche Liebe und sei sie noch so fein. Auch die Vorkämpferin der modernen Anglo-Indischen Theosophie, Frau Annie Besant kennt diese Tatsache, wie aus der Schrift „The Path of Discipleship" zu entnehmen ist. Vergelte Böses mit Gutem! Der Zorn des niederen Ego muß verschwinden, ja der Zorn aus Mitleid muß schwinden; aber auch dieser höhere Zorn über das Unrecht ist noch nicht der richtige Standpunkt. Der persönliche Zorn muß vergehen und dem unpersönlichen weichen, an dessen Stelle das Mitleid mit dem Unrechttuer und dem Geschädigten sich einstellen muß. Liebe deinen Nächsten wie dich selbst! Liebet Eure Feinde! ist Christi höchstes Gebot. Liebe auch das Häßliche, lehrt uns die „praktische Theosophie". Schließe Freundschaft auch mit dem Ekligen! „Ohne Furcht, ohne Haß, ohne Abneigung liebe jedes Geschöpf, sei es ein Kind der Erde oder eine Ausgeburt anderer Sphären!" So erst baut sich die allumfassende Liebe auf, die imstande ist, unsere Gefühlswellen und damit unser Herz und Gehirn zur Ruhe zu bringen, die notwendig ist für den Eintritt der vollen Passivität. Die tierische Liebe muß durch das Stadium der Familienliebe zur allgemeinen Menschenliebe werden, die keinen Unterschied mehr kennt und keine Bevorzugung nahestehender Menschen. „Wer Vater oder Mutter mehr liebt denn Mich (Christus) ist meiner nicht wert", d. h. wer in der Liebe noch differenziert, kommt nicht zum Ziel. Dies wußte schon der alte Sokrates, wie wir im „Gastmahl" des Plato lesen können. Keine Gefühlsregung darf mehr in uns stattfinden, was allerdings nicht gleichbedeutend ist mit Gefühlskälte und Indifferenz. Sondern durch Leid und Freude hindurch muß sich die Liebe graduell entwickeln bis diese im Geben allein ihr Glück gefunden und bis das eigene Ich in der idealen regungslosen All-Liebe aufgegangen ist.

Jetzt verstehen wir auch, warum es falsch ist, wenn der sogenannte „Heilige" in der Ekstase ein höheres Liebesgefühl produziert, indem er Gott über alles zu lieben glaubt. „Solche Offenbarungen, (Visionen, Ekstase, Träume, Wahnvorstellungen oder Schwärmereien irgend welcher Art) sind verwerflich, weil es ein Schauen sinnlicher Gestaltungen ist. Das Schwelgen in Visionen ist noch ein Zeichen der Gott-Entfremdung, die Aufregung des Gefühls beweist noch die Macht des Sinnlichen im Menschen. Solche vermeintliche Offenbarungen entspringen dem Gemüt des Menschen selbst, indem sich sein innerer Vorgang in objektiven Bildern vorstellig macht" (Eckhard). Gewiß soll die Liebe zur Kreatur und zu Gott das leitende Motiv sein im Bhakti-Yoga, aber die mit Gefühlserregung und mit Ich-Betonung auch in feinster Gestalt verbundene Liebe darf nur ein Durchgangstadium bilden, über das sich der Mystiker hinaus entwickeln muß, wenn anders er im Stande sein will, jene Ruhe in sich hervorzubringen, welche nötig ist, damit Atman sich reflektieren kann. Von dem Aspekte Atmans aus betrachtet, ist die Liebe lediglich ein Mechanismus, welcher die mystische Entwicklung in Gang bringt zur Harmonie mit der Weltentwicklung. Den Gefühlswert und die Deutung legen erst wir Menschen von unserem Aspekte aus hinein. Dem Gefühlsmoment kommt gewiß eine große Bedeutung

in der mystischen Entwicklung zu, aber in einer ganz anderen Weise, als dies für gewöhnlich gemeint wird und ich hoffe, daß mir die Klarlegung der Verhältnisse einigermaßen gelungen ist. Falsch ist jene auf Liebe aufgebaute Mystik, in welcher der Mystiker, statt sich in das Absolute zu versenken, mit dem intensivsten Lebensgefühle an seiner eigenen Subjektivität festhält und in allen seinen mystischen Zuständen — allerdings sich selbst unbewußt — immer nur sich selbst sucht und empfindet. Falsch ist vor allem jene Mystik, welche sich selbst unbewußt, mit mehr oder weniger ausgesprochener Tendenz in ein Fahrwasser gerät, das sich mehr dem Pathologischen und Perversen nähert; falsch ist jene Mystik, die nur zu einer mondsüchtigen Sentimentalität, zur Selbsttäuschung, Pharisäertum und Selbstweihräucherung führt, falsch ist jene Mystik, welche die Episteln des mediumistischen Griffels als allein seligmachendes Evangelium betrachtet. Richtig ist nur jene Form der Mystik, die als Bhakti-Yoga die Liebe lediglich als Leitmotiv verwendet für das entwicklungsgemäße Handeln, bis das echte, selbstlose Handeln sozusagen physiologische Triebhandlung geworden ist, aus welcher eine allmählich sich steigernde Passivität des eigenen Denkens, Fühlens und Wollens resultiert, als Vorbereitungszustand für die angestrebte totale Applanierung der Gehirnwellen, auf daß das Bewußtsein anders werde und sich expandiere bis zu dem Grad, wo die Unio mystica tatsächlich erlangt wird.

„Wie Ströme rinnen und im Ozean
Aufgebend Name und Gestalt, verschwinden,
So geht, erlöst von Name und Gestalt,
Der Weise ein, zum göttlich höchsten Geist."
Mund. Upanishad 3. 2. 8.

Ich kann meiner Arbeit keinen schöneren Abschluß geben, als indem ich folgende Worte aus Tholuk zitiere (Blütensammlung aus der morgenländischen Mystik): „In demjenigen Menschen, der auf eine reine und heilige Weise der Mystik lebt, sehen wir einen Menschen, der im Bewußtsein seiner Verwandtschaft mit allen Wesen von der Plejade bis zum Staubkorn, verschlungen in den göttlichen Lebensstrom, der sich durch das Universum ergießt und doch auch erkennend, daß in seinem eigenen Herzen der lauterste Lebensborn Gottes quillt, hinwandelt durch die dem Beschränkten und Endlichen zugekehrte Welt, das Auge in das Zentrum seiner Seele richtend, auf den geheimnißvollen Abgrund, wo die Unendlichkeit in die Endlichkeit einströmt, sich sättigend in namenlosem Anschauen des in seinem Innersten ihm sich auftuenden Heiligtums und entzündet und umfangen von einer seligen Liebe zum geheimnisvollen Grunde seines Daseins. In Bezug auf die ihn umgebende Welt sehen wir in ihm einen Menschen, der mit hohepriesterlicher Gesinnung von einem unendlichen Leben, von einer unendlichen Freiheit, von einer unendlichen Seligkeit predigt, die zu gewinnen ist durch die Aufgabe des endlichen Lebens, der beschränkten Freiheit, der endlichen Seligkeit, der Alle, welche durch die magnetische Kette des Geisteslebens mit ihm verknüpft und an sein Herz angeschlungen sind, einladet, mit ihm hinabzusteigen in den Urgrund, wo alle Mannigfaltigkeit von dem Schimmer einer unendlichen Einheit übergossen liegt, als das Erzeugnis und die Blüte der geheimnisvollsten Liebe, und der zugleich, wenn er das Geheimnis seines eigenen Geistes im Farbenglanz der Begeisterung vor seinen Brüdern vorüberführt, sie magnetisch zur Ahnung einer gleichen Lebenshöhe empor zieht. In seiner sittlichen Erscheinung ist das Leben eines solchen Mystikers ein Wasserspiegel, der ergriffen von einem inneren allgewaltigen Liebesdrang, gleichsam wie vor Sehnsucht beklommen, seine Wellen an sich hält, um auf unbewegter Fläche das Angesicht der Sonne sich spiegeln zu lassen. Die unruhigen Wellenkrümmungen der Eigenheit ruhen, von der Liebe festgehalten, damit in der bewegungslosen Seele der Ewige sich frei bewege und das Leben der Seele in dem Gesetz Gottes aufgehe."

Dr. Le Berts.

Aus einem alten Rosenkreuzer-Manuskript.[1])

III.

Eid der wahren Rosenkreuzer.

Die vom goldnen Geschlecht sind fähig, die Dinge genau, und durch und durch zu beurteilen. *(Plato.)*

Eid der wahren R. c. (Rosenkreuzer)

durch schriftmäßige und Beweisgründe bestens befestigte Aufmunterung zur Gott wohlgefälligen Erfüllung ihrer frommen ons (Ordens) Pflichten nach protestantischer Übersetzung heiliger Schrift.

Die erste Pflicht

sich in der Furcht Gottes zu üben

ist zwar nach der Erkenntnis des dreyeinigen Gottes eine allgemeine, sonderheitlich aber denen sich neuerdings dazu verbundenen Ordens-Gliedern erste und nützlichste Pflicht, denn es heißt

Alle Welt fürchte den Herrn und vor ihm scheue sich alles, was auf dem Erdboden wohnet. Ps. 33, v. 8. (Es folgen jetzt, wie am Schlusse jeder Pflicht, eine Anzahl Bibel-Zitate als Beleg für die betreffenden Pflichten) Lucas 12, v. 5; Hiob 37, v. 24; Ps. 96, v. 9; Ps. 61, v. 6; Ps. 25, v. 12, 13; Ps. 112, v. 2, 3; Sprüche 1, v. 7; Ps. 34, v. 10; Ps. 111, v. 10; Sir. 1, v. 20.

Die zweite Pflicht

die Liebe des Nächsten vorsätzlich nie zu betrüben

ist dem ersten Gebot Gottes zufolge die zweite heilige Pflicht aller rechtgläubigen Brüder in Christo, denn unser Heiland zählet dieses zum vornehmsten und größten Gebot, wo er spricht

Du sollst Gott lieben Deinen Herrn von ganzem Herzem (etc.) Matth. 22. v. 37—39; Jac. 2, v. 8; I. Joh. 3, v. 18; Röm. 13. v. 8; I. Joh. 3, v. 15.

Die dritte Pflicht

die höchste Verschwiegenheit unfehlbar zu halten

ist zwar auch eine allgemeine, denen freiwillig sich dazu verbundenen Brüdern aber noch eine sonderheitliche christliche Tugend und Pflicht, denn nach der Lehre des heiligen Geistes heißt es

Wo viele Worte sind, da geht es ohne Sünde nicht ab; wer aber seine Lippen hält, der ist klug. Sprüche 10, v. 19; Prov. 17, v. 28; Sir. 21, v. 28; Sir. 8, v. 22; Sir. 27, v. 17; Sprüche 20, v. 19; Prov. 11, v. 13; Sir. 27, v. 23, 24.

Die vierte Pflicht

in unverbrüchlicher Treue für den on (Orden) zu eralten

erfordert sowohl die Rechtschaffenheit eines ehrlichen Mannes, als auch die schuldige Beharrlichkeit im Guten eines jeden dem on einverleibten Bruders.

Prov. 12, v. 22; Sir. 6, v. 16; Sir. 29, v. 3; Prov. 28, v. 20; I. Thim. 6, v. 9; Sir. 7, v. 20; Prov. 14, v. 22; Prov. 16, v. 6; I. Cor. 15, v. 58; Eph. 4, v. 14; Prov. 18, v. 17.

Die fünfte Pflicht

denen Oberen allen Gehorsam zu bezeigen

ist gleichfalls eine allgemeine Hauptregel, und den frommen osbr (Ordensbrüdern) der zur wahren Grundlage ihres heiligen Tempelbaues höchst nötiger Maßstab, ohne welchen weder Gottesfurcht noch Menschenliebe, weder Treu noch Glauben, weder Recht noch Ordnung bestehen möchten, indem die Schöpfung selbst, wenn sie der allmächtigen Bestimmung widerstehen könnte, noch vor dem nur Gott allein bekannten Ziele aus ihren Schranken treten, in Verwirrung geraten und gleichwie Luzifer in seinem aus Hoffart entstandenen Ungehorsam auch ewig zu Grunde gehen würde.

Eph. 5, 21; Hebr. 13, 17; Prov. 10, 8; I. Sam. 15. 22; I. Petr. 5, 5; I. Thess. 5, 12; I. Sam. 15, 23; Prov. 21, 3; Prov. 16, 18; I. Petr. 3, 8; I. Petr. 2, 17.

Die sechste Pflicht

der hocherlauchten Verbrüderung kein in ihr Fach einschlagendes Geheimnis zu verschweigen (!!)

ist ein jeder Bruder sowohl wegen der dem Orden freiwillig geschworenen Treue und Gehorsam, als auch wegen der tugendlichen Aufrichtigkeit und Wahrheit, so die brüderliche Liebe erfordert, zu tun verbunden, indem der Orden nichts anderes (verlangt) als nur die durch Verrätherei und Verfolgung, auch Todes oder andere unvorgesehene Zufälle in profane Hände gerathenen Naturgeheimnisse wieder zu senden, solche von aller Verfälschung zu reinigen, und anbei denen einreichenden Brüdern ihr Besitzungsrecht nicht zu verkürzen, sondern sie nach Maß ihrer Entdeckung, durch die damit übereinstimmende Gradserteilung darin zu befestigen, überdies aber das, was dem löblichen Institut schädlich (ist) oder werden könnte, frühzeitig zu erfahren, und nichts weniger als Haus, Land, Dienst- oder Staatsgeheimniss zu wissen verlangt. Es soll also ein jeder Ordensbruder dies sein gethanenes Versprechen um so gewisser

[1]) Vgl. in Nr. 6 der „Gnosis“: I. Historisches zur Rosenkreuzerei. II. Zur allgemeinen Orientierung über Alchemie. *(Red.)*

mit wahrhaftiger Aufrichtigkeit in die pflichtschuldigste Erfüllung zu bringen trachten, als solches Recht und billig ist, auch niemandem nachtheilig, wohl aber jedem insbesondere, oder vielmehr insgesammt nützlich sein und werden kann. Die Aufrichtigkeit ist eine mit der Wahrheit vergesellschaftete Tugend und fließt aus der reinen und vernünftigen Liebe, die man seinem Nächsten zu erweisen schuldig ist. Allein die Hinterlist und Rückhaltigkeit in diesem Stück ist eine aus Neid und Mißgunst entstandene Eydbrüchigkeit. Weil aber der Eydbrüchige Gott und Menschen belügt:

so leget die Lüge ab und redet die Wahrheit, ein jeglicher mit seinem Bruder. Eph. 4, 25; Prov. 12, 19; Sir. 20, 26; Sir. 20, 28; Sir. 19, 5; Zach. 8, 16; I. Petri 2, 1; Prov. 21, 10; II. Thes. 3, 6; Sapient. 2, 24, 25.

Die siebente Pflicht

Lebe ich dem Schöpfer, seiner Weisheit und diesem Orden zu eigen, so wahr mir etc. etc.

So gottesfürchtig, gerecht und heilig dieser zur Ehre Gottes und Liebe des Nächsten auf das Fundament der wahren Weisheit gegründete Saltzbund (den Gott mit Abraham geschlossen und mit Moses erneuert hatte) ist; so nützlich und untadelhaft muß auch die Erfüllung seiner Pflichten sein. Denn wer Gott über Alles liebet und seinen Nächsten wie sich selbst liebet, der erfüllet das Gesetz. Wer das Gesetz erfüllet, der übet die Gerechtigkeit, wer aber vollkommene Gerechtigkeit übet, der tut, was heilig ist, denn er hasset das Laster und liebet die Tugend, der dienet dem Nächsten und nützet dem Staat; er fürchtet und ehret die Allgegenwart seines Schöpfers, bleibt in demütigen Gehorsam Gott und seinem Landesfürsten getreu, und wandelt also schon im Lichte der ewigen Weisheit hienieden. Wer diesen Eid tut und ihn bricht, der ist eines siebenfachen Gerichtes schuldig, zu welchem Ende er auch aus unserer Mitte verstoßen und der beleidigten Gerechtigkeit Gottes überlassen wird.

Sir. 23, 15; II. Moses 20, 7; Pred. 5, 3—4; Matt. 5, 33; III. Moses 19, 12; Ps. 15, 4; IV. Moses 30, 3.

Nun darum folgen die frommen und auserwählten Brüder dieser heiligen Lehre; denn die Lippen der Gerechten lehren heilsame Dinge, aber der Gottlosen Mund ist verkehrt. (Prov. 10, 32.) Wir aber als wahre F R et A c (Fratres Roseae et Aureae crucis) auch Kenner und Liebhaber der wahren Weisheit wollen für alle gottesfürchtigen Ordensglieder Gott bitten, daß er sie auf seinen heiligen Wegen führen und leiten, endlich aber nach seiner grundlosen Barmherzigkeit sie hier in der Zeit und dort in aller Ewigkeit durch J X (Jesum Christum) reich und selig machen wolle. Amen.

Mea Victoria
In Cruve Rosea.

IV.
Der flammende Stern.



a) Text.

O. C. D. A. N. S. E.[2])

In der Mitte des flammenden Sterns befindet sich ein Triangel oder das selbständige Licht und △ Zeichen [3]), unter welchem Charakter die Urväter aller Kabalisten und Salomon die drei göttlichen Hauptvollkommenheiten, als die ewig allmächtige, gerechte und barmherzige Weisheit, folglich mittelst des inneren allerheiligsten Namens die dreieinige Gottheit selbsten vorstellig machen.

Denn Nota bene Genesis I, wo Moses die Schöpfung beschreibt, zeigt er gleich, daß solche von Gott durch den Geist und das Wort bewirket und wie mit diesen vereinbarten göttlichen Personen durch das ewige dreieinige Kraftwort alles gemacht und hervorgebracht worden ist; welche Beschreibung also für den ersten biblischen Beweis der Dreieinigkeit Gottes sowohl (gehalten werden muß) als auch (dafür), daß ohne diese Erkenntnis weder die Propheten noch Salomon diesen der Gottheit ähnlichen Charakter [4]) weder zu erfinden, viel weniger aber solchen in dem Tempel Gottes aufzurichten vermögend oder berechtigt gewesen wären, gehalten und angenommen werden muß.

Alle diese in dem göttlichen Charakter [5]) enthaltenen Eigenschaften aber haben die heiligen Urväter unter dem geheimen aus 5 Silben zusammengesetzten göttlichen Namen Tetragrammaton,[6]) seiner sonsten unerforschlichen Bedeutung wegen, nur insoweit als die unbegreifliche göttliche Wesenheit aus den 4 wirkenden Eigenschaften der Natur und ihre 5 ten Wesen [7]) zu ergründen und der Schöpfer aus den Geschöpfen zu erkennen möglich ist, begreiflich machen (wollen) und zur Erleuchtung des menschlichen Verstandes sowohl die dreifache göttlich unerschaffene (Kraft) als auch (die) erschaffenen 4 Hauptkräfte der Natur mit ihrem 5 ten Wesen, jedoch nur gleichnisweise in der

---

[2]) Omnia cum deo an nihil sine eo.

[3]) △ bedeudet Feuer; ▽ Wasser; aus denen sich ✡ zusammensetzt.

[4]) nämlich das Licht- oder Feuerzeichen △.

[5]) Also in dem △ Zeichen.

[6]) Der Name Gottes besteht aus 4 Buchstaben: Jod, He, Waw, He; (Jehovah.) Die Bezeichnung des Namens als Tetragrammaton hat 5 Silben.

[7]) ihre Quintessenzen.

Duenech[8]) oder alten Materie des 7ten Grades, und den flammenden Stern überhaupt zu betrachten geben wollen.

Der Spruch Ex Rore Coeli p. p.[9]) ist also zu verstehen: nachdem aus der vierfach elementierten Hauptmaterie die drei Uranfänge geschieden, mit dem 3 ten aber als dem ☿ *ii*[10]) die übrigen 2 id est ☉ et 🜍[11]) ausgezogen worden, daß also nicht mehr als nur 2 Hauptwesenheiten, nämlich männlich und weiblich, die wirkende und leidende, die flüchtige und fixe, die untere und obere und folglich der Tau des Himmels und die Fette der Erden allein noch fühl- und sichtbar in Weiss und Rot[12]) zugegen sind, so kommt es nur ganz allein auf die göttliche Segensspende und die unscheidbare Vereinigung dieser beiden Bestandteile an, durch welche Mittel also das 5 te Wesen der Natur seine Vollkommenheit erreicht, dem Sohne der Weisheit[13]) aber in diesem natürlichen Wunderprodukt[14]) alle zeitliche Wohlfahrt von Gott gegeben wird.

Die zwei übereinander geschlagenen Triangel ✡ als ▽ und △ formieren nicht nur allein den Hauptcharakter der ganzen Natur, sondern stellen auch nebst den vier Elementen die sechs Tagewerke Gottes samt dem Sabbath des Schöpfers und dem ewigen Ruhepunkt seiner seligen Geschöpfe vor.

Dieses ist nun die wahre Erklärung des flammenden Sterns, welcher also der Natur nach zu reden die Vollkommenheit der irdisch erschaffenen Dinge, im geistlichen Verstande aber den neuen Himmel, die neue Erde[15]) und den allgemeinen Sabbath bedeutet; uns aber sowohl die offenbare als unerforschliche Kraft des natürlichen und übernatürlichen Feuers recht rosenkreuzerisch zu erwägen veranlasset.

Omne bonum de Sursum a Patre luminum, qui creavit Aesch-Majim, i. e. von dem universo naturae, ex quo Filii Israel Fratres R. et A. Cr. in hac aegyptiaca lacrimarum valle aquam permanentem ac omnia tria regna rectificantem hauriunt et pro Suis in J. X. confoederatis asservant. Sit nomen Domini benedictum a Solis ortu usque ad occasum, benedicat nobis omni rore coelesti, trinus ac unus qui vivit per saecula Deus!“ —

b) Kommentar.

Die Naturphilosophie der Rosenkreuzer und ihre spagirische[16]) Kunst steht (wie alle Mystik und — Mechanistik) im Zeichen der Polarität. Wie wird aus der 1 eine 2 und wie aus der 2 eine 1? Das ist das Urproblem aller Philosophie und Metaphysik. Und dieses Urproblem findet in dem Hexagramm, dem „Schild Davids“, dem „Siegel Salomos“, in dem „flammenden Stern“ unseres Manuskripts[17]) seinen symbolischen Ausdruck. Ob man die Pole nun als Feuer und Wasser, Geist und Materie, Subjekt und Objekt, Licht und Finsternis, Form und Stoff, Mann und Weib, Aktiv und Passiv, Segen und Fluch, flüssig und fix, oder wie sonst immer bezeichnet — das polare Prinzip bleibt bestehen, weil es kategorieller Herkunft ist.

Mache aus 1 2 und aus 2 1! Solve et coagula! Fac fixum volatile et volatile fixum! So lautet das Axiom der alchemistischen Philosophen.

Aber wie hat Gott das gemacht? und wie kann der Mensch es nachmachen? Die Lösung dieses größten Weltgeheimnisses ist sehr einfach. Es ist das Ei des Columbus! Aus 1 wird 2 und aus 2 wird 1 durch die — 3! Dreieinheit, Dreieinigkeit, darin liegt Alles; alle Mystik, alle Metaphysik und nicht minder alle Mechanik. Negativ, Indifferenzpunkt, Positiv, —, (∓), +. Das eine kann nicht ohne das andere existieren.

Daher geht unser Autor aus von dem pasigraphischen Grundzeichen des Dreiecks oder Triangels, dem uralten Symbol für die dreieinige Gottheit.

Dadurch, daß Gott in sich eine Torsion[18]) ausführte, wurde aus △ durch eine Drehung von 180° ✡ (resp. dem △ wurde ein ▽ hinzugefügt). Das heißt Gott schuf durch sein Wort *(1. creatio)* den Himmel (I. Mos. 1, 1), Schamajim, das Chaos. Aeschmajim, „Feuer-Wasser“, welches ja durch das Hexagramm symbolisiert wird. Diese „Hauptmaterie“ oder Materia universalissima chaotica (wie sie an anderer Stelle unseres Manuskripts genannt

[8]) Duenech, arabisch, bedeutet schwefelsaures Eisenoxyd, grüner Vitriol, in welchem u. A. Agrippa von Nettesheim die Materia prima suchte. Denn Basilius Valentinus hatte Buchstaben gerätselt: Visitando interiora terrae rectificandoque invenies occultum lapidem, veram medicinam. Die Anfangsbuchstaben geben das Wort Vitriolum.

[9]) Der Tau war ein bevorzugtes Mittel zur Gewinnung der Materia prima und damit weiterhin des Steins der Weisen.

[10]) ☿ Spiritus; ☿ Merkur, Quecksilber. „Merkur“ hat 3 verschiedene Bedeutungen, die nicht verwechselt werden dürfen: 1. Der Alles durchdringende Feuergeist, Gottesgeist, Spiritus mundi; 2. der Grundstoff, aus dem (neben „Salz“ und „Schwefel“) die Metalle zusammengesetzt sind; 3. das gewöhnliche Quecksilber.

[11]) ☉ Salz; 🜍 Schwefel.

[12]) Die weiße und rote Tinktur; erstere um unedle Metalle in Silber, letztere um sie in Gold zu transmutieren.

[13]) Dem Adepten, Alchymisten.

[14]) Stein der Weisen.

[15]) Wiedergeburt.

[16]) Von σπάω scheiden, trennen und ἀγείρω vereinigen.

[17]) Oft wird auch das Pentagramm ☆ mit seinen 5 A als flammender Stern bezeichnet.

[18]) Sit venia verbo! Aber wir sind hier ja unter uns „Gnostikern“.

wird), ist noch eine durchaus homogene Masse *(2. coagulatio)*, indifferenziert, unpolarisiert, unspezifiziert. Die Primordial-Materie, Materia prima, von der man bei der Bereitung des Steins der Weisen ausging, wurde später Hyle, Äther etc. genannt. Sie enthält sowohl die vier Elemente Feuer △, Wasser ▽, Luft ⧋ (das aufsteigende Dreieck, von der Grundlinie des absteigenden durchschnitten), Erde ⧊ (umgekehrt); als auch die drei Metallgrundstoffe Merkur ☿ Schwefel 🜍 und Salz ☉, aus denen alle Metalle zusammengesetzt sind — aber alles dies nur potentiell, latent. In diesem chaotischen Feuer-Wasser (ignis aqueus seu aqua ignea) schwebte nun als Ur-Feuer der Geist Gottes (Ruach elohim) über dem Ur-Wasser (Genesis 1, 2). Und Gott sprach: „Es werde Licht!" (Vers 3). Dadurch sonderte sich *(3. separatio)* das positive Zentralfeuer, der Feuergeist oder „Merkur", von dem negativen Ur-Wasser. (Vers 4 u. 5.) Dieses Urwasser ist die der Richtung, der Tendenz, dem Pole nach zwar im Allgemeinen determinierte, sonst aber noch unreife, unentwickelte, noch nicht spezifizierte, noch nicht individualisierte Materie. Aus ihr entsteht weiterhin, durch die Veste (Medium) getrennt (Vers 6), das feinmaterielle „englische" obere geistige Wasser, das Superius und das grobmaterielle untere elementarische Wasser, das Inferius (Vers 7 u. 8). Aus dem Inferius gingen dann *(4. fermentatio)* die feste Erde (Vers 9 u. 10), die Sonne[19]) und die übrigen Planeten hervor. Und Gott sprach: „Es lasse die Erde aufgehen etc." (Vers 11 ff.). So entstand die „ausgekochte" individualisierte Materie *(5. putrefactio)* und schließlich der Mensch *(6. generatio)*, dessen Geist sich allmählich von den Fesseln der Materie befreite und wieder zu Gott hinaufschwang *(7. exaltatio)*.[20]) „Also ward vollendet Himmel und Erde mit ihrem ganzen Heer." (Genesis 2.) Alsdann kam der Sabbath, die Ruhepause zwischen zwei Entwicklungsreihen; und die „Arbeit", die Bewegung, die Woche beginnt von neuem. Es entsteht ein „neuer Himmel", eine „neue Erde" .... Wiedergeburt (regeneratio)!

So im Makrokosmos. So im Mikrokosmos. So in der großen Weltretorte, im magnus mundi alembicus. So im Flammenofen des Alchymisten, im Athanor. So der Natur nach zu reden. So im geistlichen Verstande. So mechanistisch. So mystisch. So exoterisch. So esoterisch.

Wir haben es also mit einer immer solider werdenden Stufenfolge von Materie zu tun, wobei wir hauptsächlich unterscheiden:

1. Materia universalissima chaotica, Materia prima (indifferent);
2. Materia universalis immatura (polarisiert);
3. Materia finita (individualisiert).

Alle verschieden geebneten und abgestuften Materien werden durchdrungen von Gottes Geist, dem Feuergeist, spiritus mundi, Merkur. Er ist das Ferment,[21]) welches nicht nur den universellen Gährungsprozeß einleitet und unterhält, sondern auch den alchymistischen Prozeß. Ohne ihn kein physischer, ohne ihn kein psychischer Lapis. Ohne ihn kann der durch Adams Ungehorsam verfluchte (materialisierte) Geist nicht wieder aus seinem Körper-Kerker befreit, ohne ihn die sündhafte Seele nicht wieder durch Christi tinkturalisches Erlösungsblut vom Fluche gereinigt werden. Ohne ihn kann die gefallene Materie nicht wieder sublimiert werden, ohne ihn Krankheit und Tod, Hölle und Teufel nicht überwunden werden. Ohne ihn kein Sabbath. Ohne ihn kein Neuer Himmel. Daher: Est in Mercurio quidquid quaerunt sapientes!

Das alles symbolisiert uns der „flammende Stern"! Und derohalben die Verehrung des Hexagramms bei allen geheimen Gesellschaften.

O. C. D. A. N. S. E.

[19]) Die Schöpfung der sichtbaren „Sonne" aus dem Inferius durch Fermentation darf nicht verwechselt werden mit dem: Es werde „Licht" durch Separation.

[20]) Diese sieben Veredelungsstufen stellen den Gang der Operationen für die Umwandlung eines unvollkommenen Zustandes in einen vollkommenen dar.

[21]) Wir kommen später noch auf die Frage zurück, ob dieses merkuriale Ferment wirklich immaterieller oder nicht vielmehr materieller Natur ist.

Dr. med. Ferdinand Maack (Hamburg).

Referate und Kritiken.

Drei Schriften des Mystikers Johann van Ruysbroeck (1293—1381). Aus dem Vlaemischen übersetzt von F. A. Lambert.[1])

Nachdem die „Maetschappy der Vlaemsche Bibliophilen" im Jahre 1868 eine Ausgabe sämmtlicher Schriften des größten niederdeutschen Mystikers veranstaltet hat, edierte M. Maeterlinck (1891) dessen „Zierde der geistlichen Hochzeit" in französischer Sprache. Nunmehr folgt eine vorzügliche deutsche Übersetzung derselben Schrift, zusammen mit: „Vom glänzenden Stern" und „Das Buch von der höchsten Wahrheit", die wohl geeignet ist, Ruysbroeck dem deutschen Publikum nahe zu bringen. Die viel bekannteren oberdeutschen Mystiker Johannes Tauler und Suso, sowie Thomas a Kempis wallten in die Einsamkeit der vlaemischen Wälder, um diesen Mann, der

[1]) Leipzig: Th. Griebens Verlag (L. Fernau) 1903.

dort als Einsiedler hauste und „der Wunderbare“ zubenannt ward, kennen zu lernen, Ruysbroeck ist der dunkelsten einer „Ici, nous sommes semblables au père aveugle qui ne peut plus se rappeler le visage de ses enfants. Aucune de ses pensées n'a l'aspect filial ou fraternel d'une pensée de la terre; nous semblons avoir perdu l'expérience de Dieu et cependant tout nous affirme que nous ne sommes pas entrés dans la maison des songes.“ (Maeterlinck). Maeterlinck gibt in französischer Sprache eine merkwürdige Probe von Ruysbroecks Dichtung aus: Dat boec van den twaelf beghinen, die eigenartig an den modernen Vlaemen Verlaine anklingt:

„La contemplation est une science sans mode
Qui reste toujours au-dessus de la raison.
Elle ne peut descendre en la raison,
Et la raison ne peut s'élever au-dessus d'elle.“ etc.

So wie die „Göttliche Komödie“ seines Zeitgenossen Dante ist Ruysbroecks „Geistliche Hochzeit“ in drei Stufen aufgebaut: das äußere oder aktive Leben, die Erleuchtung oder das innere Leben, die Vollendung oder das gottschauende Leben (Hyle, Psyche und Pneuma bei den Gnostikern), die sich einem gotischen Dome gleich über dem mystischen Texte: Ecce sponsus venit, exite obviam ei wölben.

Es ist von Wert, in unserem Zeitalter brutwärmefroher Sozialethik, da sich sogar Philosophen und Theosophen zu Verbänden zusammentun, auf den einsamen großen Mystiker hinzuweisen, auch, wie der Übersetzer richtig sagt, gegenüber „den vielen sogenannten theosophischen Schriften, die gerade jetzt wie Pilze hervorschießen. Hell dagegen leuchtet die Wahrheit aus manchen heiligen Büchern des Ostens.“

L.

F. Heman stellt im Aprilhefte der „Kantstudien“ Kants Platonismus und Theismus dar im Gegensatze zu dessen vermeintlichem Pantheismus.

Mit Recht tritt der Verfasser gegen die verschwommene und inhaltslose Deutung auf, die dem Begriffe des Pantheismus so häufig besonders in neuerer Zeit gegeben wird. Das spezifische Merkmal jedes Pantheismus bildet nicht die Immanenz Gottes in der Welt, die auch vom Christentume gelehrt wird, sondern die Identität Gottes und der Welt. Wenn aber jemand sagt: Gott und die Welt sind zwei Wesen der Zahl und der Existenz nach, dann ist er kein Pantheist, ob er nun lehre, Gott ist in der Welt oder außer der Welt oder in und außer der Welt zugleich. Dem Pantheisten ist Gott nicht bloß der Welt immanent, sondern die Welt selbst. Immanenz Gottes darf durchaus nicht mit dem Pantheismus verwechselt werden. Augustinus, der gewiß nicht der letzteren Lehre verdächtig ist, sagt z. B.: „Ich wäre durchaus nicht, wärest du nicht in mir; oder muß ich nicht vielmehr sagen: ich wäre nicht, wäre ich nicht in dir, aus dem, durch den und in dem alles ist.“ Ja Augustinus hat sogar das Wort Immanenz für die christliche Lehre, also für den Theismus, erfunden, und es sollte eigentlich nur in diesem Sinne angewendet werden. Nach Augustinus haben auch die meisten anderen Kirchenväter und Thomas von Aquino diese Immanenz gelehrt. In der modernen Philosophie, die mit Descartes anhebt, ist die Immanenz und Ideenlehre ganz verloren gegangen und erst Kant hat sie wieder hergestellt, so dem Mißbrauche der Engländer mit dem ehrwürdigem Worte Idee ein Ende machend. „Darum ist in Kant etwas vom erhabenen Geiste Platos.“ In der Lehre von den sittlichen Ideen stimmt Kant mit der christlich-platonischen Metaphysik überein (wobei aber der Unterschied nicht zu übersehen ist, daß die alten Ideen ontologischen, existentiellen Wert haben, während ihnen bei Kant nur transscendentale Bedeutung als Grenzbegriffen für die Vernunft zukommt. D. Ref.).

Mit gutem Bedacht spricht Kant bald von einem „Ding an sich“ bald von mehreren „Dingen an sich“, da alles metaphysisch Seiende dem kategorialen Schema der Erscheinungswelt entrückt ist und nicht mit Kategorien wie Einheit, Vielheit u. dgl. ausgemessen werden kann. Dies ist der völlige Gegensatz zu jedem Pantheismus und besonders zu dem Spinozas. Ihm ist die Substanz eine absolute Einheit und kein Pantheismus kann über diesen Grundsatz hinaus, woraus, nebenbei bemerkt, allein schon das Dogmatische einer solchen Weltanschauung hervorgeht. „Deus sive natura“ bleibt eine ewig unbeweisbare Behauptung. Die platonischen Ideen sind mit jedem Pantheismus unvereinbar und der Philosoph, der sich zu jenen bekennt, ist eo ipso kein Pantheist. (So hat sich auch Schopenhauer, der doch scheinbar dem Pantheismus nahe steht, scharf dagegen ausgesprochen.) Heman sagt somit völlig richtig: „Kants Ding an sich ist also nicht identisch mit Spinozas Substanz, sondern mit Platos Idee.“ „Er ist Platoniker im Sinne der durch die Jahrtausende sich hindurchziehenden Entwicklung des Platonismus.“

Auf dem Gebiete der praktischen Philosophie steht der Begriff des Endzweckes im völligen Widerspruch mit jedem Pantheismus und so kennen auch alle pantheistischen Systeme nur blind wirkende Ursachen, keine Endzwecke.

Ref. glaubt, daß es Heman vollständig gelungen ist, Kant von jedem Verdachte des Pantheismus, der doch schließlich nur eine schwachgeistige Stimmungsphilosophie ist und in dem dogmatischen System des Spinoza nicht die geringste Stütze findet, zu reinigen. Der Platonismus Kants war wohl seit jeher über jeden Zweifel erhaben. Aber die Behauptung, der Transscendentalismus habe mit dem Theismus etwas zu schaffen, ist durchaus mißverständlich und eine „Idee der praktischen Vernunft“ ist alles andere eher als ein metaphysisches Dogma.

L.

In der Akademie der Medizin zu Paris hielt nach der „Presse médicale“ Dr. Springer unlängst einen Vortrag, dem wir das Nachstehende entnehmen.

Die Wachstumsenergie repräsentiert die Gesamtsumme der in den lebenden Organismus eingeführten

Kräfte und fällt zusammen mit der physiologischen Entwicklungstätigkeit.

Unter den das Wachstum befördernden Stoffen stehen nach Springer obenan Lecithin, Pottasche, Oxydate und das Wasser. Alle diese Substanzen, welche Reaktionen sie auch eingehen und welchen Umwandlungen sie im Körperinnern auch unterliegen mögen, wirken vorzüglich auf die elektrische Energie, die sie zur Entwicklung bringen. Das Muskelsystem und der Herzschlag sind die Elektrizitätslieferanten, und das Blut übernimmt die Verteilung der Elektrizität durch den gesamten Körperhaushalt.

Die elektrische Energie läßt sich vermittels des Galvanometers und des Elektromotors messen. Man kann eine deutliche Übereinstimmung zwischen der Lebenskraft eines Organismus und einer elektrischen Reaktion festhalten. Die Elektrizität ist ein Anregungsmittel des Wachstums. Durch ein systematisches Elektrisieren der Gelenksknorpel läßt sich eine Verlängerung der Röhrenknochen, sowie eine Gewichtszunahme der Knochensubstanz herbeiführen. Bei fortgesetztem Elektrisieren von Tieren und Kindern war es Springer möglich, eine bemerkenswerte Zunahme des Größenwachstums und eine beträchtliche Steigerung des Körpergewichtes festzustellen.

Bei der Hygiene der Therapie gilt es, Wert zu legen auf Nahrung, Verhältnisse der Umwelt und physikochemische Einflüsse, welche beim Wachstum eine Rolle spielen, um auf den Wuchs der Individuen und der gesamten Rasse einen Einfluß auszuüben. —

Druckfehlerverzeichnis.

Im Artikel von Le Berts (Nr. 7) soll es statt „*Ynana*“ überall „*Gnana*“ heißen.

Verantwortlicher Redakteur: **Ph. Maschlufsky**
Druck von Johann N. Vernay in Wien.

JUN 4 1903

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY

JAHRGANG I, NR. 9 10. 5. 1903

DIE GNOSIS

HALBMONATSCHRIFT

ENTHÄLT:

Das Verhältnis des Organischen und Unorganischen zu einander
Einfache Körper
Ein System der Planimetrie
Zur Symbolik des Tapis
Indische Chemie
Symbolik

BEILAGE: THEOSOPHISCHE LITERATUR

REDAKTION: Wien, I. Schauflergasse 6
ADMINISTRATION: Wien, I. Kohlmarkt 3

Wien

Einzelnummer:
50 Pfg. — 50 h

Verlag der Manz'schen
k. u. k. Hof- Verlags- und
Universitäts-Buchhandlung

Quartalspreis:
Mk. 2.80 — K 2.80

Leipzig und **Berlin W. 9**
bei Georg Heinrich Meyer

YBEA

DIE GNOSIS

JAHRGANG I, NR. 9. **10. 5. 1903.**

Das Verhältnis des Organischen und Unorganischen zu einander.

Von *Eduard von Hartmann.*

I. Die Priorität des Organischen.

Schon Herder und Kant hatten unter „Natur" einen universellen Organismus oder die teleologische Einheit des Alls verstanden, die sich durch das dogmatische Spiel der Kräfte verwirklicht und erhält. Schelling macht mit der Natur als einem Allorganismus Ernst und behauptet, daß das Unorganische nur aus dem Organischen verstanden werden könne, insoferne beide Glieder und Differenzierungsprodukte des Allorganismus sind, aber nicht umgekehrt das Organische aus dem Unorganischen.[1]) Unter den modernen Naturforschern haben nur zwei an dieser Ansicht Schellings festgehalten, Theodor Fechner („Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwickelungsgeschichte der Organismen", Leipzig 1873) und W. Preyer („Naturwissenschaftliche Tatsachen und Probleme", Berlin 1880).

Fechner hatte schon in seinem „Zendavosta" und in der Psychophysik" behauptet, daß die Bewußtseinsschwelle der Individuen höherer Ordnung, z. B. der Gestirne oder des Universums tiefer liegen als die der Individuen niederer Ordnung, z. B. der Menschen und Tiere, daß die Gestirne Bewußtseinsindividuen oder Engel seien und daß das materiell vermittelte Bewußtsein des Universums Gott sei. Da lag ihm der Gedanke nahe, daß die Bewußtseins der untergeordneten Individuen aus Ausschnitte oder Ausscheidungen aus dem Universalbewußtsein, Sprossen des in ihnen enger individualisierten Unbewußtseins der Welt seien („Einige Ideen" S. 101). Dann lag aber der parallele Gedanke nicht fern, daß die Gestirne und das Universum auch organische Individuen höherer Stufe seien und daß der ursprüngliche Kosmoorganismus erst nachträglich sich zu Organismen niederer Stufen differenziert habe. Es kam nur darauf an, diesen Gedanken näher auszuführen.

Fechner hält daran fest, daß die teleologische und kausale Ansicht des Naturgeschehens einander ergänzen müssen und keine um der anderen willen zu verwerfen sei (93). Was sich psychisch als Tendenz zur allmählich annähernden Erreichung des Zweckes ist, das stellt sich physisch als Tendenz zur Stabilität dar (93). Der Zweck der Differenzierung und Spezialisierung des Urbewußtseins und Kosmoorganismus war der, das ganze bewußte Leben auf eine höhere Stufe zu heben, als sich ohne solche Besonderung erreichen ließ (105). Das Endziel der Stabilitätstendenz ist die Überführung des stabilen Weltprozesses in einen stabilen organischen Prozeß, in welchem sich das erreichte Passendste auf ewig wiederholt (90), also auch das Bewußtsein auf dem erreichten Gipfel beharrt.

Das Universum ist ursprünglich ein einziges kosmoorganisches System und erst durch die Differenzierung in individuelle Sonderorganismen gliedert es sich in das Organische und Unorganische (74, 89). Das Unorganische bildet zwischen den Einzelorganismen, die auf einander angewiesen sind, das Bindeglied einer Verknüpfung, die selbst Träger einer geistigen Zwischenwirkung ist (105) und in den Gestirngeistern oder dem Weltgeist oberhalb der Bewußtseinsschwelle liegt. Einige dieser organischen Differenzierungsprodukte haben die Fähigkeit zu höherer Entwicklung aus dem Kosmoorganismus mitgebracht, andere nicht oder in geringerem Maße; erstere führen den Stammbaum des Tier- und Pflanzenreiches höher,

[1]) Vergl. Schellings sämtliche Werke, Abt. I, Band 3, S. 306, Band 4, S. 305—306, Band 6, S. 467.

letztere bleiben für alle Zeit auf tieferen Stufen stehen (73). Denn Arbeitsteilung kommt wie im äußeren, so auch im inneren Leben, nie durch äußere Zufälligkeiten, sondern nur durch innere Entwicklung zustande (61). Die Entstehung der Sonderorganismen aus dem gemeinsamen Kosmoorganismus macht ihre Abhängigkeit von einander, in wechselseitige Korrelation und ihre gegenseitige Ergänzung, kurz das „Gesetz der bezugsweisen Differenzierung" verständlich, das viel wichtiger ist, als ihr Kampf ums Dasein (57—58, 65—66). Die früheren Zustände waren labiler als die jetzigen; die Arten waren früher mannigfaltiger und wandelbarer als jetzt, wo schon eine gewisse Stabilisierung eingetreten ist (68—70, 77—78).

Das Urmeer der Erde denkt Fechner sich von vornherein im Zusammenhang mit organischem Stoffe, nur lockerer und loser als der organische Urschleim, zu welchem sich die festen Stoffe auf der festen Erdkruste niedergeschlagen haben, das Luftmeer noch lockerer von einem zusammenhängenden Bläschenschaum durchwoben. Der ursprünglich einheitliche alle drei Reiche umfaßende Erdorganismus schwitzt also nach unten eine feste Schale aus, sondert darüber das tropfbare Meer aus und athmet darüber die Luft aus. Im Meere schwimmen insularisch von vorneherein größere und kleinere Geschöpfe, in der Luft schweben solche wolkenartig und spalten bei ihrer weiteren Differenzierung Infusorienstaub ab (86—87, 76). Ob der kosmoorganische Zustand der Erde ursprünglich kalt und dunkel oder heiß und licht gewesen sei, will Fechner unentschieden lassen (51). Daß aber der kosmoorganische Zustand der ursprüngliche sei, läßt er kaum bloß für eine Hypothese gelten, sondern hält es für wesentlich gefordert zur Erklärung der Organismen (20).

Das Prinzip der Tendenz zur Stabilität formuliert Fechner folgendermaßen: „In jedem sich selbst überlassenen oder unter konstanten Außenbedingungen befindlichen System materieller Teile, und mithin auch im materiellen Weltsystem, sofern wir es als ein abgeschlossenes betrachten, findet bei Ausschluß ins Unendliche gehender Bewegungen eine kontinuierliche Fortschreitung von instablern zu stablern Zuständen bis zu einem voll oder approximativ stabeln Erdzustande statt" (30). Die lebendige Kraft (soll heißen Energie) kann dadurch nicht in ihrer Größe, sondern nur in ihrer Äußerungsform geändert werden (35). Fechner stützt sich dabei nur auf Zöllner; offenbar zielt aber sein Prinzip der Tendenz zur Stabilität auf das Nämliche ab, was man jetzt als zweiten Hauptsatz der Energielehre, als Prinzip der Energieentwertung oder des Energiewachstums bezeichnet.

Im kosmoorganischen Verband der materiellen Teile sind organischen Bewegungen größer, von molaren Abmessungen; im Sonderorganismus sind sie kleiner, von bloß molekülaren Abmessungen, weshalb Fechner sie auch als molekülarorganisch bezeichnet. Der Übergang vom Kosmoorganischen zum Molekülarorganischen vollzieht sich durch die Verkleinerung der organischen Bewegungen (75) gemäß dem Prinzip der Tendenz zur Stabilität. Indem dabei unorganische Materie ausgeschieden wird, die es ursprünglich nicht gab, ist das Wachstum des unorganischen Reiches auf Kosten des (kosmo) organischen im Sinne dieses Prinzips (77—78). Das Organische unterscheidet sich vom Unorganischen lediglich durch die Form seiner Bewegung. Bei unorganischen Bewegungen ändern die Massen oder Massenteilchen nur den Ort, bei organischen auch die Ordnung oder das Vorzeichnen in Bezug auf einander (12, 1—2, VI). So sind Wärmeschattierungen der Moleküle in einem festen Körper unorganisch, der Umlauf eines Planeten um seine Sonne, organische Bewegung. Rotation würde organische Bewegung sein, wenn sie aus inneren Kräften stattfinden könnte. In Wirklichkeit mischen sich in jedem System organische und unorganische Bewegungen (11).

Betrachtet man diese Aufstellungen kritisch, so erscheinen sie in ihren Voraussetzungen nicht haltbar. Die Bewußtseinsschwelle liegt bei den zusammengesetzten Individuen nicht tiefer sondern höher als bei den Individuen, aus denen sie zusammengesetzt sind; sie müßte darnach beim eruptiven Universalbewußtsein ein Maximum sein, nicht aber ein Minimum. Damit fällt auch die Möglichkeit weg, die Sonderbewußtseine als bezugsweise Besonderungen des Universalbewußtseins aufzufassen, und damit verliert wieder der parallele

Versuch in Bezug auf die organischen Individuen die Stütze der Analogie. Der Unterschied des Unorganischen und Organischen ist nicht durch einen so einfachen Unterschied der Bewegungsszene zu bestimmen, wie Fechner annimmt; es ist ganz willkürlich, jeden Umschwung oder Umlauf aus inneren Kräften als organisch zu bezeichnen, wenn jeder Stoffwechsel und jeder Umsatz aus einer Energieart in die andere fehlt. Dann kann aber auch das Molekülarorganische nicht durch bloße Verkleinerung der Bewegungen aus Kosmoorganischen entstanden sein; es verliert überhaupt der Begriff des Kosmoorganischen jede Bestimmtheit, wenn das von Fechner angegebene Merkmal unzulänglich ist. Das Unorganische sehen wir allerdings vielfach als Ausscheidung des Lebensvorganges; aber umgekehrt zieht auch der Lebensvorgang überall unorganische Stoffe in sich hinein und gibt ihnen bis zur Wiederausscheidung organische Form und Bewegungsweise. Ob einer von diesen beiden entgegengesetzten Vorgängen ursprünglicher ist als der andere ist nicht durch den einfachen Hinweis darauf zu entscheiden. daß wir den ersteren beobachten können.

Es ist ganz richtig, daß die Tendenz zur Stabilität die größeren, molaren Bewegungen in kleinere molekülare überführt, d. h. die kosmische kinetische Energie letzten Endes in thermische umsetzt und diese im Universum auszugleichen strebt. Aber es ist nicht richtig. daß der stabile Endzustand konservativer Molekülarbewegungen, dem dieser Prozeß zuführt, noch als ein organischer Prozeß aufgefaßt werden kann. Nach den heutigen Anschauungen ist ein Lebensvorgang nur möglich, wo Zustände von einer gewissen Labilität mit einander abwechseln; wo dagegen die Zustände ein gewisses Maß von Stabilität erreicht haben, hört die Möglichkeit organischen Lebens auf. Ein System, in welchem alle Energie in die einzige Energieart der Wärme von überall gleicher Temperatur umgesetzt ist, hat jedenfalls aufgehört, zu Umsätzen zwischen verschiedenen Energiearten befähigt zu sein, ohne welche keine Lebenserscheinung möglich ist. Das nach Fechner fortdauernde Wachstum der unorganischen Materie auf Kosten der organischen muß gerade nach Fechners Voraussetzungen schließlich dazu führen, daß alle Materie unorganisch wird. Der Zweck des Naturprozesses kann also nicht an seinem Ende liegen, das durch stabile Gleichgewichtszustände und durch konservative Molekülarbewegungen charakterisiert ist, sondern nur auf seiner Mitte, als ein Maximum von Organisationshöhe und damit von bewußtgeistigem Leben erreicht ist. Am Anfang und am Ende liegt das Minimum von Bewußtsein, das durch die Stufe der Athembewußtseine repräsentiert wird. Die Art, wie der Kosmoorganismus oder der Erdorganismus sich „bezugsweise differenzieren“ und wie das Zusammenpassen der Differenzierungsprodukte aus dem Kosmoorganismus folgen soll, dürfte am wenigsten vor der Kritik Stand halten.

Preyer weist in seinen Darlegungen („Tatsachen und Probleme“ S. 27, 51—52, 57—64, 304—308, 313—319) die besonderen Voraussetzungen, auf die Fechner sich stützt, zurück, eignet sich aber den allgemeinen Gedanken an. Er weist darauf hin, wie alle Kohle Ausscheidungsprodukt früherer organischer Vorgänge ist und überträgt dies von den Gesteinen pflanzlichen und tierischen Ursprungs auf alle anderen unorganischen Stoffe. Er bemüht sich die Flamme als einen Organismus hinzustellen, weil sie sich nährt, athmet und durch Teilung fortpflanzt. Er glaubt endlich, die Protoplasma-Organismen seien nur die letzten Überbleibsel, „die Zeichen der Todtenstarre vorzeitiger, gigantischer glühender Organismen, deren Atem vielleicht leuchtender Eisendampf, deren Blut flüssiges Metall, und deren Nahrung vielleicht Metioriten waren.“ „Empfindungsvermögen haftet also aller Materie an, Empfindung nur dem lebenden Körper, Lebensfähigkeit nur einer gewissen Gruppierung der Teile, Leben ist die Bewegung derselben. Sie hat zu allen Zeiten irgendwo stattgefunden.“

Da Preyer keine bestimmten Behauptungen über die Art der Gruppierung der Teile und die Form der Lebensbewegung aufstellt, sondern sich mit unbestimmten Wendungen begnügt, so ist er nicht so leicht wie Fechner zu kritisieren. Die Flamme ist nur zerstörend, der Protoplasmaorganismus aber ist auch aufbauend. Die Flamme braucht, um im Stoffwechsel ihre Form gleich dem Organismus dauernd zu be-

wahren, gewisse Maschinenbedingungen, wie nur die menschliche Absicht sie herstellt (Herd, Docht, Ofen, Lampe), aber nicht die Natur. Die Flamme ist kein Individuum wie der Organismus, sie teilt sich nicht spontan wie dieser es tut, sondern kann höchstens passiv durch äußere Umstände geteilt werden. Man kann einen ganzen Weltkörper als Individuum bezeichnen und ihm Leben zuschreiben, sofern auf ihm noch Stoffwechsel stattfindet, mag er glühend oder erkaltet sein; aber man kann nicht einer einzelnen Flamme Individualität und Leben zuschreiben.

Es ist nicht zulässig, die Herkunft gewisser Gesteinsschichten von protoplasmatischen Organismen auf alle unorganischen Stoffe auszudehnen. Gewiß sind alle jetzigen unorganischen Stoffe Produkte früherer Stoffwechselprozesse, aber sie sind darum noch nicht der Niederschlag individuellen Lebens in dem Sinne wie die aus Pflanzen und Tieren entstandenen Niederschläge und Ausscheidungsprodukte. Vor allem fehlt uns jede Brücke für den Übergang eines Stoffwechsels in Glühhitze zu dem protoplasmatischen Stoffwechsel zwischen dem Gefrierpunkt des Wassers und der Erstarrungstemperatur des Eiweiß. Aber gerade um diesen Übergang handelt es sich, wenn die Abstammung des protoplasmatischen Lebens aus einem terrestrischen Glutstoffwechsel nicht bloß behauptet sondern auch verständlich und plausibel gemacht werden soll. Die Analogie der Flamme mit Plasma-Organismen wiederum schwebt als geistreicher Einfall in der Luft, so lange nicht dargetan werden kann, daß zwischen beiden in ein genealogischer Zusammenhang besteht; denn die übrigen Vergleichspunkte reichen nicht aus, um beide gemeinsam unter den Begriff Organismus zu subsummieren. Für Preyer ist dieser Nachweis eines genealogischen Zusammenhanges doppelt wichtig und unentbehrlich, weil er kein anderes Unterscheidungsmerkmal des Organischen vom Unorganischen gelten läßt, als das ersteres selbst wieder von Organischem abstammt. Allerdings müssen gewisse Bedingungen im Lebenslauf der Erde erfüllt sein, damit überhaupt die Möglichkeit für die Entstehung und den Fortbestand von Protoplasma-Organismen gegeben ist; aber daß in diesen Möglichkeitsbedingungen zugleich die zureichende Ursache ihrer Entstehung gegeben sei, ist in keiner Weise dem Verständnis näher gerückt, daß auf erloschene Flammen zurückgewiesen wird. Der Versuch, die Entstehung der Plasmaorganismen auf Flammenorganismen zurückzuführen, ist Preyer ebensowenig gelungen wie Fechner.

2. Die Gleichewigkeit des Organischen und Unorganischen.

Schon im Jahre 1748 behauptete de Maillet, daß die aus glühendem Zustande erkaltete Erde die Keime zu ihrer Fauna und Flora aus dem Weltraum empfangen habe, wo solche unsichtbar kleiner Keime herumschwömmen. J. von Liebig lehrte, daß die „organische Substanz in demselben Sinn ewig und von jeher vorhanden sei, als die unorganische.“ H. C. Richter in Dresden erneuerte 1865 und 1871 die Behauptung de Maillets, und führte sie dahin näher aus, daß die Keimchen als Staub in die Atmosphären der Weltkörper emporgehoben und durch den Austausch zwischen diesen Atmosphären und der Luft des Weltraums an einem Weltkörper auf den andern übertragen wurden. Im Jahre 1871 wiesen Helmholtz und W. Thomson in Vorträgen auf die Möglichkeit hin, daß Keime durch Meteorsteine aus dem Weltraum auf die Erde gelangt sein könnten. Auch E. du Rois-Rupmond schloß sich dieser Ansicht an, um den Schwierigkeiten der Urzeugung zu entgehen, und ihm folgten alle diejenigen Anhänger der mechanistischen Weltanschauung, die durch die Annahme einer Urzeugung in vetalistische Bahnen gedrängt zu werden fürchteten.

Die Ansicht von Richter erscheint schon deshalb nicht haltbar, weil nicht anzunehmen ist, daß organischer Staub höher als eine Meile in die irdische Atmosphäre emporgetragen wird, und weil der Austausch zwischen den Erdatmosphären und der Luft des Planetensystems unserer Sonne schwerlich näher als 10 Meilen an die Erdoberfläche heranreicht. Nur bei vulkanischen Eruptionen kann Lavastaub in bedeutend größeren Höhen emporgeführt werden; gerade dieser aber kann keine lebenden Keime enthalten. Es bleibt also eine Zwischenschichte von mindestens 9 Meilen

zwischen den höchsten organischen Staubteilchen, die von der Erde stammen, und der Schicht, wo ein Austausch zwischen der Erdatmosphäre und der Weltraumluft stattfindet, so daß keine Keime von der Erde in den Weltraum gelangen können. Nach Analogie werden auch von anderen Weltkörpern keine lebenden Keime in den Weltraum gelangen, so daß das Herumschweben solcher im Weltraum keine begründete Annahme ist.

Aber gesetzt, die Verhältnisse auf andern Weltkörpern wären so wesentlich andere, daß von ihnen aus frei schwebende Keime in den Weltraum gelangen könnten, so würden sie doch von diesem nicht lebensfähig zur Erdoberfläche gelangen können. Denn sie würden bei der Geschwindigkeit, mit der die Erdatmosphäre sich gegen sie bewegt, sich bald durch Reibungen erwärmen und verbrannt sein, ehe sie auch nur in die dichteren Schichten der Erdatmosphäre gelangt wären. Es bleibt also nur die Uebertragung durch Meteore übrig.

Meteore können Keime enthalten, wenn die Weltkörper, aus deren Zerfall sie hervorgingen, solche enthielten, während die Bedingungen zu ihrer Entwickelung fehlten. Die meisten Keime gehen allerdings bei großer Kälte zu Grunde; doch giebt es Dauerformen niederer Organismen, die eine intensive Kälte ertragen. Ob die Temperatur des Weltraumes nicht doch niedriger ist, als die niedrigsten von Organismen ausgehaltene Temperatur, darüber fehlt es noch an genaueren Feststellungen Meteore werden in den dichteren Teilen der Erdatmosphäre glühend und verbrennen, wenn sie nicht schon eine beträchtliche Größe haben. Sind sie größer, so zerspringen sie, und ihre kleineren Bruchstücke verbrennen. Nur die größten Bruchstücke gelangen unverbrannt zum Erdboden; sie bleiben in ihrem Innern kalt, weil die Zeit zu kurz war, um die Hitze von der glühenden Oberfläche ins Innere zu leiten. Im massiven Inneren der Meteormasse können keine Keime liegen; an der Oberfläche belegene müssen verbrennen. Nur in Spalten, die in die Tiefe gehen, können Keime liegen. Diese müßten aber durch eine dichte Masse von Sand oder Humus gegen das Eindringen komprimierter und erhitzter Luft geschützt sein, welche sie verbrennen würde. Das Platzen des Meteors in diesen Spaltflächen darf nicht schon in einer gewissen Höhe erfolgen, weil sonst die bloßgelegten Keime doch noch verbrannt oder durch Erhitzung getödtet würden; es muß aber unmittelbar vor oder bei dem Aufschlagen erfolgen, damit die Keime aus ihrer Verschüttung befreit werden.

Das Zusammentreffen aller solcher Bedingungen ist sehr wenig wahrscheinlich. Meteore mit Spalten, die durch Detritus gegen das Eindringen heißer Luft geschützt sind, dürften schwerlich bisher zur Beobachtung gelangt sein. Keinenfalls sind bisher organische Keime an und in Meteoren konstatiert worden und noch weniger deren Lebensfähigkeit. Die organische „Sternschnuppenmaterie“, an welche dereinst die Alchemisten glaubten, war irdischen Ursprungs, z. B. vertrocknete und wieder aufquellbare niedere Pflanzen, Froschlaich und dergleichen mehr. Die ganze Annahme der Uebertragung ist schon in dieser Gestalt eine höchst unwahrscheinliche Möglichkeit. Die Unwahrscheinlichkeit wird noch dadurch gesteigert, daß die meisten Meteore ins Meer fallen, die uns bekannten dauerfähigen Keime aber nicht von Meeresorganismen stammen und im Meere nicht die Bedingungen für ihre Entwickelung finden würden. Jede Organismenart ist für bestimmte Lebensbedingungen eingerichtet, kann nur unter diesen oder wenig abweichenden gedeihen und braucht, um sich abweichenden Bedingungen anzupassen, mindestens einen sehr allmäligen Übergang durch viele Generationen.

Die von einem anderen Weltkörper herkommenden Keime sind auf ganz andere Lebensbedingungen eingerichtet, als die Erde sie bietet, und müssen auf dieser zu Grunde gehen. Die durch Meteore übertragenen Keime müßten von Organismen herrühren, welche einem sehr viel kleineren Weltkörper als der Erde angehört haben, der in einem sehr viel vorgerückteren Stadium eines Lebenslaufes gestanden hat als die Erde, nämlich im Stadium des Zerfalles. Das Wasser muß auf ihm schon lange verschwunden gewesen sein, die etwaige Atmosphäre noch schwächer und dünner als die des Mondes. Wir begreifen überhaupt nicht, wie auf solchem Weltkörper noch Leben

möglich war; es sei denn, daß wir es um viele Millionen Jahre rückwärts verlegen, in eine Zeit, wo der Weltkörper noch viel größer und der Erde ähnlicher war. Selbst dann müssen die Bedingungen des Lebens in Bezug auf Temperaturwechsel und Temperaturgrenzen, Feuchtigkeit, Luftdruck und Sauerstoffvorrat ganz andere gewesen sein als auf der Erde, so daß nicht anzunehmen ist, der Keim einer an diese Bedingungen angepaßten Organismenart könne auf Erden die zu seiner Entwickelung und seinem Fortleben erforderlichen Bedingungen vorfinden.

Schwerer, als alle diese Bedenken, wiegt der Umstand, daß die Lebensfähigkeit eines so aufbewahrten Keimes sich durch unermessliche Zeiten hindurch behaupten müßte, daß Weizen aus egyptischen Gräbern noch keimfähig sei, ist eine längst widerlegte Fabel. Der Bericht von Charles Des-Moulins über keimfähige Pflanzensamen aus römischen Gräbern steht zu vereinzelt da, um eine mehr als tausendjährige Erhaltung zu verbürgen, und scheint auf Irrthümer in der Zeitbestimmung der Gräber hinzudeuten. Alle sorgfältigen Untersuchungen stimmen darin überein, daß der Procentsatz keimfähiger Samen bei längerer Aufbewahrung von Jahr zu Jahr abnimmt. Diese Regel dürfte auch für die Dauersparer und sonstigen dauerfähigen Keime niederer Organismen giltig sein. Dann ist aber auch keinerlei Aussicht vorhanden, daß in Meteorspalten keimfähige Samen zur Erde gelangen könnten. Selbst wenn Keime die Katastrophen überdauert hätten, welche zur Zertrümmerung erstorbener Weltkörper im Meteore geführt haben, so würden die Milliarden und Millionen Jahre, die zwischen ihrer Entstehung und ihrem Anlangen auf der Erde liegen, mit Sicherheit hingereicht haben, um ihre Entwickelungsfähigkeit zu vernichten.

Aber gesetzt den Fall, alle Schwierigkeiten seien überwunden, und es sei ein entwickelungsfähiger Keim unter solchen Umständen auf die Erde gelangt, daß ihnen eine Entwickelung zum Leben ermöglicht worden sei, so hätte dies doch immer nur der Keim eines sehr tief stehenden Organismus, etwa einer Spaltalge oder eines Spaltpilzes sein können. Daß sich aus diesem Organismus von selbst, d. h. nach den physik-chemischen Gesetzen, der ganze Formenreichtum der Erde habe entwickeln können, das hätte selbst Darwin abgelehnt. Die Zeit, wo in Deutschland geglaubt wurde, daß die Darwinischen Prinzipien genügten, um aus allem alles entstehen zu lassen, naht sich nachgerade ihrem Ende. Das Problem, wie die höheren Organisationsformen aus einem so tief stehenden Keime stammesgeschichtlich hervorgehen konnten, erscheint heute nicht minder schwierig als das, wie eine Spaltalge oder ein Spaltpilz aus unorganischer Materie hervorgehen konnte. Nur weil man das erstere Problem mit Hilfe des Darwinismus gelöst zu haben glaubte, das letztere aber auf diesem Wege nicht zu lösen wußte und doch die mechanistische Weltanschauung als die wissenschaftlich allein berechtigte festhalten wollte, verschloß man die Augen vor den Schwierigkeiten der Übertragungshypothese. Wenn dagegen der Vitalismus für die Entwickelung vom Spaltpilz bis zum Menschen doch unentbehrlich wäre, dann würde jeder Grund wegfallen, sich gegen die autochthone Entstehung der niederen Organismen auf der Erde selbst im Sinne des Vitalismus sträuben.

Man hat vielfach darauf hingewiesen, daß die Übertragungshypothese das Problem der Entstehung des Organischen nicht löst, sondern nur zurückschiebt. Das ist ganz richtig; aber die Vertreter dieser Hypothese wollen gerade die Zurückschiebung anstatt der Lösung, weil sie das Problem für falsch gestellt halten. Sie wollen die Entstehung des Organischen immer weiter zurückschieben, nämlich entweder bis zur Entstehung der Welt, falls diese einen Anfang hat, oder bis ins Unendliche, falls sie keinen Anfang hat. Die Gleichewigkeit des Organischen mit dem Unorganischen schließt eben die Entstehung des einen aus dem anderen ganz ebenso aus, wie die des anderen aus dem einen. Aber an dem Zurückschiebungsvorwurf ist soviel richtig, daß diese Ansicht, das Organische als eine schlechthin unerklärliche Tatsache stehen lässt, sei es als ein zweites Schöpfungswunder neben den Schöpfungswundern der unorganischen Natur, sei es als ein ewiges, unerschaffenes Wunder neben dem gleichewigen Wunder des Daseins einer Welt überhaupt. Die Wissenschaft strebt nach

möglichster Reduktion der unbegreiflichen Wunder, durch Zurückführung des einen auf das andere; die Übertragungshypothese verzichtet auf den Versuch einer solchen numerischen Reduktion der Unbegreiflichkeiten, indem sie die Gleichewigkeit des Organischen mit dem Unorganischen proklamiert und verkennt damit die Aufgabe der Wissenschaft.

3. Die Priorität des Unorganischen.

a) Die Urzeugung im Sinne der mechanistischen Weltanschauung.

Die Erde hat sich aus glühendem Zustande abgekühlt; wenn die Anfänge des organischen Lebens weder aus Flammenorganismen zurückgeblieben, noch auch durch Meteore von außen her ihr zugetragen sind, dann bleibt nichts übrig, als daß sie auf der Erde selbst autochthon entstanden sind. Die meisten Anhänger der mechanistischen Weltanschauung behaupten deshalb die Urzeugung von Organismen aus physikchemischen Kräften nach den Gesetzen der unorganischen Natur. Daß selbst von den tiefstehendsten mikroskopisch sichtbaren Organismen keines auf andere Weise als aus den Organismen oder Keimen seiner Art entsteht, ist jetzt allgemein anerkannt; aber man beruft sich darauf, daß die noch sichtbaren Kleinlebewesen bereits so kompliziert gebaut sind, daß sie nur durch eine lange stammesgegeschichtliche Entwicklung aus viel einfacheren submikroskopischen Organismen (Stägeli's Probien, Weismann's Biophoriden) entstanden sein können. Manche Bazillen und Protozoen, an deren Existenz wir glauben müssen, sind trotz alles Suchens noch nicht gefunden, z. B. die Krankheitserreger der Masern, des Keuchhustens, der Krebsgeschwulste. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß sie schon für die Wahrnehmung vermittelst Lichtschwingungen zu klein sind. Auch bei den einfachsten Bakterien ist noch eine, die Kernschicht umgebende Markschicht von Plasma unter der Zellhülle deutlich zu unterscheiden; ihre stammesgeschichtlichen Vorfahren dürften von noch viel einfacheren Bau gewesen sein, wovon wir leider niemals etwas erfahren werden, weil feinere Hilfsmittel als Lichtwellen uns zur Wahrnehmung nicht zu Gebote stehen. In diesem submikroskopischen Gebiete hat also die Phantasie freies Spiel und es ist dabei nebensächlich, ob man die einfacheren stammesgeschichtlichen Vorfahren der kleinsten sichtbaren Organismen zugleich als Analogen der unsichtbaren Bestandteile in der Struktur der jetzt lebenden sichtbaren auffaßt oder nicht.

Wenn nun selbst oder unter gewissen Versuchsbedingungen submikroskopische Organismen entständen, so könnten wir davon nichts wahrnehmen; das ist sicher. Uuter welchen Bedingungen sich aus solchen submikroskopischen Organismen sichtbare entwickelt haben mögen, ist eine ebenso schwierige Frage, wie die nach der Umwandlung der Arten überhaupt. Wir glauben an die Entstehung höherer Ordnungen des Tier- und Pflanzenreiches aus niederen, obwohl kein Versuch gelingt, solche Umwandlung herbeizuführen und wir die Bedingungen unter denen sie erfolgt, nicht anzugeben vermögen. Die meisten Anhänger der Urzeugung nehmen an, daß in vergangenen Zeiten der Erdgeschichte günstigere Bedingungen bestanden als jetzt und daß deshalb die früheren Urzeugungsvorgänge jetzt nicht mehr wiederholen können. Nur Nägeli vertritt die Ansicht, daß die Urzeugung im Gebiete des unsichtbar Kleinen auch gegenwärtig noch fortdauert, insbesondere in porösen Oberflächenschichten (Lehm, Sand), wo die Molekülarkräfte der festen, flüßigen und gasförmigen Körper zusammenwirken können. In der Tat bietet die Erde auch heute noch hinreichend warme Stellen; wenn die Geologie sich mehr und mehr gewöhnt hat, auch für die Vergangenheit der Erde blos mit den noch in der Gegenwart wirksamen Kräften zu rechnen, so wird die Biologie ebenfalls diesem Ziele zustreben müssen. Andererseits ist nicht zu leugnen, daß der Kohlensäurereichtum und Wassergehalt der Erdatmosphäre früher größer gewesen sein muß und daß wahrscheinlich auch stärkere und häufigere Gewitter aufgetreten sind, von deren elektrischen Entladungen die Entstehung der für die Organisation so wichtigen Salpetersäure abhängt. Man wird die Frage, ob die Bedingungen früher günstiger waren oder nicht, füglich in der Schwebe lassen dürfen, wenn sich herausstellen sollte, daß sie weder früher noch jetzt zur Erzeugung von Organismen ausreichten.

Die Unzulänglichkeit der unorganischen Vorgänge zur Entstehung des Organischen zeigt sich an zwei Punkten: erstens können sich nicht komplizierte organische Verbindungen von bedeutender chemischer Spannkraft und sehr labilem Gleichgewichtszustande von selber bilden und zweitens können sich aus solchen Verbindungen, selbst wenn sie entstanden sind, noch immer keine Organismen bilden.

Die Stoffe, aus denen die Organismen ihre drei wichtigsten Elemente: Kohlenstoff, Stickstoff, Wasserstoff schöpfen, sind Kohlensäure, Wasser und Salpetersäure, also hoch oxydierte Verbindungen, die erst desoxydiert werden müssen, um brauchbar zu werden. Diese Desoxydation erfordert Energieaufwand, welcher entweder aus der strahlenden Energie der Sonne, oder aus chemischer Energie durch Verbrennung von Nahrungsmitteln (Tiere), organischen Resten (Pilze), Schwefelwasserstoff (Schwefelbakterien) oder Ammoniak (Nitrobakterien und Stickstoffbakterien) gewonnen wird. So lange noch keine Organismen vorhanden sind, kann nur die Sonnenstrahlung und die Verbrennung von Schwefelwasserstoff und Ammoniak als Energiequelle in Betracht kommen. Um die Sonnenstrahlung zur Desoxydation der Kohlensäure zu verwenden, dazu bedarf es eines Katalysators, des Blattgrüns oder ähnlicher Farbstoffe, die durch Farbträger (Chloroplasten) produziert werden und diese Farbträger stellen bereits Organe dar, die nur durch Selbstteilung gleicher Organe entstehen, also eine lange Stammesgeschichte voraussetzen.

Die mechanistischen Anhänger der Urzeugung nehmen deshalb neuerdings an, daß die Schwefelbakterien und Nitrobakterien älter als die grünen Urpflanzen seien. Nun kennen wir aber keine unorganische Quelle der Ammoniakentstehung in der Natur, da selbst das Ammoniak der Vulkane wahrscheinlich aus organischen Resten stammt. Damit sind die Nitrobakterien und Stickstoffbakterien ganz auf den Humus verwesender Pflanzenschichten angewiesen, scheiden also aus den Organismen aus. Der Schwefelwasserstoff, den die Schwefelbakterien verbrennen, kann dagegen durch Einwirkung gelöster Säure auf Schwefelmetalle auf unorganischem Wege entstehen.

Die Schwefelbakterien können möglicherweise die ältesten Organismen der Erde sein; aber sie können auch gleich den Stickstoffbakterien und Nitrobakterien parasitische Umbildungen und Verkümmerungen andersartiger Organismen sein. Sie sind auf ganz bestimmte, eng begrenzte Wohnsätze angewiesen, wo der Boden oder das Wasser mit Schwefelwasserstoff durchtränkt ist. Sie sind wahrscheinlich einen eigenen Stamm des organischen Reiches, von dem keine genealogische Brücke zu den ganz anders gearteten übrigen Organismen hinüberführt, falls sie nicht gar auch nur rudimentäre Rückbildungen in der Anpassung an eine tiefere Lebensstufe darstellen.

Fast noch schwieriger als die Aufzwingung des verfügbaren Energiestromes für die Unorganismen ist die Vorstellung der Maschinenbedingungen, durch welche dieser Energiestrom zu solchen Umwandlungen geführt werden kann, daß er Kohlensäure, Salpetersäure und Wasser desoxydiert und (bei den Stickstoffbakterien) passiven Stickstoff der Atmosphäre aktiviert oxydiert. Wir kennen die verständlichen Maschinenbedingungen des chemischen Labaratoriums, wir ahnen die außerordentliche Feinheit in der submikroskopischen Struktur des Zellplasmas und wir kennen einige der hochkomplizierten und äußerst labilen chemischen Verbindungen, welche die Zelle hervorbringt, um sie als Katalysatoren (Fermente, Enzyme) zu verwenden. Aber keines dieser drei Hilfsmittel dürfen wir voraussetzen, wo in der freien Natur von selbst aus Kohlensäure, Wasser, Salpetersäure oder Stickstoff u. s. w. Schwefelalbumine und Phosphorprotrïne entstehen sollen. Niemals ordnen sich von selbst die Moleküle so, daß sie aus verhältnismäßig stabilen Gleichgewichtszuständen, wie sie in jenen Rohmaterialien bestehen, in sehr labile übergehen.

Mag immerhin ein Energiestrom vorhanden sein, der die Umwandlung aktueller Energie in chemische Spannkraft ermöglicht, so sind doch dazu entweder komplizierte künstliche oder organische Maschinenbedingungen nötig, oder aber Katalysatoren von noch höherer Zusammensetzung und noch labilerem Gleichgewicht als die Verbindungen, die durch sie gewonnen werden sollen Immer wäre die Her-

stellung solcher Maschinenbedingungen durch das bloße Spiel der unorganischen Kräfte nach unorganischen Gesetzen unmöglich. An dieser Unmöglichkeit wird nichts geändert, wenn man sich diese Entstehung in noch so lange Zeiträume auseinandergezogen und in noch so viel Stufen einer allmählichen Zunahme zerlegt denkt. Jede kleinste Zunahme in der Komplikation der chemischen Zusammensetzung und in der Labilität widerspricht den Naturgesetzen, sofern nicht Maschinenbedingungen angenommen werden, wie sie von selbst nach unorganischen Gesetzen nicht entstehen können.

Während die Erde aus glühendem Zustande sich abgekühlt hat, muß alles brennbare an ihrer Oberfläche verbrannt sein; übrig geblieben ist nur der unverbrennliche passive Stickstoff und ein Rest von überschüssigem Sauerstoff. Flüchtige und flüssige Verbrennungsprodukte müssen bei den hohen Verbrennungstemperaturen stets die höchste stabile Oxydationsstufe erreicht und in dieser Gestalt als Säuren sich mit den basischen Bestandteilen der Erdrinde verbunden haben. Für den Bestand von Zwischenstufen, wie Kohlenoxydsalpetrige Säure, Pflanzensäuren, blieb bei dieser Entstehungsart keine Möglichkeit, noch weniger für anderweitige brennbare Verbindungen wie Ammoniak und Kohlenwasserstoffe. Am allerwenigsten konnten höhere organische Verbindungen aus mehreren Elementen auf diesem Wege zu Stande kommen, als Baumaterial für Organismen zu dienen.

Gesetzt es wäre zufällig Eiweiß dabei entstanden, so hätte dies doch sicher in geronnener oder in kristallinischer Gestalt auftreten müssen, aber keinenfalls Dehnbarkeit (Viskosität), Quellbarkeit (Imbibitionsfähigkeit) Kontraktilität und Elongationsfähigkeit zeigen können. Außerdem wissen wir jetzt, daß gar nicht die Schwefelalbumine, sondern die Phosphorgroteïne das zentrale Gerüst des lebenden Plasmas ausmachen, für die die ersteren wesentlich nur als Nahrungsstoffe und motoplasmatische Baustoffe dienen. Diese Phosphorproteïne sind aber noch viel komplizierter zusammengesetzt als die Schwefelalbumine. Es gibt Eiweiß im Dienste des Lebens, aber es gibt kein lebendes Eiweiß; deshalb ist der Versuch vergeblich, den Unterschied zwischen lebendem und totem Eiweiß bestimmen zu wollen, aber noch vergeblicher der Versuch aus gegebenen totem Eiweiß durch Umwandlung in lebendes Eiweiß das Leben ableiten zu wollen.

Wären nun wirklich alle die chemischen Verbindungen, aus deren Gemenge das Protoplasma besteht, zustande gekommen, so wäre noch lange kein Organismus da. Denn alles Leben existiert nur als individuelles; in dem chemischen Stoffgemenge aber besteht keine Tendenz zur Individualisierung. Ein aufgeschlagenes Hühnerei zerfließt ins Unbestimmte. Die Zeit ist vorbei, wo man von einem nicht individualisierten und doch lebenden Urschleim träumte, oder die Zelle als einen Eiweißtropfen auffaßte. Die heutigen Mechanisten, die das Zellplasma aus kleinsten lebenden Teilen zusammengesetzt denken, spähen nicht mehr nach der Analogie des Tropfens, sondern nach der der Kristalle und Kristallbäume aus. Aber diese Analogie würde doch nur auf kristallisiertes Eiweiß und andere kristallisierungsfähige Mischungsbestandtheile des Protoplasma passen, die gerade aus dem Dienste des Lebens zeitweilig ausgeschieden, als Vorratsstoffe aufgespeichert sind und ihrer kristallinischen Form erst wieder beraubt werden müssen, wenn sie in den Dienst des Lebens zurückgeführt werden sollen. Alle Regeln, nach denen unorganische Gebilde sich einen scheinbar individuellen Abschluß geben, versagen bei dem Protoplasma; die Individualität erscheint hier immer als das gegebene Prius, als der unentbehrliche Ausgangspunkt, um den sich die chemischen Verbindungen herumgruppieren, und von dem aus sie geleitet und vermehrt werden.

Alle Organismen, die wir kennen, haben eine Struktur, die in ihren verschiedenen Teilen verschieden ist, während alle Kristalle und chemischen Verbindungen eine Struktur haben, die in jedem ihrer Teile sich gleichmäßig wiederholt. Das Leben scheint an eine innere Differenzierung des Baues gebunden; die mechanistischen Anhänger der Urzeugung aber müssen diesen Erfahrungssatz bestreiten und vielmehr behaupten, daß die ursprünglichen Urorganismen noch gar keine Differenzierung ihrer überall gleichmäßigen chemischen Molekülarstruktur

hatten. Andererseits müssen sie zugeben, daß sie die Fähigkeit der Assimilation und Dissimilation, der Atmung, Ernährung, des Wachstums, der regulatorischen Selbsterhaltung, der Kontraktilität und Elongationsfähigkeit, der aktiven Anpassung und der Selbstteilung schon besitzen mußten, um leben und ihre Art erhalten zu können. Wenn einige (wie z. B. Roux) die Meinung verteidigt haben, daß diese Fähigkeiten auch erst allmählich durch indirekte Anpassung (Selektion) erworben seien, so haben andere (z. B. Weismann) mit Recht darauf hingewiesen, daß diese Fähigkeiten eine unentbehrliche Voraussetzung schon der ersten Urorganismen gewesen sein müssen, weil dieselben ohne sie früher oder später wieder zu Grunde gegangen wären, ohne Nachkommenschaft zu hinterlassen. Diese Eigenschaften scheinen nun mit einer ursprünglichen Differenzierung der Struktur verknüpft und für eine chemisch gleichmäßige Struktur unerreichbar zu sein. Ein gewisses Maß von submikroskopischer Strukturdifferenzierung müssen deshalb schon die ersten submikroskopischen Urorganismen gehabt haben, um lebensfähig zu sein. Diese Strukturdifferenzierung kann sich in der stammesgeschichtlichen Entwicklung wohl gesteigert, aber nicht erst gebildet haben.

Eine in allen Teilen homogene Struktur kann als Folge der chemischen Beschaffenheit aufgefaßt werden; eine in ihren Teilen verschiedene Struktur, eine Anordnung chemisch verschiedener Stoffe, die der Ernährung, Regulation und Fortpflanzung dient, kann dies nicht mehr sein. So wenig sich Splitter von Glas, Holz, Messing und Kautschuk von selbst zu chemischen Apparaten zusammensetzen und so wenig sich Retorten, Ständer, Luftpumpen und Verbindungsröhren von selbst so ordnen, wie sie zu einer chemischen Arbeit geordnet sein müssen, ebensowenig ordnen sich die Moleküle von Schwefelalbumin und Phosphorprotein von selbst zu einem lebensfähigen Organismus, und sei es auch nur ein submikroskopischer Organismus der aller primitivsten Art.

b) Die Urzeugung im Sinne des Vitalismus.

Fassen wir die bisherigen Ergebnisse zusammen, so besagen sie Folgendes: Das Organische kann nicht das Prius des Unorganischen sein, weil die Flammenorganismen ein phantastischer Einfall sind und Übergänge von solchen zu Protoplasmaorganismen nicht nachweisbar und nicht denkbar sind. Das Organische kann nicht gleich ewig mit dem Unorganischen sein, nicht nur weil dadurch auf die Lösung des Problems der Entstehung des einen aus dem andern verzichtet würde, sondern auch, weil die Übertragung der Keime von einem Weltkörper zum anderen bloß eine ganz unwahrscheinliche Verlegenheitsausflucht ist. Das Organische kann nicht nach physikochemischen Gesetzen allein von selbst aus dem Unorganischen entstanden sein, weil höchst labile chemische Verbindungen nicht von selbst aus stabilen entstehen, weil die höchst komplizierten Maschinenbedingungen, die zu solchen rückläufigen Energieumwandlungen nötig sind, noch weniger von selbst entstehen, weil die labilen chemischen Verbindungen in den Organismen individualisiert sind und weil schon die primitivsten Organismen eine differenzierte Struktur besessen haben müssen, die ihnen Ernährung, Wachstum und Fortpflanzung ermöglichte.

Wenn diese Ergebnisse richtig sind, so bleibt nur noch eine vitalistische Stellungnahme zu dem Problem übrig, weil die übrigen Möglichkeiten eliminiert sind. Die ersten Organismen sind einmal auf der Erde aufgetreten, als diese genügend abgekühlt war; wenn sie weder aus feurigen Organismen der Glutperiode übrig geblieben, noch aus herbeigetragenen Keimen hervorgegangen, noch durch das Spiel der unorgischen Kräfte und Gesetze allein zu Stande gekommen sind, so müssen bei ihrer Entstehung noch andere Kräfte und Gesetze mitgewirkt haben. Diesem Schlusse dürfte kaum auszuweichen sein. Es müssen dies nichtenergetische ordnende und leitende Kräfte gewesen sein, deren Wirkungsweise durch die Individualzwecke der zu schaffenden oder geschaffenen Organismen geregelt wurde und sich in der aktiven Anpassung an die jeweilig gegebenen äußeren Umstände bekundete.

Dieses Prinzip des Lebens kann erst dann seine reaktive Tätigkeit entfaltet haben, als die äußeren Bedingungen dazu auf der Erde gegeben waren und nur an solchen Stellen, wo sie gegeben waren.

Wenn die Frage schwer zu lösen schien, ob die Bedingungen in früheren Erdperioden für die Entstehung des Organischen günstiger waren als jetzt, so hat diese Frage nunmehr nur noch ein untergeordnetes Interesse. Da wir diese Bedingungen vorläufig nicht kennen, so können wir auch nicht beurteilen, ob sie noch jetzt vorhanden sind oder nicht. Wenn aber unter dem mechanistischen Gesichtspunkt die Fortdauer gleicher Bedingungen auch die Fortdauer submikroskopischer Urzeugungen in der Gegenwart zur Folge haben müßte, so fällt diese Folgerung aus dem vitalistischen Gesichtspunkt fort. Denn die Reaktivität des Lebensprinzips, die früher, als noch keine Organismen auf Erden lebten, aber möglich geworden waren, teleologisch gesondert war, ist jetzt, wo jede Lebensgelegenheit der Erde mit Leben besetzt ist, nicht mehr teleologisch gesondert. Die Reaktivität des Lebensprinzips kann sich jetzt darauf beschränken, das bestehende Leben zu erhalten, zu regulieren, fortzupflanzen und fortzubilden, hat aber nicht mehr nötig, sich auf die Entstehung des Lebens aus Leblosem zu richten.

Man hat neuerdings die Bedeutung des Urzeugungsproblems wieder mehr gewürdigt, als es lange Zeit hindurch der Fall war, ja wohl gar in ihm allein schon einen zwingenden Beweis für die Wahrheit des Vitalismus gesehen. Wo es sich um Wahrscheinlichkeitsgründe handelt, wird die Schützung dessen, was ein hinlänglich zwingender Beweis sei, immer auseinandergehen, insbesondere in einem Gebiete, das der Erfahrung entrückt ist und nur der denkenden Betrachtung offen liegt. Aber so viel ist gewiß, daß dieses Problem ein bedeutendes Gewicht in die Wagschale des Vitalismus wirft und ganz geeignet ist, den Wahrscheinlichkeitsgrad, der ihm aus der Erörterung anderer biologischer Probleme zufließt, zu verstärken.[3])

[3]) Vgl. meine Philosophie des Unbewußten, 10. Aufl., Bd. II, S. 213—221; J. Reinke, Die Welt als Tat, 2. Aufl., Berlin 1902, Kap. 26, S. 310—339; derselbe, Der Ursprung des Lebens auf der Erde (im Türmerjahrbuch), 1903, S. 37—52; A. Weismann, Vorlesungen über Destendenztheorie, Jena 1902, Bd. II, S. 411 bis 416, 418—419; Kassowitz, Allgemeine Biologie, Wien, 1899, Bd. II, S. 7—9.

Einfache Körper.

Der Grund, weshalb die Menschen gewisse Körper, unter anderen den Schwefel, einfache Körper genannt haben, ist ohne Zweifel der, daß die Teile welche diese Körper zusammensetzen atavistische Tendenzen, anzestrale Energieen besitzen, welche sie treiben eine Zahl zu suchen, die immer so groß ist wie die anderen Bestandteile, um sich wiederherzustellen.

Der Schwefel ist im gewöhnlichen Zustande ein gelber Körper der dem Harz ähnelt. Erhitzt, ohne daß er Feuer fängt, verflüchtigt er sich, und wenn er abgekühlt ist, kann man ihn unter der Form sammeln die er ursprünglich hatte. Wenn ich ihn dagegen verbrenne und die Dämpfe sammele, finde ich keinen Schwefel wieder, sondern eine Substanz die man mit dem Namen schwefelige Säure bezeichnet. Die Menschen sagen dann daß der Schwefel sich mit dem Sauerstoff verbunden hat und daß er in der schwefeligen Säure existiert. Das müsste wahrlich unter einer unsichtbaren oder neuen Form sein, denn es ist unmöglich in dieser klaren Substanz die Spur eines gelben Harzes zu finden.

Wenn man diese schwefelige Säure einige Zeit der Wirkung des Sonnenlichtes aussetzt, hat sich der Schwefel unter seiner ersten Form niedergeschlagen.,

Diese Eigentümlichkeit ist es die man als den Beweis betrachtet, daß der Schwefel sich durch die Verbrennung nicht zersetzt und daß er sei, was man einen einfachen Körper nennt.

Diese Sache wird indessen viel begreiflicher, wenn man, wie ich es getan habe, die Indentität des Schwefels mit dem Harze annimmt, einem Körper mit welchem er wenigstens fünfzehn Analogien hat.

Aus Gründen, die ich anderswo entwickelt, habe ich ihm die Formel $(C\ H^4\ O)^n$ gegeben und erklärt, daß dieser Körper aus Kohle, Wasserstoff und Sauerstoff wie die anderen Harze zusammengesetzt ist, aber im Verhältnis eines Teiles Sumpfgas in Verbindung mit einem Teile Sauerstoff, was die Gegenwart von

Schwefelwasserstoff erklärt, dort wo das verdorbene Wasser Sumpfgas hervorbringt.

Diese Formel, die beim Schwefel nur gewisse Eigenschaften in gewissen besonderen Umständen angibt, macht einem begreiflich, warum in den gewöhnlichen Fällen der Schwefel vollständig verbrennt ohne Bodensatz, ganz wie das Alkoholmethylen C H^3 H O, mit einer blauen Flamme.

Die schwefelige Säure mit der Formel (C H^4 O^5) wird durch das Sonnenlicht oder durch den elektrischen Funken derart zersetzt, daß zwei Teile Sauerstoff frei werden um die Schwefelsäure zu bilden, und daß ein Teil Sumpfgas sich in Schwefel mit einem Teil Sauersoff kondensiert.

Albert-le-Grand hat schon die Natur des Schwefels beargwöhnt, denn' sagt er, er setzt sich aus drei Grundstoffen zusammen. Der erste ist leicht und von der Natur des Feuers — der Sauerstoff; der zweite phlegmatisch und feucht — der Wasserstoff; der dritte ist die Base die alle Partikel der Materie durchdringt, denen sie ihre Eigenschaften verleiht — die Kohle.

Ich wußte dies nicht als ich zum erstenmal anfing über den Schwefel nachzudenken, aber vor zehn Jahren las ich Haeckel und Spencer, die ihren Glauben an die Einheit der Materie versichern und die Existenz der einfachen Körper in Zweifel ziehen.

Von diesem Augenblicke an habe ich das Recht zu haben geglaubt diese Fragen aufzustellen: Wenn die für einfach angesehenen Körper das nicht sind, woraus setzen sie sich zusammen, und warum kann die gewöhnliche Chemie sie nicht zersetzen?

Die beiden Fragen sind ebenso berechtigt wie unberechtigt, denn es ist nicht notwendig, daß die Körper zusammengetzt sind aus den Körpern, die durch die Analyse angegeben werden; es genügt, daß sie mittelst gewisser Reagentien gewisse Phänomene hervorbringen, die, vielleicht zu Unrecht, die Gegenwart anderer Körper anzeigen, welche schließlich überall dieselben sind, wenn sie auch unter verschiedenen Gesichtspunkten erscheinen.

Ferner, wenn die gewöhnliche Analyse sich nicht zum Herrn der sogenannten einfachen Körper hat machen können, so liegt das vielleicht nur an der Unzulängkeit der Mittel über die man disponiert, oder besser das ist es wohl, daß diese Körper sich zu der Stunde der Konstitution gebildet haben, als die Erde ihre Atome durch eine furchtbare Entwicklung von Energie vereinigte, von der die Atome, die an diesem Grundakte der Paarung teilnahmen, gleichsam die Erinnerung bewahrten.

Ich hatte manchmal beim Verbrennen von Schwefel bemerkt, daß er einen schwarzen Bodensatz hinterließ, welcher der Kohle ähnlich war. Da der Schwefel, dessen ich mich bediente, sich von einem unorganischen Salz niedergeschlagen hatte, so war es nicht möglich anzunehmen, daß diese Kohle durch Unreinigkeit entstanden sei. Ich unterzog diesen schwarzen Stoff der Analyse mittels der Platinplatte, der Retorte und des Lötrohres und ich fand, daß es Kohle war.

Ich schloß damit, daß ich diesen Bodensatz durch einen Chemiker analysieren ließ, der bescheinigte, daß es tatsächlich Kohle war.

Daß der Schwefel Sauerstoff und Wasserstoff enthält, hatte ich vorher gezeigt und als Tatsache angenommen geglaubt, die aber, welche im Glauben an einfache Körper und Unreinigkeiten erzogen waren, zweifelten noch.

Eines schönen Tages, fiel mir die 5. Edition der Chemie von Orfila aus dem Jahre 1831 in die Hände: ich öffnete das Buch und las was folgt:

„Obgleich bisher der Schwefel unter die einfachen Körper eingereiht gewesen ist, zielten die sinnreichen Versuche, die Davy und Berthollet fils anstellten, darauf hin zu beweisen, daß der Schwefel nicht nur Sauerstoff und Wasserstoff enthält, sondern außerdem eine besondere Base, deren Isolierung noch nicht gelungen ist . . ."

Der Autor gibt dann das Detail des Experimentes an, das die Erzeugung von Schwefel aus Kohle zum Zwecke hatte und das darin besteht, daß man Schwefeldämpfe über glühende Kohlen ziehen läßt. Nun hatten aber gerade im Laufe dieses Experimentes Davy und Berthollet fils, die Gegenwart von schwefligem Wasserstoff und Kohlenoxydwasserstoff konstatiert, woraus sie logisch auf das Vorhandensein des Sauerstoffes und des Wasserstoffes im Schwefel schlossen.

Der Baron Thénard, die große Autorität damals, versuchte die Sache durch einige nicht auf Versuche gestützte Vermutungen zu erklären. Nach seiner Ansicht kam der Wasserstoff von der Kohle und dem Schwefel, die niemals frei von Wasserstoff seien, ohne daß er bemerkte, daß er selbst die zusammengesetzte Natur des Schwefels und der Kohle bestätigte; endlich der Sauerstoff käme aus dem Wasser, das in den, die Rezipienten schließenden „Pfropfen“ enthalten sei.

Diese Lösung hatte schon eine Existenz von 50 Jahren und mein Erstaunen darüber, daß kein Gelehrter die Idee gehabt hatte, diese Pfropfeu durch einen indifferenten Körper zu ersetzen, wie Asbest, der Liquor aus Kieselsteinen oder andere waren, wurde noch größer, als ich die ganz kürzlich 1895, publizierte Chemie des Professors Troost las: er sagt bei Gelegenheit der Erzeugung von Schwefel aus Kohle, daß durch die Rezipienten sich Gase entwickelten, die aus der Wirkung des Schwefels auf den Wasserstoff, der Kohle und auf das Wasser des Pfropfens resultierten.

Das war noch der Pfropfen des Baron Thénard von 1830 und um die Wissenschaft von ihm zu befreien, entschloß ich mich im letzten Mai, im Laboratorium der Sorboene selbst zu beweisen, daß der Schwefel Sauerstoff und Wasserstoff enthält. Und das tat ich!

Zu dem Ende paßte ich den Hals der Retorte selbst der Röhre an die rein kalcinierte Kohle enthielt, und ich vereinigte nicht das Rohr mit dem Ansatz durch einen Pfropfen.

Darauf erhitzte ich die Retorte, um alles Wasser des Schwefels zu verjagen, dann ließ ich das Rohr, daß die Kohle enthielt heiß werden, nicht nur um das Wasser fortzubekommen, sondern auch um es zu zersetzen, und den Wasserstoff zu verjagen, wenn welcher da war.

Schließlich ließ ich die Retorte mit Schwefel rotglühend werden, und als diese Operation lange genug gedauert hatte, sammelte ich die Gase in zwei Gefässe. Das erste, das essigsaures Blei enthielt, zeigte eine große Quantität schwefligen Bleis, das sich durch den schwefligen Wasserstoff niedergeschlagen hatte; das zweite, das eine Lösung von Potassiumpermanganat enthielt, zeigte eine Reduktion an welche die Anwesenheit von Schwefelsäure ergab.

Der Bodensatz in der Retorte bestand aus Kohle in Pulverform.

Das war für mich die genügende Probe, daß der Schwefel Wasserstoff, Sauerstoff und Kohle enthält, was ich schon wußte.

Davy und Berthollet fils füllten ein Rohr mit Schwefel, den sie schmelzen ließen und unterwarfen die Dämpfe dem Einfluß eines starken elektrischen Stromes; es ergab sich daß das Gas schwefeliger Wasserstoff war. Die Chemiker antworteten: ja, natürlich, denn jeder Schwefel enthält Wasserstoff. Die Kombattanten waren also ganz einig, aber ohne es zu ahnen.

Eine der schwerwiegendsten Einwendungen gegen die Theorie Lavoisiers von der Verbrennung, bei der allein der Sauerstoff der aktive Teil sein soll, ist die, welche die Chemiker Hollands gemacht haben. Sie nahmen Kupferfeilstaub und Schwefel und erhitzten es in Vakuum. Es entwickelte sich eine Flamme so wie bei Schwefelwasserstoff und Schwefelsäure.

Natürlich, antworteten die Adepten des Lavoisier, weil der Schwefel ein Kombustor ist. Aber da der Sauerstoff der Kombustor war, waren sie auch einig und man ließ die Frage, woher Sauerstoff und Wasserstoff kamen, bei Seite; der Schwefel blieb und mußte bleiben ein Element.

Das war einfacher für die einfachen Herzen und gestattete den Glauben an die besonderen Akte der Schöpfung, an die Beständigkeit der Arten und an die chemischen Elemente intakt zu halten.

Die Geschichte der Wissenschaften erscheint oft kaum heiterer noch erbaulicher als die der Religion[1]).

August Strindberg.

---

[1]) Man hat gefragt, ob der Schwefel Stickstoff enthält. Ich habe geantwortet und ich wiederhole:

Als ich den Schwefel mit C H^4 O formulierte, habe ich nur gesagt, der Schwefel könne dadurch seinen Ursprung unter den und den Umständen zu erkennen geben.

Es steht jedem frei die Formel C H^4 O zu reduzieren:

C H^2 . H^2 O . =
Az . H^2 O . =
O . Az H^3 =
O^2 =
$(C\ H^4)^2$ =
C H^3 . H O . =

Frage also ob der Schwefel Stickstoff „enthält“.

Ein System der Planimetrie.

Wer die Mathematik nicht kennt, der hat das Handwerkzeug der Philosophie nicht. *(Xenokrates.)*

Seit Menächmos und Apollonios von Perga (250—190 v. Chr.), dessen Lehrer Archimedes war, spielt der Begriff „Kegelschnitte" in der Geschichte der Mathematik fort und fort eine große Rolle.

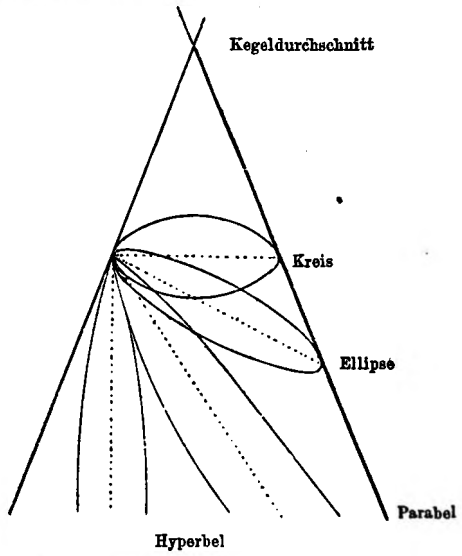
Die wichtigsten Entdeckungen, um nur eine zu nennen, die Begründung der analytischen Geometrie durch Descartes, sind auf das engste mit diesem Begriff verknüpft, der den Kreis, die Ellipse, Parabel und Hyperbel zu einer Einheit zusammenschließt.

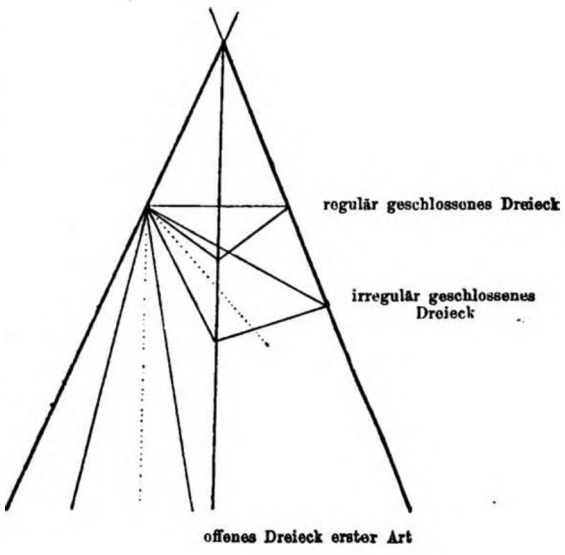
Eben in dieser Vereinheitlichung, die sie ermöglichen, beruht der große dauernde Wert der Kegelschnitte, eben darin auch der Ausgangspunkt dieser Zeilen, die ein System der Planimetrie anstreben gerade mit Hilfe der Kegelschnitte, oder richtiger mit Hilfe einer gründlicheren Fassung dieses Begriffes.

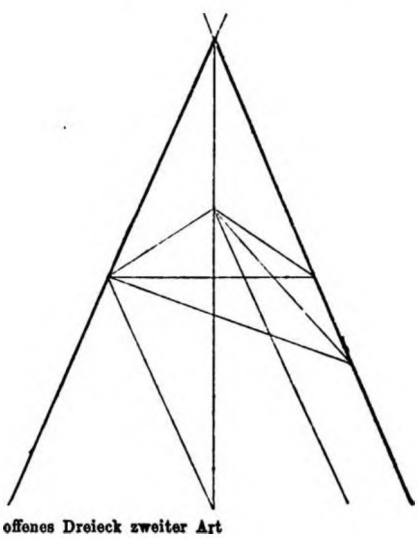
Gehen wir nämlich zurück auf die ursprüngliche Bedeutung des Kegels, als einer Art Pyramide, einer Pyramide mit unendlich vielen Seiten, so erweitert sich der Begriff „Kegelschnitte" folgerichtig zu dem umfassenderen der „P y r a m i d e n s c h n i t t e".

Es läßt sich nun zeigen, daß die Durchschnittsfiguren der Pyramiden eine Einheit bilden, zu der die Kegelschnitte als Teileinheit gehören, es läßt sich zeigen, daß diese Einheit die Summe aller ebenen Flächen, mit anderen Worten, daß jede mögliche ebene Fläche die Durchschnittsfigur einer Pyramide ist. — Da über jedem geschlossenen N-Eck eine Pyramide errichtet werden kann, so bedarf der Satz eines weiteren Beweises nur für das offene Viereck. Dieser Nachweis ist nur möglich auf Grund des Lehrsatzes über das Viereck und seine offenen Formen, der zuerst in Nr. 6 dieser Zeitschrift veröffentlicht wurde. Wie dort bewiesen ist, gehören zu jedem geschlossenen Viereck drei Arten offener Formen, die wir als offenes Viereck erster, zweiter oder dritter Art bezeichnen können, je nachdem ein, zwei oder drei (und damit alle) Seiten der Ausgangsfigur unendlich groß werden.

Ein Beweis ins einzelne soll hier nicht erbracht werden; nur so viel sei gesagt: Im offenen Viereck dritter Art ist jede Seite parallel einer Seite der Ausgangsfigur; damit ist das offene Viereck dritter Art als Grundfläche einer Pyramide mit unendlich großer Höhe charakterisiert. Das offene Viereck erster und zweiter Art aber entstehen als Durchschnittsfiguren vierseitiger Pyramiden genau so, wie Parabel und Hyperbel







— die zum Kreis, bezüglich zur Ellipse, gehörenden offenen Figuren — als Durchschnittsfiguren des Kegels entstehen. (Cfr. die Figuren.)

Auf Grund des eben bewiesenen Fundamentalsatzes ist nun das nachstehende System der ebenen Flächen leicht verständlich.

System der ebenen Flächen.

Dreieck	Viereck	„n"-Eck	Unendlicheck
geschlossenes reguläres Dreieck	geschlossenes reguläres Viereck	geschlossenes reguläres „n"-Eck	geschlossenes reguläres Unendlicheck (Kreis)
geschlossenes irreguläres Dreieck	geschlossenes irreguläres Viereck	geschlossenes irreguläres „n"-Eck	geschlossenes irreguläres Unendlicheck (Ellipse)
offenes Dreieck erster Art	offenes Viereck erster Art	offenes „n"-Eck erster Art	offenes Unendlicheck erster Art (Parabel)
offenes Dreieck zweiter Art	offenes Viereck zweiter Art	offenes „n"-Eck zweiter Art	offenes Unendlicheck zweiter Art (Hyperbel)
offenes Dreieck dritter Art	offenes Viereck dritter Art	offenes „n"-Eck dritter Art	offenes Unendlicheck dritter Art

Es ist die Frage — und das ist eine Frage allgemeinsten Interesses — welche Schlüsse läßt ein solches System zu, welche Aussichten bietet es?

Es gibt die Möglichkeit, den Gesamtstoff der Planimetrie in drei Teile zu gliedern:

in Sätze, die für alle Flächen gelten,
in Sätze über die Horizontalreihen,
in Sätze über die Vertikalreihen.

Die Vertikal- und die Horizontalreihen sind gewissermaßen die Koordinaten, durch die die Stellung einer Fläche im System eindeutig bestimmt ist.

Es ist ersichtlich, daß eine solche Systematisierung gleichbedeutend mit einer Entlastung der gedächtnismäßigen Arbeit ist, eine Grundlage für weitere Forschungen, daß sie darüber hinaus durch die strenge Methodik, die ihr zugrunde liegt, allgemeinen pädagogisch-philosophischen Wert besitzt in jenem Sinn, in dem Xenokrates die Mathematik als Handwerkzeug der Philosophie bezeichnet hat, in jenem Sinn, in dem größte Philosophen wie Pythagoras, Descartes und Leibnitz, zugleich die größten Mathematiker ihrer Zeiten waren.

Zur Symbolik des Tapis.

Was die Entstehung der Freimaurerei anlangt, so ist es mit ziemlicher Sicherheit festgestellt, daß sie sich aus den mittelalterlichen Bauhütten entwickelte.[1]) Es wäre aber irrig, anzunehmen, daß auch alle Abzeichen u. s. w. neueren Ursprungs sind. Besonders die Symbolik der Freimaurer hat eine Fülle uralter Sinnbilder übernommen. Hiedurch ist die Loge in gewisser Hinsicht die Bewahrerin von Anschauungen, die der Urweisheit ihre Entstehung verdanken und durch die Tradition wenigstens bruchstückweise erhalten blieben. Da das Symbol geeignet ist, jedem nach seinen psychischen Fähigkeiten, eine Ahnung von tieferen Geheimnissen zu gewähren, wird es zu allen Zeiten gehütet und gepflegt. Wenn es auch nicht immer in seiner vollen Tiefe erfaßt wird, so ist doch die Möglichkeit geboten, daß ein tiefer Geist jederzeit in der Loge Symbole findet, die sein Streben nach höherer Wahrheit fördern können. Das Symbol hat vor der Lehre den Vorteil, daß es von der Sprache unabhängig ist und überall auf dem Erdenrund eine Fülle von erhabenen Gedankenassoziationen bei dem auszulösen vermag, der in seine Bedeutung eingeweiht ist. Wir sind nicht der Ansicht, daß die Sinnbilder der Loge in ihrer symbolischen Bedeutung dogmatische Geltung in der Freimaurerei besitzen oder besessen haben, doch kann man wohl nicht bestreiten, daß diese Symbole tieferen Sinn enthalten, als heutzutage von mancher Seite angenommen wird. Wir wollen den Tapis, d. i. den Logenteppich besprechen, der als Hauptsymbol der Freimaurerei anzusehen ist.

Der Tapis ist ein längliches Viereck und repräsentiert als solches den Grundriß des salomonischen Tempels. Dieser war, nach dem Vorbilde der Stiftshütte erbaut, der religiöse Mittelpunkt des jüdischen Volkes. Für das Mittelalter und daher auch für die Bauhütten war er das herrlichste Bauwerk aller Zeiten und wurde in mannigfacher Weise symbolisch gedeutet, wobei häufig die überlieferte Symbolik zugrunde gelegt wurde. Eine innige Verbindung von Religion und Baukunst finden wir übrigens schon in der Antike, in der von jenen, die in die Mysterien eingeweiht waren, der Tempel gleichsam als Abbild des astralen übersinnlichen Kosmos angesehen wurde, im Sinne der Inder, denen die Sinnenwelt (bhantika sarga) eine Projektion der

[1]) Einiges über das Verhältnis der Freimaurer zu den Rosenkreuzern brachte Nr. 6 und 8 der Gnosis.

übersinnlichen Daseinsform (pratya sarga) ist. Hiram, der Erbauer des salomonischen Tempels, wurde für die Loge der Meister aller Baukunst und eine ganze Reihe von sehr interessanten und mannigfach gedeuteten Bräuchen knüpfen sich an seine Person. Auf die Symbolik des Tempels wollen wir hier nur so weit eingehen, als sie auf einer größeren Anzahl der Teppiche Platz gefunden hat. Die Einfassung des Tapis besteht aus Zacken, die man einerseits als Abbilder der Fransen des Tempelvorhanges ansieht, anderseits für die Zinnen des Tempels erklärt. Sie deuten darauf hin, daß die Loge ihre Mitglieder gewissermaßen auf das Dach des Tempels führt, von dem aus der Logenbruder, erhoben über die materiellen Lebensinteressen, als echter Maurer die Welt überblickt. Einer kosmologischen Deutung zugänglicher ist die Anschauung, daß die Zacken aus Wellenlinien entstanden seien, die das ewige Werden und Vergehen durch das flutende Wasser symbolisieren. Die eben erwähnte Umrahmung weist an den zwei Schmalseiten und an der einen Breitseite Unterbrechungen auf, welche drei Türen, nach Osten, Westen und Süden, darstellen. Ihnen entsprechen, als die drei Säulen, welche den Tempel der Humanität tragen, die Weisheit, die Stärke und die Schönheit, die durch den Meister vom Stuhle und die zwei Aufseher repräsentiert werden. Und zwar steht der Meister vom Stuhle im Osten, der Sonne gleichend, die den Tag beginnt, um die Loge zu eröffnen, der erste Aufseher im Westen, um die Loge zu schließen. An den vier Ecken des Tapis befindet sich je eine Quaste, welche die vier Kardinaltugenden, Klugheit, Standhaftigkeit, Mäßigkeit und Gerechigkeit symbolisieren. Diese Vierzahl der Quasten finden wir schon im alten Testament: Mos. IV. 15, 39. und Mos. V. 22, 12. erwähnt. An der ersten Stelle wird die Bedeutung der Troddeln, an der zweiten die Vierzahl hervorgehoben. Die Vierzahl (ἡ τέτρας) war bei allen Völkern von hoher Bedeutung und bei den Alten „ἡ τέτρας τῇ τοῦ παντὸς οὐρανοῦ τέ καὶ κόσμου γενέσει γέγονεν ἀρχή“. Das sonstige Vorkommen der Vierzahl in der Freimaurerei (Punkt, Linie, Fläche, Dichte etc.) wollen wir hier nicht besprechen, sondern uns auf den Tapis beschränken. Vier, „die pythagoräische Zahl, die gleich der Eins ist, da in der Summe: $1+2+3+4=10=1$ ist und in der die Dinge ihre ἐνδελέχεια haben“, symbolisiert die Realisierung der Wesenheit in der Erscheinung, hat aber bei den Freimaurern übrigens lange nicht jene Bedeutung, die sie bei den Kabbalisten besessen hat. Daß die Freimaurerei mit den Kabbalisten in Verbindung zu setzen ist, liegt auf der Hand, auch wenn man von den vielen hebräischen Ausdrücken, die sich besonders in älteren Katechismen vorfinden, absieht. Auf dem Tapis finden wir weiter die zwei Säulen Jachin und Boas, von denen uns die Bibel an den verschiedensten Stellen berichtet, so I. Kön. 7, 46; 7, 15 ff.; II. Kön. 15, 17; II. Chr. 4, 17; Jerem. 52, 21 ff.; 3, 15 ff. Ob an den Knäufen Granatäpfel als Symbole der weltenzeugenden Urkraft angebracht waren, ist noch nicht entschieden, vielmehr wird von manchen behauptet, daß es Lotos- oder Lilienkapitäle waren, wir wollen daher auf eine Deutung dieses Säulenteiles verzichten. Auch die Bedeutung von Jachin und Boas ist noch nicht endgiltig festgestellt, wenn man sie auch meist als die Repräsentanten der Festigkeit und Stärke betrachtet. Die von Creuzer, Nork u. a. vertretene Ansicht, daß wir es mit Symbolen der Zeugung zu tun haben, was auf Reste uralter Naturreligion hindeuten würde, wird dadurch unterstützt, daß dieses Säulenpaar als Symbol der Dualität von Tod und Zeugung aufgefaßt wird. Ueberdies ist häufig die eine Säule schwarz, die andere weiß, wodurch der ethische Gegensatz von gut und böse zum Ausdruck kommt, sowie der zwischen Licht und Finsternis etc., kurz die weltdurchdringende Polarität, welche die Existenz des Universums als Kosmos bedingt, indem die universalmagnetischen Gegensätze zum partiellen Ausgleich gelangen. Sollten Sonne und Mond, die sich oberhalb der Säulen befinden, mit ihnen in Verbindung stehen, so würden sie den ewigen Wechsel von Tag und Nacht, das steigende und sinkende Jahr symbolisieren und den beiden Säulen des Herkules, den zwei Sonnenwenden entsprechen. Zu dem Säulenpaar führt eine Treppe, die aus sieben Stufen besteht, was einer uralten Ueberlieferung der alten Inder und Aegypter entspricht. So finden wir bei den letzteren siebenstufige Pyramiden. Die 7 gilt überhaupt als die heilige Zahl κατ' ἐξοχήν vor allem in ethischer Hinsicht als die der Opferung und Reinigung. Die sieben Stufen, die manche den sieben Stufen der Gnade vergleichen (die den sieben Stufen der Sünde entsprechen), deuten auf die Pflicht des Maurers hin, im Tempel der Humanität geläuterten Herzens sein Opfer darzubringen. Doch nicht nur eine ethische Bedeutung wohnt den sieben Stufen inne, sondern auch eine kosmische, indem im Aufbau des Universums das Walten der Siebenzahl sich nachweisen läßt. Die Siebenzahl der Stufen deutet darauf hin, daß sie zu den höchsten Mysterien des geistigen Lebens führen sollen, indem die 7 die Vereinigung der 3 — der göttlichen Wesenheit — mit der 4 — der sinnlichen Erscheinung darstellt und so das Himmlische, das Astralische und das Elementarische des Universums verbindet. Daß auch die sonstige symbolische Bedeutung der 7 zu manchen Zeiten den Freimaurern sehr geläufig war, wurde schon von verschiedenen Seiten nachzu-

weisen versucht. Die Säulen selbst erheben sich auf einem Kantenfußboden, dessen schwarze und weiße Steine den Gegensatz der vergeistigenden und materiellen Kräfte repräsentieren in kosmologischer Beziehung den alldurchdringenden polaren Gegensatz des Universums. In der Mitte des Tapis befindet sich ein Bild des salomonischen Tempels, der den Inbegriff der ganzen Symbolik der Maurerei vorstellt. Ueber dem Tempel schwebt ein flimmernder Stern in der Form des magischen Pentagramm, welches den Buchstaben „G" enthält. Dies G soll der Anfangsbuchstabe des Wortes Geometrie sein, wodurch das Wesen der Maurerei zum Ausdruck gebracht werde. Das Pentalpha,[2]) die allerzeugende Verbindung aus der männlichen 3 und der weiblichen 2, trat an die Stelle des Dreieckes mit dem Auge der Gottheit. Von diesem Standpunkte aus kann es durch Ineinanderschieben von Dreiecken entstanden gedacht werden. Das Pentalpha ist ein vorchristliches Symbol, das später auch vom Christentum übernommen wurde und als Träger der Fünfzahl sogar als Symbol der Menschwerdung Christi angesehen werden kann. Für den Maurer ist es das heilverheißende Zeichen wie für den Pythagoräer, dem es das Sinnbild der leiblichen und geistigen Gesundheit war. Als flammender Stern ist es das göttliche Licht, welches den Bruder Maurer auf dem Wege der Sittlichkeit führt. Wie das in früheren Zeiten auf dem Tapis vorhandene Dreieck auf die Trinität als den Urgrund alles Seins hinwies, so erinnert das Pentagramm an die fünf Grundkräfte der Welt, wie sie von den Westasiaten angenommen werden und sich auch bei den Pythagoräern wiederfinden, bei denen der „αἰθήρ". als fünftes Element die vier anderen beseelt. Diese Fünfheit des Pentalphas wurde ebensowohl von den Alten, als auch in Anlehnung an diese und die Kabbalisten etc. von den Freimaurern mit den fünf Sinnen in Verbindung gebracht. Es würde zu weit führen, jedes der Symbole in all seinen Beziehungen als Assoziationszentrum zu betrachten, wir wollen nur andeutungsweise zu zeigen versuchen, daß die Freimaurerei eine Symbolik besitzt, die offenbar auf tiefsinnigeren Anschauungen über das Universum und das ethische Subjekt beruht, als wir sie heute häufig finden. Es läßt sich auch nicht leugnen, daß gerade die Symbolik es ist, welche davon Zeugnis ablegt, daß zwischen der Freimaurerei und den okkulten Wissenschaften, vorzugsweise der Theosophie, Magie und Alchemie ein innigeres Band bestanden hat, als es heute der Fall ist. Die Symbole, welche vielfach den Wechsel der Anschauungen überdauern, werden vielleicht in der Zukunft zwischen der modernen Theosophie und der Loge eine Verbindung herstellen. Zwar finden sich manche Symbole, die ganz speziell auf die Maurerei hinweisen, doch entsprechen sie vielfach uralten Sinnbildern und lassen daher eine theosophische Deutung zu. Ein Teil der Symbole sind fremden Geheimlehren entnommen, deren okkulter Charakter sich oft streng nachweisen läßt. Auf dem Tapis selbst läßt sich eine direkte Andeutung erkennen, daß zwischen dem Freimaurertum und den alten Mysterien, vorzugsweise den ägyptischen, eine Verbindung angenommen wird. Wir finden oft am unteren Rande zwei Pyramiden, welche auf die ägyptischen Mysterien hinweisen, die ja wahrscheinlich die Quelle der meisten europäischen Mysterien waren. Zwar ist bei den Freimaurern die kosmologische Theosophie, sowie die planetarmagnetische Astrologie hinter ihrer Humanitätsethik zurückgetreten, doch werden vielleicht jene Anschauungen, denen die Symbole ihren Ursprung verdanken, noch einmal ihre Auferstehung feiern. Eine Hindeutung auf kosmologische Betrachtung finden wir noch vielfach auf dem Tapis. So bemerkt man häufig auf den beiden Säulen die Erdkugel und den Himmelsglobus, als Hinweis auf den tellurischen und siderischen Magnetismus, dessen Erforschung eine Seite der okkulten Wissenschaften ausmacht. Am oberen Rande des Tapis befinden sich Sonne, Mond und Sterne, um den Inbegriff des sichtbaren Kosmos anzudeuten. Die ungeheuere Bedeutung der beiden Hauptgestirne in den alten Mysterien, sowie in der Alchemie, ist allbekannt und wir wollen uns mit einem bloßen Hinweis darauf begnügen. Die Sonne als das irdische Zentrallicht ist das Sinnbild des Urquells, aus dem alles geistige Licht emaniert. So wurde Christus, in dem für die religiöse Loge die maurerische Gnosis eingeschlossen lag, mit der Sonne verglichen, von den Manichäern sogar in gewisser Hinsicht identifiziert, während der Mond bei ihnen der „σοφία" entsprach. Die christliche Weihnachtsfeier fällt mit der altheidnischen Feier des „dies natalis invicti solis" zusammen und die Opfer der heiligen drei Könige, Gold, Weihrauch und Myrrhen, sind uralte, der Sonne heilige Symbole. Sonne und Mond pflegten im Mittelalter rechts und links vom Kruzifix angebracht zu werden, um als Vertreter der Welt den Tod des Heilandes zu betrauern. Ob dieser Brauch mit der Zeichnung auf dem Tapis in Verbindung gebracht werden kann, ist zweifelhaft, ebenso, ob Sonne und Mond als Symbole von Spes und Fides fungierten. Durch die Sonnenpforte ziehen nach indischer Auffassung die Seelen in die himmlische Heimat, während sie durch die Mondpforte in das dunkle Erdenleben eingehen. Auch aus diesem Grunde kann die Sonne mit Christus

[2]) Vgl. „Die Gnosis" Nr. 1 den Artikel über die Rosa mystica.

in Verbindung gebracht werden, da „ἐλευδήρ“ stets ein Prädikat der Sonnengötter war. Die Doppelwirkung von Sonne und Mond variiert je nach Ueberwiegen des einen Gestirns, entsprechend den Anschauungen der Brahminen, den Grad des Hellsehens, indem der somnambulistische Zustand bei lunarer Influenz vorherrsche. Der Mond ist von neun Sternen umgeben, die durch ihre Anzahl auf die Wiedergeburt und Erlösung hinweisen; sie erinnern auch an die 3 × 3 Lichter der Maurer, von denen vorzugsweise das Freiburger Ritual spricht: Gott, Mensch und St. Johanneslicht; Religion, Moral, Verdienst und die drei kleinen Lichter, die wir bereits erwähnten: Weisheit, Stärke, Schönheit. Gott wird da als der Schöpfer des Kosmos betrachtet, der Mensch als die höchste geistige Schöpfung, in dem das St. Johanneslicht als Emanation der Gottheit geboren wird. Dieses Licht ist die wahre Autorität des Freimaurers, es ist das Reich Gottes in uns, der göttliche Funke in unserer Brust. Die Religion ist in der zweiten Dreiheit als der Inbegriff alles theosophischen und kosmologisch-philosophischen Denkens zu betrachten, die Moral als der Inbegriff der Aeußerungen des Gewissens, der ethischen Offenbarung der Gottheit, das Verdienst als die Krönung beider — ihre Realisierung in der Wirklichkeit im Dienste der Ideale, indem wir ein Reich Gottes um uns schaffen. Die drei kleinen Lichter entsprechen den Aeußerungen der Lebensdreiheit von Geist, Seele und Leib. Die Dreiheit, deren weltsymbolische Deutung zur Genüge bekannt ist, hat auch in der Freimaurerei ihren Platz erhalten, doch fehlt hier der Raum, näher darauf einzugehen. Zu erwähnen wären noch die 3 × 3 Schläge des Meisters, deren Deutung vorzugsweise ethischer Natur ist. Umrahmt werden Sonne, Mond und die neun Sterne von einer vielfach verschlungenen Schnur — der Schnur des Gehorsams, die wir bei den Brahmanen in Indien und bei den Soofis in Persien finden und von der manche behaupten, daß sie durch die Jesuiten in die Loge eingeführt worden sei. Eine kosmologisch-theosophische Deutung läßt sich hier wohl schwer finden, da auch die verschiedenen Bedeutungen der Schnur in den alten Mysterien moralischen Inhaltes waren. Daß die Schnur Sonne und Mond umschlingt, deutet an, daß die Bruderliebe die ganze Welt umspannt und daß nur eine Leuchte in allen Lichtern den wahren Maurern flammt — die allumfassende Liebe. Neben diesen Symbolen finden sich noch einige, die sich direkt mit der Bauhütte in Verbindung bringen lassen. So deuten ein roher und ein würfelförmig behauener Stein darauf hin, daß die rohe nur den Instinkten folgende Psyche veredelt werden müsse unter dem Einflusse äußerer und innerer Faktoren, die durch den Hammer treffend symbolisiert erscheinen. Den an Seele und Leib tadellos gebildeten Menschen nennt schon Simonides (Plato, Prot. 26. Ed. Engelmann): „τετράγωνος“. Diese zwei Symbole sind zugleich Glieder der Dreiheit: roher Stein, kubischer Stein, Reißbrett, die den drei Graden entsprechen:

Der Lehrling bearbeitet das rohe Material.

Der Geselle wetzt auf dem behauenen Stein die Werkzeuge.

Der Meister entwirft auf dem Brette den Plan für Lehrlinge und Gesellen.

Diese drei Sinnbilder werden als die drei unbeweglichen Kleinodien bezeichnet; auf dem Tapis finden wir auch die drei beweglichen: Winkelmaß, Wasserwage, Senkblei, welche von der modernen Loge eine rein-ethische Interpretation erfahren, wie eben alle Symbole des Tapis. Das Winkelmaß deutet darauf hin, daß die Brüder sich nach dem Meister richten sollen, der sie hinwiederum nach dem Winkelmaß tugendsam aufrichtet. Die Wasserwage soll anzeigen, daß der erste Vorsteher sorgfältig die Brüder prüfe, ob sie ihre Schuldigkeit tun. Das Senkblei weist den zweiten Vorsteher an, achtzuhaben, daß die Brüder gerade auf ihrem Wege fortschreiten. Das Senkblei kann durch eine Linie dargestellt werden, das Winkelmaß durch zwei, die Wasserwage durch drei. Da die Senkbleilinie dieser Dreiheit wieder angehört, wird die Einheit mit der göttlichen Dreiheit in Beziehung gebracht, im Gegensatz zur Zweiheit, welche der materiellen Welt entspricht. Zugleich aber entsteht die τέτρας, deren kosmologische Deutung bekannt ist. Der 24zöllige, vierteilige Maßstab, den wir auf dem Tapis antreffen, bildet mit dem Spitzhammer das Inventar des Lehrlings. Die ethische Deutung will darin die Weisung sehen, den 24stündigen Tag in 4 × 6 Stunden zu teilen, sechs zur Arbeit, sechs zum Dienste des Meisters aller Welten, sechs, um dem Bruder zu dienen, sechs zum Schlaf. Auch deutet der vierteilige Zollstab die Vierteilung des Jahres an, das die Freimaurer gleich den Aegyptern mit der Sommer-Sonnenwende beginnen. Der Hammer weist darauf hin, daß alles, was wir durch den Zollstab als überflüssig erkennen, beseitigt werden soll. Die drei hammerführenden Beamten deuten auf den dreieinigen Meister aller Welten hin, und zwar als Repräsentanten der platonischen Ideen des Wahren, Guten und Schönen (Weisheit, Stärke, Schönheit). Der Hammer in den Händen der drei obersten Beamten ist Hieroglyphe der weltenbauenden Gottheit (ἀριστοτεχνίτης), wie wir dies schon bei den Aegyptern finden. Die Kabiren und die Priester der samothrakischen Mysterien trugen dementsprechend ebenfalls Hämmer. Der Begriff des Baumeisters aller Welten findet sich außer an vielen anderen Stellen, deutlich in

der Weisheit Salomonis (XI. 21.), wo Gott „omnia in mensura et munero et pondere disposuit". Die Kelle, welche sich uns auf dem Tapis zeigt, ist ein maurerisches Abzeichen und weist auf die verbindende und befestigende Bruderliebe hin. Die Fülle der Symbole wird durch den Zirkel gekrönt, der mit dem Winkelmaß verbunden, ein Hauptabzeichen der Freimaurer bildet. Zirkel und Winkelmaß sind die Symbole des Weltbaumeisters als Weltenschaffers und Weltenrichters, der ja nach Anschauung der Pythagoräer, Kabbalisten etc. die reale Welt messend, auf Grund von Zahlenharmonien schafft und als Richter die Handlungen nach dem Weltziel bemessend wertet als „mensurator et ponderator", wie es im Totenbuch (Kap. 147) heißt. Der Zirkel als Erzeuger des Kreises weist auf die allumfassende Unendlichkeit hin und deutet das Wesen der Gottheit an, die Mittelpunkt und Peripherie zugleich ist. Wir wollten in dem vorliegenden Artikel nicht im entferntesten eine erschöpfende Symbolik des Tapis liefern. Wir wurden zu unseren Ausführungen hauptsächlich dadurch bewogen, daß die Urweisheit, welche der Symbolik der Freimaurer vielfach zugrunde liegt, von der modernen Loge hinauseskamotiert wurde, obzwar die Deutung hiedurch oft gewaltsam und gezwungen erscheint. Uns lag vorzugsweise daran, weitere Kreise mit der überaus anregenden Symbolik der Freimaurerei bekannt zu machen. Wir wollten darauf hinweisen, daß bei der ursprünglich kosmologischen Bedeutung der Symbole die bloß ethische Deutung der modernen Loge[3]) nicht die entsprechende ist, denn die kann nur kosmologisch oder okkult sein.

Zeton.

[3]) Es ist bekannt, daß das moderne Logentum durch das massenhafte Eindringen unfähiger und unwissender Elemente vielfach zur völligen Bedeutungslosigkeit heruntergesunken ist. *Red.*

Indische Chemie.

Im „Journal des Savants" bespricht *Berthelot* in eingehender Weise ein Buch von Prof. *Ray* in Calcutta, die „Geschichte der indischen Chemie". Die schwierige und mühsame Arbeit Rays ist umso verdienstlicher, als man bisher nur wenig über dies Thema in Erfahrung gebracht hatte und scheint ihrer Anlage nach ein Pendant zur Arbeit Berthelots über griechische und arabische Alchimie zu sein.

Über die Chemie zur Zeit der Abfassung der Veden läßt sich mangels schriftlicher Aufzeichnungen wenig sicheres feststellen. Immerhin scheinen zwei Bücher, Charaka und Susruta, welche die Heilkraft verschiedener mineralischer, vegetaler und animalischer Drogen besprechen, von beträchtlichem Alter zu sein. Die eigentliche Alchimie tritt erst Ende des X. Jahrhunderts unserer Aera mit dem *Rasayana* auf, der die Mittel zur Erneuerung der Lebenskraft und zur Herstellung des Lapis philosophorum auseinandersetzt; über die Konstitution der Metalle (Schwefel und Quecksilber) finden sich hier dieselben Theorien wie in der arabischen Alchimie. Zur Zeit des niedergehenden Buddhismus im XII. und XIV. Jahrhundert, als in Europa die Kabbalisten auftraten, entwickelte sich dann die indische Alchimie am stärksten, wobei wie es scheint, die Eigenschaften des Merkurprinzips vorzugsweise Gegenstand der Forschung waren. *Rasarnava* (Merkurmeer) XIII. Jahrhundert enthält eingehende Untersuchung über die sogenannte Tinktur (Transmutation) der Metalle, hauptsächlich des Kupfers in Gold (Behandlung mit Galmei).

Der *Rasaratnasamuchchya* (XV. Jahrhundert) enthält ähnliches, ist aber methodischer gehalten; man findet hier auch Untersuchungen über die Reinigung, Verschmelzung und Einäscherung der Metalle. Das zweite Buch behandelt die Mineralien, das dritte die Eigenschaften der niederen *rasas*: Schwefel, roter Oker, Vitriol, Alaun, Arsenschwefel, Zinnober, Ammoniaksalze etc., beschreibt die Kräfte der einzelnen Droguen und gibt Mitttel zur Erhöhung derselben an. Im vierten Buch werden die Edelsteine und ihre Eigenschaften (Heilkraft) untersucht, im fünften die Edelmetalle: es nennt fünf Arten des Goldes, drei mythische himmlischen Ursprungs, eine mineralische, eine aus Transmutation hervorgegangene, drei Arten des Silbers, zwei des Kupfers etc. Das siebente Buch behandelt die Initiation und Adeptschaft, das achte die technischen Ausdrücke, das neunte die Apparate, das elfte beschäftigt sich ausschließlich mit dem Merkur.

Die Bedeutung des Werkes ist umso größer, als man bisher die Alchimie als arabischen Ursprungs betrachtet hatte, während hier ihre indische Herkunft nachgewiesen wird. Die Araber haben also auch hier, wie bei der Algebra, lediglich als Vermittler fungiert. Freilich dürfte der Ursprung dieser Wissenschaft in viel entfernterer Vergangenheit liegen, als der Verfasser annimmt, respektive nach der spärlichen ihm

zugänglich gemachten Quelle vermuten mußte. Immerhin ist der Umstand, daß ein Gelehrter vom Range Berthelots hier für die Alchimie eintritt, ein erfreulicher Beweis dafür, daß in Frankreich die „offizielle“ Wissenschaft keine Scheuklappen trägt; es steht dort zwischen eso- und exoterischem Wissen nicht jene chinesische Mauer, die anderwärts von der Pedanterie und der schon von Schopenhauer erwähnten Sorge um die „Carrière“ errichtet worden ist.

—.—

Symbolik. Eine Betrachtung über ihre kulturelle Berechtigung im modernen Leben. Vortrag gehalten in der Ethischen Gesellschaft, von Friedrich Glatz. Wien 1903. Verlag der Ethischen Gesellschaft.

Der Inhalt der vorliegenden Schrift ist weit davon entfernt das zu halten, was der Titel verspricht. Abgesehen davon, daß die breiten und überflüssigen Exkurse des Verfassers über die ethische Gesellschaft u. dgl. ermüden, entbehrt der sachliche Teil der Arbeit jeder tieferen und ernsteren Behandlung des Gegenstandes. Die Ausführungen des Verfassers bewegen sich meist auf Gemeinplätzen, daher ist es nicht verwunderlich, daß es derselbe nicht nötig findet, näher auf die Begründung und Ableitung der einzelnen Symbole einzugehen. Bei der Besprechung des Ringes begnügt er sich, in ganz allgemeinen, verschwommenen Bemerkungen einiges Nichtssagende auszuführen. Daß die Bedeutung des Ringes, sowie seine allgemeine Verbreitung erst aus den ursprünglichen Anschauungen über ihn klar wird, liegt auf der Hand. So war in Rom der eiserne Ring der Braut das Symbol der Unterwerfung unter die potestas des Mannes. Der Ringwechsel, wie er bei uns erhalten ist, deutet die ewige Verbindung insoferne an, als der Ring das Zeichen der Ewigkeit (die Schlange, welche sich in den Schwanz beißt) repräsentiert, anderseits zeigen die beiden Ringe die Bindung der Ehegatten an. Die größte Bedeutung aber hatten die Ringe dadurch, daß sie als Träger magischer Kräfte galten, wurde doch allem, was auf das Liebesleben Bezug hatte, unter Einfluß uralter Naturreligion, eine mystische Gewalt zugeschrieben. Dabei wollen wir ganz vom Abraxasring, dem Fischerring etc. absehen. Wie der Ring, so sind auch andere unbedeutende Symbole, sowie der Gruß in oberflächlicher, unnötig weitschweifiger Weise besprochen. Der ganzen Weisheit höchster Schluß ist das Streben, eine Symbolik zu begründen, die frei von aller Mystik ist. In aller Naivität sagt Glatz gegen Schluß seiner Ausführungen: „Haben wir denn, von der Kirche abgesehen, überhaupt im Leben eine Symbolik? . . . gibt dies nicht zu denken?“ Sicherlich antworte ich, aber Glatz hat das nicht getan oder nur sehr unzureichend. Symbole werden nur dort eine allgemeine und wirksame Geltung erlangen, wo sie Menschen verknüpfen die eine gemeinsame, mystisch-kosmologische Weltanschauung besitzen, deren Lehren — um mit Tauler zu sprechen — sich nicht alle „geworten“ lassen. Das Symbol erregt dann in dem, der es kennt, Gedankenassoziationen, welche der allgemeinen Anschauung entsprechen und wird der geistigen Entwicklung des Einzelnen gerecht. Das ist der Grund, weshalb wir bei den Pythagoräern, der Kabbala, der Kirche u. s. w. eine ausgebildete und wirksame Symbolik finden. Daß die moderne Wissenschaft eine neue Symbolik wird schaffen helfen, ist kein schöner, sondern ein hohler Traum von Glatz. Die vorliegende Schrift beweist zur Evidenz, daß vom Standpunkte der ethischen Gesellschaft aus eine allgemeine und lebenskräftige Symbolik unmöglich ist. Dazu ist eine positive, vielen gemeinsame kosmologisch-ethische Anschauung nötig, und die vermissen wir in den vorliegenden Ausführungen.

v.

Verantwortlicher Redakteur: **Ph. Maschlufsky.**
Druck von Johann N. Vernay in Wien.

Jun 18 1903

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY
ASTOR, LENOX AND TILDEN FOUNDATIONS.

JAHRGANG I, NR. 10 25. 5. 1903

DIE GNOSIS

HALBMONATSCHRIFT

ENTHÄLT:

Über die Wiederverkörperung
Anmerkungen zur Anthropologie
Rosenkreuzerische Geheimsymbole
Raum und Zeit bei den Indern
Referate

REDAKTION: Wien, I. Schauflergasse 6
ADMINISTRATION: Wien, I. Kohlmarkt 3

Wien

Einzelnummer: 50 Pfg. — 50 h

Verlag der **Manz'schen** k. u. k. Hof- Verlags- und Universitäts-Buchhandlung

Quartalspreis: Mk. 2.80 — K 2.80

Leipzig und **Berlin W. 9**
bei Georg Heinrich Meyer

YBEA

DIE GNOSIS

JAHRGANG I, NR. 10. **25. 5. 1903.**

Über die Wiederverkörperung.

Die Zahl der Menschen, welche an eine Wiederverkörperung des menschlichen Geistes nach dem Tode des Körpers glauben, wird auf zirka vierhundert Millionen geschätzt; würde sich aber bei genauer Untersuchung wohl noch als eine viel größere herausstellen; denn den meisten Menschen sagt ein innerliches Gefühl, daß mit dem Tode des Körpers noch nicht Alles zu Ende sei, und dem denkenden Menschen sagt der Verstand, daß der Geist zu seiner Weiterentwickelung einen Leib nötig habe. Die natürliche Bestimmung des Menschen ist, zur Vollkommenheit zu gelangen, und die alltägliche Erfahrung zeigt, daß dies nicht in einem einzigen Dasein auf dieser Erde geschieht. Wäre aber zu unserer Fortentwickelung kein materieller Körper nötig, so wäre auch nicht gut einzusehen, weshalb wir überhaupt in die Welt gekommen sind. Auch drückt schon die Phrase „in die Welt kommen" einen Glauben an die Verkörperung aus. Man sagt nicht: „Als ich aus Nichts entstanden bin". Wenn ich aber in die Welt gekommen bin, so müßte ich irgendwo herkommen und folglich schon vor der Geburt meines Körpers irgendwo existiert haben.

In Asien glaubt man allgemein an die Lehre von der Wiederverkörperung, in Europa und Amerika breitet sich dieselbe immer mehr aus, wird aber noch vielfach mißverstanden. Wenn sie richtig aufgefaßt wird, so ist sie eine Sache, die sich von selbst versteht und Jedem einleuchtend ist. Es ist somit wohl der Mühe wert, ein paar Betrachtungen darüber anzustellen:

Die ganze Natur predigt uns die Lehre von der Wiedergeburt. Wir sehen, wie im Frühjahre die ganze Natur von ihrem Winterschlafe erwacht. Dieselben Pflanzen, welche im Herbste starben, keimen aus ihrem Samen im Frühjahre wieder auf. Die Formen verschwinden, der Charakter bleibt derselbe und erscheint wieder in ähnlichen Formen. Eine Eichel fällt vom Baume, die Erde nimmt sie auf, der Schnee deckt sein Leichentuch darüber, der Frühling kommt und mit ihm Wärme und Sonnenschein. Da erwacht auch in der Eichel das keimende Leben, sprengt die Schale und zieht aus dem sie umgebenden Erdboden diejenigen Elemente an, welche zu ihrer Ernährung nötig sind, und aus der Eichel wächst ein anderer Eichelbaum hervor; der am Ende eben so groß wird, wie sein Vater. Nicht der alte Eichelbaum hat sich in ihm verkörpert, wohl aber dieselbe Idee, welche der alte darstellte, ist in dem jungen wiederverkörpert. Ohne den Samen wäre aber auch kein neuer Eichelbaum entstanden, und dies ist es, was manche von unseren Philosophen bei ihren Spekulationen über die „Entstehung des Menschen" übersehen haben.

Schopenhauer meint: „Das, was zwei Individuen verschiedenen Geschlechtes an einander kettet, liegt, ohne daß sie es wissen, allein in der Beschaffenheit des von ihnen zu zeugenden Individuums. Je geeigneter zwei Individuen sind, dasjenige Individuum zu zeugen, das den Zwecken des in der Gattung sich darstellenden Willens zum Leben entspricht, umso heftiger und brennender ist ihre Leidenschaft und die Sehnsucht sich zu vereinigen. In ihren einander sich entzündenden Blicken, in ihren Annäherungsversuchen ist es schon das neue, zukünftige Individuum, welches mit der größten Gier und Heftigkeit in die Erscheinung zu treten strebt."[1])

Auch Eduard v. Hartmann sagt: „Instinktiv sucht der Mensch dasjenige Individuum des

[1]) „Welt als Wille und Vorstellung". Seite 608 bis 612.

anderen Geschlechtes auf, welches mit ihm zusammengeschmolzen die Gattungsidee auf das möglichst Vollkommenste darstellt."

Demnach wäre es somit nur die „Gattungsidee", die nach Wiederverkörperung strebt und bei jedem Zeugungsakte würde ein ganz neues, vorher nie dagewesenes Individuum geschaffen, eine neue Seele verfertigt. Damit wäre es auch mit allem individuellen Fortschritt zu Ende; denn alles, was ein Mensch in seinem Leben errungen hat, käme nur der „Gattung" zu Gute, von dem Individuum selbst wäre nichts mehr vorhanden. Dasjenige, was „mit größter Gier" nach Verkörperung strebt, ist nichts weiter, als die Gattungsidee; der höchste Zweck der Liebe, die Erzeugung möglichst vollkommener Exemplare der menschlichen Gattung und jede Verbindung zweier Liebenden, welcher keine solchen Exemplare entsprießen, müßte die Liebenden selbst höchst unglücklich machen![2])

Eine solche Wiederverkörperung der Gattungsidee wäre allenfalls denkbar bei Austern, Fischen, Idioten oder Wesen bei denen noch kein individuelles Selbstbewußtsein sich entwickelt hat, wo es sich nur um eine Wiedergeburt einer passenden Form, nicht aber um den Fortschritt der geistigen Individualität handelt; aber in einem Menschen, der über den Begriff seiner vergänglichen Persönlichkeit herausgewachsen, zum Bewußtsein seines höheren Ich's gekommen und einen ihm eigenen beständigen Charakter erworben hat, ist dieses Ich „die Seele" und der geistige Same, der sich wiederverkörpert. Nicht nur der Charakter der Gattung, sondern sein eigener Charakter tritt wieder in Erscheinung und strebt nach Wiederverkörperung. In seinem Charakter liegt die Individualität seines Geistes, welche den Tod seiner Persönlichkeit überdauert, weil sie schon während des Lebens über dieselbe erhaben und von anderen geistigen Individualitäten verschieden war.

Der rein unteilbare Weltgeist bringt unzählige Formen auf den verschiedenen Ebenen des Daseins hervor, in denen die Natur wirkt und schafft. Schon auf den niedersten Stufen, im Mineral- und Pflanzenreiche macht sich eine Verschiedenheit der Bewußtseinsformen bemerkbar. Auch die Tiere haben das Bewußtsein ihrer Persönlichkeit; ein Hund weiß, daß er ein von einem anderen Hunde verschiedenes Ding ist, selbst ohne daß er darüber philosophiert. Aber erst in einem zum Selbstbewußtsein gekommenen Menschen findet sich die Erkenntnis des „Ich bin, der ich bin". Er bedarf keines „*Cogito ergo sum*", keiner Argumente, um sich zu beweisen, daß er ist. In seinem geistigen Selbstbewußtsein; das wohl von dem tierischen Persönlichkeitsbewußtsein zu unterscheiden ist, besteht für ihn der Beweis seiner individuellen Unsterblichkeit. Er ist erst dann ein wahrer Mensch, wenn er zu diesem höheren, geistigen Selbstbewußtsein gekommen ist und es ist daher nötig, zwischen der vorübergehenden Erscheinung oder „Persönlichkeit" und der dauernden Individualität des Menschen zu unterscheiden. Die „Persönlichkeit" (*persona* d. i. Maske) vergeht, die Individualit ist der geistige „Same", dessen Charakter zu seiner weiteren Ausbildung die Wiederverkörperung nötig hat.

In Bezug hierauf lehrt die „*Bhagavad Gita*" der Indier folgendes: „Wie in diesem gegenwärtigen Leibe Kindheit, Jugend und Alter nur vergängliche Eigenschaften des Unsterblichen während seiner Verkörperung sind, so wird es auch im folgenden Leben sein. Wie ein Mensch, der seine alten Kleider ablegt und ein neues Gewand anzieht, so offenbart sich der Geist wieder in anderen sich neubildenden Formen."[3])

Der indische Weise Sankaracharya sagt: „Der Besitz der Fähigkeit, das Dauernde von dem Nichtdauernden zu unterscheiden, ist die erste Bedingung zur Erlangung der Selbsterkenntnis."[4]) — So lange unsere kopfgelehrten Philosophen dieses Dauernde nicht in ihrem Herzen fühlen und erkennen und folglich nicht zum wahren Selbstbewußtsein gekommen sind, lebt auch in ihnen nur die Gattung, und die Wiederverkörperung ist für sie nur eine Theorie. „Wenn ihr's nicht fühlt, ihr werdet's nicht begreifen."[5]) Ein zum Vollbewußtsein der Un-

[2]) Vergl. Irma von Troll-Borostyáni. „Die Gleichstellung der Geschlechter".

[3]) Vgl. F. Hartmann, „Die Bhagavad Gita." Kap. II.

[4]) „Tattwa Bodha".

[5]) „Faust."

sterblichkeit gelangter Mensch bedarf keiner „Beweise“ für die Fortdauer seiner Individualität; Gott lebt in ihm.“) Nicht des Menschen Hirngespinnste, sondern dasjenige, was in ihm Ewiges zu fühlen und zu denken fähig ist, ist ewig.“)

Die Individualität des Menschen ist der Schauspieler, der Geist, der ihn bewegt, ist die Kunst; die Rolle die er spielt ist seine Persönlichkeit; er tritt heute in dieser und morgen in jener Rolle auf, aber er bleibt derselbe Mensch und auch die Kunst ist dieselbe. Der Schauspieler hat den Geist der Kunst in sich und wenn er auch jede neue Rolle stets lernen muß, so hat er es doch nicht nötig, bei jedem neuen Auftreten das Talent zum Spielen zu erwerben; es liegt schon in ihm. Desgleichen bringt auch der Mensch nicht nur diejenigen Eigenschaften, welche der ganzen Gattung „*Homo*“ angehören, sondern der in einem früheren Dasein von ihm erworbenen Talente und Fähigkeiten mit auf die Welt und bildet sie aus, indem er hier seine Rolle spielt. Müßten die Kinder ihre Talente von ihren Eltern erwerben, so gäbe es keine, die die Talente ihrer Eltern überträfen. Dagegen sieht man oft musikalische oder mathematische Genies und „Wunderkinder“ in Familien, deren Vorfahren nichts von Musik oder Mathematik wußten und die Kinder von großen Philosophen sind bekanntlich in der Regel geistig höchst minderwertig veranlagt.

Es wird oft gefragt: „Wenn ich schon früher auf der Erde war, weshalb kann ich mich nicht daran erinnern?“ — Die Antwort ist: „Weil wir keine Gnostiker sind, d. h. weil wir unser wahres Selbst nicht erkennen“. Darin besteht die wahre Gnosis oder „Selbsterkenntnis“, daß der Mensch sich des göttlichen Daseins bewußt wird und sich in diesem selbst findet. Nur wer sein wahres Selbst gefunden hat, kennt sich in Wirklichkeit selbst Die Persönlichkeit ist von dem geistigen Menschen verschieden; sie war früher nicht da und kann sich folglich auch an kein solches Dasein erinnern; sie ist nicht der Baumeister, der das Haus gebaut hat, sondern das Haus, in welchem der Baumeister wohnt. Ist sie einmal mit diesem Baumeister vereinigt, so wird sie ihn kennen und an seinen Erinnerungen teilnehmen. Sie wird dann wissen, welche Persönlichkeiten er früher geschaffen und überschattet hat. In einem intuitiv angelegten Menschen tritt in Folge seiner Berührung mit dem Geiste eine intuitive Ahnung, ein Seelengefühl eines früheren Daseins auf; aber erst in demjenigen, der sich selber gefunden hat, wird dieses Gefühl zur klaren Erkenntnis.

Der Mensch ist ein inkarnierter Gott. — Die Bibel sagt: „Als die Söhne der Götter sahen, daß die Töchter der Erde schön waren, da nahmen sie dieselben zum Weibe“. — Hinter diesen Allegorien ist eine tiefe wissenschaftliche und historische Tatsache verborgen. Die „Töchter der Erde“ sind die denkfähigen Menschen. Als die menschenähnlichen Organismen mit ihren intellektuellen Kräften hinlänglich entwickelt waren, um als Wohnungen der himmlischen Menschen zu dienen, da verbanden sich diese mit ihnen.

Die geistige Individualität des Menschen ist somit etwas von seiner Persönlichkeit wesentlich verschiedenes; wenn auch während dieses Lebens Beide ein Ganzes bilden. Die Seele ist gleichsam der Schmetterling, die Persönlichkeit die Blume, aus der er Honig zu schöpfen sucht; der innere Mensch ist der Meister, der persönliche Mensch das Werkzeug, das nur dann brauchbar ist, wenn es dem Willen des Meisters gehorcht. Dies sollten sich auch die Spiritisten merken, welche Verkehr mit der Persönlichkeit eines Verstorbenen suchen; denn nach dem Tode wird die Persönlichkeit zum geistlosen Schatten, in welchem allerdings noch Erinnerungen eine zeitlang fortexistieren können; aber der wahre Geist hat mit den Beziehungen dieser Erscheinungswelt nichts mehr zu tun. Die himmlische Seele schwingt sich zu ihrer Heimat empor; eine Anziehung nach dem Irdischen könnte ihr dabei nur höchst hinderlich und verderbenbringend sein; sie läßt alles Irdische hinter sich und hat damit nichts mehr zu tun. Sie genießt der Ruhe und Seligkeit, bis daß die Schätze, die sie mitgebracht hat erschöpft sind. Dann tritt der Instinkt nach einem neuen Dasein wieder auf und sie schafft sich einen neuen Körper um wieder auf dieser Erde oder einem anderen Planeten neue Er-

[*]) II. Korinth., IV. 11. 12.

[7]) F. Rückert.

forschungen zu sammeln, welche sie nötig hat, um der Gottheit näher zu kommen und Vollkommenheit zu erlangen. Hat sie dies erreicht, so braucht sie nicht wiederzukommen; es wäre denn, daß sie zum besten der Menschheit sich wieder der „Fleischwerdung“ unterzieht.

Unter dem „Fleisch“ ist aber nicht nur das sichtbare Fleisch, Muskeln, Knochen u. s. w., sondern alles was der vergänglichen irdischen Natur des Menschen angehört, zu verstehen; folglich seine sinnlichen Neigungen und Begierden, Instinkte, Meinungen, Idiosgakrasien, Talente, Gewohnheiten u. s. w.; überhaupt die Charaktereigenschaften seiner Persönlichkeit. Der Tod ist ein Vereinigungsprozeß. Indem sich die Seele immer höher emporschwingt, läßt sie auf den niederen Daseinsebenen alles, was sie in ihrem Fluge belästigt, zurück. Steigt sie wieder ins materielle Dasein herab, so nimmt sie ähnliche Elemente wieder in sich auf, da in ihr selbst die Anziehungspunkte zu diesem enthalten sind. Die Wiederverkörperung kann somit als eine „Auferstehung des Fleisches“ betrachtet werden, wie sie im katolischen Katechismus genannt wird Im buddhistischen Katechismus heißt es: „Ich glaube an ein Wiederzusammentreten der „Skandkas“. „Skandkas“ und „Fleisch“ bedeutet hier eins und dasselbe; nämlich die Charaktereigenschaften des Menschen. Im Sanskrit werden diese „Skandkus“ folgendermaßen bezeichnet: 1. Rûpa (Form), 2. Vidana (Wahrnehmung), 3. Sanjna (Bewußtsein), 4. Sanskara (Wirken), 5. Vidyana (Erkenntnis). Dies ist das Material, welches die Seele ablegt, und aus welchem sie sich bei ihrer Wiederkehr ein neues Haus erbaut.

Um nun den Vorgang bei dem Tode und der Wiedergeburt zu verstehen, ist es nötig, die Zusammensetzung der Natur des Menschen, sowohl in körperlicher als auch psychischer und intellektueller Beziehung zu kennen.

Wer fähig ist, in sein eigenes Innere einzugehen, der bedarf keiner weiteren Erklärung; aber für diejenigen, welche noch nicht dazu reif sind, wird eine Betrachtung der verschiedenen Leiber, aus denen der Mensch zusammengesetzt ist, so wie dies Sankarachar'ya lehrt, von Nutzen sein. Diese Leiber sind gleichsam Hüllen oder Sphären die ihn bekleiden; aber wir dürfen uns dies nicht so vorstellen, als ob sie schwach voneinander getrennt, wie die Blätter einer Zwiebel seien; sondern sie sind eher mit verschiedenen Graden von Dichtigkeit zu vergleichen, so wie Dunkel, Dämmerung und Licht, oder wie die Töne von aufeinanderfolgenden Oktaven.

Da ist nun erstens der materielle sichtbare Körper, aus den vier Elementen, d. h. aus Festem, Flüssigem, Luftförmigem und Feurigem (Energie) gebildet, und diesem zu Grunde liegt noch ein anderer Leib, aus dem fünften Elemente, dem Aether gebildet. Letzterer ist der Sitz der Lebenskraft, die dem sichtbaren Körper vermittelst der Nerven übermittelt wird. Diese beiden gehören der physischen Ebene an und nach dem Tode verwesen sie auf dieser; jeder Teil kehrt zu dem Elemente, aus dem er geboren ist, wieder zurück.

Dann kommt der sogenannte Astralkörper, und in diesem unterscheidet man zuerst den „Begierdenleib“, welcher der Sitz der Instinkte und Leidenschaften ist; dann den „Gedankenleib“, den Sitz des Intellektuellen und des Wissens;dann den Leib der Erkenntnis und Schauung und schließlich den verklärten Leib der Seeligkeit.

Diesen entsprechen die fünf Daseinsregionen des Makrokosmos, nämlich die physische Sinneswelt, die niedere und höhere Astralregion, die Gedankenwelt, das Reich der Erkenntnis und derjenige Zustand, den man das „Paradies“, den „Himmel“ oder die „Götterwelt“ (Devachan) nennt. In jeder Sphäre läßt die Seele bei ihrem Durchgang durch diese Daseinszustände dasjenige zurück, was zu diesem gehört. Sie bringt in den Himmel keine Gelehrsamkeit, sondern nur dasjenige mit, was zum Himmel gehört: nämlich alle die Ideale, die sie in ihrem Leben gesammelt hat, und die sie erfüllen, und diese Ideale werden hier für sie zur Wirklichlichkeit; sie bilden die Welt, die sie dort umgibt.

Devachan wird als eine Traumwelt von idealen Vorstellungen bezeichnet und ist es auch; aber nicht mehr so als unsere Welt; denn unser irdisches Leben ist auch gewissermaßen ein Traum, wir leben in unserer Subjektivität. Wir wissen von der Außenwelt, ja

auch von der von uns am meisten geliebten Person nichts, als was von ihr durch unsere Sinneseindrücke, durch Sehen, Hören, Empfinden, oder geistige Wahrnehmungen in unser Bewußtsein tritt. Aus diesen Eindrücken entspringt unser Gefühl und unsere Vorstellung des Gegenstandes, der in Wirklichkeit oft sehr verschieden von dem Bilde ist, das wir uns vorstellen. Wir lieben nicht die Person direkt, sondern die ideale Vorstellung, die wir uns von ihr gemacht haben und die wir auf sie übertragen. Wenn wir an einen fernen Freund denken, so denken wir nicht an seine körperlichen Fehler, die uns in die Augen springen würden, wenn wir bei ihm wären, sondern wir machen uns ein ideales Bild seiner Tugenden und seines Charakters. So ist auch die ideale Vorstellung, die wir von solchen Dingen in den Himmel mitbringen, und da wir unsere Denkmaschinen zurückgelassen haben, so argumentieren wir auch nicht mehr darüber, sondern erfreuen uns der Gegenwart unseres Ideals.

Dieser Zustand kann, je nach der Größe der Ideale, die wir mitgebracht haben, sehr lange, ja sogar Jahrtausende dauern; aber am Ende erschöpfen sich auch diese geistigen Schwingungen, und die ihrer vergänglichen Schätze im Himmel beraubte Seele wird wieder von dem instinktiven Drang nach Leben erfaßt. Sie tritt ihre Rückreise in's Materielle wieder an, bekleidet sich auf diesem Wege wieder mit einem denkfähigen Astralkörper, zieht „das Fleisch“ wieder an, und sie ist nun das Individuum, welches nicht von den beiden Liebenden „erzeugt“ wird, sondern bereits da ist und „mit der größten Gier und Hastigkeit in die Erscheinung zu treten strebt“. Viele Fälle von Unfruchtbarkeit bei guter Gesundheit, mögen ihre Ursache darin haben, daß kein solches Individuum gegenwärtig ist, das sich zu einer Inkarnation in der betreffenden Familie angezogen fühlt, da fehlt der „Same“, aus dem eine neue Menschenpflanze entsteht.

Es scheint beinahe überflüssig zu erwähnen, daß es einer noch nicht zum wahren Selbstbewußtsein gekommenen Seele nicht möglich ist, sich selbst die Familie zu wählen, in der sie inkarniert werden soll, sondern sie wird instinktiv dorthin angezogen, wo die für ihren Charakter am besten passende Stelle ist. So kann z. B. ein König, der ganze Länder gestohlen und dadurch ein Dieb geworden ist, in seinem nächsten Leben seinen Platz unter Dieben, vielleicht in einer Bettlerfamilie finden. Er erntet dann was er gesä't hat. Dies ist das Gesetz von Ursache und Wirkung auf der moralischen Ebene, im Sanskrit „Karma“ genannt. Es ist die „Nemesis“ der Griechen, die rächende Gerechtigkeit: weshalb es auch in der Bibel heißt: „Mein ist die Rache! spricht der Herr“. Durch dieses Gesetz bestraft das Böse und belohnt das Gute sich selbst.

So bewegt sich der Mensch in dem sich ewig drehenden Rade der Erscheinungen, in Daleidoskop der Natur. Durch die Nichterkenntnis seines göttlichen Wesens ist er an diesem Wechsel von Leben, Sterben und Wiedergeborenwerden gebunden, von dem es keine Erlösung gibt, als das Licht der Erkenntnis. Erst wenn er zur wahren Selbsterkenntnis (Gnosis) gekommen ist, ist er sein eigener Herr. Dann wird er nicht mehr getrieben, während er zu treiben glaubt. Durch seine Erkentnis und Befolgung des Gesetzes ist er mit dem Gesetze vereint und folglich selbst das Gesetz. Dann folgt er keinem fremden Willen mehr, sondern dem Willen des Gesetzes, dessen Repräsentant er selber ist. Dann ist er frei. *Franz Hartmann.*

Anmerkungen zur Anthropologie.

I.

Wenn wir Europäer uns fragen, woher Hellas seine Bildung bekam, so erhalten wir keine sichere Antwort, weil die Angaben widersprechend sind. Große Autoritäten sagen: von Ägypten; ebenso große vom Morgenlande. Die Ureinwohner, die Pelasger, verehrten Zeus auf hohen Bergen und hatten ein Orakel in Dodona. Ein dodoneisches Zeusbild sieht wirklich aus wie ein assyrischer oder persischer König und der olympische hat keinen rein hellenischen Typ.

Betrachtet man griechische Skulpturwerke, die doch für Dokumente angesehen werden

dürfen, so findet man unter den hellenischen Helden des trojanischen Krieges drei bestimmte Typen. Achilles mit dem schmalen Gesicht und der geraden griechischen Nase, die ohne Übergang die Stirn fortsetzt und mit dem klaren Auge, vertritt Thessalien, vielleicht den dorischen oder nördlichen Stamm. Agamemnon aus Mykene hat die römisch gebogene Nase mit deutlich angegebenen Übergang von der Stirn die breiter ist und bewölkt, ferner den Mund mit den gröberen Lippen, das Auge ist kürzer und der Blick trübe. Der dritte Typ ist Diomed von Argos. Der Kopf ist rund, die Stirn niedrig, nach hinten geneigt, mit einem Wulst an der Nasenwurzel und die Nase ist beinahe römisch; das Auge ist eher breit als lang. Stämme oder Rassen herauszuraten, lohnt wohl nicht, aber daß sich Achilles' rein griechisches Profil im Norden wiederfindet, ist sicher; man kann es noch heute in Schweden auf dem Lande sehen.

Sokrates ist kein griechischer Typ. Seine Stirn ist nicht die des Denkers, denn sie ist für ihre Höhe zu schmal und diese Stirn findet man noch heute in den Donauländern wieder und sie hat einen besonderen Namen, der nicht auf Witz deutet; seine Nase ist unedel und ist bei Satyrn zu sehen und seine Augen sitzen nicht gerade im Kopf; es ist ein Silen: gleicht auch dem Marsyas (Medici) und einem Pelasger.

Dringt man tiefer, so findet man zuerst den Schleifer mit seinem unheimlichen Schuhsohlenoval, wo Nase und Kinn sich in der Spitzigkeit gleichen und wo der Mund eine Kerbe ist. Von den Übrigen sind bemerkenswert: Der Finnentyp des sterbenden Galliers und des Gladiatoren, von vorne ein Sechseck, mit der Form des Todtenschädels, der Birne, das Gesicht platt und die Nase eingedrückt. Dieser Finnentyp findet sich bei Satyrn wieder und bei einem der Giganten des Pergamonfrieses, sowie bei gewissen Centauren, denn andere Centauren haben das Aussehen des Sokrates und des Pelasgers. Pan und Faune geben oft den morgenländischen Judentyp wieder, mit der gekrümmten überhängenden Nase, die einem ähnlichen hakenförmigen Kinn paralell ist und zuweilen einen Wulst über der Nasenwurzel hat.

Äsopus ist ein niedriger Typ, der sich in den niedrigsten Klassen der germanischen Länder wiederfindet, wo es die häßlichsten Nasen in der Welt gibt, eine Nase ohne Name und ihresgleichen, vielleicht einmal der Schuhmacherstuhl oder der Kleiderriegel genannt. Diogenes ist ein romanischer Krüppel, sehr gewöhnlich in Italien.

Endlich muß man sich den Basrelief der Villa Borghese „Hephaistos in seiner Schmiede" merken. Der Gott selbst ist halb Grieche, halb Römer; der Geselle ist der Gallier, der Sytyr der Centaur; aber ganz unten sitzt ein Zwerg mit einer spitzen Haube und einem Vollbart, ganz unseren Wichteln und Zwergen ähnlich, die wir in den Märchenbüchern sehen. Daß er an einem Helm schmiedet, läßt uns an den Zwergschmied denken und daß ein Lehrling ihn neckt, indem er an der Haube zupft, deutet darauf, daß der kleine Kobold einem geringgeachteten Stamm angehört. Er ist nicht mißgestaltet, sondern ein völlig ausgewachsener Mann, der, wenn er sich erheben würde, dem Gesellen bloß bis zum Nabel reicht. Sonst ist er nicht unähnlich dem Skythen aus der Krim, der von einer Bernsteinvase her bekannt ist.

Genug, hier finden sich bereits alle Stämme Europas auf der Balkanhalbinsel versammelt und die höchsten Typen Alexander und Aristoteles geben alle Züge des feinsten Seelenlebens wieder, so daß man nicht weiter an ethnographische Fragen denkt. Aber woher sie gekommen sind, oder ob sie immer da waren, das weiß man nicht.

Man weiß auch nicht, woher Rom seinen ersten Bildungssamen bekommen hat, der jedoch bei den Etruskern gekeimt hatte. Von den Sabinern bekam jedoch Rom seinen Jupiter, seinen Mars, die Laren und Penaten. Die Latiner gaben Saturn, den Gott des Feldes und Janus, den Gott des Heims. Die Etrusker hatten eine düstere Religion mit Menschenopfern; ihre Gräber glichen Pyramiden, ihre Vasen werden mit denen der Pelasger verglichen und der toskanische Pfeiler ist dem dorischen nicht unähnlich. Sie schrieben von rechts nach links wie die Semiten und hatten Duodezimalrechnung. Ihre Sprache war eine Mischsprache und häufte Konsonanten und ließ beinahe alle Vokale aus wie die hebräische. Klytämnestra wurde Klutmsta geschrieben; Alexander wurde Elchnstre gezeichnet. Eigen-

tümliche Götter waren: Vertumnus, Nortia (Schicksal), Vejovis, Vedius, der böse Jupiter, der dunkle Summuanus, der Mantus oder die Mantia der Unterwelt, Voltumna, Mater matuta, Menerfa. Sprachkenner haben ihre Sprache vom Semitischen bis hin zum Finnischen abgeleitet. Man hat zu wählen. Etruskische Gesichter gleichen assyrischen.

Rom beginnt allerdings seine Zeitrechnung beinahe gleichzeitig mit Griechenland, 753 und 776, und beide scheinen denselben Ursprung gehabt zu haben, dann aber gewinnt Hellas einen Vorsprung und drückt bestimmt seine Gepräge auf Rom. Denn bereits im 7. Jahrhundert hat Hellas Kolonien in Tarent und mit den Tarquiniern wird Rom was es wurde. Die Sagen erzählen, daß die Stadt Tarquinii in Etrurien in der Urzeit von tyrhenischen Pelsagern gegründet worden sei. Nach dieser Stadt floh der Korinther Demaratus und dort wurde sein Sohn Tarquinius priscus geboren, der König von Rom wurde und sowohl etruskische wie hellenische Bildung mitbrachte. Er war es, der das Forum, den Zirkus, das Kapitol und die Cloaca maxima bauen ließ. Er war es, der aus Etrurien die Insignien der Königsmacht einführte, das Diadem, den elfenbeinernen Stuhl, die purpurne Toga, den Stab mit den Adlern, und zwar in der letzten Stunde, denn sein Sohn war der letzte König von Rom; der letzte, bis er einen Nachfolger erhielt in dem kleinen König von Rom, dem Herzog von Reichstadt, der niemals König wurde und wenn man nämlich die vielen Könige von Italien abrechnet, den großen Napoleon inbegriffen.

Rom setzt Hellas fort, aber schafft nichts Neues, weder in Kunst, Literatur noch Wissenschaft, kaum in Gesetzgebung. denn als die zehn Gebote oder das Gesetz der Kupfertafeln verfaßt werden sollte, sandte Terentius Arsa drei Bevollmächtigte nach Athen, Solons Gesetze zu studieren.

Die römische Geschichte dreht sich um Klassenkampf zwische Patriziern und Plebejern und um Eroberungen, wenn man den großen Antisemitenkrieg gegen Karthago als Verteidigungskrieg rechnet. Sonst ist Rom ein wahrhaftes Amerika, wo alles sich mischt und gekocht wird, alle Arten Völker als Mitbürger aufgenommen, alle Götter der Sammlung einverleibt werden.

Die römische Geschichte ist uninteressant bis zu Cäsar und Augustus, wo sie Roman wird. Die Kaiser sind vollkommene Weltbürger. Claudius war in Lyon geboren, Pertinax in Ligurien, Septimius Severus war Afrikaner, Macrinus Numidier, Maximinus war der Sohn eines Goten und eines alanischen Weibes, Philippus Arabs war Araber; Trojan, Hadrian, Marcus Aurelius, Commodus waren Spanier. Die Herkunft der illyrischen Kaiser zu erforschen ist unmöglich, denn Illyrien war ursprünglich von Stammverwandten der Thracier bevölkert, die sich mit Phöniziern, Hellenen, Italienern und Kelten mischten.

Die Kaiserporträts bilden darum eine ethnographische Sammlung von großem Interesse. Cäsar hat ein germanisches Gesicht, und zwar mit bekannten Zügen, als hätten wir ihn gestern getroffen, in der Kammer des Reichstages, oder auf einem Katheder. Seine Nase ist nicht römisch, aber ist es gewesen; sein Mund hat einen Zug von Humanität, Nachsicht, Güte als lächelte er über die menschliche Schwäche; es ist nicht das Gesicht eines Adeligen, sondern eines Gelehrten. Nero sieht als junger Mann (im Louvre) wie ein intelligenter Israelit aus mit seinem Backenbart; etwas später ist er schön, mit seiner breiten Stirn und dem kleinen Untergesicht, vielleicht wie ein junger Dionysos; zuletzt gleicht er einer Spielhauswirtin von Melbourne. Vitellius kann man auf dem Theater des Palais royal in Paris sehen; übrigens ein Lebemann, äusserlich recht harmlos. Vespasian mit seinem Galoschenkinn ist ein häßlicher Kerl; Nerva hat viel vom Römer; Marc Aurel hat weder eine römische noch eine griechische Nase, sondern eine nördliche, beinahe skandinavische und erinnert an die Äsops. Julianus Apostata aus Illyrien hat etwas Phönizisches oder Assyrisches in seinem langgestrecktem Kranium. Augustus ist der schönste, mit modernem, reichem, feinem Ausdruck, nicht so römisch, aber er war ein Volsker. Unter den Untertanen ist Mäcenas der Träger eines Göthe- und Humboldtkopfes. Virgilius hat griechische und germanische Art. Marius ist der griechische Centaur und Satyr und er ist übrigens seinem

Seelenverwandten Marat sehr ähnlich. Der gefangene Dazier (Farnese) ist ein russischer Bauer. Pan (Ludovisi) ist der Jude des Morgenlandes. Den Paeto in der Gruppe Paeto und Arria (Ludovisi) kann man in Christiania wiederfinden. Marsyas (Medici) ist Silen, Sokrates, Pelasger, Phrygier.

II.

Zwischen Ingolstadt und Regensburg sind noch heute die Spuren eines Walles zu sehen, welcher sich auf der östlichen Seite des Rheins über Odenwald, Spessart, Taunus bis nach Köln hinauf erstreckt. Er wird von den Deutschen die Teufelsmauer genannt; und der Wall oder die Mauer mit Türmen wurde von den Römern als ein Schutzwall gegen die Germanen angelegt und war eine Demarkationslinie zwischen dem Ager Decumanus und Germanien. Westlich von dieser Mauer wurde das Land den Galliern überlassen (und den römischen Veteranen) und hinter dieser Mauer entstand Roms größte, dauerhafteste Kolonie Frankreich, denn dort herrscht noch heute die Römersprache und römisches Recht, römischer Geist im öffentlichem Leben und Klassenkampf. Aber Frankreich bekam niemals den römischen Kaiserstuhl; Franz I. war allerdings einmal Kandidat neben Heinrich VIII. von England, aber Deutschland behielt eigensinnig den Purpur, wenn auch bloß als Schmuck, bis 1815. Statt dessen erhielt Frankreich eine gewisse Selbständigkeit dem Papst in Rom gegenüber, zu allererst gesetzlich durch die pragmatische Sanktion Ludwig IX. (1269). In diesem von der Natur so begünstigtem Lande, wurde die römisch-griechische Bildung umgepflanzt und entwickelte sich so, daß mit dem 17. Jahrhundert die Franzosen die erste Nation Europas wurden und das sind sie wohl noch heute. Mit der französischen Revolution tritt eine gewisse Verwilderung ein, aber gleich darauf steigt aus den Kaisergräbern ein Caesar, der verkörperlichte Römergeist; und gleich Karl dem Großen gründet er ein Reich, das sich bald auflöst, nachdem es jedoch eine Aufgabe ausgeführt hat: das alte Europa aufgeweckt und emporgerissen zu haben. Napoleon ist so römisch, als Charakter, Eroberer, Gesetzgeber und Regent, daß sein Brudersohn ihn und sich als eine Idee betrachtete: Caesar von des Volkswillens Gnaden, welcher mit dem Plebs regiert und durch ein Plebiszit Kaiser wird. Napoleon I. nennt sich auch sofort „von Gottes Gnaden und durch die Konstitutionen der Republik, Kaiser der Franzosen". Als er den Papst nach Paris holt und selbst in Rom einzieht, da fühlten die Franzosen sich als Römer und ganz Europa wollte mit den Ahnen der Bildung verwandt sein.

Im Jahr 1804 wird Bonaparte Kaiser; im Jahr 1806 fängt sein Bruder Joseph an Pompeji auszugraben (das gleichzeitig mit Jerusalem zerstört wurde) und damit stieg die ganze Intimität des römischen Lebens empor. Europa verkleidete sich als Römer und lebte in römischen Möbeln; Tempel in römischem Stile, sowohl für die Gottheiten der Liebe wie des Krieges wurden erbaut und es kamen soviel Säulen zur Welt, daß wir noch heute welche übrig haben.

Aber ein Caesar sollte ja gegen den Barbaren ziehen; Napoleon entdeckte seinen in Moskau, aber da brach er zusammen, fiel wie ein antiker Tragödienheld durch seinen Übermut, hybris!

Er brach, aber die Nation hielt, denn sie war eine starke Legierung aus vielen Metallen bei hohem Schmelzpunkt. Gallier ursprünglich; Franken später; Sachsen auch; Westgoten vom östlichen Europa, Burgunden von den Südküsten der Ostsee, Skandinavier, Engländer, Spanier, Araber sogar waren während der Jahrhunderte hinzugekommen, aber die Römer hatten gesiegt. Erst durch Caesars Kolonisierung und die häufigen Besuche der Kaiser in dem angenehmen Lutetia, dann durch die christlichen Missionäre, die direkt aus Rom kamen und das Latein mitbrachten. Die fränkische Eroberung hinterließ keine dauernden Spuren, denn diese Halbwilden sorgten nur für die Verteidigung, während sie die Administration den ansäßigen Römern überließen.

Und so stark ist die in Frankreich neugepflanzte Römerbildung, daß England seinen halben Wortvorrat daher holt und nicht direkt von Rom. Denn die römische Eroberung Britanniens hatte allerdings das Latein mitgebracht, aber das wurde ebenso wie die Ursprache von den einziehenden Angeln, Sachsen und Jüten

ausgerottet. Erst mit den romanisierten Normanen tauchte das Latein ernstlich auf und bis zu dem Grad, daß man bei Chaucer 40 Prozent romanische Worte findet. Und durch die Kirche und die Universität gewann das Latein so, daß man bei dem Macaulay unserer Tage 50 Prozent Latein zählt. Diese Brechung in der englischen Bildung, die halb germanisch, halb romanisch ist, hat man bereits bei den beiden größten bemerkt, bei Shakespeare, der meist germanische Ausdrücke gebraucht und bei Milton, der in der „gehobenen" Sprache das Latein sucht. Bulwer, der Überbildete, ist auch Römer, während der volksmäßige Dickens Angelsachse ist.

England wurde die nördlichste Halbkolonie, die Rom gründete und Spanien die südlichste, mit einem Wort Rom ging nach Westen, westlich von der Teufelsmauer und dem Rheinstrom, bis es in unseren Tagen die Ardennen und Vogesen zur chinesischen Mauer bekam. Die Germanen bildeten das europäische Reich der Mitte und die Slaven den großen Osten; und das tun sie noch heute. Aber gleichwohl, mitten im Germanischen und Slavischen fließt ein Strom vom Römischen und das ist das Christentum und die Gelehrsamkeit, die Kirche und die Schule. Abendländische Kultur ist Christentum und Antike.

August Strindberg.

Über Rosenkreuzerische Geheimsymbole.[1])

Die Frage, weshalb die F. R. et A. C. in ihren Büchern und Manuskripten geheime Abbreviaturen, Alingmata, Charaktere, Chiffres, Figuren, Hieroglyphen, Schriftzüge, Zeichen, kurz Geheim-Symbole anwandten, erledigt sich kurz und bündig dahin: „damit die Schweine niicht in den Rosengarten gelassen wurden." Wenn wir nun trotzdem, obwohl uns persönlich „das Leben in Quinto" fernliegt, das goldene Heiligtum zu betreten wagen, so mögen die frommen Rosen†kreuzer diese Profanation unserer Wißbegierde und Wahrheitsliebe zu Gute halten. Im Übrigen wissen sie ja selbst, daß der Umgang mit Rosen Leid und Schmerzen bringt. „Ubi Rosa, ibi spinae." Ungestraft lustwandelt Niemand im Rosengarten.

Universum est Rosarium.

Philosophisch betrachtet, sind alle sichtbaren Dinge natürliche Symbole, sind eine ihnen zu Grunde liegende unsichtbare Wesenheit. Die „Erscheinungen", welche wir mit unseren Sinnen wahrnehmen, d. h. unsere Vorstellungen sind uns exoterische Bilder, Gleichnisse für esoterische Geschehnisse, welche sich uns eo ipso entziehen. Von dieser erkenntnistheoretischen, das Verhältnis vom Subjekt zum Objekt betreffenden philosophischen Symbolik wollen wir im Folgenden nicht weiter sprechen. Wir wollen nur darauf hinweisen, daß das Rosenkreuzerische System 100 Jahre vor Kant in dem Gedanken lebte und webte, daß „alles was wir sehen oder angreifen nichts anders ist, als ein excrementum, welches die verborgene Substanz gleichsam verdunkelt und bedeckt".[2]) Aber die Welt ist nicht nur ein Excrement, sondern darinnen und darunter liegt die Substanz, die quinta exentia. Übrigens findet sich diese Auffassung ja in dem metaphysischen Systemen aller Zeiten und Völker wieder. Die Natur ist eine Offenbarung, ein Symbol Gottes. Gott kann oder will nicht anders zu den Menschen sprechen als durch Bilder, Embleme.[3])

Homo imitator dei!

Auch der Mensch als Kind Gottes wendet da Symbole an, wo er etwas nicht anders ausdrücken kann oder will.

Die Kunst ist ästhetische Symbolik. Künstlerisch und künstlich ausgeführte Gesichts- und Gehörbilder, ja sogar Geruchs- und Geschmacksbilder und nicht am wenigsten Gefühlsbilder werden benützt, um nur einen Ideenzusammenhang, einen inneren Vorgang zu übermitteln, zu dem angeblich die Sprache — ebenfalls ja ein Symbol — nicht ausreicht. Auch hierüber wollen wir uns im Folgenden nicht weiter auslassen, obwohl gerade die Alchymisten es liebten, ihre chemischen Prozesse nicht nur in Parabeln, Mythen und Legenden einzukleiden[4]), sondern die Prozesse auch bildlich darzustellen. Fast jedes alchemistische Buch wimmelt von solchen „schönen kunstreichen chymicosophischen Emblemata", von „tiefsinnigen theosophischen Figuren, nicht allein sehr dienstlich, Augen und

[1]) Aus einem alten Rosenkreuzer-Manuskript, VII.

[2]) „Dreyfaches hermetisches Kleeblatt". Nürnberg 1667. — „Kritik der reinen Vernunft". Königsberg 1781.

[3]) Ich mache diese Auffassung nicht ohne Weiteres zu der meinigen, sondern führe sie hier nur des Zusammenhanges wegen an.

[4]) Bekannt ist besonders Petri Johannis Fabri „Herkules" (Chymische Schriften. Hamburg. 1713.) — Ich empfehle „Der chemische Herkules" von Philalethes. Pierson's Verlag. Dresden. 1898. (Mk. 1.50). — Ch. wissensch. Zeitschrift für Okkultismus. Seite 127.

Gemüt dadurch zu erlustigen, sondern zugleich ein scharffes nachdenken der Natur bey allen siliis doctrinae zu erwecken.“ Vielleicht haben wir später Gelegenheit, hier einige solcher bildlichen Darstellungen zu reproduzieren. Wir werden dann sehen, daß in ihnen immer wieder hervortreten die großen Prinzipien der Einheit (Monismus, Materia prima), der Zweiheit (Polarität), der Dreiheit (Trivität, drei Metallgrundstoffe: Schwefel, Salz, Mercur), der Vierheit (vier Elemente: Feuer, Wasser, Luft, Erde, der Fünfheit (Quinda essentia. Pentagramm), der Sechsheit (Hexagramm, flammender Stern), der Siebenheit (sieben Planeten, Metalle, Farben, Worte, Prinzipien, Ebenen etc.) etc. etc. — Wir werden sehen, daß die sonderbaren alchymistischen Kupfertafeln die Zahlenmystik symbolisieren.

Doch davon später.

Unser jetziges Interesse wird vielmehr durch relativ einfache Zeichen und Symbole in Anspruch genommen, welche von Dreiecken, Vierecken, Kreisen, Kreuzen, Zahlen, Buchstaben etc. und deren Modifikationen, Variationen, und Kombinationen hergeleitet sind. Noch heutigen Tags werden ja derartige Symbole in der Mathematik, Astronomie (Planeten- und Tierkreiszeichen), Chemie (Elemente), Musik etc. ferner als Handelsmarken, Vereinsabzeichen etc. angewandt. Aber während heute der Gebrauch solcher Symbole einerseits wesentlich eingeschränkt worden ist und andererseits dazu dienen soll, einen Begriff kurz und klar auszudrücken und dessen Handhabung zu erleichtern, wurde anno dazumal gerade das Gegenteil damit beabsichtigt. Die alten chemischen und medizinischen Bücher und Handschriften strotzen förmlich von solchen geheimen Zeichen und die Lektüre und das Verständnis der Schriften sollte durch sie nicht etwa einleuchtend, sondern erschwert, ja geradezu unmöglich gemacht werden. Wenn auch die alchemistischen Schriftzeichen nicht zu gleicher Regel entbehren, wie man fälschlich angenommen hat, so bestand doch ihre Hauptaufgabe darin, den Sinn des Mitgeteilten absichtlich zu verdunkeln. Denn es wurden nicht nur die Substanzen Materialien und Ingredienzien, sondern auch die Gebrauchsgegenstände, die Operationen, die Manipulationen, die Prozesse, die Lokalitäten u. s. w. symbolisiert. Eine genaue Kenntnis all' jener Symbole und Zeichen ist absolut erforderlich zum Verständnis der traditionellen Alchemie.

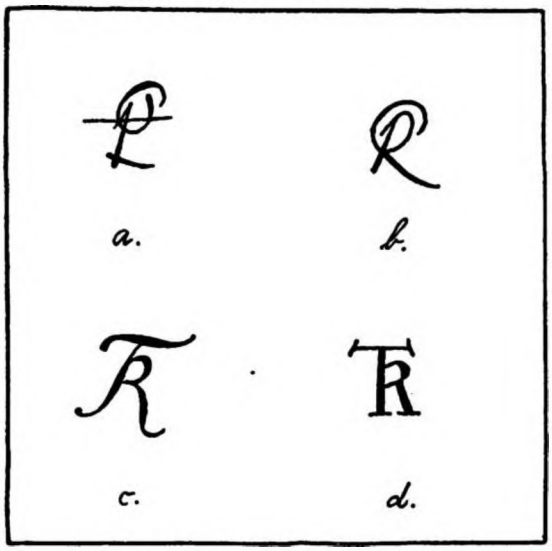
Das Studium der alchemitischen Geheimcharaktere ist eine Wissenschaft für sich, und zwar eine recht mühevolle und zeitraubende. Die Schwierigkeit besteht nicht sowohl in der großen Anzahl der nach vielen Tausenden zählenden Zeichen und der großen Menge der figürlich auszudrückenden termini technici, als vielmehr vor allem in der Vieldeutigkeit der Symbole. Sowohl ein und derselbe Begriff hat unzählige verschiedene Symbole als auch umgekehrt kann ein und dasselbe Symbol sehr viele, total verschiedene, oft entgegengesetzte Bedeutungen haben. Denn zur Irreführung profaner Leser, aus Furcht vor Entdeckung und in den unteren Ordensgraden die Erkenntnis das magicum opus masinum zu erschweren, wechselte man von Zeit zu Zeit absichtlich die Zeichen und Ausdrücke.

So haben, um nur einiges herauszugreifen, z. B. Alaun, Eisen, Gold, Kupfer, Quecksilber etc. nebst ihren Varietäten und Derivaten ja über 100 verschiedene Symbole. Umgekehrt bezeichnen z. B. die Symbole A. C. und S. etwa je 20 verschiedene Dinge. Nimmt man noch die Modifikationen und Kombinationen dieser großen Buchstaben hinzu, so erhält man Zeichen für etwa je 100 verschiedene Sachen. Das Symbol 8 bedeutet z. B. Arabischer Gummi, Arsenik, Blutstein, Borax, Goldgeist, Grünspan, Kupfer, Lebenswasser, Markassit, Ochsenziemer, Pottasche, Sublimat, Wasser, Auflösen etc. Das Symbol SS bedeutet u. A.: Sal Saturni, Sanctissima Scriptura, Sapientia Salomonis, Sine Stipidibus, Spiritus Sanctus etc. (Nur, was es eigentlich bedeuten müßte, Sancta Simplicitas, das bedeutet es nicht!) S. M. bedeutet u. A.: Studio Merentis, Sponso Mittendur, Sal Merendialis, Sal Menetrualis etc.

Das Angeführte genügt schon, darzutun, daß es hier nicht unsere Aufgabe sein kann, eine systematische Übersicht über alle hermetischen, spagyrischen, alchymistischen, theosophischen, mystischen Symbole zu bringen. Wer sich näher dafür interessiert, den verweisen wir z. B. auf Dr. G. Krauses „Alchymistische Studien“ (Coeschen 1892) oder auf G. W. Gessmanns „Die Geheimsymbole der Chemie und Medizin des Mittelalters“ (Graf 1899). Namentlich Gessmanns Zusammenstellung ist eine ganz hervorragende wissenschaftliche Leistung, die wir umso freudiger anerkennen, weil dieser Schriftsteller leider sehr viel zur popularisierenden Verflachung des Okkultismus beigetragen hat. Aber trotzdem die Gessmannschen Tafeln etliche Tausende Geheimsymbole enthalten und trotz der genau angelegten Register über dieselben, ist es doch oft sehr schwer resp. unmöglich, für ein vorliegendes Zeichen die richtige Bedeutung aus den Tafeln herauszufinden. Denn sie sind trotz ihres Reichtums nicht nur unvollständig, sondern auch zu kalligraphisch gehalten. Dasselbe Zeichen nimmt sich im Drucke und in flüchtiger Handschrift in den Manuskripten ganz anders aus. Da kostet es dann ein gewaltiges Kopfzerbrechen,

ehe man so ein verflixtes Symbol entziffert. Ubi Rosa, ibi spina!

So habe ich z. B. noch die Kopfschmerzen in guter Erinnerung, welche mir das neben-



stehende Symbol *a* unseres Manuskriptes gemacht hat. Es hat lange gedauert, bis ich endlich fand[5]) daß es sich um ein aus T und R zusammengesetztes Monogramm handelte, welches Tinctura bedeuten sollte. Neben *a* kommt auch *b* vor. Man vergleiche damit die Gessmannschen Symbole (*c* und *d*).

Dieser Unterschied resp. diese Verschiedenheit der gedruckten und geschriebenen Charaktere tritt noch deutlicher bei den ebenfalls zu den geheim-symbolen gehörenden Geheimalphabeten und Geheimschriften hervor, denen wir in einem folgendenden Artikel nähertreten wollen.

Wir dürfen das Kapitel der rosenkreuzerischen resp. alchymistischen Symbolik nicht verlassen, ohne zum Schluß noch einmal auf die eigentümliche sprachliche Qui-pro-quo-Manier hinzuweisen, welche sich durchgehends in den alten Gold-Schriften und auch in unserem Manuskripte findet. Wenn z. B. vom „Quecksilber" die Rede ist, so ist oft nicht das „gewöhnliche" metallische Quecksilber gemeint, sondern das „philosophische" Quecksilber, „unser" Mercur id est entweder der Metallgrundstoff Mercur oder der spiritus mundi etc. Wenn von „Wasser" gesprochen wird, so ist nicht das „gemeine" Wasser gedacht, „das die Wände netzet, sondern vielmehr ein trockenes Wasser, das ist die erste Materia, welche nicht allein Mercurius sondern auch Sulphur heißet". Denn „es stehet bey ihrem (sc. der Philosophen) freijen willen, wie sin es nennen wollen," um dort die Wahrheit am offenbarlichsten zu zeigen, wo sie sie in figürliche Reden einwickeln und am meisten verdunkeln. Dieses trockene Wasser, d. h. die Urmaterie, ist das große Solvens, in das alles erst wieder zurückgebracht werden muß, „gleich einem Klawen Zwirne wieder abgewickelt werden muß", um den Stein zu erlangen. Denn „die erste Bereitung und das Fundament der Kunst ist die Auflösung". *Solve et coagula!*

Dr. Ferdinand Maak.

[5]) Ich besaß damals keine äußeren Hilfsmittel.

Raum und Zeit bei den Indern.

Was ist der Raum, was ist die Zeit? Das ist das Grundproblem der Erkenntnistheorie und die wichtigste Frage der Metaphysik. In Raum und Zeit existiert und bewegt sich die Welt. In Raum und Zeit rollt das Werden und Vergehen der Körper ab. Räumlich-zeitlich denken wir uns das Leben.

Aber gibt es re vera einen Raum, gibt es re vera eine Zeit? Besitzen Raum und Zeit substantielle Wirklichkeit? Und wenn dies der Fall ist, wie können wir uns jene Existenz von Raum und Zeit vorstellen? Was für ein Bild sollen wir uns machen von jenem unendlich ausgedehnten Etwas, und jenem unendlich verlaufenden Etwas, jenem grenzenlosen Nebeneinander und jenem grenzenlosen Nacheinander? Oder haben Raum und Zeit etwa keine Berechtigung außerhalb des Menschengeistes? Ja, wie kommen wir dann zu solcher Anschauung, wie kann unser Bewußtsein solche Gebilde erdenken?

Und weiter: Sind Raum und Zeit nicht möglich ohne den denkenden Verstand des Menschen, so öffnet sich die gewaltige Perspektive: Die räumlich-zeitliche Welt ist nicht wahrhaft seiend. Ihr ist keine Realität zuzuschreiben. Vor dem Angesichte der höheren Wahrheit fällt sie in sich zusammen wie ein Kartenhaus. Die wahre Welt, sofern sie ist, sofern sie überhaupt noch sein kann, ist nicht räumlich-zeitlich, die ist nur denkbar: raumlos, zeitlos.

Und aus diesen Gründen ward das Problem von Raum und Zeit das philosophische Problem des neunzehnten Jahrhunderts. Seit der gewaltige Kant jenes große Wort sagte: Raum und Zeit sind reine Anschauungen a priori, seit dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft,

hat ein staunenerregendes Arbeiten an diesem Problem begonnen. In mühsamsten, penibelsten, kraftvertilgenden Untersuchungen hat man Raum und Zeit zu erforschen und zu bestimmen gesucht. Und es ist kaum glaublich, aber es ist wahr: Es gibt keinen philosophischen Kopf im neunzehnten Jahrhundert, den nicht die Frage nach Raum und Zeit beschäftigt hätte, in irgend einer Weise wenigstens, sei es, daß er psychologisch untersucht, wie kommen wir zur Vorstellung von Raum und Zeit, sei es, daß er nach dem Wesen und dem Sein von Raum und Zeit drang, sei es, daß er Steine zum Bau der Metaphysik trug.

Aber auch Kant war nicht der erste. Nicht einmal ein Wiederentdecker des Problems war er. Er war nur der, der die Wichtigkeit, die Bedeutung des Problems erkannte, der es herausschälte aus fremden Zusammenhängen, der es umgrenzte, und der zum erstenmale eine schwache und präzise Formulierung der Fragestellung erfand. Doch vor ihm schon beherrschte es die Geister. Da waren Descartes, Spinoza, Leibniz; da waren die Engländer Locke, Berkeley, Hume; da waren im islamitischen Morgenlande die arabischen Philosophen, die Montekallemin, an ihrer Spitze: El Aschari; da waren die Griechen: — sie alle wußten und, wenn sie nicht wußten, so fühlten und ahnten sie doch, in Raum und Zeit liegt ein Urproblem des Menschendenkens eingeschlossen.

Aber — warum bei den Griechen aufhören! Gehen wir weiter zurück! Es ist nur natürlich, die Frage nach Raum und Zeit zu verfolgen bis in die ersten Anfänge des Denkens. Und die ersten Anfänge des Denkens liegen in der indischen Philosophie. Wie steht also die indische Philosophie zu Raum und Zeit?

Die Frage ist in dieser Fassung nicht zu beantworten. Denn sie ist — zu allgemein gestellt. Die indische Philosophie ist nichts Einfaches; nichts, das man mit ein paar Schlagworten festhalten könnte. Sie ist ein kompliziertes Gebilde. Sie besteht aus ganz heterogenen Weltsystemen. Sie hat eine lange Entwicklung durchgemacht. Und in dieser Entwicklung hat sie alle die Phasen gezeitigt, die die abendländische Metaphysik nach Jahrhunderten zeigte.

Will man daher wissen, was die Inder über Raum und Zeit dachten, so ist das nur festzustellen, wenn man die einzelnen Systeme und Richtungen, wie sie werden und sich ablösten, auf ihr Verhältnis zum Problem des Raumes und der Zeit verfolgt.

*

Religion und Philosophie waren bei den Indern eins, bis das Denken heraufdämmerte. Und das philosophische Denken ward geboren in den Hymnen des Rigveda. Und hier ward als der erste, wertvolle, große Gedanke ausgesprochen: ekam sad vipra bahudha vadanti — vielfach benennen, was nur eins, die Dichter. Und preisend erklingt das Valakhilya-Lied des Rigveda:

„Eins ist das Feuer, das so vielfach aufflammt,
Eins ist die Sonne, strahlend auf das Weltall,
Die eine Morgenröte überglänzt das Ganze, —
Eins ist auch dieses und zum All geworden."

Die Lehre der Einheit in der Vielheit, als älteste philosophische Lehre, wird verkündet. In der Einheit hat alles sein Fundament, und die Einheit schließt alles zusammen. Raum und Zeit können dann auch nur in dieser Einheit existieren. Ist aber die Einheit das Wahrhaft-Wirkliche, so können Raum und Zeit nur abgeleitete Wirklichkeiten sein. Ja, Paul Deussen[1]) will in dem Rigveda-Hymmus schon die Ansicht vertreten finden, daß „alle Vielheit, mithin alles Nebeneinander im Raume, alles Nacheinander in der Zeit, alles Außereinander als Ursache und Wirkung, alles Gegeneinander von Subjekt und Objekt nur auf Worten beruhend (vadanti) ist, und daß nur die Einheit in vollem Sinne real ist." Das Wort „Mithin" in dem Satze Deussen's aber zeigt: mag auch die Meinung Deussen's gerechtfertigt sein, Raum und Zeit sind als besondere Wesenheiten als grundlegende Faktoren nicht erkannt in dieser allerersten Periode.

Der Weg der indischen Philosophie ging jetzt zu der näheren Bestimmung der Einheit. Die Einheit ward festgelegt als Prajapati, als Brahmanaspati, als Purusha.[2]) In den Hymnen des Atharvaveda ward sogar Rala, die Zeit,

[1]) Paul Deussen: Allgemeine Geschichte der Philosophie. Leipzig. 1894.

[2]) Prajapati = Herr der Geschöpfe; Brahmanarpati = Herr des Gebetes; Purusha = der Mensch.

für das Urelement, das erste Prinzip erklärt. Und wenn nun auch diese letztere Lehre, daß Rala, die Zeit, das Wahrhaft-Seiende sei, nicht von kraftvollem, durchdringendem Einflusse war, an dieser Stelle ist gerade sie zu betrachten — eben, weil es sich um die Zeit handelt. In den Hymnen des Atharvaveda heißt es:

Die Wasser aus der Zeit wurden
Brahman, Tapas, der Weltenraum;
Durch sie geschieht der Sonnenaufgang,
In ihr der Sonne Untergang.

Durch sie fährt hin der Wind läuternd
Durch sie streckt sich die Erde breit,
In ihr der weite Himmel ruht.

In ihr, was war und was sein wird,
Schuf ehedem das heilige Wort;
Die Hymnen aus der Zeit wurden,
Die Opfersprüche aus der Zeit.

Und an anderer Stelle wird von der Zeit gesungen:

Sie hat hervorgebracht die Wesen sämtlich
Und überdauert auch die Wesen sämtlich;
Ihr Vater ist sie und zugleich ihr Sohn,
Darum ist keine früh're Macht als diese.

Die Zeit schuf einst den Himmel dort,
Die Zeit die Erdenwelten hier;
Was war, was sein wird, durch die Zeit
Getrieben, muß entfalten sich.

Die Zeit erschuf das Erdenrund;
Es glüht die Sonne in der Zeit;
Die Wesen all' sind in der Zeit,
In ihr, was nur das Auge schaut.

Also: Die Realität, und zwar die alleinige Realität der Zeit wird stabiliert. Die Zeit wird zur Gottheit. Die Zeit wird das ὄντως ὄν. Und die Zeit wird angesehen als Substanz, und zugleich wird ihr Aktivität beigelegt. Sie ist die Weltenergie. Sie ist Stoff und Kraft. Die Zeit — das Prinzip des Seienden: ein Gedanke, der auch in der europäischen Philosophie wiederkehrt. Ich erinnere nur an die Pythagoreer, die Zahl und Zeit als einzige Realitäten behaupteten.

So tritt der Idualität der Zeit, die die Hymnen des Rigveda invalvienten, die Realität der Zeit — die Realität der Zeit in krassester Form: als alleinige Realität entgegen.

An der Fixierung der Einheit wurde dann weiter gearbeitet. Und man erdachte den Begriff des Brahman. Das Brahman, das ursprünglich nur besagte das Gebet, die heilige Rede, die göttliche Offenbarung, ward zur göttlichen, weltenerschaffenden und weltenerhaltenden Kraft. Aber auch das Brahman war noch voller Unklarheiten. Und man sucht den Inhalt dieses Brahman aufzudecken in den ersten Upanishad's. Und bei dem Suchen nach diesem Inhalt kam man hier auch zu der Auffassung: der Akae, d. i. der Raum, ist das Brahman. Die Chandogia-Upanishad sagt: der Akaea ist es, aus dem alle diese Wesen hervorgehen und in welchem sie wieder untergehen, der Akaea ist älter als sie alle, der Akaea ist der letzte Ausgangspunkt." Und weiter: „Was nun dieses „Brahman" genannte ist, das ist dasselbe, was jener Raum außerhalb des Menschen ist; und was jener Raum außerhalb des Menschen ist, das ist dasselbe, was dieser Raum innerhalb des Menschen ist. Und was dieser Raum innerhalb des Menschen ist, das ist desselbe, was dieser Raum innerhalb des Herzens ist. Das ist das volle, das Unwandelbare". Das, was im Atharvaveda-Hymnus von der Zeit gesagt wurde, hier wurde es auf den Raum übertragen. Der Raum als das Volle, das Unwandelbare ist jetzt das Prinzip der Welt. Aber in der weiteren Fortbildung dieser Grundanschauung ward die Auffassung des Brahman als Akaea, als Raum ins Symbolische gewendet. Brahman-Akaea sollte nur sinnbildlich gemeint sein. Und damit tritt das erkenntnistheoretische Element, das in dieser Lehre gefunden werden konnte, wieder zurück.

Bei dem Begriff des Brahman blieb aber die indische Philosophie nicht stehen. Man erfand den Begriff des Atman. Der Atman, der ursprünglich nur besagte den Hauch, den Lebenshauch, ward zur Seele, zum Selbst. Und nun ward Brahman die Gottheit identifiziert mit Atman der Seele. Atman-Brahman ward das Fundament der Welt. Das Weltall ist Brahman, das Brahman aber ist der Atman in uns: „Darum ist dieses die Wegespur des Weltalls, was hier in uns der Atman ist; denn in ihm erkennt man das ganze Weltall." Und diese Lehre von Atman begründete Yajnavalkya in der Brihadaranyaka-Upanishad als die eigentliche Upanishadlehre.

„Das Selbst fürwahr soll man verstehen, soll man überdenken; wer das Selbst gesehen, gehört und erkannt hat, von dem wird diese ganze Welt gewußt.“ Und „wahrlich dieses Unvergängliche ist sehend, nicht gesehen, hörend, nicht gehört, verstehend, nicht verstanden, erkennend, nicht erkannt. Nicht gibt es außer ihm ein Sehendes, nicht gibt es außer ihm ein Hörendes, nicht gibt es außer ihm ein Verstehendes, nicht gibt es außer ihm ein Erkennendes. Fürwahr in diesem Unvergänglichen ist der Raum eingewoben und verwoben.“ Der Atman, das Subjekt des Erkennens, ist die alleinige Realität. „Außer ihm ist kein zweites, kein anderes, von ihm verschiedenes, das er sehen könnte.“ Eine Zweiheit, eine Vielheit kann es nur „gleichsam“ geben.

„Im Geiste sollen merken sie:
Nicht ist hier Vielheit irgendwie!
Von Tod zu Tode wird verstrickt,
Wer eine Vielheit hier erblickt.“

Und in den späteren Upanishad's wird die die Realität des Atman und die Nichtrealität alles übrigen noch schärfer hervorgehoben. Die Welt da draußen, wie wir sie sehen und fühlen und genießen, ist eine bloße Maja. Der Atman ist das Ewig-Seiende und das Allein-Seiende. Dieser Atman aber ist unerkennbar. „Nicht sehen kannst du den Seher des Sehens, nicht hören kannst du den Hörer des Hörens — durch welchen der Mensch dieses alles erkennt, wie sollte er den erkennen, wie sollte er doch den Erkenner erkennen?“

„Nicht durch Reden, nicht durch Denken
Nicht durch Sehen erfaßt man ihn;
„Er ist!“ Durch dieses Wort wird er
Und nicht auf andere Art erfaßt.“

Er ist. Der Atman ist. Und es gibt kein Werden. Und es gibt kein Vergehen. Es gibt nur das Sein des Atman, d. i. des reinen, absoluten Ich's.

Unter dem erkenntnis-theoretischen Gesichtspunkte betrachtet, erscheint nun der Atman raumlos und zeitlos. Und so involviert die Majalehre der Upanishad's die Nichtrealität, das aber ist die Idealität von Raum und Zeit. Der große, gewaltige, ewige Gedanke der Idealität von Raum und Zeit wird hier zum erstenmale gedacht. Und nicht nur gedacht, auch wissenschaftlich begründet. Und die wissenschaftliche Begründung ist tief und eindringend, tiefer als mancher Moderner sie zu geben vermöchte. Sie ist nicht erkenntnistheoretisch wie die Kant's, sie beschreitet nicht den Weg einer Untersuchung des menschlichen Denkens und des Erkennens. Sie ist in erster Linie metaphysisch, sie geht aus auf die Statuierung eines allgemeinen Prinzips und auf die Ableitung und Begründung aller einzelnen Tatsachen aus diesem Prinzip. Die Methode der Upanishad's, das ist die Methode Spinoza's Was für Spinoza die Substanz ist, das ist für die Upanishad's der Atman — das wahrhafte Selbst der Dinge, das αὐτὸ καθ' αὑτό Plato's. Und wie Spinoza aus der Substanz seine Spezialfolgerungen zieht, so deduzieren die Upanishad's aus dem Atman ihre Speziallehren. Die Methode der Upanishad's ist deduktiv — wenigstens deduktiver, als wir Heutigen zu denken gewohnt sind. Und auf deduktivem Wege wird hier die Idealität von Raum und Zeit gewonnen. Das Moderne und Überwundene der Methode tut der gewaltigen Größe dieser Lehre aber keinen Eintrag. Wir können nur staunen, daß man sich damals schon zu solcher Erkenntnis durchringen konnte.

Die Philosophie der Upanishad's bildet den Höhepunkt des philosophischen Denkens, des wissenschaftlichen, philosophischen Denkens der Inder; sie stellt, um mit Deussen zu reden, „den Kulminationspunkt der indischen Weltanschauung dar, welcher durch keine der nachfolgenden Erscheinungen bis auf die Gegenwart hin übertroffen worden ist, auch nicht durch den Buddhismus, der, bei aller Selbstständigkeit des Auftretens, doch in den wesentlichsten Punkten von den Lehren der Upanishad's abhängig ist.“ Dieses Weltsystem kommt somit für die Frage, wie sich die Inder zu Raum und Zeit stellten, zunächst in Betracht.

Aber aus diesen Lehren der Upanishad's wuchsen andere neue Systeme hervor, die sich fast nach gleichen Gesichtspunkten trennten, wie die Weltanschauungen der Heutigen. Da waren: die Mimansa, der Vedanta, der Nyaya, das Vaieeshikam, das Sankhyam, der Yoga u. a. Bei einer Untersuchung erkenntnistheoretischer Natur nun sind von diesen Denkrichtungen hervorzuheben das Mimansa-System,

das Vedanta-System, das Sankhyam-System: denn bei dem Nyaya, dem Vaieeshikam und dem Yoga treten die erkenntnistheoretisch-metaphysischen Elemente ganz in den Hintergrund.

Mimansa und Vedanta nun lehrten die Majalehre in der Fassung der Upanishad's. Dem empirischen Wissen steht das Wissen vom Seienden gegenüber als die höhere Wissenschaft, die para vidya. Und nur was die para vidya begründet, ist wahrhaft wahr. Und die para vidya sagt: die Welt des Geschehens ist eine Illusion. Auf der anderen Seite proklamiert das Sankhyamsystem den Dualismus von Prakiti der Natur und Purusha, dem Geist und die Realität von Purusha als dem Subjekt des Erkennens, und Prakiti als den Inbegriff alles Objektiven, d. h. außerhalb des Subjektes Existierenden. Beide sind wirklich, beide sind wahr, beide sind real. Und so erscheint hier wieder der Realismus. Und damit erhalten auch Raum und Zeit ein realistisches Gepräge. Denn, wenn die Körper und Wesen, die in Raum und Zeit sind, absolut real sind, so müssen auch Raum und Zeit, in denen sie sind, real sein.

So laufen in der späteren indischen Philosophie Idealismus und Realismus nebeneinander her.

Den Schlußstein dann im Bau der indischen Philosophie bildet der Buddhismus. Er baut sich auf auf die Vedantalehre. Er ist die moralische Ausgestaltung jener Entwicklungsreihe, die von den alten Hymnen über die Lehren der Upanishad's führt zu den nachredischen Systemen der Mimansa und der Vedanta. An die Stelle der Atmanlehre kam die Karmalehre; damit wird statt des Metaphysischen das Ethische in den Vordergrund gerückt. Aber die Erkenntnistheorie des Buddhismus blieb im wesentlichen Idealismus. So, wenn es heißt: „Der Leib ist ein Wellenschaum, der sich bildet und wieder vergeht; die Empfindung ist wie eine Schaumblase, die auf der Oberfläche des Wassers tanzt; die Wahrnehmung ist eine Luftspiegelung in der Glut des Sonnenlichtes; die Urteilskraft ist wie das Holz des Bananenbaumes — ohne Festigkeit und Härte; und das Selbstbewußtsein ist wie ein Gespenst oder eine magische Illusion.“ [3])

Bei den Indern sind also jene Lösungen des Raum-und Zeitproblems alle bekannt, die später die europäische Philosophie erdachte.

Dr. L. Müffelmann.

[3]) Spenel Hardy: Manual of Budhism.

Referate.

„Ein deutscher Buddhist.“ (Oberpräsidialrat Theodor Schultze.) Biographische Skizze von Dr. Arthur Pfungst. Zweite, vermehrte Auflage. Mit Bildnis. Stuttgart. Fr. Fromanns Verlag (E. Hauff). 1901.

Zum zweitenmal erschien die Biographie jenes merkwürdigen Mannes, der es ablehnte, unter Bismarck Minister zu werden und als hoher Beamter im Alter von 56 Jahren sich mit jugendlicher Begeisterung indischer Weisheit zuwandte, um durch Uebersetzungen indischer Schriften aus dem Englischen, sowie durch sebständige Publikationen buddhistische Gedanken zu verbreiten. Der durch seine Uebersetzungen, sowie durch größere und kleinere Gedichte rühmlich bekannte Dr. Pfungst hat es versucht, diese eigenartige Gestalt als Mensch und Denker uns näher zu bringen. Geht er auch in seiner Begeisterung für Schultze zu weit, wenn er sogar ausruft: „Wie kaum ein anderer erscheint er dazu berufen, ein entscheidendes Wort in den religiösen Kämpfen unserer Zeit zu sprechen“, so dürfte das Buch doch auch für jene von großem Interesse sein, die nicht alle Anschauungen Schultzes (z. B. die über das Christentum) teilen. Nachdem der Verfasser mehr chronologisch als pragmatisch uns das Leben dieses vielseitigen und edlen Menschen vorgeführt hat, bespricht er den Schriftsteller Schultze und stellt — meist mit dessen eigenen Worten — seine Lehren kurz dar, um dann zu zeigen, in welcher Weise er sich eine Regeneration durch den Buddhismus dachte. Fühlten sich Eugen Neumann und Franz Hartmann hauptsächlich durch die tiefe und innerliche Mystik zur indischen Weisheit hingezogen, die sie vorzugsweise mit der des großen Meisters Eckhart zusammenstellen, so hebt Schultze (der noch flacher in dieser Hinsicht als der Rationalist David Strauß das Christentum verachtend abweist) vorzugsweise den Unterschied zwischen Christentum und Buddhismus hervor, in welch letzterem er das Ideal einer rationalistischen Weltanschauung gefunden zu haben glaubt. (Daher steht er auch ablehnend der Anschauung gegenüber, daß ein Sammasambuddha übermenschliche Fähigkeiten besitze, periodisch wiedererscheine etc. etc.) Die philosophischen Grundlagen

erinnern bei Schultze stark an jene in der Schrift Schellings „Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Denken". Es wäre recht interessant gewesen, wenn Pfungst hier vergleichende Betrachtungen gemacht hätte, wie er dies bei dem Probleme der Wiedergeburt tut, wo er Hume, Lessing, Schoppenhauer anführt. Es befremdet mich, daß er die in gewisser Hinsicht hierher gehörigen Lehren neueren Datums von Blanqui, Nietzsche, Le Bon etc. nicht erwähnt hat. Es ist hier nicht der Platz, über die Ethik des Buddhismus mich weiter auszusprechen, es ist das ein Thema, welches unmöglich in wenigen Worten besprochen werden kann, nur darauf möchte ich hinweisen, daß es kein Lob für den Buddhismus ist, wenn Schultze gegenüber dem Ausdrucke L. v. Schweders von der „Poesie des Weltschmerzes" bemerkt, daß der Buddhismus „ganz nüchtern-prosaischer, ruhiger, klarer und praktischer Verstand" sei. Die Polemik zwischen Schultze und L. v. Schroeder, der Pfungst mehrere Seiten widmet, ist in vieler Hinsicht interessant. Auf der einen Seite ein Rationalist, der das Christentum verachtet und den Buddhismus rationalistisch auffassend preist, auf der anderen ein Indolog von Fach, der, erfüllt von tiefer Religiosität, sich für das Christentum einsetzt und den Buddhismus als eine ihm durchaus fremde, aber sympathische Weltanschauung mit Hochachtung behandelt, wie er in seinem Artikel „Buddha" im „Türmer", sowie bei jeder Gelegenheit bewiesen hat. Weshalb Pfungst wieder das Streitbeil ausgräbt, indem er Schroeder zu jenen zählt, welche Religion und Theismus verwechseln, ist mir unerfindlich, da Schroeder stets darnach strebte, dem Buddhismus als „Religion" gerecht zu werden. Er definiert gegenwärtig die Religion (indem er beim Buddhismus besonders an die Karmanlehre und den Glauben an eine sittliche Weltordnung denkt, der alles unterworfen ist), wie folgt: „Religion ist der Glaube an geistige, außer und über der Sphäre des Menschen waltende *Wesen* oder *Mächte*, von denen sich der Mensch in *materieller* oder *moralischer* Weise abhängig fühlt und mit denen er sich in Einklang zu bringen sucht." Weiter auf die Ausführungen der beiden Gegner einzugehen, welche eine Klärung mancher Ansichten hervorrief, verbietet der Mangel an Raum. Die Schrift, die Dr. Pfungst dem deutschen Lesepublikum übergab, wird sicher einem Bedürfnisse gerecht. Denn der Buddhismus interessiert weitere Kreise immer mehr und mehr. Ist es auch zum großen Teil der Reiz der Neuheit, welche viele antreibt, sich mit buddhistischen Lehren bekannt zu machen, so wird dadurch das religiöse Empfinden wieder lebendiger und die Sehnsucht nach transzendentaler Spekulation geweckt. Das Christentum aber umschließt auch alles, was Großes im Buddhismus vorhanden ist, und dort nur infolge der größeren Einseitigkeit mehr zum Bewußtsein kommt, und dies wird vielleicht der Weg sein, auf welchem man das Wesen des Christentums erst kennen und würdigen lernen wird. V.

Albert Kalthoff*), „Religiöse Weltanschauung", Reden.

Eine Weltanschauung hat Kalthoff uns freilich nicht gegeben, höchstens Ansätze dazu; denn es fehlt die Ableitung aus einem Prinzip und der sichere philosophische Unterbau. Der Rhetor und nicht der Religionsphilosoph kommt zum Wort. In populärer Form bespricht Kalthoff die Grundelemente der modernen Naturauffassung und untersucht ihre Beziehung zum Religionsproblem, die Entwicklungslehre, die Unendlichkeit der Welt, die Erhaltung der Kraft. Durch die Loslösung vom Dogma soll die Religion nicht bloß mit jenen Lehrsätzen verträglich sein, sondern sogar organisch aus ihnen hervorwachsen, wenn man sie nicht dürr begrifflich interpretiert. Sympathisch berührt es, daß Kalthoff, der protestantische Kanzelredner, überall Fühlung sucht mit den tieferen Problemen der Gegenwart. Und er weiß sich von den modischen Flachheiten freizuhalten. In mancher Beziehung sind diese Vorträge sogar in bewußter Opposition gegen die zeitgemäßen Banalitäten entstanden. Dem naturalistischen Agnostizismus hält Kalthoff überall die Notwendigkeit entgegen, den Sinn und Zweck des Daseins im tief inneren Zusammenschluß mit dem Universum zu ergründen, jene intellektuellen Worte schwimmen nur gleichsam an der Oberfläche, von innen besehen enthüllen sie sich als religiöse Postulate. Diese Gefühlsreligion, deren Anwalt Kalthoff ist, dringt freilich nicht in die Tiefe.

E.

*) Eugen Diederichs, Leipzig 1903.

Verantwortlicher Redakteur: **Ph. Maschlufsky.**
Druck von Johann N. Vernay in Wien.

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY
ASTOR, LENOX AND TILDEN FOUNDATIONS

JY 2 1903

JAHRGANG I, NR. 11 10. 6. 1903

DIE GNOSIS

HALBMONATSCHRIFT

ENTHÄLT:

Der Begriff der Metaphysik in Bezug auf Sein, Möglichkeit und Unendlichkeit
Die Geschichtsphilosophie Hoëné-Wroński's
Konstitutive Erfahrungsphilosophie
Der Personalismus
Referate

REDAKTION: Wien, I. Schauflergasse 6
ADMINISTRATION: Wien, I. Kohlmarkt 3

Wien

Einzelnummer: 50 Pfg. — 50 h

Verlag der Manz'schen k. u. k. Hof- Verlags- und Universitäts-Buchhandlung

Quartalspreis: Mk. 2.80 — K 2.80

Leipzig und **Berlin W. 9**
bei Georg Heinrich Meyer

YBEA
+

DIE GNOSIS

JAHRGANG I, NR. II. 10. 6. 1903.

Der Begriff der Metaphysik in Bezug auf Sein, Möglichkeit und Unendlichkeit.

Die Philosophie möchte nach dem höchsten Wissen streben, welches überhaupt möglich ist. Alles das erscheint uns als beschränkt, also nicht als das Höchste, welches irgendwie abhängig, durch Bedingungen, Formen oder wie man es nennen mag, gebunden ist. Der Philosoph hat deshalb eine natürliche Neigung, Metaphysik zu definieren als Erkenntnis von dem Sein, welches unabhängig von unserem Denken ist. Diese Defination ist ein Widerspruch in sich selbst, falls unabhängig heißt: gänzlich losgelöst vom Denken und für „Erkenntnis“ unerreichbar. Es ist indessen nicht ohneweiteres sicher, daß ein unabhängiges Sein nicht die geringste Beziehung zu etwas Anderem, z. B. zu einer Erkenntnis haben könnte. Es kommt dabei alles auf den Begriff „unabhängig“ an. Es ist nicht geradezu unsinnig oder unmöglich, sich etwas vorzustellen, das sich selbst um die Erkenntnis gar nicht kümmerte oder wenigstens durch eine Erkenntnis nicht in seinem Wesen verändert würde, aber dennoch eine gewisse Beziehung zur Erkenntnis hätte, so daß die Erkenntnis sagen könnte: ich erkenne das Dasein von jenem Etwas, ich habe eine Art Berührung zu jenem Etwas, welche mich, die Erkenntnis, möglich macht. Freilich, sonderbar und rätselhaft erschiene eine solche Art von ungleichmäßiger Wechselwirkung oder von ungleichmäßiger Beziehung, bei der jenes unabhängige Etwas eine ganz andere Stellung hätte, als die Erkenntnis, die doch als solche in gewisser Art abhängig ist. Aber durch eine derartige Sonderbarkeit dürfen wir uns doch nicht sofort bestimmen lassen, jene Auffassung für ganz unmöglich zu erklären. Es könnte uns sonst leicht so gehen, daß alle anderen Auffassungen auch rätselhaft und auch unmöglich ausfielen.

Wir wollen also den Begriff „Dasein unabhängig von unserem Denken“ — ein Begriff, den wir doch denken — nicht schlechthin für Unsinn erklären. Denn es ist eine unabweisbare Tatsache, daß wir an etwas denken können und daß der Satz: „etwas bloß denken, etwas bloß in den Gedanken haben“ tatsächlich etwas anderes bedeutet, als jener Satz des „an etwas Denkens“. Wir denken sogar an etwas von uns Unabhängiges. Dies läßt sich auch so ausdrücken: „Wir können denken, daß etwas unabhängig von unserem Denken da ist.“ Dies ist durch den Satz des Widerspruches nicht in der Weise wiederlegbar, wie z. B. der Satz: „Wir denken etwas nicht Denkbares“. Letzteres ist völliger Unsinn, ersteres nicht.

Wenn Kant also vom Dasein eines Dinges an sich spricht und damit zugibt, daß wir an dasselbe denken und es mit einem Worte bezeichnen können, obwohl wir uns sonst nichts darüber vorstellen könnten, so gibt er damit zu, daß „Dasein eines Dinges unabhängig von unserem Denken“ kein Unsinn, nicht etwas durchaus Falsches ist. Sehr bedenklich muß es dann aber Jedem erscheinen, daß Kant trotzdem das Dasein eine Kategorie nennt und die Kategorien nur als Formen unseres Denkens gelten lassen will. Ist dies der Fall, so fällt ohne unser Denken das „Dasein“ einfach fort und es ist ohne unser Denken kein Ding mehr, das Wort „Ding an sich“ könnte nicht bedeuten „Ding, unabhängig von unserem Denken“, es könnte höchstens heißen: „ein gedachtes Ding an sich“; das „an sich“ wäre also nicht mehr als Loslösung von unserem Denken gemeint. Kant meint aber gerade damit ein Ding, welches alles das abstreift, was nur unserem Denken angehört. Es wäre also ein seiendes Ding, welches die Eigenschaft „seiend“

nicht besitzt — dies ist ein offenbarer Widerspruch.

Wenn wir also „an etwas denken, das von unserem Denken unabhängig ist“ und dies oben nicht ohneweiteres für Unsinn erklärten, so setzen wir dabei voraus, daß ein „Sein“ nicht ein bloßes Element des Denkens ist, sondern daß es ein „Dasein“ gibt auch unabhängig von unserem Denken. Wir geben damit zu, daß zwar ohne Zweifel in unserem Denken das vorkommt, was wir „Sein“ nennen, aber wir nehmen auch an, ein „Sein“ ohne unser Denken.

So lange man diese Annahme nicht ganz unzweifelhaft als unsinnig widerlegt, so lange man nicht zeigt, daß sie unmöglich ist, dürfen wir sie als „möglich“ hinstellen. Freilich ist damit noch nicht gesagt, daß der Satz: „Sein ist auch ohne unser Denken“ oder „Dinge sind auch ohne unser Denken“ richtig oder wahr, daß sein Inhalt „wirklich ist“. Wenn wir überhaupt darüber sprechen oder streiten wollen, ob dieser Inhalt richtig ist, so nehmen wir uns damit schon das Recht, etwas (den Inhalt dieses Satzes) als möglicherweise wirklich oder seiend hinzustellen, setzen also wieder voraus, daß man etwas dem Denken gegenüberstellen kann und es wäre auch nur der Inhalt eines Gedankens. Wer will uns so etwas verbieten — wer aber will so etwas als richtig beweisen? Wir können nicht aus uns selbst heraussprinǥen als Richter, die unparteiisch sind, die über uns stehen. Insofern hat Kant unzweifelhaft recht. Immer wieder gebrauchen wir das, was nun einmal unser Denkbesitz ist. Beweise aber dafür, daß ein Sein auch ohne unser Denken nicht angenommen werden darf, sind weder Kant noch sonst jemand geglückt.

Die Versuchung liegt sehr nahe, die Metaphysik definieren zu wollen als eine Wissenschaft, welche Mittel anwendet, die über unser Denken hinausgehen. Dann wäre die Metaphysik keine menschliche Wissenschaft mehr. Nun werden wir zwar hoffen, Fortschritte zu machen, höher zu steigen, aber keinesfalls können wir, ehe wir höher geworden sind, Mittel anwenden, die etwa erst in Zukunft für uns verwendbar sind, und Mittel entbehren, deren Entbehrlichkeit uns etwa erst der Fortschritt der Zukunft bringen möchte. Und zwar gilt das, mag auch das Wesen der Zeit sein, welches es wolle; bei diesen Gedanken ist die Zeit, was sie auch sonst sein mag, in gleicher Weise in Hauptsatz und Nebensatz gebraucht. Gebrauchen wir also in der Metaphysik den Begriff des „Seins“ als ein Mittel, so ist dies jedenfalls ein Mittel, das nicht über unser Denken hinausgeht. Es wäre aber falsch zu schließen: weil es nicht über unser Denken hinausgeht, so ist es ein Unsinn, von einem Sein ohne Denken zu sprechen. Sagen wir, das Sein gehe nicht über unser Denken hinaus, so heißt das nur: dies Sein ist nicht etwa etwas unserem Denken Unverständliches, ganz Fremdes und Unbegreifbares, sondern es ist etwas, was unserem Denken ganz vertraut, ganz damit verwachsen ist und was doch möglicherweise auch außerhalb unseres Denkens noch vorkommt, noch mit anderem verwachsen oder vertraut ist oder wie wir es nennen wollen.

Weil das aber nur eine Möglichkeit ist, weil es möglicherweise kein Sein als das Sein des Denkens gibt, so ist es verzeihlich, wenn man auch den Versuch macht, über diese unangenehme Lage hinwegzukommen, in eine Lage zu kommen, in der man nicht mehr nötig hat, solche Möglichkeit anzuerkennen, in der man lieber statt unwiderlegbarer Möglichkeit etwas unzweifelhaft Wirkliches haben möchte. Dann müßte man die Metaphysik von dem Worte „Wissen oder Wissenschaft oder Erkenntnis“ zu befreien suchen und definieren: die Metaphysik ist das Sein selbst! Auch diesen Versuch dürfen wir nicht ganz übergehen, wenn wir uns mit Kant kritisch verständigen wollen, was für eine Bedeutung die sogenannte „Kategorie Dasein“ für die Metaphysik hat.

Ist die Metaphysik das Sein selbst, so ist sie keine eigentliche „Wissenschaft“ mehr, sondern etwas Unmittelbares — also vielleicht etwas Wahres („wahr“genommen als über den bloßen formellen Begriff wahr hinausgehend)? Wenn wir danach Metaphysik betreiben, so denken wir nicht über etwas, sondern sind. Die Metaphysik wäre also entweder jede Art des Seienden, also ein etwaiges Ich, eine Empfindung, ein Streben u. s. w. nicht etwa

bloß das Denken hievon, oder aber die Metaphysik wäre nur: jeder Gedanke selbst als Seiendes. Man würde alsdann versuchen, eine Lehre aufzustellen über diese Metaphysik. Wie sollte man diese Lehre nennen? Sollten wir ihr nicht lieber den Namen Metaphysik geben und in diesem Falle sagen: die Metaphysik spricht von dem Sein des Denkens und sonst von keinem? Wir haben es alsdann mit einer bestimmten metaphysischen Lehre zu tun, welche möglich ist, aber auch andere Möglichkeiten neben sich als Metaphysik dulden muß. Jedenfalls sind wir wieder angelangt bei einer Wissenschaft, die des Denkens verwendet und zwar ein Denken, welches nicht Mittel anwenden möchte, die übermenschlich und übergeistig sind — eine Definition unter Hinzuziehung letzterer Mittel wurde bereits früher abgewiesen. Solche Metaphysik wendet Denken an, das sich auf das Sein bezieht, sie spricht nur nicht von einem Sein, das losgelöst und unabhängig vom Denken ist. Mögen wir nun sagen, das Sein, welches die Metaphysik behandelt, falle vollkommen in das Denken hinein oder habe eine Abhängigkeit vom Denken oder eine Beziehung dazu, eine Verknüpfung damit, einen Einfluß darauf oder umgekehrt — man meint damit stets:

> Es wird bei der Metaphysik angenommen oder vorausgesetzt oder es liegt im Begriffe der Metaphysik in unserem Sinne, daß bei ihrer Ausführung und auch schon bei Aufstellung ihres Begriffes vorkommt (oder verwendet wird oder wie man sich ausdrücken mag), das, was wir nennen eine Beziehung (ein Zusammenhang, ein Anwenden), den Satz des Widerspruches, besonders aber ein „Sein“ und ein „Möglich“. Und es wird auch vorausgesetzt, daß solche Elemente des Denkens, wie die eben genannten, sich mit einander vertragen, in Beziehung zu einander stehen, kurz, daß es ein Denken mit bestimmtem Zusammenhange und Aufbau gibt. Aber es ist nicht nötig, die Metaphysik so zu definieren, daß alles, was im Denken vorkommt, auch zugleich vorausgesetzt sei.

Läßt es sich z. B. ohne weiteres als richtig annehmen, daß die sogenannte Kausalität in unerläßlichem Zusammenhange mit Bejahung und Verneinung stehe, daß z. B. der Satz des Widerspruches oder das Denkelement Dasein durchaus nicht ohne die Kausalität denkbar sei?

> Vielmehr müssen wir zunächst wenigstens die Möglichkeit offen lassen, es seien gewisse Denkelemente fortlaßbar, ihre metaphysische Richtigkeit oder sichere, absolut wahrheitsgemäße Anwendung abstreitbar.

Von jenen vorausgesetzten Denkelementen bleibt natürlich das des Seins (die kantische Kategorie) das wichtigste. Obwohl aber dieses Denkelement innerhalb des Denkens vorkommt, obwohl wir sagen: „es sind oder es gibt Begriffe, Gedanken u. s. w.,“ also das tun, was wir mit dem Satze beschreiben: „Wir machen das Sein unserer Gedanken zum Objekte des Denkens“ — obwohl wir also auch sagen, daß alles, was im Denken vorkommt, auch ist — nämlich genau in der Art wie es vorkommt oder als wirklicher Denkanteil — so erkennen wir doch als Tatsache an, daß wir verschiedene Arten oder Stufen des Seins denken können. Z. B. ein gedachtes Ding besitzt diejenige Wirklichkeit, welche überhaupt alles Gedachte, alles als Objekt im Denken Vorkommende hat; davon aber können wir unterscheiden ein Ding, welches nicht gedacht wird. Denn wir sagen ja: ich kann an ein Ding denken. Es bleibe dabei ganz unentschieden, ob wir uns dabei nicht täuschen, ob also dieses Ding vielleicht garnicht ungedacht existiert — Tatsache ist, wie nochmals gesagt sein möge, daß jeder menschliche Verstand den Ausdruck versteht: an etwas denken. Wir wollen dabei auch nicht die Frage entscheiden, ob nicht vielleicht ein reiner Gedanke ohne solches objektiv Hingestellte keine wahre selbständige Existenz habe, sondern vielleicht nur gerade diese Beziehung zwischen dem, was man nennt: Gedanken und dem was man Objekt nennt, das eigentlich Wirkliche sei. (Vergl. meine Schrift: Eine mögliche Wesenserklärung für Raum, Zeit, das Unendliche und die Kausalität nebst einem Grundworte zur Metaphysik der Möglichkeiten. Berlin W., Gutenbergs Verlag, 2 Mark.)

Wir müssen ferner als Tatsache hinnehmen, daß im Denken vorkommt, was man nennt: Widerspruch oder Unklarheit oder Rätsel oder unlösliche Schwierigkeit, was aber trotzdem das Denken nicht völlig umwirft.

Die Metaphysik soll also sehr allgemein definiert werden als eine Wissenschaft, welche gewisse Denkelemente voraussetzt und strebt, alles mit dem Begriffe des Seins zu behaften, so daß möglichst wenig Widersprechendes oder Rätselhaftes bleibt.

Wenn es sich nun herausstellen sollte, daß ein solches Ziel nicht erreicht worden ist auf eine eindeutige Weise (in einer einzigen zusammenhängenden Lehre), oder daß tatsächlich das Verschiedene, woran wir denken können, nicht in einem so engen, zweifellosen Zusammenhange steht, um es auf eindeutige Art mit dem Begriffe des Seins zu behaften, so bleibt nach unserer Voraussetzung übrig das Denkelement „Möglichkeit“ (also etwa die Kant'sche Kategorie, aber nicht ohne weiteres genommen in engem Kantischen Sinne) zugleich mit dem Denkelement „Dasein“ darauf anzuwenden mittelst des Ausdruckes: „Möglicherweise ist...“ d. h. verschiedene Möglichkeiten aufzustellen. Dies wäre alsdann der Inhalt der Metaphysik, sie wäre eine Wissenschaft, welche umfaßt alle Möglichkeiten, eine „Metaphysik der Möglichkeiten“ (siehe mein Grundwort in der genannten Schrift!).

Wir sind auf dem Wege dieser Gedanken genötigt und auch befähigt, über das Verhältnis der beiden Denkelemente einiges auszusagen. Jedenfalls werden wir uns nicht damit begnügen, jene „Kategorien“ einfach als gleichwertige oder gleichgeartete Elemente neben einander zu reihen. Es fragt sich zunächst, ob der Begriff der Möglichkeit einen Beweis dafür erlaubt, daß eine solche Metaphysik der Möglichkeiten die einzig richtige ist. Es liegt in ihrem Wesen, daß man Bestimmtes, Ausschließendes über das, was ist, nicht aufstellen kann. Sie macht nämlich Voraussetzungen bestimmter Art und, im Wesen einer „Voraussetzung“ liegt es, daß diese nichts Bewiesenes ist. Jene Voraussetzungen sind derart, daß man daraus und damit (z. B. aus dem bloßen Vorhandensein des Denkelementes Dasein und Möglichkeit) auch nicht die ausschließliche Richtigkeit der Metaphysik der Möglichkeiten beweisen kann.

Aber wenn jede bestimmte, sich als einzig richtig hinstellende Ansicht vom wahren Seienden sich nicht beweisen läßt, so ist sie höchstens möglicherweise richtig und andere daneben ebenfalls möglicherweise richtig. Es bleibt also für den, der die Mangelhaftigkeit der Beweise jeder einzelnen Richtung erkannt hat, nichts anderes übrig, als zur Metaphysik der Möglichkeiten zu greifen. Wer statt dessen etwa behauptet: „es gibt gar keine Metaphysik“, der kann nur meinen, es gäbe keine metaphysische Ansicht, die sich als einzig richtig hinstellen darf; in diesem Sinne gibt es keine Metaphysik. Aber er kann nicht widerlegen, daß es Möglichkeiten gäbe. Womit sollte er das auch widerlegen? Kennt er andere Voraussetzungen als die „Beziehung“, das „Dasein“ und die „Möglichkeit“ und den Satz des Widerspruches? Kann er mit diesen oder wenigen anderen Voraussetzungen eine der vielen Einzelansichten widerlegen? Ist es eine genügende Widerlegung, wenn man zeigt, daß in jeder Einzelansicht noch Schwierigkeiten zurückbleiben? Diese metaphysischen Schwierigkeiten sind nicht geradezu Widersprüche, die sich sofort nach dem Satze des Widerspruches abweisen lassen. Kann man andere Voraussetzungen zur Widerlegung heranziehen und zwar solche, die selbst über allen Zweifeln erhaben sind? Oder gar kann man, wenn man überhaupt alle Voraussetzungen leugnet, etwas ohne Voraussetzungen, gewissermaßen mit gar nichts widerlegen?

Widerlegen kann man die Metaphysik der Möglichkeiten nicht, dazu ist sie zu elementar, zu ursprünglich, zu prinzipiell oder wie man das ausdrücken will, was ich angeführt habe, aber beweisen auch nicht. Daß schließlich nichts weiter übrig bleibt als sie, das ist kein Beweis für ihre Richtigkeit. Denn auch zu einem solchen Beweise gehören Voraussetzungen wie „ist“ und „möglich“ und „Widerspruch“ und noch anderes. Der Beweis wäre also nicht stichhaltiger wie die einfach angenommene Lehre. Aber gerade, daß sie nicht beweisbar und nicht widerlegbar ist, das ist ein wertvolles Zeichen für ihren philosophischen Charakter.

Immer besser erkennen wir durch solche Betrachtungen das Verhältnis, in dem die Metaphysik zu den sogenannten Kategorien „Dasein“ und „Möglichkeit“ steht, und das Verhältnis dieser unter einander. Das Mögliche enthält das Wirkliche mit. Schon daraus würde folgen, daß eine Metaphysik der Möglichkeiten sich auch mit dem Wirklichen beschäftigt. Außerdem aber ist das Mögliche als Ansicht ausgesprochen, in gewissem Sinne etwas Wirkliches. Wenn man eine mögliche Ansicht vom Seienden ausspricht und entwickelt, also meinetwegen ein bestimmtes metaphysisches System — ohne hier schon sagen zu wollen, daß geschlossene Systeme in dem Sinne von lückenlosen geistigen Bauten ausgeführt werden könnten — so liefert man etwas geistig Wirkliches; zwar wird der Inhalt der Gedanken nur als möglich hingestellt, das Bestehen dieses Zweiges der Metaphysik ist aber wirklich. Man könnte sagen, diese Art von Wirklichkeit sei dieselbe, die man auch irgend welchem Blödsinn zurechnen müßte. Allerdings: der Unsinn, wenn er ausgesprochen oder gedacht wird, ist als Unsinn wirklich, aber die metaphysisch mögliche Ansicht vom Seienden hat eine bessere als diese Art von Wirklichkeit, sie hat eine Wirklichkeit, der man die logische Richtigkeit zusprechen muß, welche dem Unsinn abgeht. Sie respektiert, enthält oder benutzt jene Voraussetzungen, zu denen auch der Satz des Widerspruches gehört; der Unsinn dagegen enthält diese Voraussetzung nicht oder verwendet sie nicht fortwährend und ausnahmslos. Der Unsinn hat keinen oder nur höchst geringen Wert. Eine Metaphysik, welche das Seiende auf eindeutige Weise ohne Rätsel erklärte, d. h. in den einfachsten Voraussetzungen des Denkens ausdrückte, hätte einen ungemein hohen Wert, wenn man hier zunächst von Wert in ethischem oder ästhetischem und etwa sonst noch zu findendem Sinne absieht. Das, was wirklich ist, hat dadurch schon einen großen Wert — so würde gewiß jedermann zugeben. Eine Wissenschaft, die das Wirkliche nicht einseitig in einer Art beschreibt, wäre gewiß nicht wertlos, es fragt sich nur, ob die verschiedenen Arten in ihrer Zusammenstellung oder Harmonie das ergeben, was wir wieder Wert nennen würden. Man sieht: zur genauen Ausführung dieser Wertbestimmungen müßte man ganz genau den Begriff des Wertes aufstellen und in seiner verschiedenen möglichen Art schildern. Das führt hier zu weit und dürfte auch auf eine Art von Möglichkeitsmetaphysik hinauslaufen. Wir wollen uns damit begnügen erstens als Definition aufzustellen: eine Wissenschaft hat um so größeren Wert, mit je einfacheren Mitteln sie die Wirklichkeit zusammenhängend darstellt. Viele werden sich hiemit einverstanden erklären; man braucht es nicht. Wenn man es nicht tut, so kann man auch den Folgerungen die Richtigkeit absprechen. Folgerungen wären: Die Philosophie hat einen sehr hohen Wert; sie verwendet die gesamten Elemente der Logik wie die übrigen Wissenschaften, sucht aber mehr als die einzelnen den Zusammenhang zwischen allem, was es gibt, herzustellen. Die Metaphysik strebt noch mehr als die Philosophie im allgemeinen nach Einfachheit in der Anwendung der Mittel und nach Zusammenhang in der Erklärung, indem sie die ersten Grundlagen aller Wissenschaften und aller übrigen Philosophie aufsucht und zusammenhängend darzustellen sucht. Den größten Wert hat sie dann, wenn sie möglichst wenig Denkelemente voraussetzt. Insofern wäre höchst wertvoll eine Metaphysik, die das Wirkliche darstellt, und wenn sie es nicht eindeutig kann, unter steter Verwendung des Begriffes der Möglichkeit, die aber einige Denkelemente — nämlich möglichst viele — wie etwa die Kausalität nicht als unabweisbare Voraussetzung verwendet, sondern z. B. auch die Möglichkeit aufstellte, daß es eine Kausalität in der Welt des objektiv Wirklichen nicht gebe, oder die sogar die Möglichkeit als unwiderlegbar gelten ließe, es gebe kein folgerechtes Denken. Darüber möchte ich noch eingehender sprechen.

Es ist nämlich ein gutes Mittel die Richtigkeit einer unter bestimmten Voraussetzungen aufgestellten Lehre zu prüfen, wenn man möglichst bis an die Grenze dessen geht, was noch irgend wie hineinpaßt, und sich schon dem Voraussetzungslosen möglichst nähert. Um also die Richtigkeit des Vorhergehenden zu

prüfen, wird man die Fälle äußerster Skeptik heranziehen.

Eine Metaphysik der Möglichkeiten, wie ich sie begrifflich aufstellte, ist an sich schon ziemlich skeptisch, indem sie die Berechtigung eines metaphysischen Systems — wie es auch sonst sein mag — sich als das einzig richtige zu erklären, abstreitet. Aber an sich selbst zweifelt sie nicht? Sie will nicht selbst in die Reihe der Möglichkeiten eingereiht werden. Sie will nicht sagen, es sei möglich zu behaupten, es gebe keine bestimmte sichere Ansicht über das Sein und die Welt und Alles, es gebe nur Möglichkeiten. Sie will vielmehr behaupten: die einzig richtige philosophische Meinung ist die: „man kann verschiedene Meinungen über das Sein und die Welt und Alles aufstellen, von keiner beweisen, daß sie allein richtig ist, und keine von ihnen widerlegen, soweit sie nicht in sich widersprechend in rein logischem Sinne ist. Falsch aber sei es, eine Ansicht über das Sein der Welt, des Alls u. s. w. als die ausschließlich richtige hinzustellen und anzusehen. Diese ihre Lehre wird eine solche Metaphysik natürlich zu begründen suchen.

Sie will also über dem Standpunkte der von ihr als möglich erklärten einzelnen metaphysischen Richtungen stehen. Kann sie das auch der Skepsis gegenüber? Wenn sie nicht an ihrer eigenen Richtigkeit zweifelt, so ist sie jedenfalls nicht vollkommen skeptisch und stellt sich feindlich zu einer Skepsis, welche jene Richtigkeit anzweifelt. Sie würde also eine solche Skepsis nicht für möglich erklären und nicht in ihr Gebiet einreihen. Wir haben uns darum zu fragen, ob ein derartiger vollkommener Zweifel widerlegt werden kann. Seine Angriffe haben allen metaphysischen Auffassungen stets Schwierigkeiten bereitet, besonders hat Kant sich genötigt gesehen dazu Stellung zu nehmen. Auch bei der Erörterung der Frage der Kategorien müssen wir die äußerste Skepsis zu widerlegen suchen oder sie gelten lassen; es fällt also die Kategorienfrage hier zusammen mit der Begründung der Voraussetzungen der angestrebten Metaphysik der Möglichkeiten. Diese kann nur die Möglichkeit derjenigen Skepsis zugeben, welche gewisse logische Elemente verwendet und z. B. einräumt, daß es das Denkelement „möglich“ in irgend einer Weise gibt — wenn sie auch sonst an dessen Art und dessen Wert herumzweifelt. Diejenige etwaige Skepsis aber wird bestritten, welche anzweifelt, daß es den Begriff „möglich“ in irgend einer Art gibt — mag dies „Geben“ nun selbständig oder unselbständig, relativ oder als Schein, abhängig oder sonst wie sein. Die Gründe bedürfen der sorgsamsten Überlegung und sind folgende.

Wenn der Skeptiker sagt: „Das Denkelement Möglich gibt es vielleicht gar nicht“, so wendet er dabei Denken an. Streitet man dies ab, so sagt man einfach Unsinn wie: eins ist nicht eins. Unsinn heißt das, was jeder als falsch verwerfen muß, wenn es auch durch äußerliche Verbindung — eine wirklich vorhandene Verbindung — von gewissen wirklich vorhandenen Denkelementen wirklich gebildet ist (wirklich in irgend einem Sinne genommen). Ein Gedanke (nämlich jene zweifelnde Behauptung) ohne Anwendung von Denken ist ein Widerspruch in sich selbst.

Der Skeptiker könnte nun sagen: mag also Denken angewendet werden, ich bezweifle doch, ob es Denken gibt; vielleicht gibt es das gar nicht, was ich anwende, vielleicht hat auch das Anwenden selbst keine wahre Wirklichkeit. Man kann ihm antworten: ich weiß nicht, was wahre Wirklichkeit heißen soll. Mag es aber auch heißen, was es wolle: wenn man überhaupt das Denken anwendet — was die Skepsis also nunmehr zugegeben hat — so möge der Begriff „wirklich“ nichts weiter bedeuten als was darin liegt, wenn man sagt: man habe angewendet oder man habe den Gedanken der Anwendung. Irgend etwas, irgend eine Art des Seins steckt immer in dem „man hat“, „man tut“, „man wendet an“, „man denkt“.

Gedacht wird, Denken gibt es in irgend einer Art. Dies setzt auch der Skeptiker voraus, sonst darf er überhaupt weder denken, noch anwenden, noch irgend etwas sagen und erwidern, sonst darf er überhaupt nicht zweifeln, nicht mehr er selbst: der Skeptiker sein. Gehört nun der Begriff „Möglich“ zum Denken? Zu denen, welche es abstreiten, würde ich sagen: „Könnt ihr überhaupt gar nicht verstehen, was ich meine, wenn ich sage: mög-

lich? Was man überhaupt nicht kennt, kann man nicht abstreiten. Ihr könntet selbst nicht sagen, was ihr abstreiten wollt; denn dies „Was“ muß doch irgend wie in eurem Denken „sein“; kurz, ihr könntet nicht abstreiten, wenn ihr abstreitet; ihr müßt vollkommen stille sein und dürft gar nicht mitreden.“

Es ist also das einzig Richtige, das Einzige, wovon man überhaupt sprechen, woran man überhaupt denken kann, die Existenz des Begriffes „Möglich“ in irgend einer Seinsart oder Seinserklärung anzuerkennen und vorauszusetzen. Dies ist eine unzweifelhafte Wahrheit, welche sich nicht als bloße Möglichkeit hinstellen lassen will. In diesem Sinne hat die Kategorie „Möglichkeit“ eine Wirklichkeit. Dies ist also auch die wirkliche Grundlage der Metaphysik der Möglichkeiten.

Mag der Skeptiker, der die „Möglichkeit“ abstreitet, sich nun widerlegt fühlen oder nicht, er wird verlangen, daß eine Metaphysik der Möglichkeiten die folgende Ansicht mit in ihre Lehre einreiht: „Es gibt möglicherweise kein richtiges Denken.“ Dabei will ich zunächst annehmen, er meine nicht etwa damit, daß es ein: „es gibt“ nicht gäbe und ein: „möglicherweise“, sondern, daß sich vielleicht verschiedene Elemente des Denkens nicht vertrügen. Diese Möglichkeit wollen wir ihm zugeben. Denn dadurch, daß man denkt, ist noch nicht gesagt und selbstverständlich, daß man richtig denkt. Und dadurch, daß man einen Begriff „richtig“ anwendet, ist noch nicht gesagt, daß er zu allem und jedem hinzugesetzt werden dürfe, zum Beispiel zu irgend etwas Gedachtem. Die Anwendung des Begriffes „richtig“ verlangt gewisse logische Voraussetzungen, die man nicht bewiesen hat. Der Satz; „Richtiges Denken gibt es nicht“, ist kein unmittelbarer Widerspruch in sich selbst, wie: „man denkt, ohne zu denken“.

Wenn jemand aber so weit geht, daß er sagt: „Sein ist nicht“, so braucht er das Sein und verneint doch, daß es sei. Das wird man für falsch erklären. Aber der Skeptiker könnte sagen: „Ihr könnt mich nicht widerlegen. Denn widerlegen heißt doch wohl logische Mittel anwenden; und deren Richtigkeit bestreite ich ja gerade. Ich bestreite das Sein. Wie könnt ihr also behaupten, das Sein, welches in meinem Satze vorkommt, existierte? Damit behauptet ihr nur das Gegenteil, widerlegt mich aber nicht.“ Man muß zugeben, daß ein Widerlegen gewisser logischer Mittel bedarf; in diesem Falle bedarf es jedenfalls des Begriffes Sein und man muß diesen Begriff als irgend wie vorhanden benutzen. Das tut der Skeptiker in dem Satze: „Sein ist nicht“ zwar auch. Aber er will ja gar nicht beweisen, benutzt also den Begriff Sein nicht als Beweismittel; ihr aber wollt beweisen und wollt ihn als Beweismittel benutzen. Der Skeptiker hat also recht, wenn er sagt: „Ihr könnt mich nicht logisch widerlegen; denn die Grundlage des Logischen mit dem Logischen selbst festlegen wollen, das heißt sich im Kreise herumdrehen. Über das Logische erhebt ihr euch aber nicht bei eurer Widerlegung.“

Aber sehr wohl kann man sagen, der Satz: „Sein ist nicht“ sei inhaltlich überhaupt absolut nichts. Man muß einem solchen Zweifler gegenüber sich nicht mit dem Ausdrucke begnügen, jener Satz habe keinen Sinn oder widerspreche sich selbst; den Begriff „Sinn“ wird er einfach nicht zugeben und den Satz des Widerspruches auch nicht. Sondern man muß ihm antworten — irgend eine Antwort oder einen Gegengedanken muß er schon erlauben, denn er selbst hat gesprochen oder gedacht —: Nimmt man den Satz äußerlich oder inhaltlich, so hebt er sich selbst auf, er behauptet zugleich auch, daß er selbst nichts sei oder nicht existiere. Wenn ich ihn also auch nicht widerlegen kann, so kann ich doch sagen: er ist nichts, oder er ist nicht, er bedeutet eine absolute Null (diese Null natürlich nicht in mathematischem Sinne als wirklicher Begriff a-a genommen). Über ein absolutes Nichts kann man weder etwas sagen, noch daran denken noch sonst etwas, d. h.: dein Satz gehört überhaupt zu nichts mehr, auch nicht zur Metaphysik der Möglichkeiten. Eine solche Metaphysik hat also eine unanfechtbare Grundlage mit Ausnahme des absoluten Nichts. Mit diesem absoluten Nichts mag jener etwaige extreme Skeptiker nun etwas anfangen, wenn er kann — sicher gehört es nicht in die Metaphysik genannter Art. Ich wüßte auch nicht, wie sich eine Metaphysik definieren wollte, welche solches Nichts noch in sich fassen

wollte. Metaphysik des Nichts dürfte sie nicht einmal heißen, falls man wenigstens darunter verstände, daß eine solche Metaphysik „existierte“ — denn das Sein soll es ja nicht geben; und behandeln in irgend einer Art dürfte sie das absolute Nichts auch nicht oder sie mußte wenigstens sagen, daß dies Behandeln etwas sei, was gar nicht existierte! Ihre Definition wäre etwa: Wissenschaft, die kein Wissen hat, die gar nicht existiert, von etwas spricht, was es gar nicht gibt, und das obendrein ohne zu sprechen! Als Einwand gegen die Lehre von Möglichkeiten ist mir (von jemandem, dem meine „Grundsätze des Unendlichen, B. G. Teubner, 1902“ noch unbekannt waren) hingestellt worden, daß es vielleicht unendlich viele metaphysische Möglichkeiten geben, und dies vielleicht den Begriff der Metaphysik überhaupt stürzen könne. Es mag nun unendlich viele Möglichkeiten geben oder nicht — ich bezweifle es zwar, aber ich will den scheinbar schlimmsten Fall annehmen — wir müssen uns zunächst jedenfalls gegen die Behauptungen einer zu weit gehenden Skepsis wenden: das Sein sei nicht oder das Denkelement: Möglich gebe es vielleicht gar nicht.

Wird nun ferner durch das vorläufige Zugeständnis, es gäbe unendlich viele Möglichkeiten, der Begriff des Daseins oder der Möglichkeit irgendwie erschüttert? Steckt in dem Begriffe Unendlich irgend etwas, was mit dem Dasein in Widerspruch steht? Wenn es unendlich viele Punkte gibt, gibt es dann einen Punkt, oder den Punkt überhaupt nicht, oder eine Lehre von Punkten nicht?

Der Laie möchte gegenüber der oft herausgekehrten Schwierigkeit des Unendlichen geneigt sein zu behaupten, der Begriff mache dasjenige, dem wir die Unendlichkeit zuschreiben, widerspruchsvoll und damit nicht wirklich. Und er könnte auch meinen, Kant müsse bei Abstreitung der transscendentalen Wirklichkeit des Raumes auch an solchen Grund mitgedacht haben. Man könnte sagen: ich kann die Unendlichkeit des Raumes nicht begreifen, also muß sie oder der Raum selbst nicht wirklich sein. Sie ist aber eine nicht fortzuschaffende Zugabe des Raumes, also wird wohl der Raum oder die Vorstellung des Raumes falsch sein.

Solche Schlüsse sind nicht beweisend. Gewiss gibt uns die Unendlichkeit Rätsel auf. Aber, was gibt uns keine Rätsel auf? Jeder Grundbegriff tut es, das Endliche ebenso. Das Werden und die Ruhe, das Bejahen und Verneinen, die Wirklichkeit und die Möglichkeit. Darum allein können wir diese Elemente nicht abstreiten. Rätsel, in philosophischem Sinne, sind keine einfachen, logischen Widersprüche. Es wäre ein Widerspruch zu sagen, der Raum sei, in ganz demselben Sinne, zugleich endlich und unendlich. Aber es ist nicht ein Widerspruch zu sagen, der Raum sei unendlich und man könne sich doch darin Endliches vorstellen (durch verschiedene Behaftung). Das bloße Auftreten des Begriffes Unendlich und sein Hinzukommen zu einer Vorstellung, hebt diese Vorstellung nicht auf. Die Wirklichkeit und Möglichkeit würde also nicht dadurch aufgehoben, daß es etwa unendlich viele Möglichkeiten gebe. Wir sehen wieder einmal die große Wahrheit und das Verdienst, welches darin steckt, wenn man versucht hat, gewisse Kategorien aufzustellen, die in unserem Denken zu einander kommen, aber nicht aus einander abgeleitet werden, also auch nicht durch bloßes Zusammentreten einen logischen Widerspruch erzeugen können, welcher so weit ginge, die Metaphysik umzuwerfen. Solange man nicht mit erlaubten, nicht anzuzweifelnden Mitteln nachweisen kann, daß zwischen der Behaftung „Unendlich“ einerseits und dem Dasein und der Möglichkeit andererseits ein Zusammenhang besteht, welcher entweder ohne jene Behaftung diese Kategorien nicht denkbar sein läßt, oder welcher etwa die „Möglichkeit“ widerlegt, solange wird man sagen dürfen:

Das Dasein und die Möglichkeit betrachten wir als sichere Voraussetzungen der Metaphysik; wohl aber müssen wir als möglich metaphysische Ansichten gelten lassen, die etwa das Unendliche oder die Kausalität in irgend einer Seinsart abstreiten. Wir können nur erwidern: für uns sind es Tatsachen in gewisser Art des Seins. Wer das nicht zugibt, den kann man nicht widerlegen und ihm auch nicht das Recht abstreiten, eine metaphysische Ansicht — eine Möglichkeit — zu vertreten.

Kurt Geißler.

Die Geschichtsphilosophie Hoëné-Wroński's.

. . . C'est un géomètre, jaloux de la Sibylle . . .

I.

Es ist eine — wahrscheinlich nur von den allerkurzsichtigsten Vertretern dieses Faches in Zweifel gezogene — Tatsache, daß die Geschichte ihren Weg zur Wissenschaftlichkeit noch nicht gefunden hat. Man kennt den lapidaren Spott Schopenhauers über diese prätentiös zugerichtete, jeglicher inneren Einheit entbehrende, Zusammenstellung von Ereignissen, und darf es vielleicht gerade auf ihn zurückführen, daß sich einige wenige Historiker, unter denen besonders Simmel hervorragt, in jüngster Zeit bereit gefunden haben, Prinzipien und Methode ihrer Wissenschaft ernstlich zu untersuchen. Es ist von vorneherein klar, daß es mit dem heute zur bloßen Wortfratze degradierten Schlagworte: „Naturwissenschaftliche Arbeitsmethode" allein nicht abgetan ist. Die bloße Deskription von Phänomenen, mit denen sich die Naturwissenschaft übrigens auch nur auf ihrer ersten Entwicklungsstufe begnügt, hat, auf die Gesamtheit der Menschheitsgeschichte angewendet, keinen Sinn. Denn Menschen sind nicht bloß Phänomene. Versteht man aber unter naturwissenschaftlicher Behandlung einer Phänomenenreihe die lückenlose Aufzeigung und zentrale Beleuchtung aller, diesen Komplex bedingenden Partialereignisse — *alias* Ursachen genannt — so wird wohl auch der begeistertste und in sein Thema verliebteste Historiker ehrlich genug sein, zuzugeben, daß man heute von der Erfüllung dieser Forderung noch recht weit entfernt ist.

Die Aufgabe kompliziert sich übrigens auch dadurch, daß noch nicht einmal das Objekt dieser Wissenschaft einwandfrei hat fixiert werden können. Freilich: Die Zeit ist glücklicherweise vorüber, wo die abwechselungsreiche Folge von „Haupt- und Staatsaktionen" als der Brennpunkt der jeweiligen Entwickelungsbahnen angenommen werden durfte — Diplomaten- und Unterrockspolitik der Inhalt dieser Geschichte, die Jahreszahl ihr formaler Untergrund. Inzwischen haben sich nämlich die Anschauungen gewandelt, und hiebei hat sich ergeben, dass sich das intellektuelle Fortschreiten der Menschheit weniger in den diplomatischen Verträgen reflektiert, als in der Entwicklung der merkantilen Erwerbsmethoden, welche mithin mit einem klingenden wissenschaftlichen Terminus zu belegen nicht mehr verabsäumt werden durfte. Es entstand derart die „Theorie des Produktionsprozesses", worunter jedoch nicht die Produktion geistiger, sondern die Produktion der Handelswerte verstanden werden muß; und muß dabei im Auge behalten werden, daß diese Art der Darstellung ebenso von den akustisch am meisten auffallenden Begebenheiten beeinflußt wird, wie die ursprüngliche Form. Nur widerhallt hier nicht das Getöse der Waffengänge, sondern der Börse. Auch darf man sich durch den Titel nicht verleiten lassen, anzunehmen, es werde hier wirklich die geschichtliche Entwicklung der Produktionsmethoden vorgetragen, d. h. die wissenschaftliche Vertiefung der materiellen Kultur. Eine historische Gruppierung dieses Gebietes, welche besonders die Geschichte der Technologie und der Agrikultur in ihrem wahrnehmbaren Einfluß auf den Wohlstand und den hievon eventuell abhängigen Bestandteil allgemeiner Gesittung zur Anschauung brächte, wäre durchaus nicht zu unterschätzen. [1])

So wird denn Alles, was nicht Staaten- oder Handelsgeschichte ist, aus dem Lehrgebäude der Geschichte sorgfältig eliminiert, und der nicht weiter verwertbare Rest der Gruppe: „Kulturgeschichte" zugeteilt, der man es, als einem seit Jahrtausenden vornehm zurückgewiesenen Zweige, nicht ungünstig auslegen darf, wenn sie sich vorderhand noch mit der Erdarbeit des bloßen Materialzusammenraffens beschäftigen muß. Die Folge dieser überhasteten und notgedrungen übergeschäftigen Arbeitsweise kann nicht ausbleiben. Schon ist hier ein Spezialistentum in Ausbildung begriffen, welches dem des pragmatischen Historikers kaum nachsteht; während wieder die bekannten umfassenden Darstellungen (v. Hellwald, *Buckle)* die zusammenfassende, philosophische Kritik vermissen lassen. Die vielgelesenen Leistungen von Burckhardt und Chamberlain, vielleicht

[1]) Liebig: Chemische Briefe *passim; Reuleaux:* Kinematik (Dynamik der Umtriebsmechanismen) I. Bd. Einleitung.

auch die großzügig angelegte Musikgeschichte von Ambros, mögen hier, an Stelle einer langatmigen vollständigeren Liste, als Typen einer wesentlich kulturell gedachten Geschichtsauffassung einzeln hervorgehoben werden.

Soviel in aller Kürze vom Objekt der Geschichte; die Methode der geschichtlichen Forschung kann deskriptiv oder konstruktiv sein. Deskriptiv aber nur, wenn der Horizont der Betrachtung genügend hoch angenommen wird, um die physikalische Bestimmtheit der historischen Begebenheiten bereits erkennen zu lassen. In diesem Falle entlehnt die Geschichte das von den physikalischen Wissenschaften (Klimatologie, Tektonik, Geophysik im weitesten Sinne) nach den Methoden dieser Gruppe gelieferte Material, und verfährt dann, die Historie als ein grandioses biologisches Phänomen der Geoid-Rinde auffassend, beschreibend, a parte ante. Oder: Die Begebenheiten werden als unmittelbare Ausflüsse der Willenssphäre in die Natur eingesenkter freier Einzelwesen aufgefaßt, so daß physische Hemmnisse nur insoweit in Betracht kommen, als sie eben jene Componente der Triebäußerung aufzuheben oder zu schwächen vermögen, welche auf physische Momente Bezug haben. Diese Auffassung darf sich über die physische Determiniertheit hinwegsetzen; da aber ein wissenschaftliches Fortschreiten nur durch Aufdecken der Bestimmungsgründe überhaupt möglich ist, so müßen Bestimmungsgründe für das scheinbar necessitierte Eintreten aller zusammenhängenden historischen Begebenheiten als im Zweckbereich der Willensbetätigung angenommen werden. Mithin verfährt diese Art der Geschichtserforschung konstruktiv, u. zw. teleologisch, a parte post.

Dies sind die einzigen Möglichkeiten, die Geschichte wissenschaftlich zu behandeln. Die alte, pragmatische Art fehlt vorzugsweise in der Methode, die neuere, sozialpolitische, im Objekt; die erstere gehabt sich determinativ, wo sie teleologisch verfahren sollte, die zweite wählt eine richtige Methode, die naturwissenschaftliche, aber ein im Grunde genommen interesseloses Thema, die Geld- und Machtverhältnisse der Staaten (nicht einmal, was doch schon mehr anthropologischen Sinn hätte, der Völker). Eine ganz rein in der einen oder andern Methode arbeitende Geschichtsschreibung ist ja glücklicherweise im Entstehen begriffen, und sie wird auch Boden gewinnen, wenn es durch eine systematische Kultur gelungen sein wird, die Begriffsverwirrung in den Köpfen Jener zu klären, welche in der Geschichte das Widerspiel ihrer eigenen plumpen Macht- und Instinktinteressen erblicken. Eine Literaturzusammenstellung wird hier nicht verlangt werden, wo es genügen mußte, die herrschenden Strömungen ganz kurz, ihrem Wesen nach, vorzuführen, um auf die Geschichtsphilosophie Wroński's, des bekannten polnischen Messianisten französischer Zunge, in logischer Entwicklung hinweisen zu können. Simmel, der die psychologische Geschichtsforschung bereits bis zur Reinheit der Problemstellung gefördert hat, uud Kurt Lamprecht, der die Kulturentwicklung aus den intellektuellen und psychologischen Voraussetzungen der einzelnen Zeiträume entwickelt, sind die bekannten Vertreter der neuesten Richtung. Die naturwissenschaftliche Methode wird in der weitblickend konzipierten Arbeit von Helmolt festgehalten, wobei jedoch die vorbereitenden großen geo-morphologischen Arbeiten von Ratzel und namentlich von Sueß stets im Gesichtskreis behalten werden müssen. —[2])

Das System Wroński's, mit dem sich die vorliegenden Zeilen eingehender zu befassen haben werden, läßt sich in keine der eben vorgeführten historischen Methoden schematisch einreihen. Es ist über einer in sich geschlossenen Hypothese errichtet, welche die Kenntnis vom Wesen der menschlichen Vernunft als eine jeden Augenblick erstellbare innere Tatsache zum Ausgangspunkt nimmt, und von dieser aus konstruktiv-teleologisch das historische Geschehen beleuchtet. Dem Wroński reflektiert die Weltgeschichte die zeitliche Aufeinanderfolge der in jedem Bewußtsein unteilbar vereinigten konstitutiven Verstandes- und Vernunftsprinzipien. Nach und nach gelangt in jeder der Perioden ein Erkenntnisorgan zur vollsten Blüte und Herrschaft Es bedingt in

[2]) Die Literatur über die wenigen Versuche, die großen kosmisch-physikalischen Faktoren der Weltgeschichte (Hauptplaneten-, Sonnenfleckenperiode; Grundwasser-gezeiten, u. A.) zu fassen bei **Maack**: „Materialien zu einer Weltgeschichte ohne Geschwätz".

jeder einzelnen Periode den Gang der Kultur, die Form der staatlichen Gruppierung, die Voraussetzungen des philosphischen Denkens. Nicht eher schwindet die Herrschaft des jeweiligen Prinzipes, als bis jegliche Kulturtätigkeit von seinem Wesen ganz durchtränkt ist; dann deutet sich bereits die Herrschaft der höher geordneten Erkenntnisart an, durch Anzeichen, die noch gegen das Ende der vorhergehenden Epoche aufleuchten. Große Erschütterungen bezeichnen dann meist den Kampf, unter dem das neue Element in den Strom eintritt. Am Ende der Bahn steht das Wesen, das die Resultate dieser geistigen Kämpfe in sich aufgenommen hat, das vernunftfreie Wesen, in dem alle Prinzipien zur abhebbar deutlichen Entwicklungseinheit gelangt sind, das absolute, sich selbst bestimmende Erkenntniswesen. — Soviel nur ganz kursorisch über das System, das man wohl nicht anders, als metaphysisch nennen kann. Doch was hier abrupt und willkürlich erscheint, phantastisch und konstruiert — es gliedert sich harmonisch und logisch, wenn man es ihm Rahmen des ganzen philosophischen Systemes dieses Forschers betrachtet; wenn man das unglaublich reichhaltige empirische Material in Betracht zieht, das aufgewendet werden mußte, und wenn man vor Allem dem ganzen geistigen Aspekt dieses außerordentlichen Mannes entgegenblickt, in dessen philosophischem System die Enthüllung des geschichtlichen Prozesses eigentlich nur eine fast nebensächliche Rolle einnimmt, — als eine der vielen, bis in das kleinste Detail ausgeführten empirischen Stützen seiner absoluten Erkenntnisphilosophie. Erst mit den anderen, namentlich philosophischen und mathematischen Arbeiten Wroński's verglichen, gewinnt diese geschichtsphilosophische Leistung Stellung, Sinn und Bedeutung. Sie ist ein Bruchstein aus dem wissenschaftlichen Gebäude dieses stolzen Reformators alles menschlichen Wissens[3]), dessen Bedeutung und Leistung somit vornächst klargestellt werden soll.

[3]) Messianisme, ou Réforme absolue du Savoir humain, nnmmément réforme des mathematiques, comme prototype de l'accomplissement final des sciences etc. Paris 1847.

II.

Hoëné Wroński.[4])

Die Physiognomie Wroński's, zunächst nur in den markantesten Linien vorzuführen, mag es genügen, ihn als den größten bis jetzt bekannt gewordenen Polyhistor zu bezeichnen. Das ist im allgemeinen keine Empfehlung. Denn der Strom wird meist seicht, wo er sich ins Maaßlose verbreitet. Aber das unermeßliche, abgrundtiefe Wissen steht bei Wroński stets in den Diensten einer hoch über dem sachlichen Reichtum thronenden, genial schaffenden Idee, gleichsam nur als unerschöpfliche Schatzkammer für die Zwecke eines kostbaren Kunstwerkes bereit liegend. Man muß ja schließlich unterscheiden zwischen dem habgierig und rastlos zusammenscharrenden Sammler, und dem schöpferischen Geiste, welcher für ein Riesenwerk auch gigantische Stoffmengen zusammenzutürmen sich genötigt sieht. Das Riesenwerk aber, das dieser Mann schaffen wollte, war ein doppeltes. Einmal: die kritische Durchführung seines philosophischen Hauptgedankens in allen Gebieten der menschlichen Geistestätigkeit — von der Strategik und dem Eisenbahnbau bis zur Philosophie der Geschichte und bis zur systematischen Ethik; zweitens: die Reform all dieser Gebiete vom Standpunkte seiner absoluten Philosophie — eine polemische und thetische Leistung, die man für unmöglich halten müßte, wenn Wroński selbst nicht wirklich einen Teil seines Programmes zu erledigen

[4]) *Hoëné-Wroński*, geboren 1778 zu Posen, gestorben 1853 zu *Neuilly* bei Paris. Zuerst Artilleric-Offizier unter Kósciuszko, wurde bei Maciejowice verwundet; kam dann nach Deutschland, wo er Kant und die deutsche Philosophie kennen lernte. Von hier aus wandte er sich nach Frankreich (Marseille, dann Paris), wo er seinen philosophischen und mathematischen Arbeiten lebte.

Die beste und vorderhand einzige biographische Studie über Wroński hat S. Dickstein verfaßt. (Hoëné-Wroński, jego życie i prace. W Krakowie, Nakładem akademii umiejętności. 1896.) Die mathematische Literatur über Wroński ist ziemlich umfangreich. Dickstein, sein Biograph, hat sich besonders durch die Konstruktion der Beweise zu den von Wroński bisweilen ohne Beweis gegebenen Lehrsätzen verdient gemacht, und namentlich die Struktur der Wroński'schen teleologischen Funktionen (Aleph, Lamed und Schin) beträchtlich aufgehellt. (Siehe u. A. *Zasady teoryi liczb Wrońskiego.* Kraków. 1892). Eine große französische Studie über Wroński wird von *Augé* vorbereitet und ist gegenwärtig noch Manuskript.

vermocht hätte. So war es ihm vor Allem vergönnt, den mathematischen Teil seiner von Kant ausstrahlenden Universal-Philosophie zu Ende zu führen. Es ist hier, wo vorderhand nur die geschichtsphilosophischen Ideen Wroński's zur Sprache kommen sollen, nicht der Ort, auf diese Monumentalleistung produktiver Systematik näher einzugehen. So viel sei hier nur erwähnt, daß das Gleichungsproblem in seiner weitesten und abstraktesten Form Mittelpunkt der Lösung wird, aus dessen absoluter Idee dann die Lösung der höchsten mathematischen Aufgaben hervorgeht: der endlichen Gleichung jeden beliebigen Grades, der totalen und partiellen Differentialgleichungen, sowie der endlichen Differenzengleichungen jedweder Ordnung, schließlich der Modul-Kongruenzengleichungen der Zahlentheorie. Schon diese ganz oberflächlichen Andeutungen dürften hinreichen, das Bild dieses geistigen Riesen schärfer zu fassen. Wer vielleicht glauben sollte, daß der von dem Studium der mystischen Geheimlehren des Altertums und der Renaissance her in die moderne Wissenschaft eindringende Geist sich mit ebenso billigen, als geheimnisvoll aussehenden Zahlen- und Buchstabenspielereien abgegeben hat, dürfte sich gewaltig irren. An die mathematische Kultur seines Lesers — wie an seine philosophische — stellt Wroński keine geringen Anforderungen. Und so mancher, der Laplace, vielleicht auch den Lagrange ohne Mühe liest, kann dessenungeachtet bei Wroński zu straucheln beginnen — teils wegen des eigentümlichen Einbeziehens philosophischer Gedankengänge, teils auch wegen der Schwierigkeiten, die der großzügige, phantasievolle Bau der Wrońskischen Functionen bereitet.

Es war notwendig, das allerwesentlichste über die mathematischen Konzeptionen Wroński's anzudeuten, weil auch seine Geschichtsauffassung von einer mathematischen Grundanschauung getragen wird. Ihm ist die Geschichte das teleologisch bestimmte, wie die Natur das kausal zusammenhängende Reich. Beide Zusammenhangsmannigfaltigkeiten trägt die Mathematik, als Form jeglichen Geschehens, die ihre Gewißheit in sich trägt, nicht bloß als logisches System der reinen Anschauung, sondern auch als Widerspiel, als Reflex des Absoluten in einem endlichen Bewußtsein. In der Kritik des Laplace'schen Wahrscheinlichkeitskalküls waren in ihm diese Gedankengänge entstanden, um dieselbe Zeit, da er dem Laplace Mangel an philosophischer Kritik vorwerfen konnte.[5])

Man wird auch das geschichtliche System Wroński's leichter in seiner kulturgeschichtlichen Rolle begreifen, wenn man es nicht mit den großen geschichtsphilosophischen Entwürfen der damaligen Zeit, sondern speziell mit den Ideen zweier anderer Mathematiker in Beziehung bringt — mit Laplace und Comte. Gegen beide tritt Wroński polemisch auf den Plan. Die Möglichkeit einer Weltformel hatte Laplace in allen seinen Schriften hindurchschimmern lassen. Es sollte möglich werden zu ermitteln, „wer der Mann mit der eisernen Maske gewesen, und wann das Kreuz von der Aga Sophia verschwinden würde." Nicht gegen das Postulat einer Weltformel wendet sich Wroński — denn er hat selbst eine aufgestellt[6]); sondern gegen die rein formale Auffassung der Geschichte, die ihm — wie Schelling und Fichte — als der reine Inhalt, als der Entwicklungsprozeß der reinen Vernunft von der bloßen Sinnlichkeit zur ethisch-nomothetischen Kraft erschien; und gegen ihre rein physisch-kausale Betrachtung. Mit *Comte* wieder, dessen Philosophiepositive er entstehen und bald herrschen sah, (— dieses an erhabenen Gedankengängen, wie an puerilen Lächerlichkeiten gleich reiche System —) hat er die Miteinbeziehung aller welthistorischen Faktoren gemein. Aber ihn scheidet von diesem geistreichen Encyklopädisten nicht bloß der hohe sittlich-metaphysische Ernst, sondern vor Allem der Sinn, den er dem historischen Prozesse unterlegt. Comte erblickt in der Entwicklung der Produktionsmethoden, in dem Entstehen einer wissenschaftlichen Industrie und Technik den Höhepunkt des a-metaphysischen Fortschreitens; für Wroński — Techniker gleich Comte — bedeutet das Entstehen einer wissenschaftlichen Industrie, d. h. die Bändigung der Natur, den Beginn einer heranbrechenden, im höchsten Sinne autonomen Kulturform. Und wie Comte die Soziologie als das letzte wis-

[5]) Loi téléologique du hazard. Paris 1828.

[6]) *Théorie des Marées* (Ebbe und Flut) Paris, 1853. (Loi messianique de la téléologie).

senschaftliche Ideal der Menschheit betrachtet, als die Synthese aller Wissenschaften, das Resultat aller ihr voranmarschierenden positiven Erkenntnisgruppen, so ist dem Wroński die ethische Erhöhung, sozusagen die Eigenwerterklärung des Individuums das letzte würdigste Resultat aller wissenschaftlichen und philosophischen Forschung, gegenüber welchem die Resultate der Soziologie, als einer naturhistorischen Einzelwissenschaft tief in den Hintergrund treten.

Die Idee einer absoluten Weltformel, sowie die apriorische Konstruktion der Geschichte erscheinen merkwürdig in dem Systeme eines Philosophen, der sein Denken an Kant orientiert und den Kantischen Ideen in seinem eigenen Hauptwerke eine zentrale Stelle angewiesen hat. Aber es war nicht der Erkenntniskritiker Kant, dem Wroński nachfolgte; gerade die erkenntnistheoretische Leistung Kant's, durch welche dieser Zweig der Wissenschaft überhaupt erst begründet wurde, lag seiner Art zu denken fern. Nur dem Ethiker Kant vermochte er ganz zu folgen; denn hier schien ihm das kühnste und fundamentalste Problem der Philosophie auf ewige Zeiten gelöst — die Frage: ob sich das ethische Verhalten unter die Prinzipien und Ideen einer reinen Vernunft bringen und derart regeln lasse. Während Kant die Formen des Intellektes die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen (das Reich der Natur) nur ordnen, erfassen läßt, so daß diesen eine andere Bedeutung, als eines bloßen formalen Organs gar nicht zukommt, erblickt Wroński auch hier — in den Gesetzen der Mathematik und mathematisch-mechanischen Naturwissenschaft — einen Abglanz des sich selbst setzenden Absoluten. Das Kant'sche Sittengesetz und der Apriorismus der Mathematik sind für Wroński die beiden in sich evidenten, auf keine anderen heterogenen Prinzipien angewiesenen Vernunfttatsachen, welche eben durch ihre absolute Evidenz, durch welche sie äußeres Geschehen und innere Tathandlungen erklären, die Existenz eines höheren Absoluten offenbaren. Somit liegt für Wroński in den Gesetzen der Mathematik Inhalt — wie auch für Platon in den Formen der Erfahrung Rest-Inhalt früherer Daseinsstufen beschlossen lag. Berechtigten Stolzes stellt er sich selbst an Kant's Seite. Was Kant für das Sittengesetz geleistet hat, ist ihm für die mathematischen Wissenschaften zu zeigen gelungen. Nicht die Möglichkeit der Mathematik allein, sondern die Möglichkeit einer absoluten Mathematik hat er dargetan: In einem universellen Prinzip hat er die innere Existenz erschlossen „*des toutes les découvertes, faites et à faire.*“[7]) Nun hält er es an der Zeit, die absolute Philosophie zu proklamieren, und den Menschen, dem die Tore der Freiheit aufgetan sind, die Wege der inneren Vervollkommnung zu führen. Nur wer sich selbst durch alle Geisteskämpfe der Wissenschaft hindurchgerungen hat, kann die wahrhaft titanische Größe verstehen, die eines solchen Entschlußes fähig sein konnte. Nur wer selbst durch das wilde Rankenwerk der Wissenschaft gebrochen ist, immerfort suchend, nimmer befriedigt; wer noch Mensch und stolz genug ist, bei aller mystischen Sehnsucht und Tiefe auf die Sucherkraft seines Intellektes nicht zu verzichten: wird die Würde ganz begreifen, aus welcher ein solches System, oder sei es auch bloß der Versuch eines so kolossalen Systems, in prächtiger Urkraft hervortreibt. An den Toren des Wrońskischen Systems steht die mathematisch-mechanische Naturwissenschaft. Von hier führen seine Pfade, vorbei an der Kant'schen Ethik zur höchsten Idee der sich selbst vollendenden Menschheit, zu jener siebenten, mystischen Mah'-Atma-Periode des Bewußtseins, wo der Mensch, seinen Kreislauf von der Gottheit durch die Natur zurück beschließend, in das Reich der synthetischen Schöpferkraft einzieht.[8])

Auf Grund dieser wenigen fragmentarischen Andeutungen ist es möglich geworden, für die gewaltige Persönlichkeit Wroński's (jedenfalls den gewaltigsten aller bisher sekretierten Geister) eine bezeichnende Formel zu gewinnen: Wroński hat vollendet, was Novalis ein ahnender Sucher, in seinen Fragmenten, erstrebt hat. Der Schule läßt er sich nicht einordnen — so viel er auch hier Bedeutendes geschaffen hat —; sein Wirken gehört jenen höheren Stufen an, zu denen nur wenige, von der

[7]) *Apodictique Messianique ou traité du Savoir suprême.* Oeuvre posthume. Paris 1876.

[8]) *Réforme absolue,* etc. Prototype de la création de l'Univers. II. pag. 504 etc.

Wissenschaft herkommend, den Aufflug wagen dürfen. Möge den Zünftlern darum auch herabsetzend erscheinen, wodurch er hier charakterisiert werden soll; mögen sie das bekannte suffisant-nichtssagende Lächeln aufstecken, mit dem sie, auf den Wust ihrer sachlichen Kenntnisse pochend, das Wirken dieser Art von Geistern abtun —: Wroński war einer der Größten. Noch steht er zeitlich zu nahe, um nach Verdienst eingeschätzt werden zu können. Das Intervall, das ihn von der Gegenwart trennt, ist zu kurz, um zu erkennen, ob er d a s war, wofür ihn seine nächste Umgebung gehalten hatte: „*Newton et Messie des nouveaux temps*“. [9]) Nur ein Hauptzug seines Wesens und Schaffens steht heute schon fest für immer: Das Zentrifugale, Schwerlose. Er ist der größte Romantiker, d. i. Vertiefer der Wissenschaft.

Dr. Otto Bryk.

(Fortsetzung folgt.)

[9]) Biographie générale. Article Wroński. Paris. 1866.

Anläßlich des bevorstehenden fünfzigsten Todestages H.-Wronski's publizieren wir obenstehende Betrachtung über den Messianischen Philosophen, welche eine Seite seines Wirkens untersucht und behalten uns eine abschließende Darstellung, betreffs seiner mathematisch-kabbalistischen Arbeiten etc. vor. Für uns ist, wie wir hier betonen wollen, H.-Wronski von hervorragender Bedeutung, weil er zuerst Europa auf die Existenz der Mahatmas hinwies und insofern als einer der Vorläufer der Blavatsky angesehen werden kann.

Anm. d. Red.

Konstitutive Erfahrungsphilosophie.

I.

Das systematische Nachdenken über die Welt und den Menschen beginnt — in Europa — nach dem kurzen Vorspiel der jonischen Naturphilosophie mit Sokrates und Plato. Ihr Interesse war in erster Linie dem ethischen Phänomenen zugewandt, und so begreift es sich, daß ihre Philosophie vom menschlichen Individuum und seinen Erkennen anhebt. In diesem allerwesentlichsten Punkte ist das Denken des Abendlandes, soweit es wissenschaftlich und systematisch genannt werden kann, bis auf Kant diesen beiden großen Lehrmeistern treu geblieben: es war die Theorie der menschlichen Erkenntnis. Objektive Wahrheit ist im Akte des individuellen Wahrnehmens nicht zu entdecken; sofern man auf sie nicht verzichten wollte, mußte sie in einer übersubjektiven Instanz gesucht werden. Zu ihrer Festlegung konzipierte Plato einen der größten philosophischen Gedanken der Menschheit: die überindividuelle *Idee*. Seinem Beispiele folgend, hat jede Theorie der Erkenntnis, die vom menschlichen Subjekte ihren Ausgang nahm, die wissenschaftliche Objektivität an einem begrifflichen, im Individuum nicht vorgefundenen Faktor, korrigiert. Das höchste Problem, das Problem der Wahrheit und des *Wertes*, mußte von der idealistischen Philosophie an einem Datum bestimmt werden, das individueller Willkür und Unzuverlässigkeit entzogen, objektiv begrifflich festzustellen war. Nach den Darlegungen einer neuen Fundierung der Philosophie, die wir hier besprechen wollen*), sind für die Stellung des Individualerkennens zum begrifflichen, ideellen, kategorialen, vier Stadien bezeichnend, die durch die vier Merksteine: Plato, Aristoteles, Descartes und Kant charakterisiert werden. Neben dieser rationalen Philosophie, die S c h m i d t kurz mit dem Namen „*P s y c h o l o g i s m u s*“ bezeichnet, gingen stets noch die Gegenströmung des dogmatischen Materialismus und die Unterströmung des skeptischen Positivismus daher; letzterer leugnet die Möglichkeit einer apodiktischen Erkenntnis und mit ihr die Möglichkeit von Wissenschaft im strengen Sinne überhaupt.

An Stelle des Psychologismus, der Philosophie der meisten bisherigen Denker, will Schmidt seine neue Erfahrungsphilosophie setzen. Er faßt den Begriff „Psychologismus“ im weiteren Sinne als es meist zu geschehen pflegt, und definiert ihn als „diejenige Richtung der Philosophie, welche die Möglichkeit untersucht, von einem individuellen Bewußtsein aus über dieses hinaus zu den obersten Prinzipien des Seins und Denkens zu gelangen.“ Ihm wird in geistvoller Weise der Materialismus, dem das erkennende Subjekt nur von sekundärer Bedeutung ist, als Pendant und notwendige Ergänzung gegenübergestellt. Beide Richtungen gehen von der dualen Zerspaltung der Welt aus, die Schmidt als das bedeutungsvolle Produkt attischen Denkens betrachtet, deren Unhaltbarkeit er jedoch durch den Erfahrungsmonismus aufzeigen will. Wir werden auf seine höchst folgenschweren Auseinandersetzungen mit dem Psychologismus unten genauer eingehen, und hoffen zeigen zu können, daß trotz der festgefügten Bauart der neuen Erfahrungsphilosophie diese doch in ihren monistischen Ansprüchen nicht haltbar ist, sondern eine Ergänzung oder Korrektur im d u a l i s t i s c h e n Sinne fordert.

Nach der Darstellung Schmidts waren es drei Momente, die in neuerer Zeit auf die Unhaltbarkeit

*) „Grundzüge der konstitutiven Erfahrungsphilosophie als Theorie des immanenten Erfahrungsmonismus“ von Dr. F e r d i n a n d J a k o b S c h m i d t. Berlin 1901 bei B. Behr.

der hellenischen psychologistischen Erkenntnistheorie hingewiesen haben, und eine Revision der letzten Problemstellungen forderten. In erster Linie die Begründung der neuen Methode der mathematischen Naturwissenschaften zur Zeit der Renaissance. Es ist durchaus falsch, das eigentliche Wesen der Naturwissenschaft in Beobachtung und Induktion zu erblicken, wie dies meist geschieht, und die Sache so darzustellen, als ob die neue Methode in der induktiven Verallgemeinerung beobachteter Einzelfälle bestünde. „Diese Vorstellung gehört zu den fundamentalen Irrtümern der positivistischen Methodenlehre." Im Gegenteil. Die Begründung der neueren Mechanik geht nicht vom einzelnen, sondern von dem Begriffe der gesetzmäßigen Einheit alles Naturgeschehens und aller Erfahrung aus, unter der jeder denkbare Einzelfall stehen muß. Das einzelne, determinierte Geschehen wird auf die immanente Bedingung seiner Gegebenheit zurückgeführt, und so gelingt es mit Hilfe einer neuen Methode, nicht der induktiven, sondern der experimentellen, die konstanten Bestimmungen des Naturzusammenhanges aufzudecken. In dankenswerter Weise legt hier Schmidt die oberflächlichen Anschauungen, die über Naturwissenschaft gerade in eingeweihten Kreisen verbreitet sind, klar, und definiert das Experiment als „die Ermittlung der Erfahrungbedingungen aus der genauen Fixierung (Beobachtung) der Erfahrungsbestimmungen eines Falles, und den Ergebnissen ihrer willkürlichen Veränderung." „Keines der grundlegenden naturwissenschaftlichen Gesetze ist jemals auf induktivem Wege gefunden worden." Die Grundlage aller Naturwissenschaft ist die gesetzmäßige Einheit des Erfahrungsganzen, und nicht das denkende Individuum. So kam es, daß der philosophische Psychologismus seinen ersten Feind in der neuen Naturwissenschaft finden mußte.*)

Als zweiter Gegner entstand ihm der Transscendentalismus Kants, der aber nach der Auffassung Schmidts noch dem Psychologismus zuzuzählen ist; der leitende Gedanke jedoch von der Erkenntnis a priori, d. h. den Funktionen zur Möglichmachung, Konstitution der Erfahrung, ist eben eo ipso die Ueberwindung des Psychologismus. Obzwar auch die Erfahrungsphilosophie Schmidts auf diesem Gedanken ruht, unterschätzt er seine Bedeutung im Gebäude der kantischen Lehre bei weitem, und läßt die psychologistischen Elemente im Transscendentalismus viel zu stark in den Vordergrund treten. Hierüber soll jedoch noch ausführlich gehandelt werden.

Der dritte Besieger des Psychologismus ist Goethe, dessen objektiver Blick die Einheit des Weltganzen intuitiv erfaßte.

*) „Diese dem Naturforscher nachgeahmte Methode besteht also darin: die Elemente der reinen Vernunft in dem zu suchen, was sich durch ein Experiment bestätigen oder widerlegen läßt." Kant (K. d. r. V. 2. Ausg. Vorrede).

II.

Schmidt geht von dem letzten Datum des Gegebenen aus, von der Erfahrung als lückenlosem Ganzen, und definiert dieselbe als den „Inbegriff der einheitlichen Verknüpfung aller Bewußtseinsbestimmungen überhaupt" (im Gegensatze zur singularium cognitio der Aristoteliker). Diejenigen Elemente festzulegen, die alle Erfahrung derart konstituieren, daß mit ihrem Wegfallen die Erfahrung selbst aufgehoben ist, erkennt er als die erste Aufgabe alles wissenschaftlichen Denkens. Die Bedingungen der Einheit des Erfahrungsganzen sind das letzte, was Wissenschaft errreichen kann. Der Begriff der Erfahrung ersetzt den des Seins; Erfahrung aber und Erfahrungsbewußtsein sind identisch. Das allgemeine Erfahrungsbewußtsein ist vor allem individuellen, vor allem Ich-Bewußtsein gegeben. Denn letzteres setzt schon die Unterscheidung vom Nicht-Ich voraus, ohne die ein Bewußtsein der Individualität nicht denkbar ist. Das allgemeine Erfahrungsbewußtsein muß also vom Individual-Bewußtsein durchaus geschieden werden, es geht letzterem (logisch nicht zeitlich) voraus. Die Aufsuchung derjenigen Bedingungen, mit deren Verschwinden zugleich völlige Aufhebung der Erfahrung eintreten würde, kennzeichnet die konstitutive Erfahrungsmethode, die der psychologistischen Erkenntniskritik entgegengestellt wird. Sie geht nicht vom einzelnen Individuum, sondern vom Erfahrungsganzen aus. Im ganzen und großen ist dies auch die Methode des kantischen Transscendentalismus, wovon wir später sprechen werden. Schmidt legt nun in wunderbar klarer und zwingender Weise die konstitutiven Erfahrungsbedingungen dar, und hierin dürfte unseres Erachtens die größte Bedeutung des Buches liegen. Als erste Bedingung wird die durchgängige Identität des Erfahrungsbewußtseins festgestellt, dessen variable Bestimmungen einen stetigen, ununterbrochenen Zusammenhang positiver Qualitätsveränderung ausmachen müssen. Mit vollem Rechte betont Schmidt, daß nicht mehr als die Positivität der Erfahrungsbestimmungen ausgesagt werden kann; nicht aber der Grad der Empfindung (die Realität bei Kant), die dem Gebiete der Psychologie zuzuweisen ist. Demnach ist auch die eigentümliche Auffassung Cohens, der an der Hand der Realitätskategorie die reinen Voraussetzungen der Infinitesimalrechnung aufgedeckt haben will, nicht haltbar.

Nach Feststellung der Identität des Erfahrungsbewußtseins wird in dem höchst bemerkenswerten Begriffe der Erfahrungsfunktion das eigentümliche Wesen der logischen Funktion („die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen", Kant) und der mathematischen Funktion (Johann Bernouillis Abhängigkeitsbegriff) vereinigt. Sie ist die „Verknüpfung der Erfahrungsbestimmungen als Zustände stetiger Bewußtseinsänderung zu einer funktionalen Einheit." Dieser fruchtbare Gedanke leistet ver-

schiedenartige gute Dienste. Der Begriff der Erfahrungsfunktion macht die schwer beweglichen Grundfesten des Erfahrungsganzen gewissermaßen handlich und läßt als seine formale Bestimmtheit die Zeit, als seine materiale Bestimmtheit die Qualitätseinheit erkennen. Das sind die beiden konstituierenden Bedingungen aller Erfahrung — eine Darstellung, die unantastbar sein dürfte. Besonders tiefgehend ist die Auffassung der Zeit als einer Funktion. Es ist dies entschieden ein Fortschritt über Kant hinaus, dessen Bestimmung der Zeit als Anschauung nicht recht mit dem Transscendentalismus zusammenpassen will. Allerdings korrigiert Kant die psychologische Kategorie „Anschauung" dadurch, daß er die Zeit als „die Form des inneren Sinnes" bezeichnet, welch letzterer doch offenbar keiner Anschauung fähig ist. Die zwischen Anschauung und Begriff fühlbare Lücke hat Kant bekanntlich mit den „Schematismen der reinen Verstandesbegriffe" ausgefüllt, die eine eigentümliche Legierung der Kategorien mit der Zeit darstellen. Schmidts Bestimmung der Zeit als „Form der Erfahrungsfunktion" dürfte ihrem objektiven Charakter besser entsprechen, und offenbar hat auch Kant mit den Schematismen etwas ähnliches gemeint.

Doch schon an diesem Punkte können wir ein gewichtiges Bedenken nicht unterdrücken. In ausdrücklichem Widerspruch mit Kant betont Schmidt, daß alle unsere Erkenntnis aus der Erfahrung entspringe. Da nun nach Schmidts Auffassung die „Bestimmtheiten" diejenigen Elemente sind, welche die Erfahrung konstituieren, und die also als notwendig gedacht werden müssen, wenn Erfahrung überhaupt sein soll, so läßt sich nicht einsehen, wie sie aus der Erfahrung entsprungen sein können. Der Zeit nach war allerdings das allgemeine Erfahrungsbewußtsein vor meiner und eines jeden anderen Erkenntnis seiner Bedingungen, doch ist dies nur von psychologischer, nicht von allgemein-logischer Bedeutung, und Schmidt meint es nicht in diesem banausischen Sinne. Seine Aufklärung dürfte jener Widerspruch, der genau besehen auf Kants a priori hinauskommt, durch Zurückgehen auf das Verhältnis zwischen Erfahrung und Erkenntnis finden. Wenn für Kant „die objektive Gültigkeit der Erfahrung ein Produkt der Erkenntnis" ist, so versteht er unter „Erkenntnis" nicht, wie Schmidt mit psychologistischem Lapsus (vielleicht dem einzigen) definiert „sich der konstituierenden Bedingungen der Erfahrung individuell bewußt zu werden," sondern er versteht darunter eben diese konstituierenden Bedingungen selbst, den kategorialen nicht-individuellen Apparat, resp. seine funktionale Bedeutung. Er meint damit genau dasselbe, was Schmidt später selbst als Wissenschaft (d. h. Erkenntnis) bezeichnet, nämlich „das System aller derjenigen Bedingungen, durch welche die Einheit des Erfahrungszusammenhanges allgemeingültig oder gesetzlich konstituiert wird." Es handelt sich also darum, ob man Erkenntnis als Erkenntnis des Individuums (psychologisch) oder als Erkenntnis im objektiven Sinne auffaßt. Kant tut das letztere.

E. L.

(Schluß folgt.)

Referate.

Der Personalismus.*)

I.

Herr Renouvier von der französischen Akademie, einer der angesehensten Philosophieprofessoren Frankreichs, hat ein recht interessantes Buch herausgegeben, interessant insofern es in Form eines kosmologischen Systems mehrere okkulte Überlieferungen enthält. Renouvier schließt sich der Laplaceschen Theorie der Nebelflecke an, hält jedoch dieselben selbst nur für das Ende einer anderen primitiveren Welt. Dieselbe war *homogen*, aus einer vom Zentrum bis zur Oberfläche sich beständig verdünnenden Masse bestehend und im stabilen Gleichgewicht befindlich. Die sie bewohnenden bewußten Wesen versuchten diese bisher um ein einziges Zentrum flutende Materie an sich zu ziehen und verursachten hiedurch Störungen des Gleichgewichtszustandes. Die Gesetze der gegenwärtigen Physik scheinen auf die Zertrümmerung einer derartigen Welt hinzudeuten, ebenso auch auf die Auflösung derselben in verschiedene belebte Nebelflecke mit unkoordinierten Bewegungen, die in Verbindung mit der universalen Gravitation die Geschichte der Himmelskörper, wie Astronomie, Geologie und Paläontologie sie uns darstellen, erklärlich machen. Mittelst einer Anleihe bei Leibnitz beschreibt Renouvier sodann, wie zunächst die jüngeren Monaden — der „Oberfläche" jener primitiveren Form näherstehend — in unserer neuen Welt nach Maßgabe der Entwicklung derselben wieder erschienen, um hier die unorganischen und organischen Reiche zu bilden, und endlich die am *Falle* der Urwelt schuldtragenden Bewußtseinsakkumulatoren als „Menschen" auftraten. — Renouvier lehrt ferner die Mehrheit der Existenzen, die Reinkarnation und den geistigen Fortschritt infolge derselben.

Dieser Versuch, die ethische Grundlage der Physik zu finden, zeigt sicherlich eine geniale Sensitivität und es ist also nicht auffallend, daß dieses Werk von der Kritik bisher tot-

*) Renouvier, Le Personalisme. Félix Alcan, Édit. 1903.

geschwiegen wurde. Renouvier hat seine Theorie zwar ungenügend durchgeführt, aber er hat wenigstens jenen Punkt berührt, auf dem sich Religion, Philosophie und Naturwissenschaft treffen, und welcher auch das Zentrum des Systems der Blavatsky bildet. Der deutsche Idealismus hatte, wie wir schon früher anzuführen Gelegenheit hatten, bereits eine gewisse Vorarbeit geleistet, die die Romantiker sodann fortsetzten. Der Fortschritt hiebei ist wesentlich der, daß Raum, Zeit und Kausalität nicht nur als Formen unseres Bewußtseins, sondern als Folgen einer diesem Bewußtsein zugrundeliegenden Handlung angesehen werden. *Kants* Weigerung, die Natur als eine Art Umhüllung einer spiritualen Welt aufzufassen und seine Abneigung gegen bisherige Metaphysik, die bis heute noch von allen Seiten als agnostizistisch gedeutet wird, zeigt im Gegenteil seine Erfassung des Widerspruchs zwischen Geist und Natur, und sein ganzes System scheint um ein ungenanntes Zentrum zu kreisen: *das Problem des Falls.* Wie wenig dies verstanden wurde, beweist unter anderem Schelling mit seiner bekannten Identitätsphilosophie oder Fechner mit seinem Parallelismus. Ein wirklicher Denker, der heute in Vergessenheit geratene Franz Baader, der Lehrer des Novalis, welcher als Prinzip der Materie die Negativität auffaßte, sagt hierüber: „Der Erscheinung wie dem Fortbestand der Materie liegt keineswegs ein gelöster, sondern ein *suspendierter* Widerspruch zugrunde, mit dessen radikaler Lösung die materielle Daseinsweise der Kreatur verschwinden muß.“ Ganz im Gegensatze zur populär gewordenen pantheistischen Strömung scheint also Renouvier ein anthropomorphistisches System — freilich nicht im Sinne der Theisten — aufzustellen, indem er die *Irrationalität* der vorliegenden Welt aus dem Willen bewußter Geschöpfe erklärt. —.—

(Fortsetzung folgt.)

Der Buddhismus. Nach seiner Entstehung, Fortbildung und Verbreitung. Eine kulturgeschichtliche Studie von Dr. Isidor Silbernagel, Universitätsprofessor zu München. Zweite (ergänzte) Ausgabe. München 1903. Preis M. 3. Verlag der J. J. Leutner'schen Buchhandlung. (E. Stahl jun.)

Die vorliegende zweite Ausgabe dieses Buches, dessen Vorzüge für weitere Kreise bei seinem ersten Erscheinen von der Kritik entsprechend hervorgehoben wurden, unterscheidet sich von der ersten aus dem Jahre 1891 nur dadurch, daß ein zehn Seiten umfassender, recht dürftiger Anhang beigefügt wurde. Wer die erste Ausgabe kannte, wird leicht einsehen, daß ein Mangel des Buches, die geringe Berücksichtigung der neueren Forschungen, besonders auf spekulativem Gebiet, jetzt noch verschärft erscheint, da die Vernachlässigung fast der gesamten modernen Fachliteratur seit dem Jahre 1891 hinzukommt. Die Schrift gibt in knappen Umrissen die Hauptpunkte der buddhistischen Kirchen- und Sektengeschichte wieder und gewährt einen Einblick in die heutige Organisation des Buddhismus in seinen verschiedenen Verbreitungsgebieten. Es ist bei dem geringen Umfange des Buches (207 Seiten) natürlich unmöglich, die Anschauungen der einzelnen Sekten eingehend darzulegen, besonders bei der Mannigfaltigkeit des indischen Philosophierens, von der uns das bekannte Sutta über die Frucht des Asketentums ein so gutes Bild gibt. Die Anschauungen des Verfassers über das Verhältnis von Buddhismus und Askese, sowie die philosophische Behandlung leiden manchmal an einer gewissen Unklarheit, die sich wohl vermeiden ließe. Der durch seine theologischen Fachschriften bekannte Verfasser steht auf dem Boden strengchristlicher Dogmatik und wendet sich in der Vorrede gegen die Auffassung des Buddhismus als einer dogmenfreien Humanitätsreligion. Das Buch kann in der vorliegenden Form als kurzes Handbuch, das auf originelle wissenschaftliche Behandlung des Stoffes keinen Anspruch erhebt, wohl empfohlen werden. Es ist zu hoffen, daß diese recht nützliche Schrift noch eine zweite Auflage erlebt, in welcher die neueren Forschungen entsprechend verwertet erscheinen. Ein guter Index würde auch die Verwendbarkeit des Buches sehr erhöhen.

Ω.

Errata.

In Nr. 9 der Halbmonatschrift „Die Gnosis“ sind richtig zu stellen:

Seite	199,	1.	Spalte,	4.	Zeile: durch das dynamische Spiel der Kräfte.
„	199,	1.	„	19.	„ Fechner hatte schon in seinem „Zendavesta“
„	199,	1.	„	28.	„ ihm der Gedanke nahe, daß die Bewußtseine
„	199,	1.	„	29.	„ der untergeordneten Individuen nur Ausschnitte
„	199,	1.	„	32.	„ sierten Urbewußtseins der Welt seien („Einige
„	199,	2.	„	11.	„ den Erreichung des Zweckes, das stellt

Seite 200, 1. Spalte, 8. Zeile: von einander, ihre wechselseitige Korrelation
„ 200, 2. „ 10. „ Entropiewachstums bezeichnet.
„ 200, 2. „ 12. „ Teile sind die organischen Bewegungen größer, von
„ 200, 2. „ 30. „ die Ordnung oder das Vorzeichen in Bezug
„ 200, 2. „ 32. „ schwingungen der Moleküle in einem festen
„ 200, 2. „ 45. „ darnach beim rezeptiven Universalbewußtsein
„ 201, 1. „ 5. „ form zu bestimmen, wie Fechner annimmt;
„ 201, 2. „ 7. „ Mitte, wo ein Maximum von Organisationshöhe
„ 201, 2. „ 11. „ der Atombewußtseine repräsentiert wird. Die
„ 202, 1. „ 36. „ zwischen beiden ein genealogischer Zu-
„ 202, 1. „ 40. „ subsumieren. Für Preyer ist dieser Nachweis
„ 202, 2. „ 3. „ Weise dem Verständnis dadurch näher gerückt, daß
„ 202, 2. „ 14. „ solche unsichtbar kleine Keime herum-
„ 202, 2. „ 24. „ des Weltraums von einem Weltkörper auf den
„ 202, 2. „ 25. „ andern übertragen würden. Im Jahre 1871
„ 202, 2. „ 30. „ Bois-Reymond schloß sich dieser Ansicht an,
„ 202, 2. „ 35. „ vitalistische Bahnen gedrängt zu werden
„ 202, 2. „ 42. „ der Erdatmosphäre und der Luft des Planeten-
„ 202, 2. „ 46. „ staub in bedeutend größere Höhen empor-
„ 202, 2. „ 49. „ eine Zwischenschicht von mindestens 9 Meilen
„ 203, 1. „ 19. „ bald durch Reibung erwärmen und verbrannt
„ 204, 1. „ 17. „ liche Zeiten hindurch behaupten müßte. Daß
„ 204, 1. „ 30. „ sporen und sonstigen dauerfähigen Keime
„ 204, 1. „ 36. „ Zertrümmerung erstorbener Weltkörper in
„ 204, 1. „ 45. „ auf die Erde gelangt, daß ihm eine Entwicke-
„ 204, 2. „ 1. „ d. h. nach den physiko-chemischen Gesetzen,
„ 204, 2. „ 5. „ wurde, daß die Darwinschen Prinzipien ge-
„ 204, 2. „ 26. „ im Sinne des Vitalismus zu sträuben.
„ 205, 1. „ 21. „ physiko-chemischen Kräften nach den Gesetzen
„ 205, 1. „ 31. „ submikroskopischen Organismen (Nägeli's Pro-
„ 205, 2. „ 4. „ ganismen zugleich als Analoga der unsicht-
„ 205, 2. „ 7. „ Wenn von selbst oder unter gewissen Ver-
„ 205, 2. „ 24. „ heren Urzeugungsvorgänge sich jetzt nicht mehr
„ 206, 1. „ 46. „ wiesen, scheiden also aus den Urorganismen aus.
„ 206, 2. „ 9. „ tränkt ist. Sie sind wahrscheinlich ein eigener
„ 206, 2. „ 16. „ Fast noch schwieriger als die Aufzeigung
„ 206, 2. „ 17. „ des verfügbaren Energiestromes für die Uror-
„ 206, 2. „ 24. „ aktiviert und oxydiert. Wir kennen die umständ-
„ 206, 2. „ 37. „ proteïne entstehen sollen. Niemals ordnen sich
„ 207, 1. „ 26. „ stand von Zwischenstufen, wie Kohlenoxyd;
„ 207, 1. „ 33. „ diesem Wege zu Stande kommen, um als Bau-
„ 207, 1. „ 43. „ Phosphorproteïne das zentrale Gerüst des
„ 207, 1. „ 46. „ metaplasmatische Baustoffe dienen. Diese
„ 208, 2. „ 35. „ unorganischen Kräfte und Gesetze allein zu Stande
„ 209, 1. „ 18. „ ologisch gefordert war, ist jetzt, wo jede
„ 209, 1. „ 20. „ ist, nicht mehr teleologisch gefordert. Die
„ 209, 2. „ 7. „ gründe handelt, wird die Schätzung dessen
„ 209, 2. „ 22. „ jahrbuch 1903, S. 37—52); A. Weismann, Vorlesungen
„ 209, 2. „ 23. „ über Descendenztheorie, Jena 1902, Bd. II, S. 411 bis

In Nr. 10 sind richtig zu stellen:

Kant, der eine schwache und präzise Formulierung erfand, Seite 230, Zeile 21; soll heißen: eine scharfe. — Rala, die Zeit, Seite 230, letzte Zeile, Seite 231, Zeile 3; soll heißen: Kala, die Zeit. — Die Idualität der Zeit, die . . . invalvierten, Seite 231, Zeile 45; soll heißen: die Idealität . . . involvierten. — Akae, Akaea, Seite 231, Spalte II, Zeile 10, 12, 14, 15, 30, 31; soll heißen: Akasa. — Vaieeshikam, Seite 233, Zeile 2; soll heißen: Vaiceshikam.

Verantwortlicher Redakteur: Ph. Maschlufsky.
Druck von Johann N. Vernay in Wien.

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY
ASTOR, LENOX AND TILDEN FOUNDATIONS.

JAHRGANG I, NR. 12 25. 6. 1903

DIE GNOSIS

HALBMONATSCHRIFT

ENTHÄLT:

Die Kabbala und der Neuplatonismus
Die Geschichtsphilosophie Hoëné-Wroński's
Konstitutive Erfahrungsphilosophie
Die Vertreter der Menschheit

REDAKTION: Wien, I. Schauflergasse 6
ADMINISTRATION: Wien, I. Kohlmarkt 3

Wien

Einzelnummer:
50 Pfg. — 50 h

Verlag der Manz'schen
k. u. k. Hof- Verlags- und
Universitäts-Buchhandlung

Quartalspreis:
Mk. 2.80 — K 2.80

Leipzig und **Berlin W. 9**
bei Georg Heinrich Meyer

YBEA

DIE GNOSIS

JAHRGANG I, NR. 12. **25. 6. 1903.**

Die Kabbala und der Neuplatonismus.

I.

Wenn man die Systeme der Kabbala und des Neuplatonismus vergleicht, leuchtet es ein, daß die hauptsächlichsten und charakteristischesten Grundsätze der ersteren in ihrer ursprünglichen Form aus dem Neo-Platonismus abgeleitet sind. Schon der Ausdruck *En Soph*, welchen die Kabbala gebraucht, um den unbegreifbaren Einen zu bezeichnen, ist fremd, und augenscheinlich eine Nachahmung des griechischen απειρος. Die Theorien über den En Soph sind durchwegs neuplatonistisch (επεκεινα ουσιας, ενεργειας, νου και νοησεως); und Azariel sagt freimütig, indem er die Gottheit als rein negativ betrachtete und sie aller Attribute entblößte, sei er der Ansicht der Philosophen gefolgt. Wenn er außerdem noch sagt, daß der *En Soph* weder mit dem Verstande begriffen, noch mit Worten beschrieben werden könne, denn es gebe weder Buchstaben, noch Worte, fähig ihn zu erfassen, so sind das beinahe genau die Worte des *Proklos*.

Die Kabbala lehrt, daß der *En soph*, da er kein Objekt der Erkenntnis ist, sein Dasein durch die Sephirot oder Emanationen und Intelligenzen kundtat. So auch der Neo-Platonismus. Die Sephirot werden durch die Kabbala in eine Dreieinigkeit von Triaden eingeteilt, die genau den drei Triaden des Neo-Platonismus, den noëtischen, psychischen, hylischen Reichen entsprechen. Die Kabbala lehrt, daß diese Sephirot sowohl unbegrenzt und vollkommen, als auch begrenzt und unvollkommen sind, insoferne die Quelle, aus der sie hervorgegangen sind, ihnen seine Vollkommenheit mitteilt oder sie ihnen entzieht, wie auch der Neo-Platonismus [1]). Der Vergleich zwischen der Emanation der Sephirot aus dem *En Soph* und den Strahlen, welche aus dem Lichte entstehen, um die innere Verwandtschaft und vollkommene Einheit der beiden zu beschreiben, ist ebenfalls derselbe als der neo-platonische Ausdruck, welcher die Emanation von einem Prinzip bezeichnet (οιον εκ φωτος την εξ, αυτον περιλαμψιν) [2]).

[1]) Proklos, Just. Theol. 7. 31.

II.

Nun sträubt sich die Menge nur gegen wirkliche Macht; sie hat nicht die Erkenntnis dessen, was wahr ist, aber durch Instinkt weiß sie, was stark ist.

Es war dem 18. Jahrhundert vorbehalten, sowohl das Christentum als auch die Magie zu verhöhnen, obwohl es von den Homilien des Rousseau und der Kunst des Cagliostro schwärmte. Nichtsdestoweniger ist Wissen die Grundlage der Magie, ebenso wie Liebe die Grundlage des Christentumes ist und im Symbolismus des Evangeliums finden wir den fleischgewordenen Logos in seiner Kindheit von drei Magiern angebetet, von einem Sterne geleitet — die Triade und das Zeichen des Mikrokosmus — und es erhält von ihnen Gold, Weihrauch und Myrrhen — eine zweite geheimnisvolle Dreiheit, unter deren Sinnbild höchste kabbalistische Geheimnisse allegorisch verborgen sind. Ferner verleiht die Überlieferung diesen Magiern den Titel Könige, weil die Vertrautheit mit Magie ein wahres Königtum bildet und weil die hohe Kunst der Magie von allen Adepten die *königliche Kunst* oder das heilige Königtum, *sanctum regnum* genannt wird. Der Stern, welcher sie leitete, ist derselbe, dessen Sinnbild wir in allen Einführungen in die Magie finden. Für die Alchemisten ist er das Zeichen der Quintessenz, für die Magier das große

[2]) Die Hebräer haben die Kabbala nicht ursprünglich verfaßt, obwohl sie eine Zeit lang deren Kenner und Erklärer waren.

Arcanum, für die Kabbalisten das geheiligte und geheimnisvolle Pentagramm.

Eigentümliche Tatsache! In den heiligen Büchern der Christen sind zwei Werke enthalten, von welchen die unfehlbare Kirche behauptet, sie nicht zu verstehen und welche sie nie zu erklären versuchte — die Prophezeihung des Ezechiel und die Johannëische Apokalypse — zwei kabbalistische *claviculae*, welche zweifellos vom Himmel für die Kommentatoren der magischen Könige vorbehalten sind, Bücher, die für fromme Gläubiger mit sieben Siegeln verschlossen und doch dem, welcher in die geheime Wissenschaft eingeweiht ist, vollständig klar sind.

Es gibt auch ein anderes Buch, aber dieses, obwohl in gewissem Sinne volkstümlich und überall zu finden, ist von allen das verborgenste und unbekannteste, weil es der Schlüssel zu den Übrigen ist; es ist in Umlauf, ohne der Öffentlichkeit bekannt zu sein; dort, wo es dies ist, wünscht man nicht, es zu entdecken, und sollte irgendjemand dessen Vorhandensein vermuten, so wird er mehr als tausend Mal seine Zeit verlieren, wenn er es unter einer anderen als der richtigen Form suchte. Dieses Buch, welches vielleicht älter ist als das des Enoch, wurde niemals übersetzt und existirt nur in primitiven Figuren auf einzelnen Blättern, wie die Tafeln der Antike. Ein hervorragender Gelehrter hat zwar nicht sein Geheimniss, aber doch sein Alter und seine außerordentlich gute Erhaltung entdeckt, obwohl niemand dessen gewahr wurde. Ein anderer Gelehrter, obgleich von mehr phantastischen als verständigem Geiste, verbrachte dreißig Jahre mit dem Studium dieses Buches und hat seine Wichtigkeit kaum geahnt. Es ist in Wahrheit ein monumentales und wunderbares Werk, stark und einfach wie die Architektur der Pyramiden und ebenso dauerhaft, wie diese; ein Buch, welches alle Wissenschaften umfaßt, und dessen unendliche Combinationen alle Probleme lösen können; ein Buch, welches spricht, indem es Gedanken weckt, welches alle möglichen Vorstellungen erregt und überwacht, vielleicht das Meisterwerk menschlichen Geistes und zweifellos eines der herrlichsten Dinge, welche die Antike uns hinterlassen hat, ein Universalschlüssel, dessen Name verstanden und erklärt wurde von dem *Illuminaten* Wilhelm Postel; ein einzigartiger Text, dessen erste Buchstaben allein den gottergebenen Geist des Saint-Martin in Ekstase versetzten und dem erhabenen und unglücklichen Swedenborg die Vernunft wiedergegeben haben würden.[3])

Alle wirklich dogmatischen Religionen sind von der Kabbala ausgegangen und kehren wieder dahin zurück; was immer wissenschaftlich und großartig ist in religiösen Ideen aller Illuminaten — Jakob Boehme, Swedenborg, Saint Martin und der Übrigen — ist von der Kabbala entlehnt worden; alle Freimaurerverbindungen schulden dieser ihre Geheimnisse und Sinnbilder. Die Kabbala allein weiht die Vereinigung der allgemeinen Vernunft und des göttlichen Wortes; sie stellt durch das Gegengewicht zweier scheinbar entgegengesetzter Kräfte das ewige Gleichgewicht des Daseins her; sie versöhnt die Vernunft mit dem Glauben, Macht mit Freiheit, Wissen mit Mysterium; sie hat die Schlüssel für Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft.

Um in die Kabbala eingeweiht zu werden, ist es ungenügend, die Schriften von Reuchlin, Galatinus, Kircher oder Mirandola zu lesen und zu verstehen, es ist auch nötig, die Schriftsteller in der Sammlung des Pistorius zu studieren, vor allem die Sepher Jezirah und dann die Philosophie der Liebe von Leon dem Israeliten. Man muß auch das große Buch des Sohar beherrschen, welches gedruckt ist in einer *Kabala Denudata* betitelten Sammlung, die Abhandlung über kabbalistische Pneumatik und die über die Revolution der Seelen; danach kann man Wilhelm Postel verstehen und wird bekennen, daß, auch abgesehen von seinen außerordentlich frühzeitigen und großmütigen Ideen über Frauenemanzipation, dieser berühmte und gelehrte Illuminat von denen, die ihn nicht gelesen haben, bisher ungerecht beurteilt wurde.

(Schluß folgt.)

[3]) Es ist fast unnötig hinzuzufügen, daß das geheimnisvolle Buch, welches so beredt von Eliphas Levi geschildert wurde, der Taro ist.

Die Geschichtsphilosophie Hoëné-Wroński's.

(Schluß.)

III.

Das System.

Die nachfolgenden Zeilen sollen sich, den gesteckten Grenzen entsprechend, mit dem philosophischen System Wroński's nur so weit befassen, als dies für das Verständnis seiner Geschichtsphilosophie erforderlich ist. Ausblicke auf andere Gebiete der Wissenschaft — Wroński ist keinem einzigen ferngestanden und hat sich mit der Theorie der Dampfmaschine ebenso eingehend beschäftigt, wie mit der Entwicklung der Kunst — müßen hier unterdrückt werden, um das Bild nicht durch Zusammenstellung abseitsliegender Gedankengänge zu trüben. Das System selbst dürfte am meisten von den Ideen Schelling's und Fichte's beeinflußt worden sein. Seine leitenden Motive sind die Idee des Absoluten und der Schöpferkraft des Ich's. — Das Absolute ist dasjenige, das durch sich selbst besteht und dessen Existenz notwendig vorausgesetzt werden muß:[10]) *„L'Absolu est ce qui a lieu par soi même, ou ce qui a en soi même la condition de sa réalité"*. Das Absolute spiegelt sich im Sein und im Wissen. Nicht alles Sein ist Bewußtsein. Es gibt ein Sein, das nicht gewußt wird. Aber im Laufe der Geschichte muß alles Sein bewußtes Sein werden. Alles bewußte Sein bedeutet eine Befreiung. Denn das Sein strebt darnach, gewußt, bewußt zu werden. Der Verlauf dieses Prozesses bezeichnet den Inhalt der Geschichte. Um diesem Prozesse einen noch deutlicheren Sinn zu geben, muß man annehmen, daß das Ich durch einen vollständig der Erfahrbarkeit und Faßbarkeit entzogenen Akt aus dem wissenden Zustand in den begrenzten einer Vielheit von einzelnen isolierten Bewußtseinsstücken zerteilt worden ist. (Sündenfall). Der Sinn der Geschichte ist nun die aufwärts ziehende Bewegung in den Zustand des Allwissens. Dieses Fortschreiten im Wissen ist nicht bloß von einer Befreiung aus dem Bannkreis des Nichtgewußten begleitet, sondern bedeutet auch gleichzeitig ein Eintreten in die Periode autonomer Setzung, ein Vorwärtsschreiten zur schöpferischen Macht. Die schaffende Gewalt steht am Anfang und am Ende der Geschichte. Unpersönlich beim Eintritte, persönlich am Ausgange des Geschichtsprozesses. Durch die Geschichte wird die Menschheit in ihren Einzelindividuen „vergottet".

Insoweit ist der Zusammenhang mit den Ideen Schellings und Hegels äußerst durchsichtig. Doch unterscheidet sich Wrońskis Geschichtskonstruktion dadurch von der dialektischen Konzeption des Begründers der Geschichtsphilosophie, daß sie nicht das logische Spiel der Begriffe die Entwicklung bedingen läßt, sondern die sukzesive Ablösung der einzelnen geistigen Fakultäten durch ihre eigene Evolution als Ausgangspunkt betrachtet. Solcher dominierender geistiger Fakultäten werden, in Übereinstimmung mit Kant, drei angenommen: Das Empfindungs-, Begehrungs- und Erkenntnisvermögen — ein altbekanntes Schema, das der Konstruktion des kritischen Systems gleichfalls zugrunde liegt. Jedem dieser Vermögen entspricht ein Feld der Betätigung, eine Aktionssphäre, innerhalb deren es zur vollsten Ausbildung gelangt, gleichzeitig das eigene Betätigungsgebiet schaffend, erweiternd und vollendend. All diese Vermögen sind nichts Anderes, als Organe, das Absolute zu fassen,[11]) sich mit ihm zu identifizieren, und können demgemäß in zweifacher Weise auf ihr Aktionsfeld zurückrücken, je nachdem das Absolute seiend oder wissend zu erreichen erstrebt wird. So entspricht dem Empfindungsvermögen die materielle Kultur; insofern das Empfindungsgebiet Medium des Wissens ist, erzeugt es aus sich die Kunst. Dem Begehrungsvermögen, der eigentlichen Willenssphäre, entspricht, insoweit es nur die Möglichkeit seiner Existenz

[10]) Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur; hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptus alterius rei, a quo formari debeat. (B. Spinoza: Ethica, De Deo. Def. III).

[11]) Die Erkenntnisformen zu betrachten als Organe, die Welt zu fassen, „apprehendieren" — diesen Gedanken hat auch Kant gestattet. Er meint dies durchaus nicht allegorisch und verweist sogar auf die Anpassung der Lebewesen an die äußere Natur. (In seiner nachgelassenen, von Krause herausgegebenen Schrift).

sucht, d. h. die äußere Garantie der Individualität, der Staat und das Recht; insofern es sich seinem absoluten Wesen nach zu erhalten strebt, die Religion. Schließlich bringt das Erkenntnisvermögen aus sich die Wissenschaft hervor, welcher allein keine duale Form zukommt, da das Wissen als oberste Instanz, als höchstes mentales Vermögen angesehen werden muß. Erst wenn das Wissen seine, dem zunächst liegenden, der Anschaulichkeit und Wirklichkeit, zugewandte Form aufgibt, und sich dem Höchsten, Absoluten zuwendet, wird es notwendig, ihm eine neue Domäne zuzuweisen. Nach Wroński hat Kant diesen welthistorischen Schritt in der Kritik der praktischen Vernunft getan. Hier hat er gezeigt, wie der Mensch ein Organ (in der früher nahegelegten Bedeutung) besitzt, das ihm befähigt, sich den nicht der Natursphäre angehörigen Ideen gegenüber, wissend, d. h. gesetzgebend zu verhalten. Diese Entdeckung konstituiert mithin eine neue Domäne und derart auch eine neue historische Periode.

Unter diesen Gesichtspunkten entwirft nun Wroński ein Perioden-Schema der historischen Evolution, welches in siebenfacher Teilung den historischen Entwicklungsprozeß als das Conclatt einer psychischen Evolution darstellt. Diese Perioden sollen im weiteren Verlaufe noch zur Sprache kommen; es soll aber gleich hier, um einem naheliegenden Mißverständnis vorzubeugen, bemerkt werden, daß Wroński als intimer Kenner des Kant'schen Systems an so Etwas, wie eine Art Evolution der Ethik, niemals gedacht hat. Das Periodenschema lehrt bloß, in welcher Weise Massenerscheinungen historisch zu deuten sind. Auf die Freiheit und transcendentale Konstitution des Einzelwesens findet es selbstverständlich keine Anwendung. — Sieben Phasen durchläuft die historische Menschheit in ihrer Gesamtheit: Die ersten vier umfassen die Verwirklichung der den drei unteren oder nie deren Erkenntnisarten entstammenden Systeme; die letzten drei Perioden enthalten den Werdegang der eben jetzt in ihrer Totalität der aktiven Freiheit entgegengeführten Menschheit.

Die nachfolgende Darstellung folgt der Geschichtsauffassung, wie sie Wroński in einem seiner bedeutendsten nachgelassenen Werke: *But final de l'humanité* in den Hauptzügen entwickelt hat. Bei der außerordentlich großen Anzahl von Werken und Manuskripten[12]), die von ihm herrühren, wäre es nicht unmöglich, daß sich Verbesserungen und unbedeutende Änderungen noch in anderen Schriften vorfinden, da das hier zugrunde gelegte Werk in den Jahren 1815—1818 konzipiert wurde, und Wroński seit dieser Zeit an dem Ausbaue seines philosophischen Systems, namentlich an dessen mathematischer und naturwissenschaftlichen Vertiefung unablässig tätig gewesen ist. Hier können auch die zugrunde liegenden mathematischen Konstruktionen nicht weiter diskutiert werden, und es muß daher hinsichtlich deren Stellung im System auf die vortreffliche, eingangs angeführte, Wroński-Studie von Dickstein hingewiesen werden. Hiebei darf wieder nicht vergessen werden, daß sich die mathematische Erforschung der Wrońskischen Arbeiten, an der sich die hervorragendsten Mathematiker beteiligen, gegenwärtig erst im Anfangsstudium befindet. Die aprioristische Konstruktion der Geschichte steht aber hier mit den grundlegenden teleologischen Weltformeln — es sind dies drei zahlentheoretische, und zwei Differentialgleichungen — in innigem Zusammenhange.

Es braucht wohl überdies nicht eigens hervorgehoben zu werden, daß dieses System nicht als starr zu denken ist, sondern die Geschichte als ein lebendiges Durcheinanderfluten der in den verschiedenartigsten Evolutions-stadien stehenden geistigen Vermögen auffaßt. Jederzeit existiert eine Kultur (Pflege) aller drei „unteren" oder „instrumentalen" Erkenntnisarten, so daß die eben herrschende nur die Signatur bezeichnet, gewissermaßen die Tonart angibt, in der sich die anderen Kulturformen bewegen. So muß ja auch der physische Kosmos nicht als ein in Entwicklung begriffenes, festen Zielen entgegenstrebendes Wesen, sondern als die Mannigfaltigkeit aller möglichen, gleichzeitig koëxistierenden Entwicklungsstufen aufgefaßt werden. Neben dem Mond, dessen Kultur längst von der

[12]) Im Besitze sämtlicher gedruckten Arbeiten Wroński's befindet sich gegenwärtig bloß Herr Latalle Ingénieur in Clamart bei Paris.

kalten, öden Oberfläche verschwunden ist, die jugendstarke Kultur der Erde; die ihr nahes Ende vorausschauende Kultur des Mars. Diese, einstweilen noch Hypothese scheinende Annahme, wird übrigens sichere Gewißheit, wenn man auf die zwar sehr beträchtliche, immerhin aber endliche Geschwindigkeit des Lichtes achtet. Denn dann ist es klar, daß es Sonnensysteme geben muß, die so weit von dem unserigen entfernt sind, daß ein von ihnen im Momente der Weltbildung ausgehender Lichtstrahl erst zn einer Zeit eintrifft, wo, der absoluten Zeit nach, diese Welt bereits wieder ihrem Ende entgegengeht. In einem gegebenen, fixen Zeitpunkte stellt das Weltall somit zweifellos die zeitliche Koëxistenz aller Entwicklungsmöglichkeiten dar; welche Koëxistenz aber das Bestehen eines historischen Phasengesetzes durchaus nicht ausschließt.

Es ist schon vorher angedeutet worden, daß die Kultur der vier ersten historischen Stufen der Ausbildung der drei konstituierenden Erkenntnisarten gewidmet sein muß, aus deren höchster Ausreifung die wissenschaftliche Statuierung des Freiheitsgedankens hervorgehen kann. Die Zeit, in welcher dieser fundamentale Schritt erfolgt, ist, politisch betrachtet, durch die französische Revolution — die Erklärung der Menschenrechte —, wissenschaftlich angesehen, durch das Erscheinen der Kritik der praktischen Vernunft gegeben. Dies ist beiläufig auch die Zeit, in der Wroński sein philosophisches System festlegte. Daher reicht seine historische Untersuchung eben nur bis zu diesem Zeitpunkte, und wird von hier an absolute Konstruktion. Die Art aber, in der Wroński die Exaktheit sein System an den vorhergehenden vier historischen Stufen nachzuweisen sucht, muß hier noch gezeigt werden. Es ist allerdings nur durch Aufzeigung der markantesten Grundgedankens möglich, die aus dem verarbeiteten ungeheuren Tatsachenmaterial hervorleuchten. Für die feinere Empfindlichkeitsprüfung muß wohl auf die Originalarbeiten hingewiesen werden, die durch die eigentümliche Art, in welcher Belege zu den mysteriösesten Gesetzen gefunden und dargelegt werden, durch die souveräne Form der Darstellung, welche blitzartig die entlegensten Spürwinkel beleuchtet, einen eigenartigen Reiz gewähren.

IV.

Die sieben Perioden.

Am Beginne der Geschichte steht der durch den mystischen Act der Schöpfung in das Reich der Natur versenkte, auf die vernünftige Wahl seiner intellektuellen Kräfte angewiesene Mensch. In ihrer düsteren Gewalt drängt sich die Notwendigkeit der physischen Welt zunächst seinem Bewußtsein auf. Der erste, primitivste Befreiungsakt ist somit die Konstituierung der materiellen Kultur: die Erfindung der Werkzeuge;[13]) das Zusammenfließen zu Verbänden, ohne eigentliche logische Gliederung; die Beobachtung der Natur zu rein technischen Zwecken. Es ist nicht uninteressant, daß die wissenschaftliche Konstituierung der materiellen Kultur auch den Beginn der zweiten höheren historischen Aera, der autonomen Periode, bedeutsam einleitet. Die Technik — das Wort stets im weitesten Sinne genommen — steht nicht, wie bei Comte, Mill und den Sozialhistorikern am Ende, sondern am Anfang der Geschichte, als der erste, nicht zu unterschätzende Befreiungsversuch aus dem Zwange der primitivsten Notwendigkeit, der physikalischen. An die Begründung der materiellen Kultur schließen sich die ersten Versuche einer plastischen Kunst lange noch vor den ersten Äußerungen der bewußten Reflexion. Den engeren Zusammenhang der Kunst, als Befreiungsversuch aus der Notwendigkeit, mit deren Formen haben einsichtige Künstler schon oft verfolgt; besonders schön hat dies Gottfried Semper, der Erbauer des Bayreuther Festspielhauses, in seiner grundlegenden Arbeit[14]) über den Stil nahegelegt. Seitens der Naturwissenschaft könnten Belege für diese Auffassung in den berühmten Alluvialplatten von Dordogne erblickt werden, welche geradezu schon künstlerisch gesehene Skizzen schreitender Mammuthe aufweisen. — Die erste Periode reicht bis zu der Bildung der großen antiken Staaten.

Es entwickelt sich in den nächstfolgenden, durch zwei Jahrtausende währenden Perioden,

[13]) Bekanntlich auch das gravierende äußere Unterscheidungsmerkmal des tiefstehenden Menschen vom intellektuell scheinbar gleich hohen Menschenaffen.

(A. Kapp: Philosophie der Technik 1879.)

[14]) G. Semper. Der Stil in den technischen Künsten. 2 Bde. 1879.

die Idee der individuellen Freiheit, logisch-dialektisch im Rechtszusammenhange des Staates, metaphysisch-intuitiv im System der Kirche. Die erste dieser beiden Perioden (die zweite im System) beherrscht die Geschichte der Antike bis zum Beginn der christlichen Staaten. Es ist dies die Periode der durch den Staat garantirten individuellen Freiheit, *„la période de la sureté publique comme garantie de la morale."* Unter diesem Zeichen steht die antike Welt von der hellenischen Kunst bis zur Ausbildung des römischen Privatrechtes. Tatsächlich steht hier auch die Kunst, sogar das philosophische Denken im Banne der politischen Anschauung. Die griechische Kunst (Architektur!) läßt ihren Zusammenhang mit dem politischen Ideal niemals ganz vermissen, die griechische Philosophie gelangt zu ihrem Höhepunkt, sowie sie das praktische Handeln in den Mittelpunkt ihrer Problemwelt stellt. (Sokrates.) Mit dieser Auffassung, welche die hellenische Kultur durchaus, auch in ihren herrlichsten Blüten, vom Staatsgedanken bestimmt sein läßt, dürfte Wroński vielleicht auf Widerspruch stoßen. Interessant ist hiebei besonders, wie er auch die Geschichte der griechischen Philosophie nur als eine minder bedeutsame Episode dieses Zeitraumes darzustellen versucht. Der Mangel einer eigentlichen Entwickelungslinie scheint ihm besonders dafür zu sprechen. Und so zeigt er, wie die anfänglich streng systematisch sich entwickelnde Philosophie nach der Sokratischen Periode langsam wieder zu ihrer Ausgangsstellung zurückkehrt: gleichsam eine in sich zurückkehrende, richtungslose Linie, die sich nur aufrollt, um sich wieder einzurollen. (Sensualismus der jonischen Schule, Empirismus des Heraklit, immanenter Idealismus der Eleaten, transcendentaler Idealismus des Pythagoras. Sokrates und seine Zeit. Platon als Episode. Immanenz des Epikur, der Skeptizismus, die zweite und dritte Akademie — endlich der Pyrrhonismus). — Der Staatsgedanken als Pol der Geschichte Roms bedarf wol keiner weiteren Ausführung.

Die dritte Periode bedeutet die weltliche Herrschaft der Kirche — *„la réligion comme garantie de la moralité"*, parallel laufend mit der universellen Verbreitung der Idee einer transcendentalen Freiheit. Äußerlich erscheint dieser Schritt vollzogen durch das Eintreten der Kirche in die Rechtssprechung — die Urteilsvollziehung im Namen Gottes. Die materielle Kultur, die Entwickelung der Kunst, der staatlichen Ideen, treten in den Hintergrund, bis die hiemit im Zusammenhange stehende Zerklüftung der sozialen Verhältnisse zu reformatorischen Bewegungen Anlaß gibt. Als deren Resultat entsteht die eigentliche Reformation mit ihren großen historischen Folgen. Im Grunde genommen nichts anderes, als das Freiwerden, der Entbindungsprozeß des reinen intellektuellen Prinzipes.

Dieses vermittelt jetzt das Heranbrechen der vierten Periode: *„Culture du pouvoir hyperphysique „la science"*. Wie ein Keil legt sich nunmehr die zum erstenmale frei und interesselos aufstrebende Wissenschaft in das geistige Drängen der Völker. Sie befreit und lähmt zugleich. Eingeleitet durch Bacons Novum Organon und Galileis experimentelle Fundierung der Dynamik, erhebt dieses Zeitalters das Denken zur höchsten Reinheit und endet so folgerichtig im abstrakten Rationalismus. Seine Etappen: Kartesius, „Suffisance rationelle", Methodismus, (Spinozas rationalistischer Mysticismus als Episode), Empirismus; die Berliner Akademie; Locke, Hobbes und die schottische Schule: der Sieg des Materialismus. — Die politische Geschichte zeigt damit übereinstimmend, das Aufstreben der protestantischen Staaten — glänzend charakterisiert in der Schilderung der Weltlage nach dem westphälischen Frieden —, das Eintreten des orthodoxen Rußland als kontinentaler Gegenmacht gegenüber dem oceanischen, protestantischen England. Die flügge gewordene Naturwissenschaft hebt den Verkehr, die Industrie, das soziale Leben. Die französische Revolution beendet in der Deklaration der Menschenrechte, in der symbolischen Krönung der Göttin der Vernunft, unabweisbar deutlich, dieses große Zeitalter. Es mag hier erwähnt werden, daß Wroński sich in der Schilderung dieser historisch nicht leicht entwirrbaren Periode als Meister der großzügigen Darstellung bewährt. Besonders ist die Entwickelung der Naturwissenschaft, ihrer Prinzipien, Methoden und Resultate — von der Mathematik bis zur vergleichenden Anatomie —, die Sich-

tung des unübersehbaren Materiales so glänzend gelöst, daß man diesen Versuch wohl als die einzige vollkommene Lösung dieser Aufgabe bezeichnen darf.

Die nun folgenden drei Perioden sind bedingt durch das Streben des Menschen, das Reich der Freiheit in die Wirklichkeit zu übertragen. Es ist der Weg freier Wesen zur autothetischen Schöpfung. Große soziale Erschütterungen bezeichnen den Beginn dieser Phase (!), als Erscheinungsformen einer eben jetzt sich rein enthüllenden Antinomie [15]) in der sozialen Gliederung. Die äußeren physischen Mittel der Wahrheitsvermittlung (Pressfreiheit, Freiheit der Wissenschaft) werden inzwischen von den Völkern errungen. Die soziale Zerklüftung und kontinuierliche Umgestaltung bis zur völligen äußeren Freiheit vollzieht diese ganze fünfte Periode, bis die sechste dann eine Gemeinschaft sittlich und intellektuell freier Menschen auf der Höhe ihrer Entwickelung und Würde vereinigt. *(Harmonie sociale de la VI.ème pér.)*

Die Wege zur Vereinigung mit dem Absoluten sind gebahnt. Das Drama der Menschheit ist zu Ende. Die Schöpfung ist vergeistigt, der Mensch frei-Selbstschöpfer. Jedes Wissen ist Befreiung, und so ist der allwissende Mensch der VII. Stufe der Vollendendbefreite. Er setzt die Welt, nicht wie die früheren Perioden, vom Individuum zum Universum, sondern von hier zum Einzelindividuum fortschreitend. Und so vereinigt er mit der höchsten Würde des gottähnlich Schaffenden auch die entsetzliche *(épouvantable)* Verantwortlichkeit für seine Schöpferakte. [16])

Derart vollzieht sich der Prozess der Menschheitserhöhung — es ist die wissenschaftliche Formulierung aller Prinzipien der Geheimlehre: „*La conciliation pratique du sens général, mystique et littéral de tous les livres sacrés.*“ [17])

Dies ist in den Hauptzügen das kolossale, an die großartigsten Konzeptionen uralter Kosmogonieen heranreichende System dieses merkwürdigen Denkers. Niemand hat es vielleicht treffender charakterisiert, als seine Frau, die in ergreifender Schlichtheit von ihm sagt: „*En effet, ce n'est pas là seulement l'histoire des simples faits et gestes, plus ou moins bien appréciés, des peuples et des rois; c'est l'histoire du développement absolu du génie même de l'humanité entière.*“

Noch einmal sei ausdrücklich hervorgehoben, daß die Geschichtsphilosophie Wroński's nur einen Teil seiner stets auf die unmittelbare, wissenschaftliche Anwendbarkeit gerichteten Denkerleistung repräsentiert. [18]) Seine technischen Arbeiten beispielsweise umfassen allein 34 Untersuchungen, darunter mehrere, die Lokomotion betreffende Patente. Was nur irgendwie mit dem innersten Wesen, mit der Idee einer sich selbst entwickelnden Menschheit im Zusammenhange steht, hat er in sein System gezogen, befruchtet, erneut.

So könnte denn jetzt vielleicht die Aufgabe als erledigt betrachtet werden, die darin bestand, einen völlig verschollenen, in seinem engeren Heimatlande kaum gekannten Denker einem deutschen Kreise wieder zu gewinnen. Schon ist die Aufmerksamkeit seit kurzer Zeit auf ihn gelenkt worden, da man sich erinnerte, daß Wroński die erste französische Übersetzung der „Kritik der reinen Vernunft“ [19]) besorgt hatte. Dem starken Zauber wird sich wohl Niemand entziehen können, der von den Arbeiten dieses Einsamen ausgeht. Und wer wollte denn noch subtile erkenntnis-theoretische Kritik betreiben, wo eine ganze Welt aus dem Stamme einer tiefwurzelnden Weltanschauung hervorquillt? Ziemt es sich wirklich, mit dem Maßstabe der Schule an einen Koloss heranzutreten, der, wie kein Zweiter, sein Ohr an den Herzschlag alles Werdens gelegt hat; hinabgestiegen ist zu den Müttern, und Schätze von hier geholt hat, die Niemand noch bisher gehoben? — Wroński hat das Leben belauscht, die Wissenschaft dem Leben vermählt. Er hat gezeigt, daß es nicht genügt Ideen auszusprengen, sondern daß man die Kraft haben muß,

[15]) Union antinomienne. Bulletin officiel. Paris. 1831.

[16]) Creation de l'Univers. (Réforme absolue: Union Messianique.

[17]) But final de l'humanité, pag. 412.

[18]) Catalogue raisonné des oenvres édits et inédits de Hoëné-Wronski. Cracovie. Académie des sciences. 1896.

[19]) Philosophie critique, découverte par Kant, fondée sur le dernier principe du savoir humain. Tome I. Sect. I.—III. (Marseille. Fructidor An XI.)

sie zu gestalten, zu verarbeiten und zu entwickeln. Denn nur dann können Ideen Leben werden.

Dr. Otto Bryk.

Behufs Vermeidung von Mißdeutungen müssen wir bemerken, daß wir uns hinsichtlich des Wertes der oben dargelegten Geschichtskonstruktionen Wronski's der Ansicht des Verfassers nicht anschließen; wir halten dieselben jedoch vom literarhistorischen Standpunkte aus für interessant, insofern sie das Verhältnis der Mystik zur nachkantischen Spekulation kennzeichnen. — *Die Evolutionstheorie der von uns vertretenen Geheimlehre ist bekanntlich von A. P. Sinnet veröffentlicht worden.*

Anm. d. Red.

Konstitutive Erfahrungsphilosophie.

(Schluß.)

Was Kant unter „Erkenntnis" versteht, ist bei Schmidt „Erfahrung", allerdings mit dem wichtigen Unterschiede, daß bei Schmidt das abstrakte Subjekt des Erkennens fehlt, was aber erst später besprochen werden kann. Schmidt darf zwar mit Recht Erkenntnis „eine spezielle Funktion der Erfahrung" nennen, darf dies aber nicht gegen Kants „Erfahrung als Produkt der Erkenntnis" ins Treffen führen, da ja dieser Begriff bei Kant nicht die Bedeutung einer Individual-Erkenntnis, sondern einer für alle mögliche Erfahrung konstitutiven Erkenntnis hat. Schmidt sieht sich, um eines logischen Erkenntnisbegriffs nicht zu entbehren, konsequenter Weise gezwungen, der anfangs eingeführten, abgeleiteten Erkenntnis eine unmittelbare gegenüberzustellen, die er nicht umhin kann, genau wie Kant mit der Erfahrung zu identifizieren. Darin liegt eben das Auszeichnende der systematischen Erfahrung, die wir W i s s e n s c h a f t nennen, vor der unsystematischen des gewöhnlichen Lebens, daß sie mittels der Einheitsfunktion, die das Besondere unter das Allgemeine zu subsumieren und den allgemeinsten Begriff der Erfahrungseinheit zu konstruieren gestattet, Erkenntnis erzeugt. Und das Tier wiederum bringt keine, auch keine unsystematische Erfahrung zustande, weil ihm die Einheitsfunktion durchaus mangelt, sondern es besitzt nur psychologische Wahrnehmungen und ein vages Wiedererkennen derselben, ohne sich durch Abstraktion Sammelbegriffe und mit ihnen Erkenntnis, systematische Erfahrung, schaffen zu können. (Eine moderne Psychologenschule beschreibt das Erkennen des Menschen ähnlich.)

Es ist bereits klar geworden, daß Schmidt den objektiven Erfahrungs-Zusammenhang ohne jedes Subjekt erfassen zu können glaubt und so den entscheidenden S c h r i t t v o m t r a n s s c e n d e n t a l e n I d e a l i s m u s z u m R e a l i s m u s vollzieht. Wie schon angedeutet, glauben wir hier den kranken Punkt im System des Erfahrungsmonismus zu finden. Im Kampf mit dem Psychologismus scheint hier Schmidt in den entgegengesetzten Fehler geraten zu sein. Während jener das Subjekt als individuell-empirisches auffaßte, kommt Schmidt im legalen Kampfe gegen diesen Irrtum dazu, sogar das begriffliche Subjekt auszuschalten und eine reine Objektenwelt zu konstruieren.

Als den wichtigsten und originellsten wollen wir diesen Punkt etwas ausführlicher besprechen. Durch die Gleichung: Sein = Erfahrung und Erfahrung = Erfahrungsbewußtsein entsteht vor allem die Frage, was unter dem Begriffe „Bewußtsein" verstanden wird, wenn die Gleichung keine rein identische, sondern eine sachliche sein soll.*) „Etwas erfahren und sich etwas bewußt werden, ist ein und dasselbe." Da die gewöhnliche psychologische Bedeutung von „Bewußtsein" als persönliches Bewußtsein selbstverständlich ausgeschlossen ist, so wirft sich mit zwingender Notwendigkeit die Frage auf: W e m bewußt? In dem Begriffe Bewußtsein liegt bereits die Beziehung Subjekt—Objekt darin. Und selbst wenn man eine andere Gebrauchsweise des bekannten Terminus zugeben wollte, wird kein Ausweg geschaffen. Soll sich etwa die Erfahrung ihrer selbst bewußt sein? So lange man immanent bleiben will, und das betont doch Schmidt ausdrücklich als seinen Standpunkt, kann ein Bewußtsein von Objekten nur in Bezug auf ein Subjekt gedacht werden. Was sollte denn der Begriff „Bewußtsein" anderes bedeuten, als diese Korrelation? An diesem Punkte hinkt der Erfahrungsmonismus w i e j e d e r M o n i s m u s überhaupt. Es ist vielleicht ein pantheistisches System auf monistischer Grundlage möglich, wo etwa gelehrt wird, daß ein lebender Gott in der Welt steckt, und sich infolge unbegreiflicher Identität ihrer, d. h. seiner selbst bewußt ist und dessen Sein eben dieses Bewußtsein sui bedeutet; aber ein immanentes System ohne metaphysische Konstruktionen kann ein solches allgemeines Bewußtsein ohne die Korrelation Subjekt—Objekt nicht aufrecht halten. Schmidt bezeichnet es als einen „Ausweg", wenn Kant ein „allgemeines Selbstbewußtsein" konstruiert, um die Möglichkeit objektiver Erkenntnis darzustellen. Dies ist jedoch durchaus kein Ausweg, sondern eine logische Konsequenz des Transscendentalismus (wenn auch der Ausdruck „S e l b s t bewußtsein" als ein unglücklicher bezeichnet werden muß), der sich auch der schärfste moderne

---

*) Unter „Sein" kann man entweder „Objektsein für ein Subjekt" in der Koordination Objekt—Subjekt, also bewußtes Sein, verstehen, oder „an sich sein". Das wäre ein Sein unabhängig von jeder Korrelation, allerdings nur metaphysisch denkbar.

Transscendentalist W. Schuppe, sowie Heinrich Rickert *) angeschlossen haben (vgl. auch „Erkenntnistheorie, Logik und Psychologie" in Nr. 6 der „Gnosis"). Die Konstruktion eines überindividuellen Subjektes, der transscendentalen Synthesis der Apperzeption als Träger des allgemeinen Erfahrungsbewußtseins ist unumgänglich; sie hat ebenso viel empirische Realität wie das allgemeine Erfahrungsbewußtsein, der Repräsentant des Objektes, das ja auch nicht wirklich existiert. Beide sind wissenschaftliche Abstraktionen, können aber nicht einzeln eingeführt werden, sondern die eine bedingt die andere.

Dieser Versuch, einen Erfahrungszusammenhang ohne kontrapunktiertes Subjekt herzustellen, ist der erkenntnistheoretisch wichtigste Schritt, den Schmidt über den Transscendentalismus hinaus macht. Mit dieser Lehre verläßt Schmidt prinzipiell den Boden des Idealismus, ohne den Logismus aufzugeben, ein origineller Versuch im Reiche der Erkenntnis, der nur bei Hegel eine gewisse Parallele findet.**) Umso mehr ist es anzuerkennen, daß Schmidt der Gefahr des Hegelianismus vollständig entgangen ist.

Es muß ausdrücklich hervorgehoben werden, daß Schmidt die psychologistischen Elemente bei Kant, die ja zweifellos vorhanden sind, beträchtlich überschätzt. Was hätten wohl die viel belächelten Wendungen von den logischen Funktionen, die nicht nur in Ansehung des Menschen, sondern für „alles endliche denkende Wesen" existieren, für eine Bedeutung, als die, den Psychologismus radikal auszuschalten und eine allgemeine reine Bewußtheit herzustellen? Schopenhauer, der wie wenige den Transscendentalismus mißversteht, vermutet, Kant habe hier an die Englein gedacht. Im Gegenteil. Er wollte sogar von den Menschen absehen, weil er eben kein Psychologist mehr ist, sondern die Forderung des Transscendentalismus stets aufrecht hält. Mit einer gewissen Berechtigung beruft sich Schmidt, seine Auffassung Kants als krönenden Schlußgliedes der ganzen platonisch-kartesischen Subjekts-Philosophie zu stützen, auf die bekannten Deduktionen, die in dem Satze gipfeln, daß sich nicht „unsere Erkenntnis nach den Gegenständen richten muß, sondern die Gegenstände nach unserer Erkenntnis". Von den hieran anknüpfenden Gedanken ist bekanntlich auch der subjektive Idealismus des XIX. Jahrhunderts, den Schmidt mit Recht scharf zurückweist, ausgegangen und hat in völliger Verschiebung des Erkenntnisproblems, nämlich von der Frage nach dem wissenschaftlichen Erkennen und dem Wesen der Erfahrung zu der Frage der psychologischen Genese des Erkennens den ungeheuren Fortschritt Kants gar nicht verstanden, sondern wieder die belanglosen Fragen Lockes aufgerollt, über welchen Philosophen sich Helmholtz zwar in scharfsinniger Detailforschung, jedoch nicht in prinzipiellen Punkten erhebt. Aber es heißt, den Hauptgedanken Kants abstumpfen und entwerten, wenn man das sich richten der Gegenstände nach unserer Erkenntnis so auffaßt, als ob damit die Erkenntnis des menschlichen Individuums gemeint wäre. Es ist damit letztlich nichts anderes gemeint, als was Schmidt proklamiert (und was er auch in dem Aufsatze „Kant-Orthodoxie", Preußische Jahrbücher, Jänner 1903, anerkennt), nämlich die Aufsuchung der kategorialen, oder wie Schmidt klarer sagt, der konstitutiven Grundlagen des erkannten Seins, des Seins schlechthin. Die Kategorientafel Kants ist vielleicht preiszugeben, aber das Wesen der Kategorialität wird durch Schmidt nicht angetastet, sondern sogar unterbaut und gefestet.

Obwohl Schmidt den Transscendentalismus teilweise gelten läßt, kommt er doch unwillkürlich durch seine Auffassung der kantischen Philosophie als „letzte Konsequenz der psychologistischen Methode" dazu, diese Seite stark zu übertreiben und charakterisiert die Dinge an sich in der schon oft zurückgewiesenen Weise, daß sie „unsere Sinne affizieren". Allerdings ein ganz unhaltbarer Idealismus.

Wenn man, wie es Schmidt tut, Idealismus und Psychologismus einander gleichsetzt, dann ist es ohneweiters zuzugeben und festzuhalten, daß diese Form des Transscendental-Psychologismus allerdings nicht aus einer Theorie der Erfahrung und der Erkenntnis zu eliminieren ist. Was berechtigt aber, die transscendentale Synthesis der Apperzeption noch psychologistisch zu heißen, da Psychologismus doch die Philosophie ist, die von der subjektiven psychologischen Erfahrung des Individuums ausgeht? (Der Positivismus, den wir als den Psychologismus κατ' ἐξοχήν ansehen, wird als „positivistischer Psychologismus" bezeichnet.) Das transscendentale Apperzeptionszentrum Kants ist durchaus nichts individuelles, obzwar es häufig so mißverstanden wird, sondern ein Begriff von höchster Allgemeinheit. Kant stellt es demgemäß auch mit vollem Bedacht dem empirischen Apperzeptionszentrum (dem individuellen Ich; auch ein Terminus der Wundt'schen Psychologie) gegenüber und baut so über den Psychologismus Berkeleys die transscendentale Methode.

Wenn man mit uns der Meinung ist, daß nur die Transscendentalphilosophie die höchsten Probleme — nicht zu lösen, sondern zu stellen vermag, so wird man jeden Vorstoß des Logismus gegen den Psychologismus als Fortschritt der Erkenntnis ansehen. Dadurch, daß diese Philosophie alles Sein als Bewußtsein faßt, ist die Logik tatsächlich die Lehre von den konstitutiven Elementen des Seins. Man pflegt sie als die Wissenschaft vom objektiv-giltigen, vom notwendigen Denken zu bezeichnen. Hiemit ist be-

*) „Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transscendenz." Von Dr. Heinrich Rickert. Freiburg i. B. 1892.

**) Hegel (Logik § 24): „Das Logische ist als ein System von Denkbestimmungen überhaupt aufzusuchen, bei welchen der Gegensatz des Subjektiven und Objektiven (in seiner gewöhnlichen Bedeutung) hinwegfällt."

reits implicite ausgedrückt, daß sie nicht vom Einzelbewußtsein abhängen kann, sondern daß sie ein allgemeines konstituiert. Dies ist das allgemeine Erfahrungsbewußtsein (nach unserer Auffassung das Korrelat eines allgemeinen Subjektes), und so erfährt die Hegel'sche Darstellung der Logik als Ontologie eine gewisse Bestätigung im konsequenten Transscendentalismus, allerdings als formales Schema des Seins aufgefaßt und nicht als seine inhaltliche Antizipation. Schmidt hat diese konstitutive Bedeutung der Logik (deren Inhalt er selbst enger faßt) genauer, der logischen Funktionen sehr schön aufgezeigt, und der von ihm eingeführte Begriff der einheitlichen Erfahrungsfunktion hat allgemeine logische Bedeutung. Es läßt sich nicht leugnen, daß die Gefahr der Hegelei heute näher steht als je. Durch die systemlose Vermischung aller Denkfunktionen, wie sie der so üppig ins Kraut schießende Positivismus und Empiriokritizismus zeitigen, tritt die hohe Bedeutung der Logizität für alle Erkenntnis und Erfahrung manchen Denkern so scharf ins Bewußtsein, daß sie beginnen, mit der absoluten Logik, die im Kreise der Historiker und Aesthetiker nie ganz ausgestorben ist, zu kokettieren. Sogar der berufene Kant-Interpret H. Cohen nähert sich in seinem neuesten Werke: „Logik der reinen Erkenntnis" (1902) in eigentümlicher Weise dieser Richtung. Der Transscendentalismus seiner Bücher über Kant ist hier zum Teil verlassen, und in der „Logik des Ursprungs" klingt die absolute Idee wie aus dem Untergrunde herauf.

III.

Das menschliche individuelle Bewußtsein umfaßt nicht unmittelbar den ganzen Erfahrungszusammenhang, sondern es besteht nur aus den Veränderungen eines Einzelkomplexes. Es ist eine entstandene und wieder lösbare spezifische Bewußtseinsart innerhalb des allgemeinen Erfahrungszusammenhanges. Dieselben Bewußtseinsbestimmungen charakterisieren sich einerseits als Zustandveränderungen einer individuellen Einzelbewußtheit im Selbst- oder Subjektsbewußtsein, anderseits als Inhaltsveränderungen eines objektiven Erfahrungszusammenhanges im Sach- oder Objektsbewußtsein. Weder kann das Selbstbewußtsein ohne das Sachbewußtsein, noch dieses ohne jenes Gegenstand unmittelbarer menschlicher Erfahrung sein. Der Darstellung Schmidts ist es eigentümlich, die subjektive und die objektive Erfahrungsfunktion als Differenzierungen einer gemeinsamen Einheit zu betrachten, und so die viel verhandelte Möglichkeit ihres Zusammenhanges zu verdeutlichen. Die psychologistische Bevorzugung des Ich-Bewußtseins läßt leicht die Veränderungen der Welt gegenüber denen unseres Ich zurücktreten. Bedeutsam fügt Schmidt hinzu: „Dieses Bestreben als falsch und verwerflich zu erweisen, bemüht sich die Ethik." Es sind dieselben Erfahrungsbestimmungen, die sich einerseits als Empfindungen der Ich-Erfahrung, anderseits als Eigenschaften der Nichtich-Erfahrung oder objektiven Naturerfahrung darstellen.

Als die konstituierende Bedingung des objektiven Erfahrungszusammenhanges wird in zweifellos richtiger Weise die substanzielle Bestimmtheit festgestellt; als Bestimmungen der Substanz müssen alle möglichen objektiven Inhalte gedacht werden können. So wie beim allgemeinen Erfahrungsbewußtsein, sind auch an dessen Differenzierungen Form und Inhalt zu scheiden. Form der objektiven Substanz-Bestimmtheit ist der Raum, ihre inhaltliche Bestimmtheit die Materie. Der objektive, funktional verknüpfte Erfahrungszusammenhang ist seiner reinen Form nach als räumliche Größe oder als mathematischer Körper, seinem Inhalte nach als undurchdringlicher physikalischer Körper charakterisiert.

Die Einheit des subjektiven Erfahrungszusammenhanges ist als funktionale Seeleneinheit bestimmt. So wird die Seele in vollkommen korrekter Weise nicht als Substanz oder Kraft, sondern als die spezifische Bewußtseinsbestimmtheit gefaßt, die das Faktum des Individual-Bewußtseins ausmacht. Ihrer Form nach ist sie als Ich-Bewußtsein, ihrem Inhalte nach als Leben, d. h. psychisches oder subjektives Leben, bestimmt. „Psychisches Leben ist die individuelle Bewußtheit von der spezifischen Gefühlsbestimmtheit der Seele." Wie die Substanz das Prinzip der objektiven Erfahrungsfunktion, so ist die Seele dasjenige der subjektiven Erfahrungsfunktion. Beiden kommt konkrete Existenz nicht zu. Während die Naturwissenschaft die Gesetze der objektiven Erfahrungseinheit aufzusuchen hat, nachdem die konstitutiven Erfahrungsbestimmtheiten von der Philosophie festgelegt sind, ist es das Thema der Psychologie, die konkreten Erfahrungsprozesse des individuellen, des Ich-Bewußtseins zu untersuchen. Mit vollem Recht wendet sich hier Schmidt gegen die moderne Schulpsychologie. Wenn Wilhelm Wundt die Seele als „Hilfsbegriff" in die empirische Psychologie einführt und es unternehmen will, das psychische Leben aus Empfindungen aufzubauen, die in keiner Erfahrung vorkommen („Empfindungskleister" nennt dies ein geistreicher Psychologe), so betont dem gegenüber Schmidt, daß nicht die einzelnen Erfahrungsvorgänge das ursprünglich Gegebene sind, sondern der Erfahrungszusammenhang; von ihm hat die Psychologie auszugehen. Auch Harald Höffding hebt die Priorität des Bewußtseins-Zusammenhanges vor dessen Elementen hervor und konstatiert ein „Beziehungsgesetz" als grundlegend für die Seelenkunde. („Psychologie in Umrissen.") „Kritisch betrachtet, muß es daher als sehr bedenklich erscheinen, wenn eine konkrete Erfahrungswissenschaft etwas als Grundlage nimmt, was in der Erfahrung selber gar nicht als solches gegeben ist. Verharrt die empirische Psychologie dabei, so ist sie in Wirklichkeit nur eine Forschungsart, die sich auf hypothetische Abstraktionsgebilde, nicht aber auf Erfahrungstatsachen

stützt." Wenn diese Erkenntnis einmal festen Fuß gefaßt hat — und das ist nur eine Frage der Zeit — wird man wohl das ganze umständliche Spielzeug, das sich heute so anspruchsvoll „Psychophysik" nennt, ad acta legen; Fechner selbst, der Vater dieser Disziplin, hat sie ja nur auf einen Glauben basiert (vgl. Schmidt, S. 213).

Schmidts Auffassung der Seele als Einheitsfunktion des Subjektsbewußtseins beleuchtet klar den schweren methodischen Fehler, der darin liegt, die Einheit der psychischen Funktion aus der Einheit der physiologischen (dem Datum des Gehirns) ableiten zu wollen. Es gibt merkwürdigerweise noch immer Leute, die sich zur Wissenschaft zählen und die Identität des Selbstbewußtseins als Erzeugnis der physiologischen Gehirnvorgänge betrachten. Diese arge Verwechslung physischen Geschehens mit psychischem nennt Schmidt euphemistisch einen „mystischen Glauben". Desgleichen weist er die fälschliche Uebertragung des Kausalitätsbegriffs vom physischen auf das psychische Geschehen scharf zurück und zeigt die Kontinuität innerer Zustandsbestimmungen als einheitliche „Entwicklungsfunktion" auf. Schmidt faßt in höchst besonnener Weise den Begriff der „Entwicklung" nicht in dem dogmatischen Sinne der Vulgär-Philosophie, die, mit dem biologischen Mäntelchen drapiert, ihre Lieblingsmeinungen unter einem vornehmen Worte birgt, sondern bestimmt ihn streng sachlich als stetige Veränderung einer Identität. Dagegen verläßt unseren Autor sein nüchterner kritischer Geist bedenklich, wenn er die Parallelismus-Theorie als zu metaphysisch ablehnt und an ihre Stelle eine viel zweifelhaftere monistische Identität von Leib und Seele konstatieren zu können glaubt, die von „verschiedenen Seiten her zur Erfahrung gelangt". Die Unhaltbarkeit dieser Fechner'schen Lehren sind doch schon öfters gezeigt worden.

Obzwar uns die Durchführung der Erfahrungsbestimmtheiten des objektiven und des subjektiven Erfahrungszusammenhanges im wesentlichen gelungen zu sein scheint, erhebt sich doch ein schweres Bedenken, das an die erste Undenkbarkeit des Erfahrungsbewußtseins ohne Subjekt anknüpft. Wie soll man sich die „Differenzierung" des allgemeinen zum Ich-Bewußtsein vorstellen? Sie ist eigentlich eine Verdoppelung des Bewußtseins, während nach unserer Auffassung das allgemeine Bewußtsein nur eine Erhöhung, eine Objektivierung des Individual-Bewußtseins bildet. Was hat es zu bedeuten, daß im Erfahrungsganzen Iche stehen, die eigene Bewußtseine bilden? Wird nun auf einmal dasjenige, was früher rein in sich bewußt war (eine, wie oben gezeigt, unhaltbare Vorstellung), plötzlich einem Subjekte bewußt? Man sieht, der zweite Einwand kommt auf den ersten, den Mangel eines logischen Subjektes, hinaus. Und ebenso der dritte, der sich aus dem zweiten notwendig ergibt. Wie hat man sich das Verhältnis des allgemeinen zum objektiven Erfahrungsbewußtsein zu denken? Da erst nach Vorhandensein des Ichs ein objektives Bewußtsein als Nichtich-Bewußtsein existiert, das in der Naturwissenschaft festgelegt wird, wo findet sich das überobjektive undifferenzierte Bewußtsein vor? Wo finden seine Bestimmtheiten, Zeiteinheit und Qualitätseinheit ihre Stelle? Ist es nicht etwa doch ein seiner selbst bewußtes unbekanntes Subjekt?

Wenn wir uns zum Schluß fragen, worin die Bedeutung und das Neue in Schmidts Erfahrungsphilosophie zu suchen ist, so wäre zu antworten: In der prinzipiellen Ueberwindung des Psychologismus und in der gediegenen Fundierung des Transscendentalismus. Denn Schmidts Philosophie ist im wesentlichen ein konsequent durchgeführter und methodisch reiner Transscendentalismus. Man wird ihm somit die Anerkennung nicht versagen, daß er im Geiste Kants fortgearbeitet habe, wie vielleicht kein anderer Erkenntnistheoretiker des XIX. Jahrhunderts.

E. L.

Die „Vertreter der Menschheit."

Emersons „Representative Men" (Verlag E. Diederichs, Leipzig) sind ein sehr berühmtes Buch. Ob es sein Ansehen voll verdient, möchten wir untersuchen. Denn bei Werken mehr oder minder philosophischen Inhalts kommt es wohl mehr auf Reife und Gründlichkeit der Gedanken an, als auf Glanz der Darstellung. Letztere freilich müssen wir preisen, Emersons Styl schillert und funkelt wie eine bunte Mosaikarbeit Taine'scher Methode und entbehrt doch nicht der wuchtigen Schatten und nachdrücklichen Lichtwirkungen des Carlyle'schen realistischen Pathos. Gleichwohl gestehen wir unumwunden, daß des letzteren Persönlichkeit bei weitem den abgeklärteren, feingebauten Yankee überragt. Wenn mal jemand auf den Plan verfallen sollte, Repräsentativgestalten des 19. Jahrhunderts aneinander zu reihen, wird ihm die Wahl kaum schwer fallen, wer von beiden dazu der Geeignetere. Gewiß verfällt Emerson nicht in die barocken Unarten und die aufdringliche Originalitätshascherei des britischen Jeremias, für dessen bärbeißige Grillen und Schrullen der transatlantische Weltmann zu viel Schliff und Geschmack besitzt. Statt jenes Carlyle-Englisch, gesucht deutschelnd, oft maniriert bis zu unerträglicher Ueberladung, genießen wir beim Yankee wahre Muster einer eleganten und doch nervigen Sprachkunst. Ja, er findet oft bestrickende und bestechende Wendungen und Gleichnisse, überaus glückliche und treffende Sätze, blendende Worte. Aber all diese geistige Geschmeidigkeit ersetzt nicht den chaotischen Tiefsinn des düsteren Weisen von Chelsea, der unter vielem Schlamm auch so viel echte Goldkörner her-

*

vorsprudelt. Originalitätssucht oder nicht, Carlyle bleibt eben das Original und der gefeierte Yankee nur eine Kopie mit Varianten. Seine „Menschheitsvertreter" bilden ja nur eine Ergänzung zu Carlyles „Helden und Heldenverehrung". Vergleicht man beide berühmten Bücher, so fällt die Verschiedenheit in Auswahl ihrer einzelnen Helden auf. Sie haben nur einen gemeinsamen Berührungspunkt, den Schluß: Goethe. Denn Carlyles wenige Aphorismen über Shakespeare und Napoleon hat Emerson zu Hauptkapiteln seiner Darlegung erweitert. Carlyle wählt als sonstige Typen des „Helden als Schriftsteller" einerseits seinen Liebling Burns, der doch gerade wie kaum ein anderer den Titel eines Natursängers und keines Literaten verdient, sonst aber ein recht fragwürdiger „Held" war, anderseits den zopfigen Pedanten Samuel Johnson, den außerhalb englischredender Lande kein Mensch je kannte und dessen „Heldentum" mehr Lächeln als Bewunderung hervorruft. Von der unendlichen Reihe viel bedeutenderer und echterer Schriftstellerhelden anderer Völker wissen diese guten Propheten nichts. Dann sollten sie aber nicht die Toga weltüberschauender Weltweiser tragen. Begreiflich, daß dem Puritaner Carlyle nur sein Cromwell als der wahre „Held und König" erscheint, und daß seine vielbändige Geschichte Friedrichs des Großen nur eine mangelhafte einseitige Erkenntnis dieser Gestalt verrät, die unter der äußeren Schale des encyklozädistischen Skeptizismus mehr heroisches birgt als Cromwells leidvolle Düsternis. Es hat denn doch etwas Drolliges, wenn nach dem großen Engländer der kleine Napoleon nur wie ein flüchtiger Schatten in Carlyles Hero-Worship hinterdrein huscht. Davor hütet sich Emerson und sein „Mann des weltlichen Erfolges" oder Tatmensch heißt als stärkster Vertreter dieser ganzen Gattung schlechtweg Napoleon und kein anderer. So geziemt es sich auch, denn alles das, was „Herrscher" oder Herrenmenschen seit Sestostris bis Bismarck typisch auszeichnete, tritt vereint und am nachhaltigsten im Korsen hervor. Einen sehr wesentlichen Unterschied von Carlyle erkennen wir darin, daß beim Yankee der „Held als Priester" durchaus fehlt. Weder Mohamed noch Luther und John Knox ziehen ihn an, wie den christlich-sozialen calvinistisch-freidenkerischen Schotten, er zitiert dagegen häufig buddhistische und brahmanische Sprüche, was eine gewisse vertraute Hinneigung zu theosophischen Urquellen bekundet. Dagegen sind ihm „Menschheitsvertreter" einige Philosophen, von denen Carlyles teils theologische, teils derbrealistische Weltanschauung nichts wissen will. Und er, der über Voltaire so unhistorisch gedachten Unsinn zusammenschmierte, hätte sich vollends entsetzt über Emersons Kapitel: Montaigne, „der Skeptiker". Auch wir können aber nach unserem Geschmack ihn nur wie Rabelais als bedeutsame Zeiterscheinung literar- und kulturhistorisch nehmen, ohne ihn darum als hervorstechenden Menschheitsvertreter gelten zu lassen. Niemand vermöchte die methodische Kunst, wie sie Carlyle völlig versagt blieb, seines Platokapitels zu verkennen. Wir wollen nicht darüber streiten, zumal es uns an Kompetenz dazu fehlt, ob als Vertreter der griechischen Philosophie wirklich Plato allein gelten könne und nicht andere eine notwendige Ergänzung bilden. Aber wenn Emerson rundweg erklärt, daß Platos Weisheit tatsächlich den Koran vorstelle, neben dem man alle übrigen Bücher verbrennen könne, daß sie „die Bildung aller Völker umfasse", so will uns solche Maßlosigkeit nicht einleuchten. Wenn man gar hört: „jeder feurige Jüngling, der schöne Sachen vortrug — Boethius, Rabelais, Erasmus, B r u n o, Locke, Rousseau, Alfieri, Coleridge — ist ein Leser Platos" und auch Männer von höherem Geisteswuchs „St. Augustin, Copernicus, Newton, Böhme, Swedenborg, Goethe sind alle seine Schuldner", so wird man irre an der philosophischen Bildung des Verfassers. Inwiefern der Spinozist Goethe ein besonderer Schuldner Platos sei, blieb uns ebenso rätselhaft wie die Verbindung mit Böhme (der wohl nie „ein Leser Platos'" war) und wohl auch mit Swedenborg. Aber wenn man den Giordano Bruno in einem Atem mit Kathederprofessoren wie Erasmus und Literaten wie Alfieri und Coleridge genannt findet, so wundert man sich nicht mehr, daß der Name „Kant" in einem Buche nirgendwo auftaucht, das von Menschheitsvertretern und unter ihnen von Philosophen handelt. Obschon wir also nicht die Feinheiten verkennen, welche Emersons Platostudium zutage fördert — wie fein, um nur eins zu nennen, sein Nachweis der Verschmelzung des orientalischen (indischen) intuitiven Denkens mit europäischer Definierungslogik in diesem Griechen! —, so weht uns ein leichter Geruch von Oberflächlichkeit aus diesem Philosophenkapitel an. Wie anregend plaudert Emerson über den Briten, wobei er, wie schon bei Plato, besonderes Gewicht auf das Plagiatorische des Genies legt, dem durchaus das Recht zustehe, sich fremdes anzueignen, um sein größeres, zusammenfassendes daraus zu formen. Wir wissen von ihm mehr als von allen anderen Sterblichen, denn über jedes Ding unter der Sonne vertraute er uns seine Meinung an. Auch sind da noch die Sonette, welche Emerson ganz wie wir („Geschichte der englischen Literatur") ebenbürtig neben die Dramen stellt. In diesen aber tritt uns eine so gewaltige Persönlichkeit entgegen, daß uns doppelt unbegreiflich dünkt, wenn Emerson nach alledem zu dem Schlusse kommt, der Unsterbliche sei wirklich nur „ein lebensfroher Schauspieler und Theaterdirektor" gewesen, habe „ein obskures Werkeltagsdasein geführt und sein Genie nur zur Belustigung des Publikums gebraucht." Ei, ei! Die wahre Liebe ist das nicht! Was, „dies sind nur Halbgesichte von Halbmenschen, die Welt harrt noch immer ihres Dichters-Priesters, der nicht mit dem Schauspieler Shakespeare tändeln, sondern der in gleicher Erleuchtung sehen und sprechen und handeln wird"?! Was, Shakespeare blieb in den Dingen stecken, erkundete nie „die Bedeutung, die diesen Symbolen innewohnt", machte aus ihnen „Unterhaltungsgegenstände", war „Vergnügungskommissar der

Menschheit"?! Hier wird uns der transatlantische Weise vollends unverständlich, oder vielmehr er hat also von Shakespeare rein gar nichts begriffen. Prosperos Zaubersprüche sind seinem Gelehrtenjargon nicht deutlich genug; Macbeths Monologe und Lears Problem, Hamlets Weltironie und Falstaffs Humor, diese Symbole der Symbole erkennt er nicht, weil sie nicht plump in starren Allegorien, sondern strotzend von bewegtem Leben an ihm vorüberziehen! Nicht der göttliche Allbezwinger blieb in Sansara stecken, sondern für ihn, den nüchternen Yankee, fiel nicht die Binde der Maja vor diesem Weltspiegel. „So voller Harmonie sind ewige Geister, nur wir, weil dies hinfällige Kleid von Staub uns grob umhüllt, wir können sie nicht hören." Ach, armer Zettel, dein langes Eselsohr hört nicht Oberons Horn und doch glaubst du, Titania Kunst über Zukunft des „Dichterpriesters" belehren zu können! Dagegen werden Napoleons weltumfassende Arbeit und Einsicht ins rechte Licht gerückt, manchmal mit meist glücklich gewählten Zitaten aus dessen Munde, seine übernatürliche, oder richtiger einzig-natürliche Klarheit und Sicherheit des Schauens belegt.! Wir möchten sagen, daß er, wenn er ein Ding ansah, gleichsam die Idee dieses Dings, seine innerste Natur, das Ding-an-sich hindurchsah, daß sein Weltverstand, dies beispiellose Phänomen, alle Phänomenalerscheinungen in sich ordnete, daß bei ihm blitzschnelle Erkenntnis zugleich mit sofortiger Kenntnis aller Beziehungen und Wesensarten zusammenfiel, daß Intuition und Deduktion sich unzertrennlich in seiner Betrachtung verschmolzen. Diese glühende Einbildungskraft (Idealismus) und eiserne kalte Methodik (Realismus) hat jener Konventskommissar am besten gekennzeichnet, der dem jungen Bonaparte zusprach: „viel s c h n e l l e r, obschon viel r i c h t i g e r. zu sehen als andere Menschen". Nur deshalb leistete er, was Emerson so ausdrückt: „Es hat viele arbeitsame Herrscher gegeben, doch keinen, der auch nur ein Zehntel von Napoleons Tagewerk erledigt hätte." Aber dies Genie malte ja auch Taines Pamphlet in prunkendsten Farben und im Grunde liest sich Emersons Studie wie ein Exzerpt aus Taine vor Taine. Denn auch ihn entsetzt die ethische Kehrseite der Medaille, sein Napoleon gleicht dem wirklichen Urbild nicht besser als irgend eine reaktionäre Pfuscherei von Treitschke. Ihn entschuldigt, daß es damals zwar noch keinen Taine als Brevier für alle Napoleonsfälscher gab, aber auch nicht die jetzige Fülle neuer Napoleonsenthüllungen, die den Schutt wegräumen und für richtigen Sehwinkel Raum schaffen. Carlyles Napoleon „unser letzter großer Mann", der aber natürlich vor Cromwell erblaßt, ist wahrlich nicht mit liebenden Augen gesehen, er soll ein Stück Charlatan und Quacksalber sein. Wahrscheinlich wußte Carlyle nicht, daß Napoleon selber von einer Seite seines öffentlichen Auftretens sagte: „Ja, es war Charlatanerie, doch von der höchsten Art", und derlei Mätzchen braucht jeder Tatmensch für den Heißhunger der Menge. Nichtsdestoweniger läßt Carlyle überlebensgroße Konturen bestehen, seine wenigen kräftigen Striche tragen doch einen großen Zug, indeß Emersons „Schelmen-Jupiter" immer kleiner und unähnlicher wird. Wie seltsam! Carlyles bärbeißige Heldenverehrung macht die Leute oft größer als sie waren, unter Emersons sanfter Eleganz schrumpft ihr Wuchs bis zur Unkenntlichkeit ein. Allen Kehricht, den falsche Zeugen und Fälscher über den Koloß zusammenscharrten, nimmt er als granitne Fundamente. „Edelmut kannte er nicht, um so mehr niedrigen Haß", „er betrog hinterlistig beim Kartenspiel, stahl, mordete, ertränkte, vergiftete" — man glaubt zu träumen, woher hat Emerson all diesen Blödsinn aufgelesen als aus erbärmlichen Buchkloaken? Wenn man vollends liest: „Er konnte Carnot, Lafayette und — Bernadotte (!) nicht mit den Kurmachern seines Hofes in einen Topf werfen" oder „die großen Feldherrn, die für ihn kämpften" (vergl. unser Werk über die Marschälle, diese Nullen), so hat man endlich genug von solchem Geschwätz und wundert sich nicht mehr über sein tiefsinniges Bedauern, daß Napoleon wie jeder Bourgeois nur eine glänzende Karrière machen wollte. „Assez de Bonaparte!" zitiert er; assez d'Emerson!

Bei Swedenborg läßt er als Ursache der Intuition die Erinnerung an frühere Geburten oder bei einer „heiligen gottgleichen Seele" an höheren Zustand gelten. „Denn indem sie sich nach der Urseele bildet, durch die und nach der alle Dinge existieren, strömt die Menschenseele leicht in alles hinein und ebenso leicht strömt alles in sie hinein." Swedenborgs Riesengeist gebe uns „eine Ahnung, daß eine gewisse Unbegrenztheit des Wissens, eine Allgegenwart der menschlichen Seele in der Natur, wohl möglich ist." Ueber dessen naturwissenschaftliche Entdeckungen verbreitet er sich mit warmem Verständnis. Die Universalität jedes Gesetzes in der Natur und die Wechselbeziehungen aller Einzelteile, sie ergeben sich naturgemäß aus des großen Schweden kosmologischer Betrachtungsweise. Die physische Welt wird ihm ganz einfach ein Symbol der geistigen. Es mag nun an sich richtig sein, daß die ausschließlich theologische Richtung, in welche er zuletzt seine Natursymbolistik einengte, seine Anschauung äußerlich verkleinerte, und Emersons Sätze lauten hier tief und schön: „Die Natur rächt sich gar bald an der rücksichtslosen Pedanterie, die ihre Wellen in Ketten legen möchte. Alles muß von der genialen Seite aufgefaßt werden." Aber hierin schon ein gestörtes Gleichgewicht erkennen wollen, scheint doch recht oberflächlich. Denn da Swedenborg eingestandenermaßen ein Doppelleben führte, sozusagen ein Doppelbewußtsein darstellte, so müssen wir auch seine theologischen Termini, seine Hebräismen und Engelvorstellungen nur als Symbole, als Hieroglyphen jenes höheren Seelenzustandes betrachten, deren Entzifferung dem gewöhnlichen Lesen von Schriftlettern sich entzieht. „Dem Swedenborgischen Weltsystem fehlt die zentrale Selbstätigkeit, es ist dynamisch, nicht vital, es ist nichts Indivi-

duelles darin. Eine unermeßliche Kette von Zwischengliedern erstreckt sich vom Mittelpunkt nach den äußersten Enden hin und beraubt jede tätige Kraft ihrer Freiheit und ihres Charakters." Aber was lehrt hier Swedenborg im Grunde anders als das eherne Gesetz der Kausalität, was sind selbst seine ausschweifenden Höllenbilder und Himmelsvisionen anders als sehr getreue Gleichnisse der Karmaleiden und Nirwanabefreiungen? Auf die theologisch-christliche Hülle seiner Mystik solches Gewicht zu legen, wozu Emerson auch seine verstohlene Abneigung gegen das Christentum verleitet, heißt das Innerste verkennen. Die Hellgesichte des Sehers — über seine prophetischen, sowie fern- und durchsichtige Materie beherrschenden Gaben besitzen wir ja viele verbriefte Zeugnisse — mischten sich beim späteren Erinnern und Aufzeichnen mit irdischen Begriffen und Vorstellungen, wie sie sich im Bannkreis theologischer Zänkereien durch Vererbung und Erziehung (Sohn eines lutherischen Bischofs) dem Unter-Ich vermittelten. Deshalb dürfen wir die äußerlich abstruse Form der letzten mystischen Werke des Begnadeten nicht wörtlich nehmen, uns nicht an der zelotischen Hartnäckigkeit stoßen, mit welcher er seine an sich so gesunde ethische Erkenntnis zu einer ausschießlichen fixen Idee ausbildet, sie hätschelt und hin und her wendet wie ein Gestörter seinen Wahn. Den Proteus der Weltordnung packt man freilich nicht durch einseitigen Pietismus und es rächt sich an Swedenborg die Verbohrung in „offenbarte" Heilswahrheit. Wäre ihm der Buddhismus bekannt geworden, sein großartiges Denken hätte eine freiere Richtung genommen. So freilich wirkt seine Mystik äußerlich wie ein Traktätlein oder etwa wie Bunyers „Pilgrims Progreß". Aber der Weg, auf dem er zu seinen visionären Ausblicken ins Unendliche gelangt, bleibt darum doch der wahre. Einem wird nicht alles gegeben und dieser große Mann ward in gewissem Sinne nur ein Wegweiser. Nachdem er das Alphabet der Allsprache gelernt wie kaum ein anderer, strauchelte er, geblendet von ungeschautem Unendlichen, stammelt er nur noch in gebrochenen Lauten. Ehrwürdig soll er uns bleiben für und für, doch ein größerer „Menschheitsvertreter" trat ins Licht der innersten Kreise und las vernehmlich das letzte Wort, das Swedenborg suchte: der Autor der „Geheimlehre".

Irgendwelche Methode historischer Betrachtung wird bei Emerson nicht erkennbar. Er zieht auch hier eine fein abgetönte, aber matte und nichtssagende Farblosigkeit vor. Seine Helden schweben sozusagen in der Luft. Man kann das Geschehene entweder positivistisch aus der rohen materiellen Notwendikeit ableiten, wie Milieu und Rasse sie auslösen. Diese heut herrschende, im weitesten Sinne darwinistische Weltanschauung arbeitet meist nach dem Satze: legt ihr nicht aus, so legt doch was unter. Die drollige fixe Idee, alle historischen Evolutionen als bloße ökonomische Umwälzungen des Wirtschaftslebens aufzufassen, erniedrigt zuletzt auch das inkommensurable X des Genies zu einem meßbaren Zahlenwert. Dieser naiven Falschmeldung des Kausalitätsgesetzes steht die idealistische, sagen wir rundweg theosophische Lösung des Welträtsels gegenüber, welche eine supraaktuelle Freiheit der Endzwecke verbürgt. Hiebei spielt Inkarnierung devachanischer Geister als menschliche Genien, „Heroen", „Repräsentanten", natürlich eine bedeutsame Rolle. Nimmt das Unrecht auf Erden überhand, so erschafft Wischnu sich selbst... Ist ein Held oder Prophet vonnöten, so taucht er blitzartig auf, wo man ihn am wenigsten erwartete. Die Unabhängigkeit der Endzwecke entspricht eben einem anderen Reich, als dem der äußeren Kausalität. Das Erwecken von Erleuchteten, der weder vererbte, noch vererbbare Genius, bedeutet eine Tat, jenseits kleiner menschlicher Kausalitätsbegriffe. Es hat Carlyles „Heroenanbetung" daher insoferne ihre Berechtigung, als in Gedanken, Wirken und Taten solcher Begnadeten unmittelbar als sonst Geistes Athem uns anweht. Anderseits wird aber diese natürliche Ehrerbietung durch die Erkenntnis eingeschränkt, daß wir nur Gefäße des Allgeistes vor uns haben, dessen Ergießung doch im wesentlichen in uns allen waltet, und in diesem Sinne kommt sogar die Bedeutung von Milieu und Rasse wieder zu ihrem Recht. Denn daß ein Genie in einem bestimmten Milieu entsteht und auch stets Merkmale einer Rasse an sich trägt, entstammt ja selbstverständlich einem logischen Karmazwang. Somit hat seit Zeitalter gewissermaßen ein Miturheberrecht an seinem großen Vertreter. Noch mehr: zwischen einem Helden, Propheten, Schöpfer und seinen Anhängern und Bewunderern besteht ein enges Band geistiger Gemeinsamkeit. Wer das Genie erkennt und versteht, nimmt gleichsam Teil an seinem Werke selber. Hiemit aber wird auch jeder einseitige Heroenkultus, blinde Persönlichkeitsverehrung hinfällig. Denn daß der Genius nur Gefäß und Rüstzeug sei, erkannte niemand klarer als Napoleon: „Ist meine Sendung erfüllt, kann ein Atom mich fällen." Wär' nicht das Auge sonnenhaft, die Sonne könnt' es nicht erblicken.

Karl Bleibtreu.

Die Fortsetzung „Der Personalismus" erscheint in der nächsten Nummer der „Gnosis".

„Die Gnosis" wird vom dritten Quartal (Juli) ab in dreiwöchentlichen Perioden erscheinen.

Verantwortlicher Redakteur: Ph. Maschlufsky.
Druck von Johann N. Vernay in Wien.

W.
Aug 20 '08

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY
ASTOR, LENOX AND TILDEN FOUNDATIONS

JAHRGANG I, NR. 13 21. JULI 1903

DIE GNOSIS

INHALT:

Die Kabbala und der Neuplatonismus · · ·
Die Kontinuität durch Weitenbehaftungen und ihr Sinn für die Philosophie und Mathematik des Räumlichen · · · · · · · ·
PARACELSUS · · · · · · · · · · · · · ·
Referate: · · · · · · · · · · · · · · · · ·
Die Verbreitung des Lebens im Weltenraum
Das Eiszeitproblem · · · · · · · · · ·
Aufsätze zum Verständnis des Buddhismus
Moralisches Irresein · · · · · · · · · ·

REDAKTION: WIEN, I., Schauflergasse 6 ◈ ADMINISTRATION: WIEN, I., Kohlmarkt 3

EINZELNUMMER:
Mk. 0.50 — K. 0.50

QUARTALSPREIS:
Mk. 2.80 — K. 2.80

WIEN
Verlag der MANZschen k. u. k. Hof-Verlags- und Universitäts-Buchhandlung

LEIPZIG UND BERLIN W. 9
bei
◈ GEORG HEINRICH MEYER ◈

YBEA

Die vorliegende Nr. 13 der „Gnosis“ erscheint wegen Druckereiwechsel verspätet. Wir bitten die verehrlichen Leser dies freundlichst zu entschuldigen.

Die Redaktion.

Jahrgang I, Nr. 13 **DIE GNOSIS** 21. Juli 1903

Die Kabbala und der Neuplatonismus.

(Schluß.)

Die gesamte Hermetistische Überlieferung beruht auf dem einzigen Dogma der Magie, daß das Sichtbare in gewissen Proportionen zum Unsichtbaren stehen müsse. Da nun die Alten beobachtet hatten, daß das Gleichgewicht in der Physik sich stets aus dem anscheinenden Gegensatz zweier Kräfte ergebe, folgerten sie vom physischen auf das metaphysische Gleichgewicht schließend, auf die Existenz zweier komplementärer Eigenschaften in der ersten lebenden und tätigen Ursache — Ruhe und Bewegung, Notwendigkeit und Freiheit, vernünftige Ordnung und willkürliche Selbstbestimmung, Gerechtigkeit und Liebe; infolgedessen auch Strenge und Gnade; und es sind diese zwei Attribute, welche im System der Kabbalisten eine grundlegende Bedeutung haben und zu verschiedenen Personifikationen Anlaß gegeben haben. Über beide herrscht die gleichgewichthaltende Macht, bezeichnet mit dem Namen Malchut in dem geheimen wissenschaftlichen und kabbalistischen Verse des Paternoster, welcher sich in dem griechischen Texte des Evangeliums nach St. Matthias findet: *Ὅτι σὴ ἐστὶν ἡ βασίλεια καὶ ἡ δύναμις, καὶ ἡ δόξα, εἰς τοὺς αἰῶνας, Ἀμήν.* Das Reich, die Macht und die Herrlichkeit.

Malchut, gestützt auf Geburah und Chesed, ist der Tempel des Salomon, welcher Jakin und Bohas, die Einigkeit und die Zweifaltigkeit, als Stützpunkt hat; es ist die anschauliche Beweisführung des universalen Hebels, welcher von Archimedes vergebens gesucht wurde. Aber Geburah und Chesed, durch die Krone über ihnen und das Königtum unter ihnen, sind zwei Grundsätze, welche betrachtet werden können in ihrer abstrakten Natur und in ihrer Realisation, als Beharrungsvermögen und Fortschritt d. i. Ewigkeit und Sieg.

Dies ist nach der Kabbala die Basis aller Religionen und Wissenschaften, die ursprüngliche und unveränderliche Vorstellung aller Dinge, ein dreifaches Dreieck und ein Kreis, die Idee der Dreifaltigkeit erklärt durch Gleichgewicht (Hebel, Wage), vervielfältigt mit sich selbst im Bereiche des Idealen, dann die Verwirklichung dieser Idee in Formen. Nun verbanden die Alten die obersten Prinzipien dieser einfachen und erhabenen Theologie mit der Vorstellung des Wesens der Zahl und bestimmten alle Zahlen der ersten Decade.

Zehn Grundprinzipien verbunden mit den zehn ersten Zeichen des ursprünglichen Alphabets, welche zugleich Zahlen und Grundsätze bedeuten, sind was die Meister der Kabbala die zehn Sephiroth nennen.

Man vermutet, daß es sich hier um drei Gruppierungen von Triaden handelt, bei welchen die zwei polaren gegensätzlichen Kräfte — männlich und weibliche — durch die dritte Macht synthetisch zusammengefaßt werden, und die in ihrer Gesamtheit jenen Pyramidenschnitt ergeben, welcher unter verschiedenen Namen und Formen aber stets mit derselben Bedeutung in den meisten okkulten Systemen vorkommt.

Die Apokalypse oder die Offenbarung St. Johannis, welche alle kabbalistischen Geheimnisse der Lehre Jesu Christi enthält, ist ein nicht weniger dunkles Buch als die Sohar. Es ist in Hieroglyphen abgefaßt, in Zahlen und Bildern, und der Apostel wendet sich oft an das Verständnis der Eingeweihten. St. Johannes, der geliebte Jünger und der Empfänger der Geheimnisse des Erlösers schrieb folglich nicht, um von der Menge verstanden zu werden.

Die Sepher Jezirah und die Apokalypse sind die Meisterwerke des — westlichen — Okkultismus. Sie enthalten mehr Sinn als

Worte, ihr Ausdruck ist so bildnerisch wie Poesie und so exakt wie Mathematik; sie enthalten Schlüssel der transzendenten Kabbala. Der Sohar ist die Genesis des Lichtes, die Sepher Jezirah eine Leiter der Wahrheit. Darin sind die zweiunddreißig absoluten Zeichen der Rede, Zahlen und Buchstaben erklärt; jeder Buchstabe bringt eine Zahl, einen Gedanken und ein Bild hervor, so daß mathematische Grundsätze auf Gedanken und Bilder nicht weniger genau angewendet sind als auf Zahlen, in bestimmten Verhältnissen und vollständiger Übereinstimmung. Durch die Kenntnis des Sepher Jezirah gründet sich die menschliche Seele auf Wahrheit und Vernunft und kann jeden möglichen Fortschritt des Geistes durch die Evolution der Zahlen gewahr werden. Der Sohar stellt vollkommene Wahrheit dar und die Sepher Jezirah liefert die Mittel dazu zu gelangen, sie sich anzueignen und zu benützen.

Die Kabbalisten schreiben das Göttliche Tetragramm auf vier verschiedene Arten — J H V H, was sie nicht aussprechen sondern buchstabieren — A D N I, was Erlöser bedeutet — A H I H, was Wesen bedeutet — endlich A G L A, was gesprochen wird wie es geschrieben ist und hieroglyphisch alle Geheimnisse der Kabbala umfaßt. Tatsächlich ist der Buchstabe Aleph der erste des Alphabets; er bedeutet Einheit und stellt das Dogma des Hermes hieroglyphisch dar. „Dasjenige, welches oberhalb ist, ist wie das, welches unten ist." Dieser Buchstabe hat zwei Arme, einer davon zeigt zur Erde, der andere in einer ähnlichen Stellung zum Himmel. Der Buchstabe Gh ist der dritte des Alphabetes. Er drückt numerisch die Triade aus und hieroglyphisch Fruchtbarkeit. Der Buchstabe L ist der zwölfte; er ist der Ausdruck des vollständigen Kreises. Als hieroglyphisches Zeichen stellt es den Kreislauf der beständigen Bewegung und das Verhältnis des Durchmessers zum Umfange dar, das π. Der Buchstabe Aleph wiederholt, ist der Ausdruck der Synthese. So bedeutet der Name Agla Einheit, welches durch eine Triade den Zyklus von Zahlen vervollständigt, um zur Einheit zurückzukehren; das fruchttragende Prinzip der Natur, welches eins ist mit Einheit; die ursprüngliche Wahrheit, welche die Wissenschaft befruchtet und sie zur Einheit zurückführt; Syllepsis, Analyse, Wissenschaft und Synthese; die drei göttlichen Personen, welche ein Gott sind, das Geheimnis des magnum opus d. i. die Fixierung des Astrallichtes durch eine erhabene Projektion der Willenskraft, welche die Adepten durch eine vom Spieß durchbohrte Schlange darstellen, welche so den Buchstaben Aleph formt; dann die drei Tätigkeiten — auflösen, verdampfen und verdichten — welche den drei unentbehrlichen Substanzen entsprechen — Salz, Schwefel und Quecksilber, alle ausgedrückt durch das Gh; dann die zwölf Schlüssel des Basilius Valentius, ausgedrückt durch das L; endlich die Arbeit dem Prinzip gemäß endend und das Prinzip selbst hervorbringend.

Dies ist der Ursprung der kabbalistischen Überlieferung, welche alle Magie in einem Worte zusammenfaßt. Dieses Wort in der richtigen Art lesen und aussprechen zu können, heißt, das Geheimnis der Kabbala verstehen und diesen absoluten Wissenszweig in Praxis umsetzen zu können. Wir dürfen nicht vergessen, daß nach der Kabbala das vollkommene Wort die durch Handlungen verwirklichte Sprache ist, daher der in der gewöhnlichen Sprache oft gebrauchte Ausdruck facere verbum in dem Sinne eine Handlung auszuführen. Dieses Wort kabbalistisch auszusprechen bedeutet also alle Stufen der Einweihung durchzumachen und alle ihre Werke zu erfüllen.

Die Kunst, gewisse Namen zu verwenden und darin die Schlüssel der allgemeinen Wissenschaft zu finden, ist, was die Kabbalisten die Claviculae Salomons genannt haben. In der Tat sind gewöhnlich am Schlusse der Sammlung, welche diesen Titel trägt, zweiundsiebzig magische Zirkel zu finden, die sechsunddreißig Talismane bilden. Das ist vier mal neun d. h. die absolute Zahl vervielfältigt mit dem Tetragramme. Jeder dieser Talismane trägt zwei

von den zweiundsiebzig Namen mit dem symbolischen Zeichen der Zahl, und von diesen einen der vier Buchstaben, welchem sie entsprechen. In der Tarot ist die Ergänzung der Zehn hinzugefügt, welche synthetisch das Wesen der Einheit einschließt.

Die populäre Überlieferung der Magie erklärt, daß der Besitzer der Claviculae des Salomon mit allen Klassen von Geistern verkehren und alle natürlichen Kräfte in seinen Dienst bannen kann. Nun sind diese Schlüssel, welche zu wiederholtenmalen verloren waren und wieder gefunden worden sind, nichts mehr als die Talismane der zweiundsiebzig Namen und Mysterien der zweiunddreißig Pfade, welche in der Tarot symbolisch dargestellt sind. Mit Hilfe dieser Zeichen und mittelst ihrer Kombinationen, welche ebenso unendlich sind als die der Zahlen oder Buchstaben, vermöge man zur mathematischen und natürlichen Offenbarung aller Geheimnisse vorzudringen und folglich mit der gesamten Hierarchie der Intelligenzen in Verbindung zu treten.

Die Kontinuität durch Weitenbehaftungen und ihr Sinn für die Philosophie und Mathematik des Räumlichen.

Was heißt Kontinuität? Das ist nicht leicht anzugeben. Dieser Begriff und das, was ihm zugrunde liegt, hat der denkenden Menschheit von jeher zu tun gegeben. Sagen wir auf deutsch: Zusammenhang, so vermissen wir etwas und möchten wohl vorziehen: lückenloser Zusammenhang. Aber was heißt dies? Mit dem Worte Lücke ist schon die Vorstellung der Kontinuität als Gegensatz mit angedeutet. Wir müssen vor allem wissen, was eine Lücke ist und worin, und was das Betreffende ohne Lücke ist.

Die Kontinuität kommt in verschiedenen Gebieten vor, ist also etwas Allgemeineres, das Verschiedenem gemeinsam sein, eine Eigenschaft desselben bilden oder vielleicht geistig auf verschiedene Gebiete übertragen werden kann. Nur die Erfahrung, z. B. die innere seelische, die Erinnerung an seelische Tatsachen kann uns zum Richtigen führen. Wir glauben zu wissen, daß unser Leben kontinuierlich dahinfließt; wir sagen wohl auch: von Augenblick zu Augenblick. Ist dieses „von" und „zu" nicht schon ein Zerreißen, oder liegt gerade darin der Zusammenhang? Was ist unser Leben als Kontinuierliches? Unser Bewußtsein setzt sich fort; ohne das würden wir nichts vom Kontinuierlichen des Lebens wissen. Aber unser Bewußtsein zeigt Lücken, wenn wir ohnmächtig werden, wenn wir schlafen, betäubt sind, vielleicht wenn wir den Tod erlitten. Schwindet das Bewußtsein und erlangen wir es wieder, so wissen wir nichts von der inzwischen vergangenen Zeit. Was ist überhaupt diese Zeit, woher wissen wir nachträglich etwas von ihr? Wir sehen nach der Uhr, die inzwischen, wie wir glauben, weiter gegangen ist, da sie anders zeigt und noch geht; wir hören von andern Menschen, daß ihr Bewußtsein inzwischen sich fortgesetzt hat. Also wir nehmen an, daß es die Fortsetzung von anderen bewußten Lebensvorgängen gegeben hat, daß die objektive Zeit fortlief. Heißt dies aber: unser bewußtes Leben ist kontinuierlich fortgelaufen? Man ist geneigt zu sagen, es habe einen Sprung gemacht. Wenn ich einen Sprung mache, so muß es über etwas hinweg geschehen, was ich auch kenne. Hier wäre es ein Sprung über Tatsachen (Gehen der Uhr, Leben der anderen Menschen), welche anderen angehören und mir nur nachträglich nicht als eigene zeitliche Tatsachen, nicht als selbst erlebt bekannt werden, sondern nur als Erinnerung anderer und als Vorstellung von nicht selbst Erlebtem. Also in dem, was ich selbst erlebe, in meinem eigenen Bewußtseinsgebiete ist keine Lücke eingetreten, es ist als Bewußtsein weiter gegangen von dem Augenblicke ab, wo ich einschlief oder es verlor, bis dahin, wo ich erwachte und es

wieder hatte. Schon das Wort verlieren sagt mir, daß hier nicht im Bewußtsein ein Loch entstand, sondern in etwas anderem: der Vorstellung der Zeit, der anderen Menschen, der Uhrtätigkeit.

Was heißt ein Sprung, eine Diskontinuität im Raume? Wenn ich in einem Raume wanderte, an einen Punkt käme und von diesem Punkte ab weiter wanderte, so würde ich das für eine kontinuierliche Wanderung halten. Wenn mir aber ein anderer sagte, der den Raum anders betrachten konnte, ich hätte an jenem Punkte vor einer Lücke gestanden, diese Lücke übersprungen und dahinter den Weg fortgesetzt, so wäre dies eine Diskontinuität nur für den anderen, welcher die Lücke mit bemerken kann, sie mit in seinem Raumbilde hat, aber nicht für mich, für meine Raumvorstellung, für meine augenblickliche Raumbehaftung. Wenn man sagt, Eisen sei ein kontinuierlicher Stoff und überhaupt die Stoffe nach früherer Art nicht atomistisch erklären will, so nimmt man damit an, daß überall im betreffenden Raum-inhalte sich das zeige, was wir Eisen nennen, Eigenschaften, räumlich wahrnehmbar durch Strecken (z. B. bei Bewegung, Widerstand, Lichtreiz). Wenn die Chemie auf immer kleinere Stellen eingeht, schließlich ohne das Mikroskop zu Hilfe zu nehmen und überhaupt anzunehmen, daß das Mikroskop noch nützen könne, wenn sie mithin vom Sinnlichwahrnehmbaren zu noch Kleinerem, aber noch Sinnlichvorstellbarem übergeht, so faßt sie damit die Kontinuität des Stoffes anders, nämlich mit dem Sein des Sinnlichvorstellbaren. Wenn sie annimmt, daß es einzelne Atome gibt, die alle voneinander getrennt sind, so faßt sie den Stoff als Gesamtheit von Molekeln auf wie etwas Diskontinuierliches, nämlich als etwas, was innerhalb der Raumvorstellung Lücken läßt. Wenn sie nun nicht weiß, ob sie die Atome als etwas Unendlichkleines, als bloße Ausgangspunkte für gesetzmäßige Bewegungen oder als stoffliche Größen fassen soll, so schwankt sie, ob sie überhaupt die Atome als etwas in der räumlichen Ausdehnung Ausgedehntes gelten lassen soll. Aber wohlgemerkt, da sie die Bewegungen, die von den Atomen ausgehen, als endliche, wenn auch z. T. sehr kleine (Lichtwellen) fassen will, so könnte jemand, der auch unendlich kleine Ausdehnungen anerkennt, die Atome als zwar nicht vorhanden in der endlichen Kontinuität fassen, aber gleichwohl ihnen eine Ausdehnung in der Weitenbehaftung des Unendlichkleinen zuschreiben. Dann würde die endliche Kontinuität durch die Atome nicht unterbrochen, wohl aber eine Kontinuität, die sich etwa auf Endliches und Unendlichkleines zusammen erstrecken sollte.

Ich möchte das Endliche oder Sinnlichvorstellbare hierfür als dasselbe ansehen. Damit ist nicht gesagt, daß unsere ganze endliche Welt, die Welt der sinnlichen Wahrnehmung, die daraus sich ergebende Welt der Physik, kurz der Naturwissenschaft des Unendlichen entbehren könnte zu einer gründlichen Erklärung. Jeder tiefer Denkende verschließt sich der Einsicht nicht, daß es mehr gibt als das Endliche und daß, wenn es mehr gibt, dieses nicht ohne alle Beziehung zum Endlichen sein wird. Wenigstens wollen wir uns auf diesen Standpunkt stellen! Die Wissenschaft der reinsten Anschauung hat sich längst genötigt gesehen in der Betrachtung ihrer endlichen Größen gewisse Unendlichkeitsvorstellungen oder Begriffe zu benutzen: Ich meine die Mathematik. Selbst der geschworene Feind des Unendlichen kann in der Mathematik das Unendliche nicht einfach fortlassen oder er sitzt überall fest. Mag er nun auch glauben, nach dem Vorgange gewisser bedeutender Mathematiker, er könne sich vom eigentlich Unendlichen durch bestimmte Begriffe befreien, wenigstens sobald er einmal diese Begriffe, freilich nicht ohne dabei vom Unendlichen zu sprechen, eingeführt hat; oder mag er das Bedürfnis fühlen, das Unendliche immer wieder anschaulich zu prüfen und womöglich zu benutzen, er erfreut sich einer großen Zahl wichtiger Gesetze, Formeln, mit deren Hilfe er die endliche Welt beschreibt, die physikalischen Vorgänge

darstellt, im voraus die Fälle berechnet, Formeln, die nicht ohne das Unendliche zustande gekommen sind.

Erscheint ihm nun die Mannigfaltigkeit der Sinneseindrücke, die Farben- oder Tonmannigfaltigkeit lückenlos, und in welchem Sinne kontinuierlich? Lassen wir die psychophysischen Vergleiche zwischen dem Räumlichen und den seelischen Empfindungen hier fort, und stellen wir nur fest, daß man sich namentlich seit einem guten halben Jahrhundert im Räumlichen meist mit der endlichen Kontinuität begnügt. Vorher war es anders, es gibt eine große Reihe von Versuchen der hervorragendsten Geister, auch Mathematiker, die das eigentlich Unendliche der Mathematik zugänglich machen wollen. Wenn dies vergeblich war, so ist damit nicht gesagt, daß es für immer vergeblich sein wird. Die Stimme in uns, welche uns immer wieder an Übersinnliches erinnert, wird niemals schweigen. Wir müssen aber anerkennen, daß es ein vorläufiger guter Weg war, erst Näherliegendes zu klären und möglichst genau zu zerlegen, wenn das höchste Ziel nicht erreichbar schien. So hat man sehr anerkennenswerte Versuche unternommen, die Grundlagen unserer räumlichen Anschauung in ihre Elemente aufzulösen. Und dabei spielt der Begriff der Kontinuität eine wichtige Rolle. Man hat versucht dieselbe mathematisch genau auszudrücken, nämlich so, wie man sie in der Mathematik des Endlichen, eingerechnet die Differentialquotienten als Brüche mit endlichen Verhältniswerten, und die Integrale als Summen mit endlichen Summenwerten, zu benutzen pflegte. Ich werde an dieser Stelle in die eigentliche mathematische Ausdrucksweise nicht tiefer eingehen, muß aber doch die mathematischen Grundbegriffe, die hierher gehören, in einer möglichst allgemein verständlichen Form besprechen und einige wichtige und berühmte Resultate angeben, um zum Schlusse wieder auf allgemeinere Betrachtungen überzugehen. Diese mit der Kontinuität zusammenhängenden mathematischen Fragen haben mehrfach ihren Eingang in das allgemeine Wissensbereich der gebildeten Welt gehalten.

Stellen wir uns eine zusammenhängende Linie vor! Was heißt das? Es sollen keine bemerkbaren Lücken in der Zeichnung sein. Aber das genügt nicht: es soll auch in der Vorstellung nirgends ein Stück fehlen. Ein wie grosses Stück? Man ist geneigt zu antworten: kein Stück, mag es auch eine beliebige Kleinheit haben. Was heißt dies? Wir sahen bereits oben bei unserem Gleichnisse von dem wandernden Menschen oder von einem Menschen, der das Bewußtsein verliert, daß eine Lücke immer nur bedeutet eine Stelle, an der eigentlich etwas sein könnte, was man sich an dieser Stelle in gleicher Weise wie an die übrigen Stellen, vorstellen kann. Wenn man sich also die Linie in allen ihren Teilen oder Stücken, d. h. in beliebig kleinen Stücken immer als sinnlichvorstellbar denkt, so heißt kontinuierlich, daß kein einziges sinnlichvorstellbares Stück fehlt. Wird aber die Linie durch Punkte unterbrochen, etwa durch Schnittpunkte? Oder wird eine einen Kreis berührende Gerade durch diejenige Stelle unterbrochen, in der sie berührt, wenn wir diese Stelle daraus entfernten? Zur Beantwortung müssen wir wissen, was der Punkt oder die Berührungsstelle sind. Haben sie keine endliche Ausdehnung, so unterbrechen sie auch nicht die „endliche" Kontinuität. Sehen wir uns aber veranlaßt der Berührungsstelle irgend welche räumliche Ausdehnung zuzuschreiben, so wird es schwieriger. Der Gedanke (als solcher, abgesehen von der Vorstellung) einer nichtkontinuierlichen Geometrie ist neuerdings gefaßt worden, etwa einer Geometrie, in der es nicht möglich sein soll durch Aneinandersetzen des immer gleichen Linienstückes zu irgend einem vorgestellten Punkte oder über ihn hinaus zu gelangen, gewissermaßen als wenn da eine Lücke wäre, die wir durchaus nicht ausfüllen könnten. Diese Lücke dürften wir uns aber nicht als ein endliches Stück v o r s t e l l e n, denn ein solches bedeutet ja gerade eine bestimmte Weite, die wir uns begrenzt vorstellen und von Grenze zu Grenze in der

Vorstellung überbrücken können. Mit einem Worte unsere endliche Raumvorlung k a n n alle darin vorkommenden, vorgestellten Lücken, die ja nichts sind wie endliche Größen, ausfüllen, ist also in diesem Sinne kontinuierlich. Wie könnte man dies für die Mathematik formulieren? Diese Wissenschaft liebt für alles Darstellungen in der Zeichensprache mit Buchstaben wie A A_1 B_n und so weiter. Es ist die Frage, ob man gerade die Grundlagen mit Vorteil so darstellen kann oder muß. Die Versuche d e r a r t die Tatsache der Kontinuität auszudrücken, sind nicht alt; wenigstens hat sich die allgemeine Aufmerksamkeit der Mathematiker erst in jüngster Zeit dem zugewendet. Darüber möchte ich kurz das Folgende berichten, um sogleich Eigenes hinzuzufügen.

Unter den Axiomen, welche unsere Raumvorstellung begründen sollen, findet sich in David Hilberts, des bekannten Göttinger Mathematikers, vielbesprochener Arbeit „Grundlagen der Geometrie, Leipzig, B. G. Teubner 1899“ auf S. 19 das sogenannte Axiom der Stetigkeit oder das archimedische Axiom und auf S. 27 der sogenannte Archimedische Satz, durch dessen Erfüllung ein „Archimedisches Zahlensystem“ definiert wird. Es wird in der genannten Schrift und in den Mathem. Annalen (56. Bd., 3. Heft, 13. Okt. 02) eine nichtarchimedische Geometrie ausgearbeitet, in welcher das genannte Axiom nicht erfüllt ist.

Die nichtarchimedischen, ebenso wie die nichteuklidischen Geometrien werden bisher als solche aufgefaßt, die für unseren, uns durch räumliche Vorstellung bekannten Raum nicht gültig sind; derselbe wird daher der euklidische genannt und könnte also auch zugleich der archimedische heißen. Wenn in dem folgenden Aufsatze räumliche Vorstellungen ausgearbeitet werden, durch welche die Kontinuität in einem weiteren Sinne gefaßt wird, als es in dem genannten archimedischen Axiom geschieht, und bei anderer Gelegenheit (zuerst in einem Vortrage auf der diesjährigen Versammlung der deutschen Mathematikervereinigung und Naturforscherversammlung zu Kassel) nichteuklidische Vorstellungen im Tatsächlich-Räumlichen entwickelt werden, so möchte ich vorausschicken, daß mich zu der dabei benutzten Lehre von den Weitenbehaftungen die Verfolgung eines ganz anderen Zieles geführt hat. Es sollten (vergl. Die Grundsätze des Unendlichen, B. G. Teubner 1902) die alten Schwierigkeiten fortgeräumt werden, welche sich beim Begriffe der Tangente, der unbestimmten Ausdrücke, des Krummen und Geraden, bei der Rektifikation, der Maximumbestimmung, der Oskulation und Inflexion, des Differentialbegriffes, der unendlichen Reihen zeigen, und welche durch den sogenannten Grenzbegriff zwar praktisch überwunden, aber theoretisch nicht hinreichend erklärt erschienen. Es sollten insbesondere an Stelle von Ausdrücken wie: „verschwinden, schließlich werden, beliebig klein,“ die mit dem Begriffe der Zeit und der Bewegung durchflochten sind und deren Schwierigkeiten teilen, andere gesetzt werden, kurz das Unendliche nicht vermieden, vor demselben nicht Halt gemacht werden durch vorsichtig gebildete und zu richtigen Resultaten führende Übergangsbegriffe, sondern dasselbe durch zahlen- und raummäßige Vorstellungen genau erschlossen werden. Der Weg, der zu diesem Ziele führt, berührt indessen auch die Gebiete der nichteuklidisch oder ähnlich benannten Untersuchungen. Die Lehre von den Weitenbehaftungen bedarf der Grundsätze, welche gelten müssen, um die Weitenbehaftungen des Unter- und Übersinnlichvorstellbaren ohne Widerspruch mit den bisherigen endlichen Vorstellungen zu einer gemeinsamen Raumvorstellung zu vereinigen; diese möge den Namen des Tatsächlich-Räumlichen führen, weil sie auch das Unendliche umfaßt (vergl. Das Übersinnliche am Raume, „Gnosis“ Nr. 6, 1903!). Einige Grundsätze des Unendlichen könnten, äußerlich aufgefaßt, als nichtarchimedische Axiome oder als Aufgeben des archimedischen Axiomes erscheinen.

Zunächst wird es nötig sein, wenige Worte

über die genannte Auffassung des Unendlichen zu sagen. Die bisher in der Mathematik behandelten Größen, vielleicht mit Ausnahme des Differentials, sobald man den Differentialquotienten nicht als Grenze des Verhältnisses von kleiner werdenden Größen faßt, und einiger neuerer Definitionen wie des Transfiniten G. Cantors, werden als endlich betrachtet. Man spricht zwar davon, daß dieselben auch immer kleiner oder größer werdend vorgestellt werden können und benutzt außer „immer" auch den Ausdruck „beliebig" klein. Man pflegt im allgemeinen das Wort „beliebig" nur auf eine Reihe von Begriffen anzuwenden, die man übersehen kann. Beliebige Zahlen z. B. bedeutet, so lange man irrationale nicht anerkennt, irgend welche unter denen, die zur Vorstellung der Rationalen gehören; beliebig klein wird darum auch mit Recht noch zu den Kleinen gerechnet, die man sich in der endlichen Vorstellung bildet, oder anders gesagt, man geht ohne irgend einen plötzlich bemerkbaren Sprung, ohne einen plötzlich bemerkbaren Vorstellungswechsel im Kleinermachen immer weiter. Das Unendlichkleine, wie es z. B. für die Tangente vorgestellt wird, wenn man vorher Sekanten betrachtete und ihre im Kreise liegenden Sehnen, soll aber nicht mehr wie eine Sehne als Sekantenstück aufgefaßt werden; denn, wie man sagt, schneidet ja die um einen äußeren Punkt gedrehte Gerade „schließlich" den Kreis gar nicht mehr. Man fühlt, daß es einen Übergang von den immer kleiner werdenden Sekanten auf etwas Neuartiges gibt. Aus vielerlei Gründen stellte ich den Satz auf, daß man vom Endlichen zum Unendlichen nicht gelangen kann, indem man in unveränderter Art die Vergrößerung oder Verkleinerung weiter vornimmt, sondern daß etwas Neues eintritt, in das man nicht hineingleitet, sondern das durch einen Wechsel der Vorstellungsfähigkeit, durch einen Wechsel der Weitenbehaftung zustande kommt. Danach besitzt der Geist die Fähigkeit, sich endliche Größen vorzustellen, die alle, wie klein sie auch sein mögen, zur Behaftung des Sinnlichvorstellbaren gehören mögen, aber auch unendlichkleine und unendlichgroße, die anderen Weitenbehaftungen angehören. Der Wechsel der Weitenbehaftungen findet nach ganz bestimmten, klar auszusprechenden Gesetzen statt, ebenso die Verhältnisse der Größen innerhalb jeder Weitenbehaftung.

Das Wort „beliebig" hat im Sinnlichvorstellbaren die Bedeutung, daß die Größen immer kleiner vorstellbar sind, aber dabei doch nicht unendlich werden oder in eine andere Behaftung eintreten; entsprechend läßt sich dies Wort auf das Unendlichgroße oder -kleine anwenden, indem man beliebig unendliche Größen betrachtet. Einer der Grundsätze, welche das Verhältnis der Weitenbehaftungen feststellt, ist der, daß eine Größe einer niedrigeren Behaftung als Summand neben Größen der höheren nicht etwa „verschwindet" (vernachlässigt werden kann), sondern gleich Null ist. Dieses „Sein" ist ein relatives. Es wird demnach das Sein von Größen stets nur in Beziehung auf andere Größen gefaßt. Auch eine endliche Größe soll einzeln betrachtet, d. h. etwa sogar ohne eine Maßeinheit, keine bestimmte sein können, sondern nur durch Vergleichung und in der Vergleichung eine entsprechend bestimmte sein. Das Verhältnis zweier Größen derselben Weitenbehaftung ist eine endliche Zahl; oder genauer die Verhältniswerte von je zwei Größen derselben Behaftung bilden Größen, die im Endlichen zu einander in Beziehungen stehen. Diese Grundsätze mögen hier genügen. Sie sind als Grundsätze an sich nicht widerlegbar, freilich auch nicht beweisbar. Eine danach behandelte Mathematik ist möglich. Es fragt sich, ob sie Nutzen gewährt. Es handelt sich hier um einen nachzuweisenden Nutzen für die Auffassung der Kontinuität. Dabei ist zu beachten, daß nicht etwa die eine Weitenbehaftung die andere ausschließt, wie ein Axiom von einer einzigen Parallelen zu einer Geraden durch einen äußeren Punkt im bisherigen Sinne das Axiom von mehreren im bisherigen Sinne

ausschließt und damit die euklidische Geometrie einer nichteuklidischen gegenüber stellt. Nein, die Weitenbehaftungen sollen sich alle auf den tatsächlichen Raum beziehen oder, wenn man unter tatsächlichem Raume nur den mit endlichen Größen verstehen will, so sollen die Sätze der anderen Weitenbehaftungen kein Gegenteil dazu bilden, wie er an sich in den Sätzen liegt: „es gibt nur eine" und „es gibt mehrere". Wenn sich darum durch die Lehre von den Weitenbehaftungen Grundsätze ergeben, die sich nicht mehr allein auf endliche Größen beziehen, sondern entweder auf unendliche oder auf endliche und unendliche gleichzeitig, so darf man nicht sagen, diese Sätze ständen in einem W i d e r s p r u c h e zu denjenigen, die bisher für das Endliche aufgestellt sind.

Das Axiom lautet in Hilberts Fassung: „Es sei A_1 ein beliebiger Punkt auf einer Geraden zwischen beliebig gegebenen Punkten A und B; man konstruiere dann die Punkte A_2, A_3, A_4 . . ., so daß A_1 zwischen A und A_2, ferner A_2 zwischen A_1 und A_3, ferner A_3 zwischen A_2 und A_4 usw. liegt und überdies die Strecken AA_1, A_1A_2, A_2A_3, A_3A_4 . . . einander gleich sind; dann gibt es in der Reihe der Punkte A_2, A_3, A_4 . . . stets einen solchen Punkt A_n, daß B zwischen A und A_n liegt."

Hierbei ist das Wort „beliebig" angewendet worden, es soll offenbar heißen „beliebig gelegen" oder in „beliebigem Abstande vom Punkte A oder B gelegen; und es ist das „Beliebige" nicht für vorstellbar Unendliches gemeint, sondern für „beliebig groß" in dem gewöhnlichen Sinne der endlichen Mathematik. Oder es ist zunächst bei der beliebigen Lage noch nicht an Größen gedacht; dann ist es aber nötig, bei Einfügung von Punkten zwischen die beiden Punkte A und B an Strecken zu denken; wie auch das Wort „gleich" etwa „entsprechend kongruente" Strecken bezeichnen soll. Über Kongruenz ist gesagt (S. 10): „Die Axiome der Kongruenz definieren den Begriff der Kongruenz oder der Bewegung. Erklärung: Die Strecken stehen in gewissen Beziehungen zueinander, zu deren Beschreibung uns insbesondere das Wort „Kongruent" dient." Und es sprechen die Axiome der Kongruenz stets von „Strecken" wie A B und von Winkeln. Das Unendliche wird nicht als etwas Andersartiges dabei erwähnt.

Die gleichen, im Axiom aneinander getragenen Strecken werden stillschweigend als solche gefaßt, wie ich sie endlich oder sinnlichvorstellbar nennen würde. Ferner ist dabei vorausgesetzt, daß es beliebige Strecken „gibt", dabei auch solche, daß der zuerst mit A angenommene Punkt B nicht gerade auf einen der Teilpunkte fällt, welche die gleichen Strecken voneinander trennen. Es fragt sich dann, wie nahe er an einen solchen Teilpunkt fällt und ob bei diesen Entfernungen auch vorstellbar Unendlichkleines mitgemeint ist. Letzteres offenbar nicht, es wird vielmehr hier wie auch sonst (z. B. bei den Winkelsätzen und der Winkeleinführung) das Unendliche als etwas Andersartiges nicht genannt. Kürzer ausgedrückt ist die Forderung des archimedischen Axioms auf S. 26, wo es heißt: „In der Tat können wir die Strecke 1 auf der Strecke t beliebig oft hinter einander abtragen, ohne daß der Endpunkt der Strecke t erreicht wird; dies widerspricht der Forderung des Archimedischen Axioms." Nach diesem muß also der Endpunkt einer Strecke einmal durch Aneinandertragen von gleichen Strecken erreicht oder überschritten werden.

Der „Archimedische Satz (17)" lautet (S 27): „Wenn $a > 0$ und $b > 0$ zwei beliebige Zahlen sind, so ist es stets möglich, a zu sich selbst so oft zu addieren, daß die entstehende Summe die Eigenschaft hat $a + a + \ldots + a > b$." Ein nichtarchimedisches Zahlensystem soll ein solches sein, welches dieser Forderung nicht genügt.

Die in den angeführten Sätzen vorkommenden Strecken sind immer nur endlich oft und immer nur mit endlichen Streckchen versehen, die dabei vorgestellten Punkte sind dieser Regel untergeordnet (oder, wie ich nach der Terminologie der Behaftungslehre sagen würde, mit derartigen Punkten behaftet worden).

Wenn man sich nun einander gleiche Strecken vorstellt, welche unendlich klein sein sollen, so müssen sie denjenigen Grundsätzen folgen, mit denen man das Unendlichkleine ausgestattet hat, und für welche es seine Bedeutung haben soll. Ein solcher, bereits angeführter Grundsatz ist das Nullsein der unendlich kleinen Strecke gegenüber einer endlichen oder auch das Nullsein einer endlichen Anzahl von unendlich kleinen Strecken gegenüber einer endlichen, aber auch der Grundsatz der Verknüpfung zwischen dem Sinnlichvorstellbaren und dem Untersinnlichvorstellbaren der ersten Ordnung, nämlich: Unendlich viele untersinnlichvorstellbare Strecken ergeben als Summe eine endliche Strecke. Es ist richtig, daß hiermit das archimedische Axiom und entsprechend für unendlich kleine Zahlengrößen der archimedische Satz im Hilbertschen Sinne verletzt wäre, vorausgesetzt, daß derselbe überhaupt von unendlich kleinen Größen spräche. Da er dies aber nicht tut und es keineswegs einen Widerspruch mit sich bringt, wenn man sagt: „die Summe von endlichen Größen (nämlich von endlich vielen solchen) bleibt immer im Endlichen angebbar und vorstellbar“ und „die Summe von unendlich vielen Größen derselben Weitenbehaftung (z. B. auch der endlichen) ist eine Größe höherer Weitenbehaftung (also hier eine unendliche erster Ordnung, falls n unendlich erster Ordnung ist)“, so ist durch den letzten Satz der erste nicht umgestoßen, sondern kann neben ihm bestehen in einer Mathematik, welche die Weitenbehaftungen umfaßt. Eine Geometrie z. B. verschiedener Weitenbehaftungen enthält nicht derartige Gegensätze in sich wie sie die Zusammenstellung der bisherigen „archimedischen“ und einer bisherigen „nichtarchimedischen“ Geometrie enthalten würde. Werden jene beiden Sätze vom Tatsächlichräumlichen behauptet, so ist dies Tatsächlichräumliche nicht in sich widersprechend, sondern nur eine Erweiterung des „Endlichräumlichen“, welches man bisher behandelte. Dies Endlichräumliche kommt auch in den bisherigen nichtarchimedischen Geometrien vor, und solche Sätze wie $\infty . \alpha = \infty$ sind noch nicht eine Erweiterung der Geometrie auf andere etwaige mögliche Geometrien, welche in einem Gegensatze zu unserem Raume ständen. Ein Raum von vier Dimensionen bildet zu dem unserigen, dreidimensionalen eine Erweiterung, die dem Tatsächlichen widerspricht, weil wir uns vier Dimensionen nicht räumlich vorstellen können, mag man auch solche Erweiterung analytisch oder durch Abbildung etc. für möglich halten. Eine Erweiterung auf das Unendliche würde nur der Möglichkeit der Sinne nicht entsprechen, über sie hinausgehen, aber nicht der Möglichkeit einer nichtsinnlichen geistigen Vorstellung, wie die Tangente zeigt (natürlich wieder, wenn man sie nicht durch den Grenzbegriff beschränken will).

Wenn es also nichtarchimedische Geometrien gibt in der Art, wie sie Hilbert ausführte, d. h. die Bildung einer Geometrie mit endlichen Größen, denen wir das archimedische Axiom absprechen, so würde man auch versuchen können, in dem Weitengebiete des Unendlichkleinen den Größen einmal einen Satz abzusprechen wie: „Unendlich kleine Größen n mal (von n endlich ist) zueinander addiert, geben etwas Unendlichkleines.“ Dieser Satz gilt für die Weitenbehaftung des Unendlichkleinen, wie sie von mir entwickelt wurde, und also könnte man eher sagen, das archimedische Axiom gelte innerhalb des Unendlichkleinen oder irgend einer Weitenbehaftung.

In der Tat ist die Zahl n, mit welcher die unendlichkleine Größe multipliziert wird, ja eine endliche und gehört selbst nicht in das Weitengebiet des Unendlichkleinen hinein, vermittelt vielmehr, indem sie den Unterschied der Behaftungen erklärt. Der Faktor n, mit dem man innerhalb des Endlichen die endliche Größe multipliziert, gehört derselben (hier endlichen) Behaftung an, nicht einer anderen. Wollte man den Faktor n ebenfalls für das Unendlichkleine unendlichklein wählen, so würde man durchaus nicht ein dem archimedischen ent-

sprechendes Gesetz finden, sondern einen anderen Grundsatz des Unendlichen, wonach das Produkt zweier unendlichkleiner Größen $\delta . \delta$ der nächstniedrigen Weitenbehaftung δ^2 angehört, nicht aber derselben. Nur im Endlichen ergibt sich der dieses Endliche gegenüber allen anderen Weitenbehaftungen auszeichnende Satz, daß das Produkt zweier endlichen Größen wieder endlich ist.

Der Begriff der Kontinuität ist in einem ganz anderen Sinne durch die Weitenbehaftungen zu erweitern. Wenn man für endliche Größen das archimedische Axiom fortläßt, für sie als ungültig erklärt, so erhält man dadurch durchaus noch nicht etwa die unendlichen Größen. Im Gegenteil. Die Fortstreichung des archimedischen Axiomes bringt in das Endliche eine Art von Unstetigkeit hinein, und es wird darum auch das Axiom der Stetigkeit genannt. Die Hinzufügung neuer Weitenbehaftung bringt zu der bisherigen Stetigkeit des Endlichen eine andere Art von Stetigkeit hinzu. Man würde sie populär etwa so ausdrücken, wie schon die Probleme des Zeno zeigen. Will ich zur Tür hinausgehen, so müßte ich immer erst die Hälfte des Weges zurücklegen und würde danach scheinbar nie zu Ende kommen. In endlichem Sinne denkt man sich die Halbierung beliebig weit fortgesetzt, d. h. so weit wie es endliche Größen erlauben, also mit einem endlichen Belieben. Und es ist eine Tatsache, daß hier keine bestimmte endliche Anzahl der Halbierung angebbar ist. Aber diese unbestimmte, beliebig große Anzahl ist noch keine unendliche in dem Sinne der Weitenbehaftungen. Der Übergang in das Unendliche kann nur durch einen Wechsel der Vorstellung vollzogen werden, nicht durch das beliebige Weitergehen im Endlichen.

In der Hilbertschen Fassung des archimedischen Axioms ist nicht davon gesprochen, wie groß denn nun die gleichen Strecken sein sollen, die man aneinander anträgt. Das Axiom erhält überhaupt nur dadurch den Sinn einer Definition der Stetigkeit, daß man die Fähigkeit voraussetzt, sich diese Strecke in allen möglichen (endlichen) Größen vorzustellen, natürlich diese Größe im Verhältnisse zu der angenommenen Strecke AB vorgestellt, falls man zustimmt, daß es eine einzelne Strecke bestimmter (!) Größe nicht in der Vorstellung gibt. Dadurch, daß unter Umständen die aneinander getragenen gleichen Strecken nicht genau in ihn gelangt, d. h. füllen, unter Umständen, d. h. bei anderem Verhältnisse zur ganzen Strecke AB, auch nicht, dadurch wird erst diejenige Mannigfaltigkeit angedeutet, die man Stetigkeit nennt. Es ist die Tatsache vorausgesetzt, daß ein Endpunkt B in solcher Lage vorstellbar ist, daß man durch Aneinandertragen gleicher Strecken nicht genau in ihn gelangt d. h. die Tatsache, daß es verschiedenartige Verhältnisse von Strecken gibt, solche wie 2:6; es könnten auch solche dabei sein, die sich nur durch einen irrationalen Wert ausdrücken lassen, z. B. das Verhältnis der Hypotenuse zu einer Kathete eines gleichschenklig rechtwinkligen Dreiecks, wenn man sich die Hypotenuse in gleicher Länge auf der Linie vorstellt, die diese Kathete enthält. Natürlich kann man auch annehmen, es gäbe auf einer Geraden Strecken mit irrationalem Verhältnisse nicht, d. h. dieselben ausschließen und danach die Stetigkeit beschränkt erklären. Die Halbierung einer Strecke und die nochmalige Halbierung, vorgenommen an der halben Strecke u. s. w., bei welcher man nicht zu Ende gelangt, d. h. bei welcher man die unendliche Reihe $\frac{1}{2}+\frac{1}{4}+\frac{1}{8}+\ldots\ldots$ erhält, weist darauf hin, daß es Streckenverhältnisse gibt oder Vorstellungen von Strecken, die stets wieder im Verhältnisse 2 : 1 stehen und doch nicht erlauben, durch Aneinandersetzen bis genau an den Endpunkt der ganzen Strecke A B (die man halbierte) heranzukommen. Natürlich ist das Hilbertsche Axiom nicht durch solche unendliche Reihe definiert, aber die Definition durch die Aneinandertragung von immer gleichen Strecken kann nur dann ein Ausdruck für diejenige Stetigkeit sein,

die wir uns für irgend eine Strecke A B vorstellen, wenn dabei erlaubt ist, sich die gleichen Strecken auch in der Größe 1/2 AB oder 1/4 AB oder 1/8 AB u. s. w. vorzustellen, d. h. wenn erlaubt ist, bei der Bildung solcher verschiedener Größen der nacheinander abzutragenden Strecke ebenso fortzuschreiten, wie es in der unendlichen Reihe geschieht.

Nun kommt man tatsächlich durch fortwährende Halbierung einer Strecke, ihrer Hälfte u. s. w. niemals genau in den Endpunkt hinein, und wenn man sagt, man käme beliebig nahe heran, so bedeutet dies „beliebig" so nahe, daß die noch fehlende Reststrecke von beliebiger endlicher Kleinheit ist oder kleiner als irgend eine beliebige, noch so kleine endliche Strecke. Daß wir aber überhaupt eines solchen Wortes bedürfen, eines Grenzbegriffes, anstatt anzugeben, der Endpunkt genau würde erreicht, dies weist hin auf etwas Andersartiges, welches durch endliche Vorstellungen nicht genau erschöpft wird. Um in den Endpunkt B einer Strecke A B durch fortwährende Halbierung hineinzugelangen, fühlen wir das Bedürfnis nach kleineren Größen von zugleich anderer Art, und wenn wir dieselben als unendlichkleine, aber begrenzbare definieren, derart, daß eine einzelne solche, das Glied $\left(\frac{1}{2}\right)_{\infty}$ der Reihe in der Summenformel, neben die endlichen als Summand gereiht, geradezu gleich Null ist, so gelangen wir zur endlichen Länge der Strecke A B. Indessen hätte man die Reihe auch noch weiter fortsetzen, ebenso in der räumlichen Vorstellung die Halbierung fortsetzen können; damit ergibt sich die Annahme des Unendlichkleinen zweiter Ordnung u. s. w. Wann aber kommen wir an den Endpunkt B? Immer nur relativ für eine Weitenbehaftung dann, wenn wie in der Summenformel der Reihe ein Glied niedrigerer Behaftung neben die der höheren gereiht wird, und immer ist dieses Glied auffaßbar als eine Summe von unendlichvielen Gliedern einer Behaftung von einer um 1 tieferen Ordnung. Man füllt also die endliche Strecke A B für das Endliche aus, falls auch noch Unendlichkleines als fehlend vorstellbar ist; für das Unendlichkleine erster Ordnung, falls auch noch solches von zweiter Ordnung u. s. w. vorstellbar ist. Mithin haben wir uns die ausgefüllte, vollendete, also durch einen Endpunkt begrenzte Strecke je nach der Behaftung vorzustellen und es ergibt sich, daß wir fähig sind, uns in unserem tatsächlichen Raume irgend eine Strecke A B derart vorzustellen, daß sie betrachtet wird als zusammengesetzt aus endlichen Teilchen oder auch als zusammengesetzt aus endlichen und zugleich solchen Teilchen niederer Behaftung, also aus einer Summe mit gemischter Weitenbehaftung. Der Endpunkt oder Begrenzungspunkt einer solchen Strecke wird freilich danach verschieden aufgefaßt werden können, in folgender Weise.

Ich kann einen Punkt als etwas Kleines, Ausgedehntes auffassen, nur muß ich hinzusetzen, daß derselbe für die gerade betrachteten sonstigen ausgedehnten Größen von niedrigerer Weitenbehaftung sein soll, und auf eine Begrenzung dieser Punktausdehnung, auf eine Unterscheidung von Örtern in derselben verzichtet wird. Dann ist der Punkt ebenfalls relativ wie die übrigen Gebilde, er steht nicht mehr wie bisher als Nichtausgedehntes außerhalb der sonstigen räumlichen Größen, er ist ein grenzenlos kleines Gebilde niedrigerer Weitenbehaftung. Der Endpunkt der Strecke A B kann gefaßt werden als grenzenlos unendlichklein für die endlich vorgestellten Teilstrecken, oder wieder als grenzenlos unendlichklein von zweiter Ordnung für die Behaftung der Strecke auch mit unendlich kleinen Größen erster Ordnung u. s. w.

Hiermit ist in die Kontinuität das Unendlichkleine und entsprechend das Unendlichgroße beliebiger Ordnungen hineingezogen. Und es bedeutet hierbei „beliebig" die Tatsache, daß der Geist auf die Zahl der Weitenbehaftungen wiederum diejenige Behaftung anwenden kann, die wir unendlich u. s. w. nennen.

Man spricht nicht selten in der Mathema-

tik von einer kontinuierlichen Bewegung eines Punktes und in der Physik entsprechend von einem kontinuierlichen Gleiten. Es handelt sich dabei um eine kontinuierliche Fortsetzung eines bis dahin zurückgelegten Weges. Nach dem Gesagten braucht man bei solcher Bewegung das Unendlichkleine nicht auszuschließen, kann also den Begriff der Stetigkeit über das endliche Axiom hinaus erweitern auf die verschiedenen, beliebig und unendlich vielen Weitenbehaftungen.

Kurt Geißler.

(Fortsetzung folgt.)

PARACELSUS. [1])

Sowohl die Metalle „verkehren und reinigen" als auch die menschlichen Corpora „verneuern und restituieren" — das waren die beiden hauptsächlichsten Ziele, nach denen die Alchemisten strebten. Während früher das Goldmachen, die Transmutation in der anorganischen Welt, am meisten Interesse beanspruchte; wurde später die Arzneibereitung und -anwendung, die Transmutation in der organischen Welt des Menschen, für das vornehmere und vorzüglichere Werk gehalten. Außerdem kultivierten die alchemistischen Theosophen, Mystiker oder Esoteriker die Transmutation in der psychischen Welt, die Vervollkommnung und Veredelung des eigenen Ichs.

Auch Paracelsus suchte auf seinen europäischen Reisen und Streifzügen den Lapis philosophorum. Aber auf seine Art. Nicht reich wollte er die Menschen machen, sondern gesund. Daher definierte er die Alchemie mit den bekannten Worten: „Nicht als die sagen, Alchimia mache Gold, mache Silber: Hie ist das fürnemmen, mach Arcana, und richte dieselbigen gegen den Kranckheiten"; oder an anderer Stelle: „Viel haben sich der Alchimey geeußert, sagen es mach Silber und Gold: so ist doch solches hie nicht das fürnemmen, sondern allein die bereitung zu tractiren, was tugent und krefft in der Artzney sey." (Strunz I. 22.) Und in der Tat, wir verdanken Paracelsus eine große Reihe chemischer Arzneimittel, die noch heute im Gebrauch sind. (Strunz zählt sie I. 20 auf.) In der Vereinigung von Alchemie resp. Chemie und Medizin liegt die große historische Bedeutung Theophrasts von Hohenheim. Vor ihm schließt das vom IV.—XVI. Jahrhundert dauernde Zeitalter der Alchemie s. str. und mit ihm beginnt das Zeitalter der Jatrochemie des XVI. und XVII. Jahrhunderts. Er beschließt eine alte Epoche spekulativer Naturphilosophie und eröffnet zugleich eine neue Epoche induktiver Naturwissenschaft. Er steht an der Wende, an der Grenze zweier Geschichtsperioden. Und alles, was an der Grenze steht, ist merkwürdig, ist groß; weil es zwei Horizonte überschaut und (noch!) nach zwei Richtungen hin tätig ist.

Indem wir nun zunächst Paracelsus als Arzt und Naturforscher näher ins Auge fassen, müssen wir betonen, daß die uns heute so geläufige und ganz selbstverständlich erscheinende therapeutische Anwendung von Chemikalien [2]) und zwar von aus dem Mineralreich stammenden chemischen Stoffen und Ver-

[1]) In Veranlassung der bei Eugen Diederichs in Leipzig verlegten und von Dr. phil. Franz Strunz besorgten Neuausgabe Paracelsischer Schriften. Soeben erschienen die beiden ersten Bände: „Theophrastus Paracelsus, sein Leben und seine Persönlichkeit. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte der deutschen Renaissance", (im Text zitiert als Strunz I); und „Theophrastus Paracelsus, Das Buch Paragranum", (Strunz II). Preis pro Band br. M. 4.—, geb. M. 5.—.

[2]) Ihre heutige allgemeine Anwendung geschieht allerdings nicht im Sinne des Paracelsus.

bindungen damals eine medizinische Großtat ersten Ranges war. Bis dahin wurden nämlich nur „Galenische Mittel“ benutzt d. h. durch Kochen und Mischen aus dem Pflanzen- und Tierreich hergestellte Arzneimittel. Entsprechend der Therapie fußte auch die Pathologie Galens auf „Mischungen“, auf Complexionen, auf äußeren und äußerlichen Additionen. Und zwar waren es die vier Elemente des Aristoteles (Feuer, Luft, Erde und Wasser), welche mit ihren Elementarqualitäten (warm und kalt, trocken und feucht) und den entsprechenden vier Kardinalsäften (Blut, Schleim, gelbe und schwarze Galle) den menschlichen Körper in gesunden Tagen konstituierten und in kranken Tagen — je nach dem Übergewicht eines oder mehrerer Faktoren — modifizierten. Gegen diese Hippokratëische und Galenistische Humoralpathologie des „grünen Tisches“ (wie wir jetzt sagen würden), welche ein Jahrtausend lang (!) unbestritten herrschte, zog Paracelsus mit heftigen Worten und energischen Taten zu Felde. Er forderte dazu auf, vor allem erst einmal die Natur und den Menschen selbst zu beobachten, sich durch sinnenfälligen Augenschein von den Tatsachen zu überzeugen. Kenntnisse der Natur könne man aber nicht hinter dem Ofen erwerben, sondern dazu müsse man über Land gehen und sich die Dinge an Ort und Stelle betrachten. „Der die Natur durchforschen will, der muß mit den Füßen jhre Bücher tretten.“ „Die Vierdte Defension Von wegen meines Landtfahrens“ (Strunz I, pag. 34 ff.) tut in glänzender Weise dar, welchen Wert Hohenheim auf der eigenen „Augen zeugnuß vnnd Kundtschafft“ legte. Die induktive Methode der Naturforschung also fand in ihm einen bahnbrechenden Förderer.

Allerdings dürfen wir diese Rückkehr zur Natur und damit zum Leben nicht ausschließlich dem Paracelsus als sein Verdienst zuschreiben. Denn abgesehen davon, daß er trotz alledem auch noch nebenbei galenisierte und als Philosoph alle Naturwesen (statt wie seine Gegner aus vier Elementen, die er übrigens auch noch respektierte) aus drei Grundstoffen (Merkur, Schwefel und Salz) zusammengesetzt sein ließ; ganz abgesehen hiervon, hatte das ihn umgebende Wiedererwachen des klassischen Altertums, das Milieu der Renaissance, der Geist des platonischen Griechentums, die Beseitigung der aristotelischen Scholastik und philologischen Klostergelehrsamkeit nach Theophrastus Paracelsus dazu angeregt, nunmehr allen spitzfindigen Syllogismen und sophistischen Formalitäten endlich einmal den Rücken zu kehren und statt nach den äußerlichen Erscheinungen vor allem nach dem innigen Zusammenhang aller Dinge unter einander, nach dem inneren Wesen der Natur zu fragen. An die Stelle toter Formen trat die Erforschung des bewegten Lebens. Und von methodischer Lebenserkenntnis wurde auch die chemisch-therapeutische Heilkunde des Paracelsus getragen. Er suchte die Lebensvorgänge auf chemischem Wege zu erklären und wollte auch die Krankheiten chemisch heilen. Zur physiologisch-pathologischen Chemie und chemisch-therapeutischen Heilkunde legte er die Grundsteine.

Seine chemischen Heilmittel besaßen aber (seiner Meinung nach) eine ganz besondere Eigentümlichkeit. Es waren „Arcana“; das heißt solche Heilmittel, welche niemals auf den ganzen Körper wirken, sondern nur auf einen ganz beschränkten Teil desselben, auf einzelne Organe. Die Arcana sind also spezifische Organheilmittel.

Nun aber war nach damaliger Auffassung nicht nur jeder einzelne Teil, jedes Organ des menschlichen Körpers einem bestimmten Planeten unterworfen, sondern es gehörten auch bestimmte chemische Stoffe bestimmten Planeten zu. Die Himmelszeichen oder deren Konstellationen bildeten also gewissermaßen das Tertium comparationis zwischen Organ und Arcan. So ist z. B. der Sonne das Herz und das Gold unterworfen;

ergo sind Goldpräparate spezifische Heilmittel gegen Herzkrankheiten.[3])

Paracelsus war also zugleich ein Vertreter der astrologischen Medizin. Daran müssen wir unbedingt festhalten, um seine Werke verstehen zu können.

Diese Auffassung entsprach auch durchaus seiner Überzeugung von der harmonischen und gesetzmäßigen Einheit des ganzen Kosmos. Bezüglich der „Welt" ist er Monist. Alle Kreaturen erfüllt ein Geist. Paracelsus nennt dies monistische Lebensprinzip den „Archaeus".

Hieraus ergeben sich nun auch ungezwungen zwei Seitenlinien von Hohenheims medizinischem System, mit denen er allerdings die chemische Grundlage verläßt.

Einmal können nämlich die Arcana substituiert werden durch irgend etwas anderes, das unter denselben Planeten fällt. So hat z. B. jeder Planet seinen magischen Charakter, sein Sigill, sein Symbol. Es genügt also, statt der Arcana, diese Charaktere als Talismane bei sich zu tragen, um gegen die betreffenden Krankheiten geschützt zu sein resp. von ihnen geheilt zu werden.

Ein andermal glaubt er, weil alles miteinander zusammenhängt, durch Entfernung zunächst eines Teils von Krankheitsstoffen aus dem menschlichen Körper auch den Rest der Krankheit nachziehen zu können. Den zuerst entfernten Krankheitsstoff nannte Paracelsus den „Magneten". Er enthielt die „Mumie", welche die eigentliche Anziehung, die magnetische oder sympathetische Kur bewirkte. Dabei ist zu bemerken, daß Paracelsus die Krankheit für ein parasitisches Wesen hielt, welches innerhalb des Menschen einen selbständigen Lebensprozeß führe. Dasselbe lehrt ja bekanntlich auch die moderne Bakteriologie bezüglich der Infektionskrankheiten! (Nebenbei gesagt: ich erfuhr gerade kürzlich, daß Professor Behring sich in einer Unterhaltung auf Paracelsus berufen resp. auf ihn hingewiesen haben soll.)

Nunmehr sind wir so weit gediehen, „das Buch PARAGRANUM Aureoli Theophrast Paracelsi: Darinn die vier Columnae, als da ist, Philosophia, Astronomia, Alchimia, vnnd Virtus, auff welche Theophrasti Medicin fundiert ist, tractirt werden", dessen ausgezeichnete Neuedition uns vorliegt, verstehen und würdigen zu können. Da das „Paragranum" die Grundlinien seines medizinischen Systems enthält, müssen wir näher darauf eingehen.

Paracelsus wettert in dieser Schrift in seiner drastischen Manier gegen die „Galenischen Doctores"; jene Kothauer und Ölgötzen mit ihrem Cacoaristoteles, Galenus, Avicenna etc., deren Bücher er zu Basel öffentlich „in Sanct Johannis feuer geworffen, auff das alles unglück mit dem Rauch inn Lufft gang" (Strunz II. 13). „Der Himmel wirdt andere Artzet machen, die da werden die vier Element erkennen: darzu auch Magicam, auch Gabalisticam, die euch Cataracten vor den Augen seindt: Sie werden Geomantici sein, sie werden Adepti sein, sie werden Archei sein, sie werden Spagyri sein, sie werden Quintum Esse haben, sie werden Arcana haben, sie werden Mysteria haben, sie werden Tincturam haben: Wo werdē ihr bleiben under dieser Revolution?" (II. 21.) Folget

„Der erste Grundt der Artzney, welcher ist Philosophia." Aristoteles ist der falsche Philosoph. „Ein solche Schwamphilosophey hat Theorisiert in der Artzney, auß derenist geborn der Schaumartzet." (II. 25.) Der wahre philosophische Lehrmeister ist die Natur. Aus ihrem Verständnis erwächst der echte Arzt. „Aus der Natur gehet der Artzt, unnd nicht auß der Speculation." Die Natur lehret aber, daß das, was im Himmel und auf Erden ist, also im Großen, sich auch im Menschen findet im Kleinen. Makrokos-

[3]) Wir verweisen des weiteren auf unsere demnächst in der „Gnosis" erscheinenden Artikel: „Das Gesetz der spezifischen Energie in seiner Anwendung auf die Therapie."

mos und Mikrokosmos bilden ein unzertrennliches Ganze. Folget

„Der ander Grundt der Artzney, welcher ist Astronomia.“ Der Arzt soll in beiden Sphären bewandert sein, in der unteren und in der oberen. Jede Sphäre hat zwei Elemente; die untere: Erde und Wasser; die obere Luft und Feuer.[4]) Wer die untere Sphäre erkennt, ist ein Philosophus; wer die obere kennt, ein Astronomus. Andererseits ist aber jeder Philosoph auch ein Astronom (denn er gebraucht die Astra in der unteren Sphäre); und jeder Astronom ist zugleich ein Philosoph (denn er gebraucht die Mineralia in der oberen Sphäre). Mit anderen Worten: Erde und Himmel gehören zusammen;[5]) sie stehen in Wechselwirkung. Krankheiten, Heilmittel und Gestirne sind Eins, Ein Ding. „Darauß entspringt, daß ihr nicht sollen sagen, daß ist Cholera, das ist Melancholia: sondern das ist ein arsenicus, das ist aluminosum. Also auch, der ist Saturni, der Martis: Nit der ist Melancholiae, der ist Cholerae. Dann ein theil ist deß Himmels, ein theil ist der Erden, und in einander vermischt, wie Feur und Holtz, da jedweders seinen nammen verlieren mag, dann es seind zwey ding in eim.“ (II. 30.) Nun aber gibt es, sagt Paracelsus, keine Ursache im Leib, die nicht auswendig ihre Erkenntnis besitzt! (II. 31.) Das Innere kann nur durch das Äußere erkannt werden. (II. 53.) Der Mensch vergiftet das Äußere nicht, wohl aber das Äußere das Innere, wie der Vater den Sohn. Die Gestirne sind aber der Vater des Menschen. Also: „Nun gehet alle Infection ann im Gestirne, und vom Gestirn volget es hernach im Menschen.“ (II. 53, 54.) Das will sagen: Die Gestirne verursachen die Krankheiten der Menschen. „Dieweil es nun des leibs gesundtheit un̄ kranckheit antrifft, so ist von nötten, dz ein Artzt der Ascendenten, der Conjunctionen, d' Planeten Exaltation etc. un̄ alle Constellation erken̄e verstande un̄ wiß: Unnd so ers weißt aussen im Vatter, so volgt jetzund hernach, wie er den Menschen einbringe“ (II. 56) ... Doch genug! Ich hätte gerne noch mehr Zitate beigebracht, um noch ausführlicher und gründlicher darzutun, daß unser Paracelsus in der Tat erstens im allgemeinen auf dem „allomatischen“ Standpunkt steht, wonach im Menschen alles von außen, von oben, vom Vater, von den Gestirnen bewirkt wird (exogen, extrinsecus, ἔξωθεν); und daß er zweitens im Besonderen ein Anhänger der astrologischen Medizin war! Beides wird nämlich neuerdings verkannt resp. bestritten. Auch von Strunz. Während Paracelsus in seiner „Defension“ also spricht: „Nuhn wie kann ich wider das seyn, oder das gewaltigen, das mir zu gewaltigen unmöglich ist? oder was kann ich der Praedestination nemmen oder geben?“ (I. 35) — schwelgt Strunz von der „Glut eines künstlerisch beanlagten freien Menschen“ (I. 88)! Und I. 23 heißt es bei Strunz: „Oft wird noch gesagt, Paracelsus sei ein Vertreter der astrologischen Medizin. Auch das ist durch Sudhoff[6]) als eine völlig unhistorische Wertung festgestellt worden, denn was Paracelsus Astronomie nennt, ist die Rückwirkung meteorologischer Vorgänge auf die großen Volkskrankheiten, also auf pandemische Erkrankungen. Schon der Zusammenhang in den Darstellungen seiner Schriften muß das eindrücklich machen.“ Ich bedaure, daß ich in diesen Punkten von Dr. Strunz abweiche. Ich bin sogar direkt entgegengesetzter Ansicht und halte Hohenheim sowohl aus dem

[4]) Also doch! Trotz Cacoaristoteles!

[5]) Vergleiche den Anfang der berühmten Tabula smaragdina: „Es ist wahr, ohne Lüge, gewiß und sehr wahr: Was das Untere ist, ist, wie das, was das Obere ist. Und das, was das Obere ist, ist, wie das, was das Untere ist zur Vollbringung der Wunder einer Sache. Und wie alle Dinge von Einem her sind durch Erwägung Eines (Schöpfers), so sind alle gesetzten Dinge herstammend von dieser einen Sache, durch Anpassung. — — —“

[6]) Sanitätsrat Dr. Sudhoff in Hochdahl hat sich durch seine jüngsten paracelsischen Handschriftenerschließungen ein hohes Verdienst um die Geschichte der Medizin erworben. Wir kommen später auf seine Paracelsus-Forschungen zurück.

Zusammenhang seiner Schriften heraus als auch auf Grund seiner einzelnen Aussprüche für einen astrologischen Arzt comme il faut. Jedes Kind, das empfangen wird, hat seinen Himmel (II. 57). Und wer die Konstellation nicht gegen sich hat, dem schadet nichts. Der kann sich fauler Luft, Zugwind, Nebel etc. aussetzen, so viel er will. Er wird doch nicht krank! (II. 58.) Also Paracelsus vertritt eine so ausgeprägte astrologische Ätiologie wie nur denkbar! Und genau dasselbe gilt von seiner Therapie. Denn „wie die Theorick ist, also ist auch die Cur." Folget

„Der dritte Grundt der Medicin, welcher ist Alchimia." „Die Natur gibt nichts an tag, das auff sein statt vollendet sey, sondern der Mensch muß es vollenden: Diese vollendung heisset Alchimia. Dann ein Alchimist ist der Becke in dem, so er Brodt bacht: Der Rebman in dem, so er den Wein macht: Der Weber in dem, das er Tuch macht. Also was auß der Natur wachst dem Menschen zu nutz, derselbige der es dahin bringt, dahin es verordnet wirdt von der Natur, der ist ein Alchimist." (II. 70.) Also, mit anderen Worten, derjenige, welcher die chemischen Stoffe so zu bereitet, daß es Arcana werden, der ist ein ärztlicher Alchimist. Und wie definiert nun Dr. Strunz die Alchemie des Paracelsus? Als „Lehre vom Wesen des Makro- und Mikrokosmos"!! (I. 19.) Da möchte man fragen, wenn es nicht widersinnig wäre, hat denn Dr. Strunz „Das Buch Paragranum" neuediert, ohne es gelesen zu haben?! Wie können sonst solche falsche Auffassungen über die Hohenheimsche Astrologie und Alchemie zustande kommen? Theophrastus Bombastus drückt sich doch selber klipp und klar aus, wie aus unsern Zitaten hervorgeht. Wie für die Erkenntnis der Krankheitsursachen, so bildet nun auch für die alchemistische (chemische) Zubereitung der Arcana die Astrologie, die Konstellation etc. der Gestirne, den Ausgangspunkt. „Die Arztney soll in die Gestirn bereit werden." (II. 72). „Sie muß ohn alle Einred dem Himmel unterworffen bleiben." Fort mit den Gradibus und Complexionibus, mit den Humoribus und Qualitatibus der Hümpelartzte! Weg mit dem Beschaben der Pflanzen in den Apotheken! Astra sollen sein, oben und unten! „Was zum Hirn gehört, das wirdt zum Hirn durch Lunā gefürt: Was zum Miltze gehört, wirdt zum Miltze durch den Saturnum geführt: Was zum Hertzē gehört, wirdt durch Solem zum Hertzen geleyt: Und also durch Venerem die Nieren, durch Jovem die Lebern, durch Marten die Gallem. Unnd also nicht allein mit denen, sondern auch mit allen andern, unaußsprechlich zu melden." (II. 73.) Die Bereitung der Arcana geschieht aber dadurch, daß den Stoffen ihre Corpora (das Materielle, Grobe, Verwesliche) genommen werden. Dann bleiben ihre Volatilia. Diese aber sind gleich dem Chaos. Und über das (indifferente) Chaos haben nunmehr die Gestirne Gewalt. (II. 76.) So entsteht z. B. das Arcanum Martis, Saturni etc., das gebraucht wird nicht gegen Melancholia, Phlegma etc., sondern gegen Mars, Saturnus etc. (Morbus Martis, Saturni etc.). Folget

„Der vierdt Grundt der Artzney, welcher ist Proprietas." Der Arzt soll einem Schafe gleichen, welches (wie Christus) seine Wolle für andere hingibt. Er soll wahrhaftig, treu, gewissenhaft und redlich gegen seine Patienten sein. Das kann er aber nur dann, wenn er etwas von seiner Kunst versteht; d. h. wenn er ein Philosoph, ein Astrolog, ein Alchimist ist. Sonst ist er ein Wolf, ein Mörder, ein Leichtfertiger, ein Lügner, durch welchen nicht Gott, sondern der Teufel wirket. Der Arzt soll auch fromm und gottesfürchtig sein, sonst macht ihm Gott seine Werke, die Natur, nicht offenbar. Der Arzt versteht dann nichts. Das Volk glaubt nicht an seine Kunst. Er ist kein — „Vertrauensarzt".

Wir wollen mit unserm definitiven Urteil — sowohl über Paracelsus als auch über den Strunzschen Paracelsus — noch

zurückhalten, bis weitere Bände der Neuausgabe erschienen sind. Alsdann werden wir Gelegenheit nehmen, an der Hand der einzelnen Werke, auch andere Seiten des vielgestaltigen Reformators der Medizin zu besprechen: seine Trichotomie, seine Tartarustheorie, seine Religionsphilosophie, seine Stellungnahme zur Theologie, seine Praedestinationslehre, seinen „christlichen Humanismus", etc. Vielleicht erklärte sich dann auch aus letzterm meine jetzigen Abweichungen von Strunz. Einstweilen freuen wir uns, daß Verleger und Herausgeber keine Mühe und Kosten gescheut haben, das Interesse für den großen „Aureolus Philippus Theophrastus Bombastus von Hohenheim Paracelsus" von neuem zu erwecken. Diese Neuedition beweist, wie richtig Paracelsus selbst seine Unsterblichkeit vorausgeschaut hat: „Ich wil euchs (galenischen Doctoribus) dermassen erleuttern und fürhalten, das biß in den letzten tag der welt meine geschriften müssen bleiben un̄ warhafftig, und die Euer werden voller Gallen, gifft, und Schlangen gezücht erkennet werden, und von den leuttē gehasset wie die Krötten. Es ist nit mein will, dz ihr auff Ein jhar sollet umbfallen oder umbgestossen werdē... Mehr wil ich richten nach meinem todt wider euch, dan̄ darvor: Und ob ihr schon mein leib fressent, der Theophrastus wirdt mit euch kriegen ohn den Leib!" (II. 90.)

Dr. med. Ferdinand Maack, Hamburg.

Referate.

Die Verbreitung des Lebens im Weltenraum.

Über dies Thema spricht der schwedische Forscher Prof. Dr. Svante *Arrhenius* in der „Umschau". Er wendet sich gegen die heute verbreitete darwinistische Auffassung von der Entstehung der Lebewesen durch „Urzeugung" infolge einer jetzt nicht mehr vorhandenen Temparatur, welche Ansicht allen in dieser Richtung angestellten Versuchen (Pasteur etc.) nach unrichtig sei. Dagegen schließt er sich der Hypothese des Lord *Kelvin* an, eines der bedeutendsten lebenden Physiker, wonach die Erde und die übrigen Planeten, soweit sie dem Leben zugänglich sind, gelegentlich organische Keime von fremden Weltkörpern empfangen und weiter ausgebildet hätten. Die Überführung der Keime von einem Planeten zum anderen werde durch den von Maxwell schon 1873 entdeckten *Strahlungsdruck* bewerkstelligt, der aber — da er außerordentlich schwach sei und ungefähr $\frac{1}{18400000000}$ Atmosphäre betrage — erst in letzter Zeit von einem Russen (Lebedew) mittelst eines der Crookesschen Lichtmühle ähnlichen Apparates experimentell nachgewiesen worden sei. — Dieser Strahlungsdruck verschwindet im allgemeinen gegenüber der Schwere der Körper, überwiegt aber bei Körpern von geringerem Durchmesser als $1 \cdot 5\ \mu$ (Tausendteil eines Millimeters), d. h. Partikel von geringerem Durchmesser als $1 \cdot 5\ \mu$ (sp. Gew. = 1) oder weniger *entfernen sich von der Sonne und werden in den leeren Raum hinausgetrieben.* Je kleiner solche Körper sind, desto größer wird ihre Geschwindigkeit, so daß sie mit 4000 Kilometern pro Sekunde nur 12 Stunden brauchen, um von der Sonne zur Erde zu gelangen. — Es sei also wohl denkbar, daß die Lebewesen auf allen Planeten verwandtschaftliche Beziehungen untereinander haben, und daß alle Planeten für organisches Leben zeitweilig empfänglich seien. Man könne hiermit aber nicht die Frage nach der ersten Entstehung des Lebens als beantwortet betrachten und müsse sich allmählich daran gewöhnen zu denken, daß *„Lebewesen die Ewigkeit überstanden haben, also keinen Ursprung in der Zeit besitzen."*. Die Ansichten des Prof. *Arrhenius* stimmen mit der von den Adepten durch *Sinnett* publizierten Evolutionstheorie überein, geben aber einstweilen nur Bruchstücke. Die interplane-

tarischen Lebensvermittlungen gehen in der Art vor sich, daß die Monaden welche auf einem Planeten ein Naturreich gebildet hatten, in der nächsten Periode auf einem anderen Planeten das nächst höhere Reich darstellen; daher sind bekanntlich auch die „missing links" bisher nicht zu finden gewesen. Ohne die Annahme der Reincarnation sind alle diese Vorgänge nicht erklärlich. —.—

Das Eiszeitproblem.*)

Unter den Problemen, die die Erdgeschichte uns aufgibt, ist das Eiszeitphänomen vielleicht eines der anziehendsten, vielleicht, ja sicher, wenn man nach der Zahl derer urteilt, die an das Problem herangetreten sind. Das Interesse ist erklärt durch die Sache. Die Geschichte der Erde, mit der das Geschick des Menschen unlösbar verknüpft ist, gewinnt noch erhöhtes Interesse dadurch, daß sie gleich der Menschheitsgeschichte von Revolutionen heimgesucht worden ist, von scharf gekennzeichneten Kälteperioden, die den glatten Entwickelungsgang — die allmähliche Abkühlung — unterbrochen haben.

Die letzte dieser Eiszeiten, die den ganzen Erdball betroffen hat, ist allbekannt durch die erratischen Blöcke, die ihre gewaltigen Gletscher in der norddeutschen Tiefebene hinterlassen haben; aber noch aus einer früheren Zeit liegen Spuren einer allgemeinen Vereisung vor, aus der Karbonzeit, jener Periode, die uns die mächtigen Steinkohlenflötze hinterlassen hat, und — aus noch älterer Vergangenheit scheinen Anzeichen einer Silureiszeit vorhanden zu sein.

Das ist in den gröbsten Grundzügen das Problem, wie es uns vorliegt. Alle Versuche, die zu seiner Erklärung gemacht worden sind, hier aufzuzählen und zu kennzeichnen, ist unmöglich. Nur so viel sei hervorgehoben, daß sich zwei Gruppen unterscheiden lassen: die einen nehmen astronomische, die andern irdische Vorgänge als Ursachen an. Unter der ersten Art ist wohl die bekannteste die Krollsche Hypothese: durch die Exzentrizität der Erdbahn und die dabei eintretende Richtungsänderung der Erdachse treffen, wenn diese Änderung ihr Maximum erreicht, die eine Erdhälfte jahrtausend lange Sommer, die andere ebenso lange Winter-Eiszeiten. Abgesehen davon, daß eine gleichzeitige Vereisung der ganzen Erdoberfläche nach dieser Annahme unmöglich wäre, hat der angegebene Vorgang eine weit kürzere Periode, als mit dem Material der Erdgeschichte vereinbar ist. Das ist der Hauptgrund, warum man diese Theorie aufgegeben hat.

Von den Hypothesen der zweiten Art sei nur eine der neuesten hervorgehoben, die von den bekannten Celebesforschern, den Vettern Sarragin, herrührt. Danach soll gesteigerte Vulkantätigkeit einen größeren Kohlensäurereichtum der Atmosphäre bedingt haben, und durch gesteigerte Absorbtion dadurch die Wärmewirkung der Sonnenstrahlen vermindert worden sein. Es wird sich schwerlich gegen die Möglichkeit einer solchen Annahme etwas sagen lassen. Unmöglich ist sie nicht. Aber sie scheint mir — auch das kann ein großes Verdienst sein — dem Problem nur eine andere Fassung gegeben zu haben. An die Stelle der Frage: Was verursachte die Eiszeiten? ist die Frage: Was verursachte die erhöhte Vulkantätigkeit? getreten.

Von dem Gedanken ausgehend, daß nur die Auffindung notwendiger Zusammenhänge dem Problem eine letzte Lösung geben könne, habe ich in einer kleinen Schrift (Eiszeittheorie, Heidelberg 1903, Carl Winters Universitätsbuchhandlung)

*) Eiszeitliteratur.

Croll: On the physical cause of the change of climate during geological epochs. (London 1864.)

Geikie: The great ice-age and its relation to the antiquity of man.

Waagen: Die Karboneiszeit.

A. Penck: Die Eiszeiten Australiens (Gesellschaft für Erdkunde, Berlin 1900). (Es wird der wichtige Schluß gezogen, die permokarbonische Eiszeit habe auf beiden Erdhälften gleichzeitig stattgefunden.)

Wahnschaffe: Die Glazialbildungen des norddeutschen Tieflandes.

Siehe ausserdem die jährlichen Berichte in den „Fortschritten der Physik." (Braunschweig, bei Vieweg.)

eine astronomische Hypothese zu entwickeln versucht.

Unter der Voraussetzung, daß die Sonnenbahn eine Ellipse ist, muß infolge des zweiten Kepplerschen Gesetzes die Geschwindigkeit der Sonne an den verschiedenen Stellen ihrer Bahn eine verschiedene sein. Da wir uns den Weltenraum nicht materiefrei vorstellen können, müssen wir bei der Bewegung der Sonne eine Reibung im umgebenden Medium annehmen, eine Reibung, die mit der Geschwindigkeit zunehmen muß. Bei erhöhter Reibung müßte die Sonne sich erwärmen, bei verminderter sich relativ abkühlen. Die Rückwirkung solcher Abkühlung muß auf der Erde als Eiszeit in Erscheinung treten.

Die Voraussetzung, daß die Sonnenbahn eine Ellipse ist, halte ich dadurch für begründet, daß bei keiner anderen Bewegungsart infolge dabei unvermeidlicher Unregelmäßigkeiten ein regelmäßiges Planetensystem, wie es nun einmal vorhanden ist, sich hätte bilden, viel weniger sich hätte erhalten können. *Ernst Fischer.*

Aufsätze zum Verständnis des Buddhismus. Von Paul Dahlke. Berlin. C. A. Schwetschke & Sohn. 1903.

Da der Verfasser in der Vorrede selbst bemerkt, daß seine Aufsätze „nichts Neues und Ungehörtes über den Buddhismus enthalten", so kann ich mich, was das Sachliche anlangt, kurz fassen. D. sucht in diesem ersten Teil — ein zweiter ist in Aussicht gestellt — eine Reihe von Problemen gemeinverständlich darzulegen. Er ist bestrebt, in den vielfach zu breiten und durch Wiederholungen belasteten Ausführungen von Zeit zu Zeit die Anschauungen des Buddhismus in kurzen Sätzen zu formulieren. D. stützt sich nicht nur auf vorhandene Publikationen, sondern auch auf seine persönlichen Erfahrungen, die er durch den Umgang mit den einheimischen Gelehrten Ceylons und Birmas sammelte. Was die Form der Darstellung anlangt, so stehen demjenigen, der uns eine fremde Religion oder Weltanschauung in strengeren Ausführungen übermitteln will, verschiedene Wege zu Gebote. Er kann entweder eine zusammenhängende Darstellung in der fremden Diktionsweise, respektive mit den Worten der fremden Religionsschriften versuchen oder dieselbe in unsere philosophische und religionsdogmatische Terminologie übertragen. Er kann eine Anthologie publizieren oder die Katechismusform wählen. Schließlich hat er noch die Möglichkeit, einzelne für uns wichtige Probleme herauszugreifen und zu besprechen. Letzteres hat D. getan. Welche Form man nun wählen mag, stets soll die Stimmung jener fremden Weltanschauung gewahrt bleiben, da dieselbe einen integrierenden Bestandteil bildet. Wir verlangen von D. nicht, daß er ein Poet sei und wenn er „den Jargon der Philosophie" (S. 28) — wie er sich auszudrücken beliebt — verschmäht, so braucht er sich nicht in durchnüchterten Trivialitäten zu bewegen. Es wirkt abgeschmackt, daß Buddha „wie ein Kaufmann, der von der Güte seiner Waren überzeugt ist, keine Reklame und keine Kunstgriffe nötig hat" (S. 39) und daß „alles erquicklich offen zugeht, wie bei einem ehrlichen Handel" (S. 39.). Wenn schon D. nicht das geringste Verständnis für die esoterischen und okkulten Lehren des Buddhismus hat, so muß er das nicht so ausdrücken: „daß alles ganz ordnungsgemäß in voller geistiger Toilette vor sich geht." Wo es nur möglich ist, bringt D. Vergleiche von „Goldbarren, die in Courant umgeprägt werden" (S. 65) an, sowie von entfesselten Ballons" (S. 78) und hält es unbedingt für nötig, uns mitzuteilen, daß „der Wagnersche Hammer das beste Bild unseres Lebens ist, der durch einen Strom, das Verlangen, getrieben wird, welches an den Dingen sich ergötzend aus ihnen immer wieder neue Nahrung saugt, wie der Docht Öl aus dem Bassin" (S. 94). Wie erhaben ist die Lehre vom Karma in D.'s Diktionsweise, wenn er uns mitteilt, daß das Karma „unbestechlich arbeitet" (S. 95). „Jede begangene Tat ist wie eine Anleihe auf die Ewigkeit. Auf Heller und Pfennig wird

die entliehene Summe gebucht und auf Heller und Pfennig muß sie zurückgezahlt werden.“ (S. 95.) Schenkungen sind „Anzahlungen, die mit Zinseszins zurückgezahlt werden.“ (S. 128.) D. hat überhaupt eine ungeheure Vorliebe für die Kleinkrämerei, doch verschmäht er auch sonstige Geschmacklosigkeiten nicht, wenn sie nur spießbürgerlich genug sind. Wie elementar wirkt z. B. der lapidare Satz: „Geben ist der Sekundenzeiger an der Moraluhr des Buddhismus.“ (S. 124.) Für D.'s Auffassung ist es bezeichnend, wenn er von einem „Tric des Genies“ (S. 142), einem „genialen Coup des Systems“ (S. 72) spricht. Äußerst gering ist das Verständnis des Verfassers für Religionsphilosophie, sowie für vergleichende Religionswissenschaft. Es berührt sonderbar, wenn er begeistert von „den köstlichen Produkten“ spricht, die in Rom durch die Religionsmischungen entstanden, indem „der Riesenkörper in krystallener Durchlässigkeit alle von den neuen Lichtzentren ausgehenden Strahlen aufnahm.“ (S. 45.) Auch die Auffassung Gottes als des „bei der Unendlichkeitsrechnung nicht aufgehenden Restes“ (S. 83) wäre hier zu erwähnen. Eine Kritik aller hieher gehörigen Punkte würde viel zu weit führen. Abgesehen von mancherlei Inkonsequenzen, besonders in den Partien über Lohn und Strafe ist das Büchlein zur Einführung doch wohl für viele lesenswert, da die zahlreichen, meist recht gut gewählten Zitate ihren Wert behalten, wenn sie auch vielfach durch Ausführungen des Verfassers — wie wir sie oben teilweise charakterisierten — unterbrochen werden.

Ω.

Über moralisches Irresein *(Moral insanity)*. Ein Vortrag von Dr. med. Ludwig v. Muralt, Sekundararzt der Irrenheilanstalt Burghölzli, Privatdozent der Universität Zürich, München 1903. Ernst Reinhardt.

Schon Regiomontanus*) soll erklärt haben, daß es boshafte und unsittliche Menschen gebe, die ihre Bosheit nicht aus sich selbst hätten und die trotzdem von den Rechtsgelehrten gehängt würden. Diese Anschauung wurde seit jenen Zeiten von den verschiedensten Richtungen aufgenommen, von der astrologisch-okkultistischen bis zur mechanistischen. Alle haben sich mit der Frage befaßt, ob es Menschen gebe, die wegen ihrer moralischen Handlungsweise nicht zur Verantwortung gezogen werden könnten, wenn auch ihr Intellekt in seiner Urteilsfähigkeit genügend intakt sei. Dies Problem der *Moral insanity* (moralisches Irresein, moralische Imbezillität, affektives Irresein etc.) sucht Muralt in populärer Weise darzulegen. Er gehört der Richtung an, welche von den meisten Psychiatern gegenwärtig eingenommen wird, und deren schärfste Präzisierung wir wohl bei Meynert finden: „Psychiatrie ist die Lehre von den Erkrankungen des Vorderhirns.“ Die Anschauungen Muralts vom Standpunkt des Okkultismus und der Geisteswissenschaften kritisieren, hieße jeder seiner Behauptungen eine zweite entgegensetzen, d. h. eine Gegenschrift abfassen. Muralt ignoriert den Okkultismus nicht nur — wie das ja bei seiner Stellung gar nicht anders zu erwarten ist — in seinen positiven Aufstellungen, sondern auch im historischen Teil seiner Arbeit. Das Buch Muralts hat den Vorteil, daß man sich rasch über die Anschauungen seiner Partei unterrichten kann, daß es klar und präzise geschrieben ist, wenn wir auch eine scharfe Definition seiner Ansicht über *Moral insanity* vermissen, da er sich bloß (S. 7, 14, 15, 18) an einigen Stellen darüber äußert, ohne endgültig zusammenzufassen.

*) Regiomontanus (Königsberger) — hieß eigentlich Johannes Müller — großer Mathematiker und Naturforscher. 1436—1476.

Verantwortlicher Redakteur: Georg Kohler.

Manzsche k. u. k. Hof-Verlags und Universitäts-Buchhandlung (Buchdruckereiabteilung), Wien.

1903
Bd. 3 '08

JAHRGANG I, NR. 14 11. AUGUST 1903

PUBLIC LIBRARY
ASTOR, LENOX AND TILDEN FOUNDATIONS

DIE GNOSIS

INHALT:

Über die Prae-Existenz der Seele . . . . .
Die Kontinuität durch Weitenbehaftungen und ihr Sinn für die Philosophie und Mathematik des Räumlichen . . . . . .
Randbemerkungen zum Nichts . . . . . .
Die menschliche Persönlichkeit und ihr Fortleben nach dem Tode . . . . . .
Referat: . . . . . .
Neue Wege in der Philosophie . . . .

REDAKTION: WIEN, I., Schauflergasse 6 ◈ ADMINISTRATION: WIEN, I., Kohlmarkt 3

EINZELNUMMER:
Mk. 0.50 — K. 0.50

QUARTALSPREIS:
Mk. 2.80 — K. 2.80

WIEN
Verlag der MANZschen k. u. k. Hof-Verlags- u. Universitäts-Buchhandlung

LEIPZIG UND BERLIN W. 9
bei
◈ GEORG HEINRICH MEYER ◈

YBEA

Jahrgang I, Nr. 14 **DIE GNOSIS** 11. August 1903

Über die Prae-Existenz der Seele.

Es ist eine merkwürdige Anomalie, daß eine an Originalität in religiösen Ideen so unfruchtbare Zeit, die mit ihren Theorien der gegenwärtigen Theologie ausschließlich in dem Denken der Weisen und Seher anderer Rassen und im grauen Altertume fußt, einem so einschneidenden Grundsatz, als dem der Prae-Existenz der Seele, fremd geblieben sein soll. Der allgemeine Glaube an den Fortbestand der Seele nach dem Absterben des Körpers zeigt sein Fehlen umso schlagender und deutlicher, denn die logische Beweisführung bedingt die Prae-Existenz. Daß eine so vitale Wahrheit für den Durchschnittsdenker (?) auf dem gar schwanken Grunde äußerlicher Erkenntnis ruht, das zeugt von der tief wurzelnden Unreife der geistigen und logischen Vorspiegelungen dieses großsprecherischen, aber haltlosen in materialistischen Blendwerken erstarrten Zeitalters.

Diese geistige Ignoranz fristet naturgemäß dort ihr Dasein, wo das reine Licht der Vernunft und Intuition nicht beachtet wird und eine außer dem Seelenbereiche liegende Macht zur Herrschaft des Willens und der Erkenntnis erhoben wird. Solche Knechtschaft muß in Stagnation, Verfall und allgemeiner Demoralisation der geistigen Natur gipfeln, denn — und davon soll die Rede sein — das charakteristische Grundwesen der Seele besteht in der Selbstbewegung, im inhaerenten Denken.

Nachstehendes soll nach Gründen für den Glauben an die Prae-Existenz, die Unsterblichkeit der Seele, und deren Unabhängigkeit und Einheit forschen und dieselben prüfen. Diese Theorien sind von alten Philosophen so vielseitig behandelt worden, daß man des Plagiats geziehen werden müßte, wollte man jedwede Originalargumente aufstellen, aber die Wahrheit ist nicht Eigentum des Individuums, sondern der Allgemeinheit, und wenn uns auch untilgbare Schuld an die Pfadfinder bindet, so mag doch, wer immer es imstande ist, von dem geheiligten Nektar desselben Quells schlürfen; und wenn wir auch nicht nach dem Urquell forschen können, so mögen wir getrost ein Trankopfer aus den Händen jener empfangen, auf daß die Flügel der Seele gekräftigt und erhalten bleiben und sie in neuem Selbsttrieb, in neuer Unabhängigkeit ersteht als „Krone des Lebens".

Wenn wir daran festhalten, daß nur die Seele wieder die Seele entdecken kann, daß keinerlei Phänomen geistige Wahrheit begründen kann, mag zur Demonstration übergegangen werden mit dem Bestreben zu zeigen, daß das als Hypothese Anerkannte sich selbst beweisende, augenscheinliche Wahrheit ist.

Erkenntnis ist niemals ein Kriterion wahren Wesens, es sei denn in negativem Sinne. Das so oft gegen die Prae-Existenz der Seele vorgebrachte Argument, daß keine Einzelheit vorangegangener Erkenntnis ins Bewußtsein zurückgerufen werden kann, ist vollständig belanglos; wir verleiben uns die Summe unserer Erfahrungen auf demselben Wege ein als die unserer ersten Erziehung — im Assimilieren der Resultate unserer verschiedenartigsten Handlungen. Wer vermöchte es, die schwer drückende Erinnerungslast aller Gründe und Einzelheiten zu ertragen, die zur Schlußfolgerung eines Resultates beigetragen haben mögen, falls sich Gelegenheit bieten sollte zu solcher Erkenntnisanalyse? So verhält es sich also mit der Seele; einzelne Erinnerungsblitze mögen die Vergangenheit grell durchleuchten. Aber wer vermöchte mit ungetrübter Klarheit all die Einzelheiten von gestern, von einem Jahre,

zu reproduzieren? Wie könnte man die gänzliche Befähigungs- und Talentverschiedenheit zwischen den einzelnen Familiengliedern anders erklären, ganz abgesehen von weiter gezogenen Kreisen? Wie anders solle man aus den tiefsten Lebensbedingungen durch die entgegenwirkendsten Umstände zur Höhe gelangen, während ein anderer trotz aller Geburts-, Wohlstands- und Erziehungsvorteile ständig zurückgeht, würde nicht die Seele das ureigenste momentum prior ihrer jeweiligen Inkarzeration erreicht haben?

Wie könnte man das Entzücken oder die Aversion beim ersten (?) Zusammentreffen wahlverwandter oder antagonistischer Seelen erklären, die in einer einzigen Stunde besser erklären, die in einer einzigen als Hausgenossen nach jahrelangem Zusammenleben und Studium, und mit welchen eine Verbindung weit eher der Fortgang altgewohnter Freundschaft als das Schließen neuer Beziehungen scheint? Dies möge für die bloß Phänomene betreffende Ausführung unserer Demonstration genügen.

Wäre die Seele nicht prae-existent, so wäre sie der Zufälligkeit von Zeit und Zeugung unterworfen. Was die Zeit betrifft, so darf sie ihre natürlichen Bedingungen, ihr Milieu nicht überschreiten und ist ein bloßes Phänomen gleich dem Körper; im Hinblick auf die Zeugung ist ihre Unsterblichkeit nicht minder unmöglich, da wahres Wesen ebenso wenig von Phänomenen als überhaupt gezeugt werden kann, da es selbst-subsistent ist.

Die Annahme unmittelbarer göttlicher Schöpfung jeder Menschenseele ist ungeheuerlich und spricht aller Gerechtigkeit, allen Attributen, durch welche Göttlichkeit göttlich ist, Hohn. Wer sollte es wagen, die ebenso lächerliche als blasphematorische Idee vorzubringen, daß die Göttlichkeit täglich tierischen Leidenschaften wollüstiger Sterblicher förderlich sei, — daß tierische Begierde eine unsterbliche Seele in Leben und Wesen rufen könnte? Wer wollte dafür eintreten, daß diese Triebe von der Gottheit deren Geschöpfen wissentlich eingeimpft wurden, mit dem vollsten Bewußtsein ihrer Ergebnisse, in fortgesetztem, nie endenden Zeugen von Kindern des Elends und Lasters; denn wenn die Seele unmittelbar und täglich geschaffen werden könnte, dann würden diese Triebe ihr von ihrem Schöpfer in vollstem Bewußtsein ihrer Wirkung eingepflanzt. Der Gottheit Ignoranz beizumessen ist absurd, den Künstler nach seinem Werke zu bewerten und ihm, dem göttlichen Erschaffer, solch wollüstige Schadenfreude anzudichten, würde ihn maßlos degradieren und ihn unauslöslich unter die tiefste Tiefe stellen, in welche jemals seine schwächste Kreatur versank. Diese Tatsachen müssen sich klar gegenüber stehen, klar und fest ohne jedwedes Beiwerk. Es sei heilige Pflicht jedes Menschen, seine Seele von Irrtümern zu befreien, und gäbe es ein umfassenderes als die göttliche Natur? Im Forschen der Wahrheit darf kein Fehl und Makel sein, und wenn dieser unphilosophische Grund, die Idee der Prae-Existenz nicht zu fassen wäre, ist es von jedem Standpunkte beleuchtet rationeller, die Zeugung als eine Verkörperung der Seele durch die Materie zu betrachten, als deren stets ursprüngliche Erschaffung. Die erwachte Seele fordert Wahrheit und wirft alle Götzen in den Staub, um sich zur Höhe zu erheben, aber wehe, dreimal wehe dem, der das erkannte und noch zäh an Irrtum und Irrlehre klebt! An der Seele haften nur die Ergebnisse ihrer Erkenntnis, deren Summe ihr Maß an Ignoranz oder Weisheit bildet, und die Bedingungen ihrer nächster Inkarzeration bestimmt. Die in die Sphäre ihrer Umgebung strebende Seele ist trefflich für die Evolutionen und die Entwicklungen ihrer jeweiligen Impulse geeignet. Darin verkörpert sich die orientalische Lehre von Karma, das mathematisch genaue Messen aller Handlungen und Gedanken. Handlungen sind die Exteriorisationen der Gedanken, der Gedanke das Wesen und eine Kraft; und da Kraft, Handlung und Rückwirkung gleichbedeutend sind, so kehren alle Gedanken und Handlungen zu uns zurück

im umgekehrten Verhältnisse ihrer Intensität. Es wäre unsinnig, wollte man dem Resultat bloßer Organisation Intelligenz beimessen, da das Resultat selbst erst ein Ergebnis ist, und das Ergebnis nicht seine Ursachen überschreiten kann. Seelen entscheiden sich entweder im Wesen der Essenz, oder durch Differenzierungsgründe. In ersterer Hinsicht, dem Wesen nach, gibt es kein allgemeines Element, das sie einander verständlich machte. Das ist nicht der Fall, denn es gibt ein verallgemeinerndes Element, das die gesamte Menschheit einen und alle Natur in universeller Brüderschaft umschließen müßte. DieVerschiedenheit dankt man der Differenzierung, denn in ihrer vorangegangenen Gestaltung ist die Seele durch den Wunsch undifferenziert; aber durch den Wunsch assimiliert sie subtile Elemente, die, wenn auch ihrer Natur fremd, so doch ihrer Physis gemäß sind. Das verursacht, daß die Seele von ihrer richtigen Bahn abweicht und unter den Einfluß des terrestrischen Magnetismus gelenkt wird, woselbst sie, da sie mehr dem ihren Wesen entsprechenden Flug zu nehmen vermag, durch Zeugung die den Notwendigkeiten angepaßte Gestalt annimmt. Da die meteorische Materie in der irdischen Atmosphäre leuchtend wird, so wähnte man, Seelen seien durch die Zeugung gleich strahlenden Sternschnuppen in menschliche Körper gefahren.

Howard Carter.

(Schluß folgt.)

Die Kontinuität durch Weitenbehaftungen und ihr Sinn für die Philosophie und Mathematik des Räumlichen.

(Schluß.)

Es möge z. B. das Ende des „bisherigen" Weges vorgestellt werden als ein Punkt, etwa als Grenzenloskleines von der Ordnung δ^n. Dann ist der Geist fähig, sich darangesetzt zu denken ein begrenztes Streckchen, welches untersinnlichvorstellbar ist von der Ordnung n—1. An dieses können sich schließen andere Streckchen von derselben Ordnung, und schließlich unendlich viele. Deren Summe ist dann eine Größe von nächst höherer Ordnung (nach dem Endlichen zu gerechnet), also von der Ordnung n—2 des Unendlichkleinen. Diese Größe ist in der letztgenannten Weitenbehaftung als unbestimmt groß vorgestellt, so lange nicht durch Vergleichung mit anderen Größen derselben Behaftung sich eine Begrenzungsregel ergibt, die sie zu einer bestimmten macht. Ebenso können wieder an diese Strecke solche der Ordnung n—2 angesetzt werden, bis sich Strecken ergeben von der Ordnung n—3 usw. So kann man schließlich bis zum Endlichen oder zur selben Behaftung gelangen, welcher der bisherige Weg angehört. Der Übergang von einer zur höheren Weitenbehaftung wird dabei stets vollzogen durch einen Behaftungswechsel. Folglich besteht diese Art von Kontinuität in der stufenweisen Anwendung dieser Behaftungen, und es werden dabei in der Vorstellung fortwährend Summen mit gemischter Weitenbehaftung gebildet, die stets wieder Hinaufrücken der Behaftungsordnung zeigen.

Statt immer bei jeder Untersuchung diese sämtlichen oder beliebigvielen Behaftungen anzuwenden, verfahren wir für irgend eine bestimmte Untersuchung (!) auch richtig, wenn wir die Kontinuität alsdann beschränken auf solche Behaftungen, wie in der betreffenden Untersuchung vorkommen sollen. Handelt es sich z. B. in der Physik nur um die Betrachtung endlicher Strecken, auf die man durch sinnliche Wahrnehmung kommt, so genügt für diese Vorstellung die bisherige endliche Kontinuität mit dem archimedischen Axiome. Zieht man aber noch das Unendliche hinzu, wie es auch in physikalischen Betrachtungen so oft nötig ist (z. B. für Angabe von unendlichkleinen

Beschleunigungen, für gekrümmte Bahnen bei der Zentralbewegung usw.), so wird man die Kontinuität auf mehrere Behaftungen ausdehnen.

Fassen wir das Gesagte kurz zusammen! Es gibt innerhalb der mathematischen Behandlung unserer tatsächlichen Raum- und Zahlenvorstellungen Sätze und Untersuchungen, welche das sogenannte archimedische Axiom für endliche Größen voraussetzen und benutzen (z. B. die Mathematik des Endlichen, solange sie auf die nur durch das Unendliche erklärbaren Stellen verzichtet). Und es gibt innerhalb unserer tatsächlichen Raum- und Zahlenvorstellungen solche Sätze und Untersuchungen, die ein hierfür etwa entsprechend (!) ausgesprochenes Gesetz nicht befolgen. Anders gesagt: es gibt in unserer Raumvorstellung kein archimedisches Axiom gemischter Weitenbehaftung in der Form

$$\delta + \delta + \delta \ldots . \ (n \text{ mal}) > b$$

wobei δ unendlichklein, n und b endlich wären. Aber es gibt einen Satz

$$\delta_1 + \delta_1 + \delta_1 + \ldots . (\text{n mal}) > \delta_2$$

wobei $\delta_2 > \delta_1$ und n endlich ist. Die Nichtgültigkeit des ersten und die Gültigkeit des zweiten Satzes innerhalb derselben tatsächlichen Raumvorstellung widersprechen sich nicht.

Es wird bei der Kontinuität in jedem Weitengebiete die Möglichkeit verschiedenartiger Streckenverhältnisse an beliebigen Lagen des Weitengebietes vorausgesetzt (continuitas archimedica). Und es gibt, bei der Erweiterung unserer Raumvorstellung auf das Unendliche verschiedener Ordnungen den Begriff der Kontinuität in erweitertem Sinne als einen relativen, stets von den benutzten Behaftungen abhängigen derart, daß Größen verschiedener Behaftung mittels grenzenlos kleiner Elemente (Punkte) entsprechender, niederer Behaftung aneinander gefügt werden können (continuitas generalis).

Die genannte hierdurch eingeführte oder aufgedeckte Kontinuität erlaubt zahlreiche, wie es scheint, sehr fruchtbare Erweiterungen der Mathematik. Es lassen sich z. B. scheinbar verschiedenartige Sätze dadurch in Zusammenhang bringen (als Beispiel wählte ich in den Unterrichtsblättern, Prof. Pietzker, 1902, Nr. 4, O. Salle, Berlin W., die Sätze von Menelaus, Ceva und vom vollständigen Vierseite); es lassen sich geometrische Aufgaben auf höhere und niedere Weitenbehaftungen ausdehnen und dadurch Zusammenhänge schaffen (vergl. Schottens Zeitschr. 1902, 5., 6. Heft), es lassen sich bestimmte Unterscheidungen schaffen, wodurch ein Schwanken verschwindet, ob man eine Asymptote als nie erreichend, als Tangente oder mit einer Kurve zusammenfallend betrachten soll (dieselbe Zeitschr. 03, Juli-Heft), es lassen sich die Fragen über etwaige in das Unendliche gehende Gerade genau unterscheiden und bestimmt beantworten (vergl. Jahresberichte 1903 der Deutsch. Mathem. Vereinigung: Grundvorstellungen und Grundsätze der Geometrie und ihr Zusammenhang). Besonders wichtig aber erscheint es mir, eine Ausdeutung des Gaußschen Krümmungsmaßes zu geben, welche im Folgenden kurz angegeben werden soll und auch für den Nichtmathematiker einiges Interesse haben wird.

Mit Hilfe der Bewegung ist es leicht, sich vorzustellen, daß ein Flächenstück verbogen wird, aber im übrigen seine Größe beibehalten soll. Geht man der Vorstellung mathematisch auf den Grund, so ergeben sich beträchtliche Schwierigkeiten, welche auf das Unendlichkleine hinauslaufen. Es fragt sich, was es heißt, ein Flächenstück bleibe dasselbe, während es verbogen wird. Offenbar kann man sich unzählig viele Lagen vorstellen, welche alle Verschiedenheiten in der Krümmung zeigen. Will man einfach sagen, es sei die eine Lage aus der anderen entstanden, indem derselbe Stoff in die neue Form verbogen wurde,

so benutzt man dabei einen physikalischen Begriff. Ein Blatt Papier z. B. kann tatsächlich aus der ebenen Form in die Zylinder- oder Kegelform verbogen werden. Freilich finden im Innern des Papieres, genau genommen, kleine Verschiebungen statt, denn das Papier ist keine wirkliche Fläche, sondern ein Körper, aber, wenn das Papier sehr dünn ist, so kommen dieselben nicht wesentlich in Betracht. Daß unser Geist imstande ist von solchen stets vorhandenen Verschiebungen in der Dimension der Papierdicke abzusehen, sich das Papierblatt ohne Dicke vorzustellen, dies beruht auf einer rein anschaulichen Fähigkeit; es wird eine solche dabei benutzt. Besäßen wir sie nicht, so würden wir auch der sehr bequemen Vorstellung vermittels eines Papierstoffes nicht fähig sein. Gauß benutzt in seiner berühmten Abhandlung über die krummen Oberflächen in Anlehnung an die sinnliche Vorstellung zwar nicht einen stofflichen Körper, aber er stellt sich eine Oberfläche nicht als Grenze eines Körpers, d. h. nicht ausdehnungslos in einer Dimension vor, sondern als „einen biegsamen und unausdehnbaren Körper, dessen eine Dimension als verschwindend angesehen wird." Es erscheint mir besser, statt des Wortes „verschwindend" den Ausdruck „grenzenlos klein der niederen Weitenbehaftung" zu wählen. Es sollen dann die Eigenschaften der Oberfläche „z. T. abhängen von den besonderen Formen, welche sie haben kann, folglich von einer Biegung, z. T. absolut und invariabel sein, welches auch ihre Form sein mag" (absolues et invariables — zitiert nach der Übersetzung: Recherches générales sur les surfaces courbes par M. C. F. Gauß, traduites en français par E. Roger, Grenoble 1870). In dieser letzteren Art der Betrachtung seien ebene und (auf die Ebene) abwickelbare, aus ebenem Papier durch Biegung darstellbare Flächen (zylindrische, kegelförmige etc.) als im Wesen identisch (essentiellement identiques) anzusehen. Durch die Weitenbehaftungen kann man dies derartig deuten, daß relativ (für die Betrachtung der Größen in den Dimensionen der Fläche) die Abmessungen in der dritten Dimension (Dicke) Null sind, während sie für niedere Behaftungen Bedeutung haben können.

Bekanntlich benutzt Gauß, um solche von der Verbiegung unabhängige Eigenschaften festzustellen und damit ein Kennzeichen für die Abwickelbarkeit, eine Hilfskugelfläche mit dem Radius 1. Es ist wesentlich, festzustellen, was diese Einheit bedeuten soll. Sie ist eine endliche Einheit für die Vergleichung von endlichen Stücken von Flächen. Aber es muß trotzdem das Unendlichkleine herangezogen werden. Gegenüber der endlichen Krümmung, d. h. für den endlichen Krümmungsradius, ist ein unendlichkleiner Teil der Kugeloberfläche eben. Natürlich ist hierbei, ebenso wie bei der Geraden, die Ebene nur relativ zu definieren; eine endliche Ebene ersten Grades wäre eine endliche Fläche derart, daß es zwischen je zwei Punkten eine einzige endliche Gerade ersten Grades gibt. Bei der Verbiegung eines ebenen Stückes von endlicher Größe sollen die unendlichkleinen Teile desselben dieselben bleiben, die Art und Weise, wie sie sich aneinander lagern, soll aber so sein, daß dadurch die verschiedene Krümmung (z. B. die zylindrische) zustande kommt. Soll ein Oberflächenstück, bestehend aus unendlichvielen unendlichkleinen ebenen Teilchen, in verschiedenen Lagen (z. B. eben oder zylindrisch gelagert) dasselbe sein, soll also die eine Lage zur anderen „abwickelbar" sein, so wird man die Veränderung, welche tatsächlich beziehlich der beiden Hauptkrümmungsradien vorliegt, in einer solchen Form zum Ausdruck bringen, daß man aus ihr die Abwickelbarkeit erkennt, also die Eigenschaften, welche „absolues et invariables" sind. Dies gelingt Gauß durch das berühmte Krümmungsmaß $\frac{1}{\varrho_1 \cdot \varrho_2}$. Es sind dabei ϱ_1, und ϱ_2 die Radien zweier sich in dem bestimmten Punkte an die Fläche anschmiegenden Kreise. Für die endliche Ebene ist sowohl ϱ_1 wie ϱ_2 unendlich von erster Ordnung. Das Krümmungsmaß wird nach der bisher üblichen Auffassung

Null, nach der Unterscheidung durch Weitenbehaftungen aber zu $\frac{1}{\infty . \infty}$, also $\frac{1}{\infty^2}$ oder unendlichklein von zweiter Ordnung δ^2. Eine Fläche, wie die des Zylinders, die in einer Richtung eben, in der andern gekrümmt ist, ist auf die Ebene abwickelbar, weil nach Gauß das Krümmungsmaß Null ist oder, nach der Unterscheidung von Weitenbehaftungen, weil es gleich $\frac{1}{\infty . a}$ (wobei a endlich), also von der Ordnung δ ist und das Unendlichkleine erster Ordnung als Summand neben dem Endlichen Null ist ebenso wie das Unendlichkleine zweiter Ordnung. Faßt man so die Abwickelbarkeit auf, so ist dieselbe ebenfalls nur ein relativer Begriff, es gibt eine Abwickelbarkeit des Zylinders zur Ebene für das Endliche (und entsprechend für andere Weitenbehaftungen). Es bedeutet alsdann diese Abwickelbarkeit, daß bei der Verbiegung keine endlichen Dehnungen vorkommen sollen, mögen dieselben auch noch so klein sein. Es läßt sich aber der Begriff des Krümmungsmaßes auch für niedere Weitenbehaftungen erweitern und man kann von einer Abwickelbarkeit sprechen, bei der auch unendlichkleine Dehnungen bestimmter Ordnungen nicht vorkommen sollen. Faßt man das Krümmungsmaß in dieser Weise genauer, z. B. dasjenige der endlichen Ebene als unendlichklein zweiter Ordnung, so ist dieses Krümmungsmaß nicht schlechthin gleich dem des Zylinders, also nicht gleich einer unendlichkleinen Größe erster Ordnung, wohl aber sind die Krümmungsmaße gleich für (!) das Endliche, nämlich alsdann gleich Null. Es ist für den Mathematiker klar, daß auf diese Weise das Krümmungsmaß auch für andere Flächen (etwa sphärische oder pseudosphärische) ausdeutbar ist und gewisse Unterscheidungen ergibt, die man sonst nicht machen könnte. Ebenso ist die integrale Krümmung von Gauß, welche als Stück der Einheitskugelfläche gleich ist dem Produkte des Krümmungsmaßes und dem entsprechenden Stück der krummen Oberfläche, zu definieren je nach den Weitenbehaftungen. Legt man z. B. vom Mittelpunkte der Hilfskugel aus Radien zu den in verschiedenen Punkten einer endlichen Ebene errichteten Normalen, so geben diese für das Endliche allerdings eine integrale Krümmung von der Größe Null. Wenn aber die endliche Ebene für das Unendliche ein (unendlicher) Teil einer (unendlichen) Kugeloberfläche war, so wird die Integralkrümmung nicht Null, sondern unendlichklein, also nur Null gegenüber dem Endlichen. Man ist so imstande, trotz der Gleichheit des Krümmungsmaßes zweier abwickelbarer Flächen und in der Formel für die Feststellung der Abwickelbarkeit noch diejenigen Unterschiede festzuhalten, welche sich aus der Verbiegung ergeben, und damit erhält das Krümmungsmaß neben seiner Bedeutung für Abwickelbarkeit auch noch die Bedeutung für Lagenunterschiede, für Unterschiede der Verbiegung und zwar für beliebige Weitenbehaftungen.

Der Nichtmathematiker verzeihe mir diese Betrachtung; er wird den Sinn des Ganzen herausgespürt haben und merken, wie eng der allgemeine Begriff der Stetigkeit mit wichtigen Problemen der Mathematik zusammenhängt, und wie umgekehrt aus mathematischem Geiste heraus Entdeckungen von allgemein seelischer Bedeutung möglich sind. Wir kommen damit zur Frage zurück, welchen Sinn die allgemeine Kontinuität für die Philosophie haben kann.

Man hat mir mehrfach die Ehre angetan, gewisse Größen, auf die ich gekommen bin, nach meinem Namem taufen zu wollen. Es sind dies Größen, die weder endlich noch unendlichgroß in gewöhnlichem Sinne (erster Ordnung) sind, und weder endlich noch unendlichklein erster Ordnung, nämlich die Größen einer gebrochengradigen Behaftung $\infty^{\frac{1}{2}}$ oder $\delta^{\frac{1}{2}}$ oder, was dasselbe ist $\sqrt{\infty}$, $\sqrt{\delta}$, $\sqrt[3]{\delta^2}$ und andere; ich nannte die daraus hervorgehende Fähigkeit: die Fähigkeit der Zwischenbehaftungen. Wenn man sich eine Größe vor-

stellt, welche unendlichklein ist, z. B. diejenige Strecke, in der eine endliche Gerade einen endlichen Kreis berührt, so wäre eine Größe, die, mit sich selbst multipliziert, ein solches δ ergäbe, nicht unendlichklein zu nennen; denn jede unendlichkleine Größe, zahlenmäßig mit sich selbst multipliziert gedacht, ergibt Unendlichkleines von zweiter Ordnung, aber nicht von erster; sie wäre auch nicht endlich; denn nur endliche Größen, mit sich selbst multipliziert, ergeben Endliches. In diesem Sinne sind solche Größen zwischengradiger Behaftung etwas Neues. Indessen ist die anschauliche (nicht sinnliche!) Auffassung des Unendlichen mit klaren Unterscheidungen, bestimmten Grundsätzen der einzelnen Behaftungen und der Behaftungen untereinander ebenfalls neuaufgestellt; und es ergaben sich Figuren wie das wesenswichtige Dreieck, überhaupt solche mit teilweise endlichen, teilweise unendlichen Stücken, schließlich auch die — wenn ich für den Augenblick hier so sagen darf — „Geißlerschen" Größen von selbst als Folgerung. Es könnte höchstens die Ehre der Benennung für sie angenommen werden als besonders auffallendes Beispiel der aus der Lehre von den Weitenbehaftungen entspringenden Folgerungen. Im Gegensatze dazu urteilte ein anderer Referent, welcher verstanden hatte, die Größen der verschiedenen Behaftungen sollten als gänzlich unvereinbar gefaßt werden (was nicht meine Meinung war), ich wäre dieser Unvereinbarkeit oder strengen Verschiedenheit des Endlichen und Unendlichen wieder untreu geworden, indem ich jene zwischengradigen Größen behandelte. Wenn man in der Tat durch Vergrößerung endlicher Größe nicht ohne wesentliche Änderung der Vorstellung in das Unendliche gelangen soll, also nicht glatt, aber auch nicht einfach mit einem Sprunge, wie man im Endlichen einen Sprung etwa von 50 bis 100 über Fünfzig hinweg macht, wenn man also, wie ich mich einmal ausdrückte, in das Unendliche weder durch einen Sprung noch glatt durch einen Nichtsprung hineinwandern kann, sondern dazu eine Wesensänderung der Anschauung, einen Wechsel der Behaftungen nötig hat, so ist hiermit nicht etwa eine Diskontinuität in den Raum hineingebracht; es ist also auch nicht durch die genannten zwischengradigen Größen die Lückenhaftigkeit wieder ausgeglichen. Nein, es ist überhaupt das Räumliche als ein Wesenhaftes von verschiedenen Seiten, Ordnungen, Graden oder wie ich sagen soll, kurz als ein aus Behaftungen zusammengesetztes Wesenhaftes hingestellt. Von einem Zerreißen einer etwa vorher vorhandenen oder angenommenen Kontinuität durch verschiedene Behaftungen kann keine Rede sein — so wenig wie das Bewußtsein selbst durch bewußtlose Zustände unterbrochen wird (nur eine objektive weiterlaufende Zeit wird unterbrochen). Natürlich hinkt dieses Bild; aber der aufmerksame Leser wird mich verstehen. Es ist auch nicht richtig, daß durch Einfügung von vielen Zwischenbehaftungen zwischen das Endliche und Unendliche erster Ordnung eine Kontinuität geschaffen würde, wie sie innerhalb des Endlichen (archimedisch) besteht. Selbst unendlichviele Einschiebungen vermögen dergleichen nicht aufzuheben; eine Folgeunrichtigkeit oder ein Aufheben der Lehre durch sich selbst, liegt durchaus nicht vor. Ganz im Gegenteile eine Fortsetzung und Bestätigung der Behaftungstrennung und der Verbindung von Behaftungen durch Grundsätze.

Unser Geist und mit ihm alles, was wir geistig erfassen oder woran wir denken, mögen wir es objektiv oder „Ansich" nennen, Seele oder Materie — alles dies kann überhaupt gar nicht irgendwie sein ohne Zweierlei. Erstlich müssen Unterschiede vorhanden sein und zwar klare; sobald dieselben fehlen, wird alles verschwommen und nicht mehr denkgemäß oder gar wissenschaftlich. Keineswegs sind aber Unterschiede derartige Wesenheiten, daß sie durch ihr Sein das Vorhandensein von Beziehungen, Verbindungen etc. und zwar ebenfalls klarer und gesetzmäßiger Art verböten. Alles Sein ist nur durch Beziehungen. Damit will ich keineswegs

sagen, daß der Begriff eines Absoluten unmöglich wäre. Das Unabhängige kann gedacht werden, und man kann auch denken, daß es existiert; aber dies heißt nicht, daß es ohne jede Beziehung wäre. Wie könnte ich an etwas Absolutes denken, wenn meine Gedanken gar nichts damit zu tun hätten: wenn ich nicht daran denke, so denke ich nicht daran; dieser selbstverständliche Satz drückt aus, daß die bloße Annahme eines Absoluten schon irgend eine Art von Beziehung einschließt. Doch liegt die Ausführung hiervon dem Thema zu fern.*) Ein einzelnes Sein, z. B. das einer endlichen Welt, einer mit endlichen Größen behafteten und dadurch klar vorgestellten und bemessenen, gesetzmäßig durchdachten Welt, ist in seiner Art; aber dies Sein bedarf der Ergänzung durch das Sein der Beziehungen zum Unendlichen. Das Vorhandensein der einzelnen Behaftung im Gegensatze zur anderen bringt geradezu die Annahme von Beziehungen mit sich. Wenn man darum auch noch so viele Zwischenbehaftungen annehmen will, die in gewissem Sinne vermitteln, „dazwischen" stehen, so heißt dies nimmermehr die trennende Verschiedenheit aufheben.

Wenn ich zum Schluß noch einmal auf die Parallele des endlichen Lebens zurückkommen darf und das, was unser endliches Leben in der Form einer endlichen Entwicklung und einer endlichzeitlich fortschreitenden Wissenschaft erfüllt, so würde ich vergleichsweise anführen, daß auch der Schlaf, die Bewußtlosigkeit und der Tod nicht etwas ist, was unsere Annahme vom Vorhandensein des Lebens irgendwie erschüttern könnte. Wenn wir auch sterben müssen, so leben wir doch jetzt; und wenn jemand tot ist, so hat er doch gelebt und die Erinnerung an ihn lebt. Was sonst mit ihm ist im Augenblicke der Gegenwart oder etwa, indem wir vom Zeitlichen abstrahieren, das hat ein anderes Sein als das endliche. Und dieses andere Sein ist kein Widerspruch zum endlichen, der Tod ist kein logischer Widerspruch zum Leben. Zugleich leben und tot sein in ganz demselben Sinne, das verbietet der Grundsatz der Identität, zugleich leben und tot sein in verschiedenen Seinssinne, oder tot sein und gelebt haben, leben und einst tot sein im Sinne des Endlichen, der endlichen Weitenbehaftung der Zeit und des Raumes, das ist kein Widerspruch, sondern ein Gegenstand der Philosophie.

Die Kontinuität ist der Erweiterung fähig nicht bloß in der Mathematik, sondern im weiten Gebiete der alle Einzelwissenschaften umfassenden Wissenschaft, und umgekehrt sollte die Mathematik niemals annehmen, daß sie endgültig stillstehen müsse bei ihrem gerade aufgestellten Begriffe der Stetigkeit. Ihr Fortschritt ist doch nicht bloß ein Weiteraufbauen eines mit Bedacht und bestimmten Maßregeln begonnenen Gebäudes, sondern er vermag mehr, er vermag neu zu gründen und neu aufzubauen. Nicht unnütz einreißen wird ein verständiger Baumeister, aber er wird sich umsehen nach Platz für neue Gebäude, deren man bedarf. *Kurt Geißler.*

*) Im Archiv der Philosophie (Prof. L. Stein, zweitnächstes Heft) wird ein Aufsatz von mir hierüber erscheinen.

Randbemerkungen zum Nichts.

Das Nichts ist „die Mißgeburt des Denkens". Das Nichts ist der Hohn auf alle Wissenschaft. Das Nichts ist die Bankrotterklärung der Vernunft. Darum aber ist das Nichts ein Problem. Darum ist es ein urgewaltiges, untergründiges Problem. Darum ist es eine der tiefsten Fragen des Menschendenkens.

Das Nichts ist ein Problem für zwei Wissenschaftsdisziplinen. Zum ersten für die Logik und zum andern für die Metaphysik. Die Logik, das ist die Wissenschaft

von den letzten Grundbegriffen, Grundgesetzen und Voraussetzungen, d. h. von den Fundamenten des menschlichen Denkens.[1]) Die Metaphysik, das ist die Lehre vom wahrhaft Seienden, vom Jenseitigen, vom Intelligiblen. Und das Nichts wächst aus beiden Wissenschaftsprovinzen hervor, ragt in beide hinein. Das Nichts steht auf der Grenzscheide beider. Das Nichts ist ein Grenzproblem. Und somit ist das Nichts sowohl logisch als auch metaphysisch zu betrachten. Es ist in den Lichtstrahl der Methode der Logik und zugleich in den Lichtstrahl der Methode der Metaphysik zu stellen. Die Logik des Nichts schält das Nichts als Grundbegriff aus den Bewußtseinsinhalten heraus. Die Logik sucht das Nichts als Kategorie, als Denkgebilde zu erfassen. Die Metaphysik des Nichts fragt nach der Wahrheit des Nichts. Die Metaphysik sucht das Nichts als Wesenhaftes, als Seinsgebilde zu bestimmen. — —

Die Logik des Nichts nun lehrt:

Das Nichts ist scharf zu trennen vom „Nicht". „Nicht" ist die Negation. „Nicht" ist die Tätigkeit eines Urteils. „Nicht" ist, wie Sigwart sagt, „ein Urteil über ein Urteil". Ob zwar diese Fassung Sigwarts richtig ist, mag dahingestellt bleiben. Man kann bestreiten die Notwendigkeit des Zerlegens eines Urteils in zwei Urteile. Man braucht eben die Verneinung nicht mit Wundt als „eine sekundäre Funktion des Denkens, welche die Existenz positiver Urteile voraussetzt", aufzufassen. Man kann die negativen Urteile vielmehr koordiniert zu den positiven stellen. Dann aber ist das Wesen des „Nicht" darin zu sehen, daß es ein Urteil, in das sich ein Fehler einschleichen will, das gegen das Gesetz des Widerspruchs sich wenden will, rektifiziert, daß es ein Urteil, das falsch werden will, soweit es falsch ist, beschneidet. „Nicht" ist, so erklärt Cohen[2]), „das Urteil selbst, welches einem Inhalt, der sich anmaßt, Inhalt zu werden, dieses Recht und diesen Wert abspricht". Aber festzuhalten ist immer: die Verneinung ist eine Tätigkeit, die Verneinung ist — wie Brentano einmal sagt — eine Funktion, und nur eine Funktion.

Ganz anders das Nichts. Das ist ein Dingwort, ein Substantiv. Es ist kein Setzen — sondern ein Gesetztes. Es ist kein Tun — sondern eine Tat. Es ist das durch die Verneinung Geborene. Die Verneinung vernichtet das falsche Urteil. Nichts ist das durch diesen Prozeß Erzeugte. Im Gegensatz zum „Nicht" ist das Nichts ein Begriff. Ist ein Begriff, wie etwa das Sein ein Begriff ist, wie das Etwas ein Begriff ist. Und mit dem Sein und dem Etwas hängt das Nichts zusammen. Hängt zusammen durch das „Nicht". Das Nicht ist die Verbindung zwischen dem Sein und dem Etwas einerseits und dem Nichts andererseits. Das „Nicht-seiende Etwas" ist eben das Nichts.

Diese Erklärung ist aber noch nicht erschöpfend. Der Begriff Nichts bedarf Erweiterungen und Beschränkungen, bedarf einer nähern Inhaltsbestimmung. Und hier kann Kant maßgebend werden. Kant[3]) geht aus von der Beziehung des Begriff Nichts auf einen Gegenstand. Gegenstand für Kant ist, so ist die Auffassung Staudingers, „der Zielpunkt, in bezug auf den unser Denken gültige Urteile zu fällen den Anspruch macht", ist der Erfahrungstatsachenkomplex, auf den sich der Begriff beziehen soll. Von hier aus scheidet nun Kant:

1. Das Nichts als leeren Begriff ohne Gegenstand, als ens rationis;
2. das Nichts als leeren Gegenstand eines Begriffs, als nihil privativum;
3. das Nichts als leere Anschauung ohne Gegenstand, als ens imaginarium;
4. das Nichts als leeren Gegenstand ohne Begriff, als nihil negativum.

Hier läßt sich anknüpfen. Je zwei Arten des Nichts, die Kant herausschält, gehören

[1]) Das ist allerdings nicht die schulmäßige Definition der Logik. Aber es ist die Auffassung des größten lebenden Logikers Hermann Cohens.

[2]) Cohen: Logik der reinen Erkenntnis. Berlin 1902.

[3]) Kant: Kritik der reinen Vernunft. Reklam. S. 260.

zusammen; erheben sich auf einer Basis. Einmal das ens rationis und das ens imaginarium. Das ens rationis ist „der Gegenstand eines Begriffs, dem gar keine anzugebende Anschauung korrespondiert", ist das Gedankending — das Ding, das zwar ist, aber nur in unsern Gedanken, das die äußere Erfahrungswelt nicht kennt. Und das ens imaginarium ist „die bloße Form der Anschauung, ohne Substanz"; das aber sind Raum und Zeit, weil sie „zwar die formalen Bedingungen aller Erfahrung sind, aber selbst nicht zur Erfahrung gehören", d. h. Raum und Zeit sind ohne die Welt, die in ihnen verläuft, rein garnichts. Beidesmal ist die Voraussetzung: Es liegt ein Nichts vor, weil mit diesen Begriffen kein Erfahrungsgegenstand sich deckt. Es wird negiert das gegenständliche Vorhandensein des Inhalts dieser Begriffe. Oder mathematisch formuliert: Das Etwas, das als solches nur dem Denken nach da ist, aber nicht der Erfahrung nach, ist = Nichts. Die spezielle Differenz zwischen diesen beiden Arten des Nichts ist dann wiederum: das ens rationis ist schlechthin in der Erfahrung nicht vorhanden — das ens imaginarium nur nicht als Einzelheit, als individuelles Gebilde.

Diese beiden Erscheinungsformen des Nichts bilden aber nicht den Kern des Nichts. Sie sind nur wertvoll, weil sie leuchten in das Werden dieses Begriffs. Das eigentliche Nichts, das Nichts im strengen Sinne sind vielmehr das nihil privativum, auch relativum genannt, und das nihil negativum, auch absolutum genannt. Denn hier richtet sich die Verneinung gegen den Begriff selbst. Das nihil privativum ist nach Kant „der Begriff von dem Mangel eines Gegenstandes". Es entsteht durch direkte Verneinung jedes Begriffs. Es ist ein relatives Nichts, weil es ein Nichts ist im Vergleich oder im Gegensatz zu etwas anderm. Und es enthält zugleich noch etwas Positives. Es läßt eine Wandlung nach dem Positiven zu. Z. B.: das Licht ist ein Begriff. Durch Verneinung entsteht das Nicht-Licht. Das Nicht-Licht ist im Verhältnis zum Licht ein Nichts. Aber durch einen denkgemäßen Wandlungsprozeß wird aus dem Nicht-Licht, dem Nichts, die Finsternis, das Positive. Das nihil absolutum endlich ist im Grunde auch nur ein nihil relativum; denn es ist ein Nichts im Gegensatz zu einem Etwas. Aber es ist das durch die Verneinung des elementarsten Begriffs, des Etwas, Entstandene. Es ist der in sich selbst widerspruchsvolle Begriff. Es ist der Begriff ohne Inhalt und Merkmal. Der Begriff, dessen Sein das Negieren sämtlichen Inhalts und sämtlicher Merkmale ist. Der Begriff, der garnichts Positives mehr in sich birgt. Das nihil absolutum ist, wie W o l f sagt, das, was weder ist, noch möglich ist. Und es ist das wahre, echte Nichts.

Damit ist die Logik des Nichts aber noch nicht erschöpft. Das Nichts bedarf noch einer Eingliederung in den Zusammenhang unseres Denksystems. Es ist die Bedeutung festzulegen, die dem Nichts zukommt als einem letzten, eigenartigen Begriff. Es sind die Beziehungen zu suchen des Nichts zu unsern übrigen Denkinhalten.

Das Nichts bildet die Grenze unseres Wissens überhaupt. Es steht am letzten Ende des Denkens. Der letzte Denkinhalt, den des Menschen Hirn ersann, ist das Nichts. Mit dem Nichts hört das bewußte Denken auf. Ebenso auf, wie es aufhört mit dem Unendlichen, dem Sein, der Gottheit, dem Etwas. Gleichen die Denkinhalte einer Pyramide, deren Spitze der Begriff des Etwas darstellt, so ist der Raum, in dem sich die Pyramide selbst befindet, das Nichts. Auch über die Begriffe des Übersinnlichen schreitet es noch hinaus. Denn die Begriffe des Übersinnlichen sind reale Denkgrößen. Also: das Nichts ist die letzte Grenze des Denkens. Darüber hinaus fährt kein Entdeckerschiff.

Aber das Nichts ist nicht bloß Grenze. Das Nichts hat noch eine Aufgabe im geistigen Sein des Menschen. Eine Aufgabe im Sinne der Erfüllung einer Forderung des Denkens. C o h e n legt zum erstenmal das Schwergewicht auf diese Aufgabe des Nichts. Cohen erkennt das Nichts als „Ope-

rationsbegriff", als „notwendiges Mittel zur Erzeugung des Etwas".

Wir fragen nach dem Ursprung jedes Dings. Cohen sagt: „Das wissenschaftliche Denken beginnt seine Geschichte mit dem Begriffe des Ursprungs", mit dem Begriffe der ἀρχή, mit dem Begriffe des Anfangs. Und diese Frage führt uns am Schlusse zum Etwas. Zum Etwas, das Sokrates benannte mit dem Worte „τί ἐστι" und Aristoteles benannte mit dem Worte „τὸ τί ἦν εἶναι", benannten mit einer Frage. Wohlgemerkt, mit einer Frage. Und die Antwort auf die Frage? Um die zu erhalten, heißt es einen „abenteuerlichen Weg" zu beschreiten. Nach dem Etwas kommt die Grenze. Die Grenze ist aber das Nichts. Um das Etwas zu begründen, wenden wir uns nun an diese Grenze, an das Nichts. Das heißt nicht: wir stürzen den Satz „ex nihilo nihil fit". Aber wir nehmen das Nichts als Hilfsbegriff. Wir nehmen die Grenze als ein besonderes Seiendes. Verbinden mit diesem unser Etwas. Stützen auf dieses Seiende unser Etwas. Unser Denken hat eine Scheu, bei dem Etwas stehen zu bleiben. Es beruhigt sich aber bei dem Nichts. Und so wird das Nichts eine gedankliche Notwendigkeit. So wird es ein Glied in der Kette der Denkinhalte. So wird es ein Mittel zur Erzeugung des Seins; das Vorausgehende, von dem das Sein sich ableitet. Das ahnten vielleicht die Griechen, indem sie das einfache οὐδέν zum μηδέν werden ließen. Das ahnte vielleicht Hegel, indem er das Nichts zum Sein ins Verhältnis der Identität und des Unterschieds setzte.

Und auf diesen Zusammenhang weist auch die Mathematik hin. Hier gibt es eine Formel: $0.\infty = 1$, wobei 1 jede endliche Größe bedeutet. Das Etwas ist nicht das Einfache, Letzte — das würde diese Formel sagen, bezogen auf die Logik. Das Endliche ist etwas Zusammengesetztes. Das Rationale besteht aus irrationalen Elementen. Und diese Elemente sind die Null und das Unendliche. Null aber ist die Verneinung jeder Zahl, der endlichen wie der unendlichen. Das aber ist das Nichts. Und zum Nichts tritt jenes andere Unbegreifliche, das Unendliche. Und beide zeugen das Endliche. Das Nichts also erscheint als der eine Erzeugungsgrund des Endlichen.

Soweit die logische Betrachtung des Nichts. — —

Jetzt die Metaphysik des Nichts. Die Metaphysik des Nichts forscht nach dem etwaigen Sein des Nichts, nach dem dem Begriff entsprechenden intelligiblen Realen. Gibt es ein intelligibles Nichts?

Die Metaphysik nun kennt nur das nihil absolutum; das Nichts als das Absolut-Nichtseiende. Und sie kennt es in zwei Formen, in zwei Anwendungsarten. Einmal das Nichts als Ursprung, als Entstehungsgrund, als Seinsgrund der Welt — und zum andern das Nichts als Ende, als Ziel, als Schluß der Welt. Einmal das Nichts, in dem alles ist, durch das alles ist, oder wenigstens aus dem alles geworden ist — und zum andern das Nichts, zu dem alles wird, zu dem alles strebt, in das sich alles wandelt.

„Nichtseiend war dies zu Anfang;
Aus ihm entstand das Seiende.
Es schuf sich selbst wohl aus sich selbst,
Daher dies wohlbeschaffen heißt."

So steht's in den Upanishads der Inder — im Taittiriya-Upanishad. Und weiter sagten die Inder: „Diese Welt, fürwahr, war zu Anfang ein Nichts. Kein Himmel war, keine Erde, kein Luftraum. Dieses nur nichtseiend Seiende (!) tat einen Wunsch: ich möge sein." Also: aus dem Nichts ist die Welt geworden. Und gleiches lehrten die christlichen Philosophen des Mittelalters: Im Anfang war das Nichts. Gott aber schuf aus dem Nichts die Welt.

Weiter noch gehen die Griechen. Die Atomistiker erklärten: ἐντεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν — wahrhaft seiend sind nur die Atome und das Leere. Das Leere aber ist das μὴ ὄν — das Nichtseiende, das Nichts. Und Demokrit sagt: Μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδέν — Nicht mehr ist das Ichts als das Nichts.[4]) Und Plato nennt die Materie das μὴ ὄν — die Materie, aus der die Welt

[4]) Vgl. Vorländer: Geschichte der Philosophie. 1903, Bd. I.

gebildet ist. Und Plotin läßt die Welt werden durch die Kraft Gottes, des Einen, der aber in der Materie sich selber erst wandeln muß zum μὴ ὄν, zum Nichts.

In diesen Lehren der Inder, der Griechen, der christlichen Philosophen liegt ein ungeheuer tiefer Gedanke. Wir schauen in weiteste Fernen. Wir schauen — ins Sein des Nichts.

Die Inder sagen es selber: das Nichts ist das nichtseiend Seiende. Und die Griechen sagen es: das Nichts ist das ὄντως ὄν, das wahrhaft Seiende. Und die Schaffung aus dem Nichts involviert schon ein Sein dieses Nichts. Also dieses Nichts, dieses Nicht-Etwas, dieser Träger inhärierender Widersprüche, soll Existenz besitzen. Existenz im Sinne des wahrhaften, höhern Seins. Eines Seins, wie es Gott zukommt, wie es dem Unendlichen zukommt. Soll wahrhafter sein denn alles, was wird und vergeht. Da verzweifelt unser Denken. Wir vermögen jenes nicht zu fassen. Wir vermögen es nicht zu fassen, wie wir Gott nicht fassen können, wie wir überhaupt nichts Intelligibles fassen können — oder nur einen sehr kleinen Teil des Intelligiblen. Wir staunen nur. Aber wir müssen uns vertraut machen mit solchen Denkinhalten.

Das ist das Nichts als der Seinsgrund der Welt.

Und diesem Nichts zur Seite tritt das Nichts als das Ziel der Welt, als das Schlußglied des Ganzen. Das aber ist das Nichts als Nirwana. Den Zustand des Nichtseins, des Nichtwiedergeborenwerdens hieß der Buddhismus „Nirwana". Wer aber dieses Nichts erreichte, erlangte die Heiligkeit und die sündenlose Ruhe und die Vollkommenheit in Frieden, Güte und Weisheit. Nirwana, das sind „die himmlischen Gefilde der Arahats" — derer, die durch Einsicht zur Heiligkeit gelangt sind —, das ist „der Ambrosiasee, der alle Sünde wegwäscht", das ist „die heilige Stadt des Friedens."[5])

[5]) Vgl. Pfungst: Der Buddhismus.

Und Schopenhauer lehrte dann im Abendlande als Größter dieses Nichts. Die Welt will die Vernichtung des principium individuationis. Die Welt will das Nichts. Das ist das Ende alles unseres Denkens, Sehnens, Handelns, Wandelns: Das Nichts. Und Mainländer jauchzt zu dem Nichts als „der Stätte des ewigen Friedens", dem „neuen Jerusalem". Und Richard Wagner läßt erstehen das Nichts „als überseliges Träumen — in ungemessenen Räumen". Und alle die andern, die sich nicht genugtun können in Lobpreisungen des seligen Nichts.

„Eine große Leere ist dieses All und ein Totenlärm der sterbenden Dinge. Das aber ist des Weges Vollendung, daß das All in der Umwandlung zurückgeführt werde in die selige Stille wie ein Stern, der seine Ausstrahlung zurückgetrunken hat, wie ein Meer, das mit der zitternden Oberfläche seines Leibes in den raumlosen Abgrund der Seligkeit versiegte und versank. Noch sind wir nicht, was wir sein werden. Unsre Werke sind nur das große Unterwegs. Wir führen das All in die innere Seligkeit zurück ... Und erst wenn ich mich selbst aufgehoben und vernichtet habe, wenn die Form von den Händen des Meisters zerbrochen ist, stehe ich auf. Ich bin die Auferstehung und das Leben; der Sonnenaufgang im Reich. Uralt ist die Jugend der Sonne."[6])

Das Nichts also ist die göttliche Harmonie, das göttliche Aufgelöstsein aller Gegensätze, ist der brausende Schlußakkord des Erlösungssanges der Welt — — — — — — — — — —

Das sind einige Randbemerkungen zum Nichts. Keine entscheidende Antwort auf die Frage. Nur Impressionen, ausgelöst vom Nichts. Und sie zeigen — was das wichtigste war, zu beweisen — sie zeigen: das Nichts ist ein Problem.

Leo Müffelmann.

[6]) Ludwig Derleth in Stefan Georges „Blättern für die Kunst". Sechste Folge 1903.

Die menschliche Persönlichkeit und ihr Fortleben nach dem Tode.

Prof. Myers, der langjährige Präsident der Society for Psychical Research in London, hat bei seinem Tode ein Werk hinterlassen, in welchem er die Resultate der wissenschaftlichen Forschungen auf experimental-psychologischem Gebiete, die er selbst*) und zahlreiche andere hervorragende Mitglieder seiner Gesellschaft in den letzten Jahrzehnten angestellt, in übersichtlicher Darstellung zusammenfassen und für eine neue Theorie über die menschliche Persönlichkeit und ihr Fortleben nach dem Tode in Betracht ziehen will. Mit der Publikation dieses groß angelegten Werkes sind Dr. R. Hodgson und Miss Alice Johnson, die Redaktrice der Publikationen der Society for Psychical Research beauftragt worden, und es ist durch ihre Bemühungen gelungen, das Werk nunmehr der Öffentlichkeit in einer zweibändigen Ausgabe bei der bekannten Londoner Firma Longmans, Green & Co. zu überantworten. Es führt den Titel „Human Personality and its Survival after Bodily Death" (Die menschliche Persönlichkeit und ihr Fortleben nach dem Tode des Körpers).

Myers ist sich wohl bewußt, daß es bei der Ausdehnung der psychischen Forschung der Gegenwart, von welcher nur derjenige einen Begriff hat, der imstande ist, die internationale Literatur zu überblicken, ihm nur möglich sein könnte, eine Skizze, er nennt sie bescheiden eine sehr unvollkommene Skizze (a very inadequate sketch), des Gesamtgebietes dieser Forschung zu entwerfen. Er deutet deshalb auch darauf hin, daß dieselbe von Zeit zu Zeit weiter ausgeführt werden könnte.

In seinen Erörterungen betont er zur Kennzeichnung des Prinzips der modernen wissenschaftlichen Seelenforschung, daß seiner Ansicht nach in der Diskussion der tieferen Probleme der menschlichen Natur und der menschlichen Bestimmung dieselbe geistige Vorurteilslosigkeit, dieselbe Sorgfalt in der Forschung nach objektiver Evidenz irgendwelcher Art, dieselbe kritische Analyse von Resultaten gelten müsse, wie sie in der Diskussion über die Natur und Bestimmung des Planeten, auf welchem der Mensch gegenwärtig lebt, gewöhnlich beobachtet wird.

Selbst diejenigen Psychologen, welche glauben, die moderne Seelenforschung, insofern sie das Gebiet des Okkultismus betrifft, immer noch vom skeptischen Standpunkte aus beurteilen zu müssen, werden zugestehen, daß Myers diesen wissenschaftlichen Grundsätzen in seinem Werke getreulich Rechnung zu tragen suchte.

Bei der Erforschung des dunklen Gebietes des Okkultismus glaubt der Gelehrte die Ansicht aufrechthalten zu können, daß auf psychologischem wie auf biologischem Gebiete überall nur gesetzmäßiges Walten zu beobachten sei. Er hält also mit Bezug auf Wunder und das Eingreifen des Übernatürlichen einen ähnlichen Standpunkt inne wie Augustinus, der erklärt: „Miraculum non fit contra naturam, sed contra leges naturae cognitas a nobis". Auf Grund der Resultate der psychischen Forschung glaubt er die große kosmische Ordnung in drei Teile zergliedern zu können, die „metätherische", ätherische und materielle Welt.

Wie hinter dem Materiellen eine mit ihm zusammenhängende ätherische Welt angenommen wird, mit eigenen nur wenig bekannten Gesetzen, so existiert, seiner Ansicht nach, hinter der ätherischen Welt noch eine andere mit ihr zusammenhängende verborgen, in der unser geistiges Sein seine Wurzel hat. Diese Welt offenbart sich gelegentlich schon im normalen Wachbewußtsein, häufiger aber im sogenannten Subliminal d. h. Unterschwellenbewußtsein, das in den abnormen Zuständen des Somnambulismus, Hypnotismus und in der „Ekstase" in Frage kommt.

Die Existenz der letzteren und des „Subliminalselbst", d. h. des menschlichen Wesenskernes, des homo noumenon nachzuweisen, ist nach der Gelehrten Ansicht die eigentliche Aufgabe der modernen Erfahrungsseelenkunde. Er sucht zu diesem Zwecke, die verschiedenen experimental-psychologischen Einzelgebiete verfolgend, die Manifestationen des „Unbewußten" vom niedrigsten bis zum höchsten Grade darzulegen. Nachdem er den weniger häufigen und weniger intensiven Äußerungen im Wachzustande seine Aufmerksamkeit zugewandt, beschäftigt er sich mit dem Phänomen der multiplen personality, der Spaltung der Persönlichkeit in anormalen hysteri-

*) Myers, Frederick William Henry, geb. zu Veswick in England am 6. Februar 1843, studierte zu Cambridge im Trinity College, wo er sodann von 1865—1868 als Lecturer wirkte. Er schrieb „The Renewal of Youth and other Poems" (1882), Essays, Modern and Classical (1883), Science and a Future Life with other Essays (1893), sowie im Verein mit Gurney und Podmore „Phantoms of the Living" (2 vols. 1886).

schen, hypnoiden und hypnotischen Zuständen, die er später noch eingehend behandelt. Er erörtert hiebei auch die Möglichkeit der autosuggestionistischen oder fremdsuggestionistischen Reintegration, d. h. Wiederherstellung der normalen Persönlichkeit.

Im dritten Kapitel, einem der interessantesten des ganzen Werkes, sucht er das Wesen der Genialität näher zu ergründen, indem er ein reiches Tatsachenmaterial berücksichtigt. Er findet, daß das hauptsächlichste Charakteristikon der Genialität das Spontane des genialen Schaffens ist. Ideen häufen sich im Bewußtsein des Autors und drängen zum Ausdruck; sie scheinen ihn zu bemeistern, statt daß er sie bemeistern kann. Dieses Drängen der Ideen nennt Myers den „subliminal uprush", seiner Ansicht nach die Arbeit des wahren Selbst, welches im abnormen Grade auf das „supraliminale" Selbst einwirkt. Die Genialität bietet, wie er glaubt, direkte Evidenz der Realität und gesonderten Existenz des Subliminalbewußtseins.

Was den Zusammenhang derselben mit abnormen Prädispositionen in somatischer wie psychischer Hinsicht anbelangt, so glaubt er Lombroso widersprechen zu müssen, der bekanntlich letztere einseitig ins Auge gefaßt hat. Für ihn ist der geniale Mensch statt als Degenerationsprodukt als höheres Evolutionsprodukt aufzufassen. Übrigens hat Lombroso in letzterer Zeit selbst, im Gegensatze zu seinen früheren Anschauungen, der Meinung Ausdruck gegeben, daß die Genialität zur Entwicklung in Beziehung gebracht werden könne.

Im vierten Kapitel behandelt der Autor die Phänomene des Schlafes gleichfalls vom Gesichtspunkte der Tätigkeit des Unbewußten. Der Schlaf ist, wie er ausführt, eine Suspension der Tätigkeit des supraliminalen Bewußtseins und infolgedessen eine teilweise Befreiung des unbewußten Selbst. Als Beweis hiefür führt er namentlich die merkwürdige Tatsache an, daß in Träumen das, was dem Gedächtnis im Wachzustande entschwunden war, wieder erlangt werden kann, sowie auch Begebenheiten zur Kenntnis gelangen, die dem Wachbewußtsein fremd sind.

Beachtenswert ist wohl noch, daß Myers auch die Erfrischung, die der Schlaf gewährt, auf die Tätigkeit des Unbewußten zurückführt, die dem Supraliminalen geistige Vitalität beizubringen sucht.

An die Erörterungen über den Schlaf schließt Myers im fünften Kapitel eine eingehende Darstellung des Hypnotismus an, der nach seiner Ansicht eine experimentelle Entwicklung des Schlafzustandes der Persönlichkeit ist. Seine Darstellung des Hypnotismus und Suggestionismus wird auch in medizinischen Kreisen mit großem Interesse entgegengenommen werden. Der Gelehrte hat bekanntlich die eingehendsten Studien über den materiellen Mechanismus des Gehirns und des Nervensystems gemacht, um die Probleme des Hypnotismus, insofern sie mit dem medizinischen Gebiete zusammenhängen, genauer erforschen zu können. Er ist deshalb auch seit längerer Zeit von ärztlichen Kreisen als Autorität auf hypnotologischem Gebiete betrachtet und gelegentlich auch anläßlich eines englischen Medizinerkongresses zur Behandlung des Themas eingeladen worden.

Er faßt in seinem Werke die Suggestion im allgemeinen als wirksamen Appell an das subliminale Selbst auf. Als solcher muß sie am sichersten im induzierten hypnotischen Schlaf wirken, da in diesem das Hindernis, welches dem Wirken des Subliminalselbstes entgegentritt, das Wachbewußtsein, aufgehoben ist.

Im sechsten Kapitel behandelt Myers die Tatsachen vom „sensorischen Automatismus", d. h. die interne Generation von Bildern, ähnlich denen, die in uns durch äußere Objekte hervorgerufen werden. Er geht hiebei von den gewöhnlichen Halluzinationen aus, die z. B. der Trinker im Delirium hat. Wie dieser Schlangen und sonstige Tiergestalten ganz klar zu sehen glaubt, erscheinen uns auch Traumgestalten wie wirklich, auch hören wir im Traume Stimmen und Geräusche, wie wenn sie uns durch den Gehörsinn vermittelt worden wären. Wie die zahlreichen Berichte, die in letzter Zeit wissenschaftlich geprüft wurden, erwiesen haben, können nur von normalen Personen im Wachzustande gleichfalls Bilder gesehen und Geräusche vernommen werden, die scheinbar von nichts in der physischen Welt veranlaßt werden. Zu dieser Art von Halluzinationen ist nach Myers ein großer Teil der sog. Spukphänomene zu rechnen. Jedoch müssen letztere, seiner Ansicht nach, wie eine genauere Prüfung der diesbezüglichen Berichte nahelegt, in mehrere Gruppen zergliedert werden. Die erste derselben gehört zu den Halluzinationen im eigentlichen Sinne des Wortes. Eine zweite Gruppe glaubt Myers durch die Theorie erklären zu können, daß jede physikale Bewegung an all den Objekten ihrer Umgebung einen Eindruck hinterläßt, und daß dann diese Bewegungen, mit den Dingen oder Personen, die sie veranlaßt haben, im Bewußtsein von Sensitiven unter geeigneten Umständen reproduziert werden können. Eine dritte Gruppe scheint dann allerdings eine derartige Erklärung nicht mehr zuzulassen. Myers teilt deren Phänomene in zwei Klassen ein. Die erste derselben, in welcher eine Person das Phantasma einer andern sieht, oder die Art des Todes der letzteren, sucht er durch

die Hypothese der Telepathie zu erklären. An und für sich ist, wie er betont, die Telepathie noch kein Beweis für die Existenz einer von der Materie unabhängigen Intelligenz. Aber eine bestimmte Klasse von telepathischen Phänomenen scheint in dieser Hinsicht besondere Berücksichtigung zu erfordern.

Es ist nämlich die Tatsache konstatiert worden, daß der Tod einer entfernten Person gelegentlich durch die Erscheinung desselben Phantasma verschiedenen Personen gleichzeitig angekündigt wird, und diese Tatsache kann wohl nicht auf eine Reihe von telepathischen Gehirnschwingungen zurückgeführt werden. Auch ist festgestellt worden, daß das Phantasma gelegentlich sich dem Perzipienten nicht derart zeigt, wie wenn es ihn aufsuchen wollte, sondern daß der Perzipient selbst scheinbar zur Szene der Ereignisse als Zeuge geführt wird. Myers glaubt nun letztere Phänomene durch Selbstprojektion erklären zu können, als Loslösungen des Subliminalselbstes vom physischen Organismus.

Im Anschlusse an die Besprechung dieser telepathischen Tatsachen behandelt der Autor sodann die Phantasmen Verstorbener, die er gleichfalls durch die Tätigkeit des losgelösten Subliminalselbstes erklärt.

Schon anläßlich der Besprechung der sogenannten Spukphänomene war es für ihn naheliegend, auch die Dämonologie in Betracht zu ziehen. Allerdings scheint er zu einer eingehenden Beschäftigung mit derselben nicht mehr genügend Zeit und Lust gehabt zu haben, so daß ein theologischer Kritiker bemerken zu sollen glaubte, er habe den Teufel allzu summarisch behandelt. Eine eingehende Beschäftigung mit der Dämonologie hätte aber den Umfang dieses Werkes in einer Weise vergrößert, die durch den Titel desselben nicht ganz gerechtfertigt erscheinen könnte. Bei der eigenartigen Natur gewisser Höllenbewohner ist zu einer genaueren Beleuchtung ihrer möglichen Einwirkung auf die menschliche Persönlichkeit ein eigenes größeres Werk einiger Theologen oder besser gesagt Dämonologen erforderlich, die das hierüber gesammelte kaum mehr übersehbare Material zu verwerten und wohl auch kritisch zu beleuchten haben würden.

Einen großen Teil okkulter Phänomene hat Myers unter die Kategorie „Motorischer Automatismus“ subsumiert. Er behandelt unter derselben sowohl physikalisch motorische Phänomene wie psychisch motorische und kommt derart zu Sokrates und Jeanne d'Arc und schließlich zum modernen Mediumismus.

Seine Erklärung all dieser Phänomene ist dieselbe. Sie sind für ihn die Wirkung des subliminalen Selbst.

Als klassischen Fall von motorischem Automatismus führt er den von Hélène Smith an, über welche bekanntlich Professor Flournoy in seinem Werke „Des Indes à la Planète Mars“ eingehend berichtet hat. Flournoy glaubte die Phänomene, die sie auf den Einfluß von „Geistern“ zurückführte, lediglich animistisch und telepathisch erklären zu können, namentlich erschien ihr Fall ihm als Beispiel der Aktion des Subliminalgedächtnisses beachtenswert, das Fragmente früherer Erkenntnis rekonstruiert und zur Erscheinung bringt. M. Myers glaubt, indem er sonst seine Zustimmung zu den Ansichten des Prof. Flournoy erklärt, diesen Fall auch als beweiskräftig für eine unabhängige Tätigkeit des Subliminalselbstes hervorheben zu können.

Über automatisches Sprechen und Schreiben wird der Leser auch sonst sehr interessantes Material in diesem Kapitel finden.

Im neunten Kapitel geht sodann der Autor zu den Tatsachen über, die er für die höchsten Beweise der hyperphysischen und unsterblichen Natur des Menschen hält. Es sind die, welche im „Trance“, der „Besessenheit“ und der Ekstase beobachtet werden. Besessenheit, deren Bedingung der Trance ist, definiert er als die temporäre aber vollständige Expropriation des supraliminalen und subliminalen Selbstes aus einem Gehirn und die temporäre Benützung des letzteren durch eine ganz verschiedene Persönlichkeit. Letztere scheint dem Verfasser auch in den Phänomenen des motorischen Automatismus bereits vorhanden zu sein.*)

*) Aus dem teilweise auf die vollständige Besessenheit bezüglichen Tatsachenmaterial hält Myers speziell zwei Fälle fest, den von Rev. Stainton Moses und Mrs. Piper, indem er erklärt: Wenn auch alle andern Beweise für die Fortexistenz der Menschen sich nicht bewähren würden, doch die durch diese beiden Medien hervorgebrachten Phänomene zur Feststellung der Existenz „entkörperter“ Seelen genügen würden, die von lebenden Organismen Besitz ergreifen und mit lebenden Personen derart in Verbindung treten können.

Es handelt sich bekanntlich hier um den früheren (verstorbenen) Herausgeber der „Light“ und um das amerikanische Medium, mit welchem Mitglieder der Society for Psychical Research jahrelang experimentiert haben.

Beim Studium der Experimente mit diesem Medium mußte übrigens, wie hier nur kurz bemerkt sei, allen, welche sich noch nicht eingehender mit der spiritualistischen Literatur beschäftigt hatten, insbesondere auch die Tatsache aufgefallen sein, daß die „Geister“ sich vollständig nach ihrer Eigenart im Leben kundgeben, und hauptsächlich die Ideen reproduzieren, die sie im Leben interessiert

Hinsichtlich der Art und Weise der Einwirkung der „Geister“ auf uns, glaubt Myers folgende Vermutungen äußern zu sollen: Die Seelen erblicken, wenn sie sich um eine Manifestation bemühen, einen Lichtschimmer, der einen zur temporären mediumistischen Benützung geeigneten menschlichen Organismus bedeutet. Auf diesen Organismus drängen sie nun alle hin und zwar in einer Art wilder Erregung. Er findet, daß letztere die Erinnerung an viele Legenden des Altertums wachruft und zitiert u. a. diesbezüglich die Verse der Odysee, in denen Odysseus am Eingange der Unterwelt von den Seelen der Verstorbenen umdrängt wird, aber keine, selbst nicht die der Mutter, näher kommen läßt zu dem Opferblute, ehe er mit Teiresias gesprochen:

ἀλλ' οὐδ' ὣς εἴων προτερὴν πύκινόν περ ἀχρύων αἵματος ἆσσον ἴμεν πρὶν Τειρεσίαο πυθέσθαι.

(„Denn nicht einmal so, obschon krank am Herzen, wollte ich ihr gestatten, dem Blute näher zu kommen, ehe ich Teiresias' Rede vernommen.“)

In ähnlicher Weise, so meint Myers, drängt sich während der Trancezustände der Mrs. Piper die Menge der Geister zu dem Schein der Lichter. Begierig, aber noch nicht erfahren (in der Art der Manifestation) stoßen die Seelen durch das Medium Rufe nach dem Irdischen aus, die nicht verstanden werden; umsonst rufen sie die Namen, die niemand beantwortet, wie Vögel, die gegen einen Käfig gestoßen haben, ziehen sie dann wieder enttäuscht fort. Anfangs wirkte diese Konfusion sehr störend auf zusammenhängende „Botschaften“, dann während des zweiten und dritten Stadiums der Trancezustände der Mrs. Piper, offenbar unter der wachsamen Fürsorge von beaufsichtigenden Geistern (?), hatte sie mehr und mehr die Tendenz zu verschwinden. All das muß notwendig so sein; aber ich wenigstens hatte vorher noch nicht mich davon überzeugt, daß das Drängen aus dem Jenseits scheinbar größer war als das vom Diesseits. Natürlich! Denn oft hemmt im Diesseits etwas wie unvermeidlicher Zweifel, ja wie Vorurteil oder grundlose Furcht den Strom der Liebe, während für die im Jenseits die untilgbare Zuneigung ununterbrochen und völlig dahinfließt. Diese verlangen, von ihrem Glückszustande Kenntnis zu geben, ihren Willkommgruß für die bestimmte Stunde zu versprechen. Ein unnötiger Skrupel fürwahr, der davor zurückscheut, sie zu rufen oder zu binden. Wir können sie durch keine Bande als durch Liebe binden; sie sind eher bereit zu hören als wir zu bitten; aus eigenem Antriebe besuchen sie unsere Geister im Gefängnis.

Es dürfte doch naheliegen, schon mit Rücksicht auf die in letzter Zeit so vielfach festgestellten Schädigungen durch den Mediumismus, das Bedenken nicht direkt als unnötig zu erklären. Übrigens hat Myers wenigstens für einen Teil der spiritistischen sein Bedenken selbst geäußert. Er unterscheidet nämlich trotz aller Zugeständnisse scharf zwischen wissenschaftlichen und unwissenschaftlichen mediumistischen Experimenten und mißbilligt letztere entschieden wegen der schädlichen Folgen. Er ist, wie alle andern vorurteilsfreien Kritiker, der Ansicht, daß der populäre Spiritismus nicht nur „zu verrückten Theorien“, sondern auch zur „Zerrüttung des Nervensystems“ Anlaß gibt. Myers glaubt, in seinen Klarlegungen eine religiöse Synthese geboten zu haben, die seiner Ansicht nach die Schwierigkeiten auf dem Gebiete des Glaubens und der Hoffnung lösen wird, die seit dem Fortschritt der Wissenschaft mehr und mehr unüberwindlich erscheinen.

In gewisser Hinsicht wird man Myers auch sicher beipflichten können. Selbst die kirchlichen Kreise werden zugestehen müssen, daß durch diese Feststellung der Resultate psychischer Forschung der Glaube an die teilweise Unabhängigkeit der psychischen Kräfte vom materiellen Organismus und die Möglichkeit der Fortexistenz im Gegensatze zum Materialismus eine Basis gewonnen hat, deren Bedeutung nicht genug betont werden kann.

Wie wir aus den bis jetzt erschienenen englischen Kritiken über das Werk (z. B. W. H. Mallok, Nineteenth Century, April 1903, „The Gospel of F. W. H. Myers“) ersehen, ist es dem Verfasser namentlich von der oppositionellen Kritik zum Vorwurfe gemacht worden, daß er in seiner Psychologie zwei Selbste als zwei unabhängige Wesen konstruiert, statt zur Erklärung der psychischen Subliminaltätigkeit und Supraliminaltätigkeit lediglich die Tätigkeit ein- und desselben Selbstes in differenten Zuständen anzunehmen. Offenbar ist aber letzteres die Anschauung des Gelehrten, ebenso wie es die Anschauung aller sog. „transzendentalen Individualisten“, wie du Prel und Hellenbach, war. Man ersieht aber aus diesem Vorwurf, wie notwendig es ist, alles Mißverständliche mit Rücksicht auf die weniger

---

haben. Es könnte deshalb selbst denen, welche den Lehren des Spiritualismus fernstehen, der Schluß naheliegen, daß der Tod — nach okkultistischer Lehre eben nur die Loslösung des Astralkörpers, indem alle Begierden und Ideen des irdischen Seins noch fortexistieren — tatsächlich zunächst keine seelische Veränderung bedeutet.

eingeweihten Leser zu vermeiden. Myers hat wohl auch seine Stellung zur Evolutionstheorie allzusehr betont und deshalb den Kritikern Anlaß gegeben, einen Widerspruch in seinen Ausführungen zu finden, den sie besonders hervorheben zu müssen glauben.

Er nennt nämlich das Subliminale den Stapelplatz der organischen Geschichte der Rasse, die Blüte der irdischen Evolution, des irdischen Kampfes ums Dasein, und endet doch damit, so meint die Kritik, das subliminale Wesen als hyperphysischen Geist darzustellen, dessen Ursprung über der Materie zu suchen ist und dessen Funktionen transmateriell sind. Myers drückte sich derart offenbar in einer Weise aus, die vom Standpunkte des materialistischen Evolutionismus aus mißverstanden werden und wirklich mit seinen späteren spiritualistischen Folgerungen nicht mehr in Einklang gebracht werden konnte.

Es kann nicht unerwähnt bleiben, daß noch auf einen weiteren Widerspruch von der Kritik hingedeutet wird, nämlich auf den zwischen spiritualistischem Pluralismus und spiritualistischen Monismus in dem in dem Werke durchgeführten okkultistischen System. Man findet, daß Myers in seiner Theorie eine universelle erste Ursache postuliert und dann dieser eine Menge persönlicher erster Ursachen hinzufügt, die unabhängig von ihr sind.

Es ist nun richtig, daß ein System des transzendentalen Individualismus die Individualität, das Subliminalselbst, das sog. transzendentale Subjekt du Prels, in einer Weise isoliert, als Wirkungszentrum ins Auge gefaßt wird, daß der Einwand, es werde als erste Ursache in sich selbst betrachtet, begreiflich erscheint. Diese isolierte Betrachtung der Individualität, verbunden mit metaphysischer Indifferenz, hat bekanntlich anderseits auch dazu Veranlassung gegeben, Okkultisten wie du Prel als indifferentistische Atheisten zu bezeichnen. Myers nun betont gleichfalls den Individualismus, sucht aber in den religionsphilosophischen Folgerungen, die er im letzten Kapitel seines Werkes zieht, im Gegensatze zu den genannten Autoren das Verhältnis der Individualität zum Makrokosmos zu beleuchten. Er hält zunächst daran fest, daß die Fortexistenz des Sublimalselbst dazu dient, die einzelnen Wesen—und er nimmt selbstverständlich konsequent für alle Individuationen, so auch im Tierreich, ein eigenes Sublimalselbst an, — zur Gottheit emporzuführen, sie alle die Gottheit erreichen zu lassen nach Perioden geistigen Strebens. Er lehrt den Entwicklungsfortschritt bis zur Absorption in der Gottheit und deutet deshalb auch darauf hin, daß sein System eher als eine Art von Buddhismus — mit der Wissenschaft in Einklang gebracht — aufgefaßt werden könne denn als eine mit der christlichen Orthodoxie vereinbare Lehre.

Wie die indirekte Philosophie, nimmt auch Myers den alldurchdringenden Äther (Akasa) und ein „metätherisches" Element an, welches die universelle, spirituelle Substanz der Welt ist. Er findet auch, daß alle subliminalen „Selbste" in gewissem Sinne eins in dieser Substanz sind. Und in dieser Annahme könnte dann allerdings der Kritiker einen Widerspruch gegen die früher geäußerten Anschauungen über die Individualität erblicken, wenn er die Folgerung ziehen wollte, daß Myers dieselben als erste Ursache für sich hingestellt hat. Aus der universellen Substanz gehen nach seiner später geäußerten Ansicht die Geister hervor, entweder durch Selbstevolution oder durch den Willen der Weltseele als höchster Einheit. Das Leben entsteht sodann nur dadurch, daß einer dieser Geister in die Generation niedersteigt, wie ja auch die Platoniker lehrten. Myers deutet natürlich darauf hin, daß diese Lehre sich nicht nur auf das menschliche Leben allein beziehen kann, sondern auf alle Lebewesen, von denen jedes ein unabhängiges Subliminalselbst hätte, welches seinen Organismus belebt und ihn überdauert.

Was die Schöpfung der Lebewesen anbelangt, so glaubt Myers noch seine Ansicht dahin aussprechen zu müssen, daß die fortdauernde Evolution oder Schöpfung neuer Geister unmöglich sei. Er glaubt, daß die Zahl derselben immer gleichbleibt, daß sie aber fortwährend neu inkarniert werden und sich, analog der physischen organischen Entwicklung im Universum, geistig entwickeln.

Die theosophischen Grundgedanken oder die der christlichen Mystik hat Myers von seinem Standpunkte aus weniger in Betracht ziehen können. Wie die Spiritisten rückt er eben nur den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele in den Vordergrund. Die Betrachtung des wahren Wesens der Menschen, der Einheit mit der Gottheit, des Strebens nach der höchsten Erkenntnis in der mystischen Entwicklung muß für ihn bei dieser allzu einseitigen Betonung des okkultistischen Phänomenalismus zurücktreten. Konsequent ist Myers auch Gegner der Askese, weil ihm die Bedeutung der *ἀθανατί χειν* für die mystische Entwicklung, die Beherrschung des Sinnenlebens und die Vervollkommnung, Veredlung der körperlichen Natur der Menschen unverständlich bleibt.

Wenn also auch vom Standpunkte der Mystik aus manche Bedenken gegen das Werk des großen Gelehrten geltend gemacht

werden können, so wird man doch anderseits stets anerkennen müssen, daß er mit demselben wohl eines der größten Werke über Okkultismus geschaffen hat, die seit dem Beginn der wissenschaftlich okkultistischen Forschung veröffentlicht werden.

Ch. Thomassin.

Referat.

Neue Wege in der Philosophie.

Als Siebeck im Jahre 1868 die beiden ersten Bände seiner Geschichte der Psychologie in die Welt schickte, da tat er das in dem Gefühle, daß die Psychologie damals an einem Wendepunkte ihrer Entwickelung angelangt war, und in dem Wunsche, den weiteren Fortschritten dieser Wissenschaft durch eine Darstellung ihres Werdeganges die gesicherte historische Grundlage zu geben. Siebecks Annahme hat nicht getrogen; aus einer metaphysischen Disziplin hat sich die Psychologie mit Fechner endgültig in die Reihe der experimentellen Wissenschaften hinübergewandelt und als physiologische Psychologie in Wundts Monumentalwerk wohl ihren derzeitigen Höhepunkt erreicht. Das Charakteristikum der letztverflossenen Epoche in der psychologischen Arbeit ist die Spezialanalyse auf dem Felde der Sinneswahrnehmungen, Empfindungen und Formalvorgänge; dagegen ist es eigentümlich, wie spröde sich das Gebiet der Gefühle dieser exakten Richtung gegenüber bisher verhalten hat, — oder vielleicht auch umgekehrt, wie spröde sich die exakte Forschung der Welt der Gefühle gegenüberstellte: und vollends wird man über Anlagen, Neigungen, Geistesrichtungen und alle Fragen der Individualpsychologie in der gesamten psychophysikalischen Literatur vergebens nach tieferen Aufschlüssen suchen. Diese Kapitel finden sich gar nicht oder nur flüchtig berührt. Das Individualitätenproblem, jenes letzte Problem der Metaphysik und gleicherweise der Psychologie, durch das diese beiden Wissenschaften untrennbar miteinander verbunden sind, hat, so scheint es, die heutige Psychologie beinahe aus den Augen verloren.

Die physiologische Psychologie wurzelt ihrem Wesen und Entstehen nach in der Blütezeit der Naturwissenschaften während der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts. Seitdem haben sich die Zeichen am wissenschaftlichen Himmel merklich verschoben. Die Naturwissenschaften stehen nicht mehr ausschließlich im Zenith, dahingegen ist die Soziologie mehr und mehr in den Vordergrund gerückt. Die soziologischen Wissenschaften aber gründen sich auf die Psychologie, und die Erkenntnis dieser Tatsache hat sich, so selbstverständlich sie scheint, doch erst in neuester Zeit zu wirklicher, nicht nur theoretischer Geltung zu bringen vermocht. Heute sucht Schmoller den Grund seiner Nationalökonomie, desgleichen Paulsen den seiner Ethik und die moderne kriminalistische Schule den ihres Strafrechts mittels psychologischer Erwägungen zu legen. Am augenfälligsten vollzieht sich dieselbe Entwicklung in der Pädagogik, wo Stein und soeben Lai eine Art von Wiedergeburt auf exakt psychologischer Basis erhoffen.

Neue und zum Teil vor kurzem noch ungeahnte Aufgaben sind es somit, die der Psychologie im Wandel der letzten Jahrzehnte erwachsen sind, und an der Geschichte dieser Wandlungen gilt es nach Siebecks Vorgang, sich über die Fragen der Zukunft zu orientieren. Die neuen Aufgaben kommen von den Sozialwissenschaften, deren Objekt als der Maßstab aller staatlichen und gesellschaftlichen Einrichtungen das Individuum ist. Eine Psychologie, die den Sozialwissenschaften dienen will, wird mithin aufs nachdrücklichste an das Individuum verwiesen, von dem sich die exakte Forschung der letzten Jahrzehnte entschieden entfernt hat, und an die Analyse der geschichtetreibenden Mächte des Gefühls, der grundlegenden Anlagen und Neigungen, zu deren Erklärung die Psychophysik bisher nur wenig vermocht hat. Für diese, die subjektiven Elemente des Seelenlebens gibt es kein objektives Experimentierverfahren, gibt es nur das Maß der inneren Eigenerfahrung. Individualistische Zeiten haben diese einst als Einzelerfahrung gefaßt, soziologische werden sie mit größerem Nutzen zur Gesamterfahrung zu erweitern haben und zwar durch das Mittel der Umfrage und Statistik, die die exakte Methode der Sozialwissenschaft ist, wie das Experiment die der Naturwissenschaft. Nur auf der Basis psychologischer Statistik der Innenerfahrungen können Soziologie und Ethik, Pädagogik und Kriminalistik in den Besitz desjenigen festen Unterbaues kommen, den sie von der Psychologie erwarten. Auf dem Gebiete der Formalvorgänge aber wird nach wie vor das Experiment seine Herrschaft behaupten.

Die Richtung der psychologischen Statistik haben die Sozialwissenschaften und die Psychopathologie bereits seit einiger Zeit auf eigene Hand zu beschreiten versucht; es ist Zeit, daß die Psychologie ihnen nach Maßgabe ihres Bedürfnisses zur Hilfe kommt.

H. M.

Verantwortlicher Redakteur: Georg Kohler.

Manzsche k. u. k. Hof-Verlags- und Universitäts-Buchhandlung (Buchdruckereiabteilung), Wien.

JAHRGANG I, NR. 15 1. SEPTEMBER 1903

DIE GNOSIS

INHALT:

Über die Präexistenz der Seele . . .
Die Erhaltung des Wertes . . . . . .
Zur Kritik der Zenonischen Beweise
Das Gesetz der spezifischen Energie in seiner Anwendung auf die Therapie
A. Besants esoterisches Christentum .
Referate: . . . . . .
Kepler und die Astrologie . . . . .
P. J. Möbius, J. J. Rousseau . . . .

REDAKTION: WIEN, I., Schauflergasse 6 ◆ ADMINISTRATION: WIEN, I., Kohlmarkt 3

EINZELNUMMER:
Mk. 0.70 — K. 0.70

QUARTALSPREIS:
Mk. 2.80 — K. 2.80

WIEN
Verlag der MANZschen k. u. k. Hof-Verlags- u. Universitäts-Buchhandlung

LEIPZIG UND BERLIN W. 9
bei
◆ GEORG HEINRICH MEYER ◆

Jahrgang I, Nr. 15 **DIE GNOSIS** 1. September 1903

Über die Präexistenz der Seele.

(Schluß.)

Wir wollen nun unsern Stoff vom Standpunkte eigener Ideen beleuchten.

Wie in jeder Erkenntnis notwendigerweise ein beiden Faktoren gemeinsames Element vorhanden sein muß, so muß in der Seele ein Bild oder eine Widerspiegelung des wahrgenommenen Dinges wohnen (dieses ihr innewohnende Bild ist alles, was wahrzunehmen ist, jemals wahrgenommen werden kann), sonst wäre jedwede Wahrnehmung ausgeschlossen. Solche Wahrnehmungen würden Worten einer fremden, unbekannten Sprache gleichen, die dem Hörer keine Kunde vermitteln, da nichts dementsprechendes in ihm sich findet, weil seine Erkenntnis rein sinnlicher Natur ist; dasselbe gilt von allen Erscheinungen. Kein Gegenstand, keine Handlung kann als schön erklärt werden, es sei denn, daß in der Seele eine Vorstellung, eine bewußte, unqualifizierbare und absolute Form der Schönheit selbst herrsche. Diese Form ist unveränderlich und steigerungsunfähig, weil es keine veränderlichen, abstrakten Urstoffe gibt, d. h. daß in der Seele keine dem mehr oder weniger Schönen entsprechende Form wohnt, sondern nur eine Form des Schönen an sich. Erscheinungen gelten als mehr oder minder schön, da sie in verschiedenen Graden der Intensität die ihnen innewohnende Kenntnis des Schönen selbst zum Bewußtsein erwecken; denn nach diesen innerlichen Formen, und nur nach ihnen werden alle Wahrnehmungen beurteilt. Diesen Formen sprechen wir absolutes Wesen zu; sie waren immer, noch werden sie jemals aufhören zu sein; unveränderlich und unwandelbar, sind sie keiner Verderbnis unterworfen: sie sind selbstbestehend und ewig — als solche können sie auch nur betrachtet werden — denn auf sie beziehen wir wie auf Proben jede Erfahrung und gelangen zu einer Gewißheit ihrer Ewigkeitsnatur durch die schwankende Qualität aller Dinge, welche nach ihnen beurteilt und in einem gemeinsamen Wesenselemente als fehlend gefunden werden.

Demnach muß wahres Wesen in der Seele bestehen, sonst könnte es nichts wie immer Geartetem beigelegt werden, denn wir haben gesehen, daß keine Erkenntnis möglich ist ohne das Vorhandensein eines dem Subjekte wie dem Objekte gemeinsamen Elementes. Da der Seele wahres Wesen innewohnt, ist sie auch unzerstörbar, ewig und unbedingt und demzufolge ihrer jetzigen Umgebung präexistent, denn Ewiges kann nicht ein verhältnismäßiger Teil des Vorübergehenden sein. Die Seele ist der Grund von Zeit und Raum, nicht aber Zeit und Raum der Grund der Seele. Wie Emerson sagt: „Zeit und Raum sind nur umgekehrte Maße der Seelenkräfte.“ Da die Seele der Grund von Zeit und Raum ist, kann sie durch diese nicht bedingt sein, niemals ihren Zeitbeginn gehabt haben, weil sie ihn überschreitet, muß daher präexistent sein. Da sie im Bilde des Alls erschaffen wurde, schließt sie alle Dinge in sich. „Wer sich selbst kennt, kennt alle Dinge in sich“, weissagte das Orakel. Und wenn auch seit langem verstummt, so hallt noch immer der Weisheitsruf: Kenne dich selbst! von Delphis geheiligten Hügeln durch die Zeiten. Selbsterkenntnis ist der Grundstein aller wahren Erkenntnis. „Kenne dich und du wirst deinen Herrn kennen“, lehrt Alghazzali in seiner Alchemie des Glücks. Als Inbegriff des Alls birgt die Seele alle Formen und alle Erkenntnis in sich, aber durch den Körper gebunden und gefangen, vermag sie die Dinge nicht zu erkennen, wie sie sind. Beredtest und anschaulichst

hat Plato unseren gegenwärtigen Zustand im siebenten Buch seiner Republik geschildert: in einer Höhle hausende Menschen sind so fest gebunden, daß sie unfähig sind, sich dem Lichte zuzuwenden, welches hinter ihnen erstrahlt. So waren sie seit Kindheit gebunden gewesen und haben niemals weder das Licht selbst, noch was immer für ein wirkliches Ding gesehen. Alles, was ihr Auge zu fassen vermag, ist nur ein Schatten und jeder Ton, den sie vernehmen, ist nur Widerhall. Die Erkenntnis, die wir besitzen, ist nur Erinnerung, denn die Seele, die von allen Dingen Besitz ergriffen hat, besitzt möglicherweise Erkenntnis, aber da sie in ihrem Gefängnisse fest gebunden ist und ihre Augen durch die physischen Begierden befangen sind, vermag sie die Dinge, die wirklich sind, nicht zu unterscheiden und nimmt nur verschwommen ihr reflektiertes Bild wahr. Es ist die Mission der Philosophie, die Seele aus ihrer Haft zu befreien und ihr zu ermöglichen, sich wahrem Wesen zuzuwenden und ihre ursprüngliche Reinheit und ihre Wohnstätte in der Welt des Verständnisses wieder zu gewinnen. Aber das kann nicht erreicht werden, so lange die Seele von ihrem Gefängnis bezaubert ist; nur durch philosophische Betrachtung kann sie erweckt und zur Erkenntnis ihres wahren Zustandes gebracht werden, denn solange sie den Begierden des Körpers erliegt, wird sie nach der Materie streben. Da die ihr innewohnende Bewegung irdischer Anziehungskraft unterlegen ist, dreht sie sich um diese Sphäre der Dunkelheit, und wenn sie nicht durch Läuterung und durch die Philosophie zur Selbsterkenntnis und schließlichen Befreiung vordringt, wird sie immer tiefer in Sinnlichem versinken. In der Seele ist kein Beharrungsvermögen und es gibt kein anderes Mittel, dem schrecklichen Strudel irdischer Anziehung zu entgehen als Läuterung und das Ausscheiden aller dem Wesen der Seele fremden Elemente; wenn in der Seele kein Element physischer Begierde zurückbleibt, kann sie nicht unter diesen Einfluß geraten, aber solange als irgend welche in solchem Umfange zurückbleiben, wird die Seele zurückgehalten und zur Materie hingezogen werden, da gleiches immer nach gleichem sucht.

Howard Carter.

Die Erhaltung des Wertes.

Harald Höffding, der dänische Denker, der uns eine gute Psychologie und mehrere verdienstliche Werke auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie und der Ethik gegeben hat, ist vor einiger Zeit mit einer Religionsphilosophie hervorgetreten.*) Auch diese Schrift bietet manches an originellen Gesichtspunkten, wenngleich sie in Hinsicht ihrer Voraussetzungen und Ergebnisse eher auf den Titel einer Einleitung in die Philosophie der Religion Anspruch erheben dürfte.

Originell ist in erster Reihe der Grundgedanke: Religion ist der Glaube an die Erhaltung des Wertes. Wie für die Physik die Erhaltung der lebendigen Kraft, für die Chemie die Erhaltung der Masse als oberstes Axiom fungiert, so soll der Wert dasjenige sein, dessen Erhaltung durch das Prinzip des Glaubens garantiert erscheint.

Es ist ein erfreuliches Zeichen der Zeit, daß man sich nun wieder der Religion, der das Jahrhundert der „Aufklärung" entweder mit banaler Feindseligkeit gegenüber stand oder mit orthodoxer Blindgläubigkeit anhing, als eines Problems zu besinnen anfängt, und daß die Behandlung des Problems unter den Gesichtspunkt einer Lehre vom Wert gerückt werden soll. Der Wert ist dasjenige, an dem aller Naturalismus notwendig seine Grenze findet; denn innerhalb der Phäno-

*) Leipzig, Verlag *Reisland.*

mene gibt es dergleichen nicht, da herrscht Gleichwertigkeit oder, richtiger gesprochen, absolute Indifferenz gegen den Wertgedanken. Das gilt für Logik in ganz gleicher Art wie für Ästhetik und Ethik. Der Grundsatz der Identität, der Nerv alles begrifflichen Denkens, geht jedes Sinnes verlustig, wenn er auf eine psychische Affinität der Phänomene reduziert wird. Es ist der ärgste Mißgriff, die Normen der formalen Logik auf induktivem Wege ableiten zu wollen.

Die Logik ist gegen derartige Übergriffe des Empirismus besser gefeit; aber Ästhetik und Ethik sind ihm umso wehrloser preisgegeben. Unsere Kunstanschauungen, die zwischen den falschen Gegensätzen „Naturalismus" und Symbolismus" schwanken und sich in unfruchtbaren Versuchen erschöpfen, bald den einen, bald den andern Parteistandpunkt programmatisch zu fixieren, übersehen immer wieder, daß es vor allem der Schöpfung neuer Werte bedürfte, um jene scheinbare Differenz, jenen Vordergrundsgegensatz in einer beide Glieder versöhnenden Synthese auszugleichen. Der Naturalismus ist im Rechte, soweit eben Natur reicht; wo sich Werte erheben, wird die Realität von selber zum Symbol. Da hat man freilich weder mit Meßinstrumenten, noch mit der Ökonomie der Forschung sein Auskommen.

Die Religion ist für Höffding die Wertlehre κατ' ἐξοχήν, wenigstens insoferne, als die Beziehung jedes einzelnen religiösen Phänomens zum Grundsatze von der Erhaltung des Wertes gewahrt werden soll. Hier erwartet man billiger Weise eine Definition des Wertes. Energie und Masse sind eindeutig definierbar. Den Begriff des Wertes kann man allerdings noch auf den des Zwecks zurückführen. Dies oder jenes wert sein, heißt, sich zu diesem oder jenem Zwecke tauglich zeigen. Umso gebieterischer macht sich die Notwendigkeit fühlbar, den Zweckzusammenhang zu ergründen, der die Grundlage der Religionen bildet. Das hat Höffding unterlassen. Damit entbehrt seine Schrift einer bestimmten ethischen Direktive, sie beschränkt sich auf eine Analyse der vorgefundenen Phänomene und gewinnt nirgends die Form wegweisender Postulate.

Höffding unterscheidet zwischen erkenntnistheoretischer, psychologischer und ethischer Religionsphilosophie. Der religiöse Sinn will zu allererst als Organ der Erkenntnis fungieren. Seine anthropomorphistische Ausdeutung der Phänomene sieht der naive Mensch in den Phänomenen selber. Er weiß nicht zwischen Wirklichkeit und Symbol zu unterscheiden. Der Glaube ringt nach Inhalten, und die Inhalte werden sofort objektiviert. So bilden denn die Elemente alles Erkennens, Raum, Zeit, sowie die Denkformen Identität, Kausalität und Rationalität auch die Grundbegriffe der Religion. Hier ruht der Schwerpunkt der philosophischen Analyse in der verschiedenen Art, in der Erkenntnistheorie und Religion die Vielheit des Seienden in einen überragenden Einheitsbegriff zusammenzufassen bestrebt sind. Die Erkenntnistheorie gelangt nie zu wahren Einheiten, keine Atomistik kann der qualitativen und extensiven Bestimmungen so ganz entraten, daß das Ideal ontologischer Einfachheit in ihr wirklich erfüllt wäre. Auf der andern Seite ist der Begriff der universalen Gesetzlichkeit, den die Erkenntnistheorie in den Dienst jener Einheitsidee stellt, zu vage, um dem Erkenntniszwecke vollauf Genüge zu leisten. Sie bleibt ein Postulat, dessen Realisierung in der Unendlichkeit liegt. Dagegen setzt der Religionsphilosoph diese Einheit als gegeben voraus. Während jener nicht einmal von einer „Welt" als einer in sich geschlossenen Totalität des Seienden sprechen sollte, oder höchstens von ihr als logischem Regulativ, läßt der Religionsphilosoph die Vielheit des Seins nicht in dem Sinne zur Einheit zurückgehen, daß eben die Vielheit daraus begriffen könnte, sondern er entzweit gleichsam Einheit und Vielheit gegeneinander und sucht die Versöhnung der Gegensätze in einem transzendenten Einheitsgrunde. Das Verhältnis der Gottheit zur Welt kann, sofern man nicht zu einem aller Vorstellungsele-

mente entkleideten Zustand ekstatischer Verzückung die Zuflucht nimmt, nur per analogiam begriffen werden. Einstimmigkeit herrscht auch hier nicht: Die Scholastik erklärte sich für, die Mystik gegen die Verwendung der Analogie. Alle konkreten Bestimmungen der Gottheit entspringen aber in Wahrheit einem analogisierenden Verfahren.

Das wichtigste Problem, das sich auf dem Boden der Erkenntnistheorie erhebt, ist die Frage, inwieweit die Idee der Gottheit und der Begriff der Persönlichkeit mit einander vereinbar sind. Das Problem ist umso bedeutsamer, als von ihm aus gleichsam strahlenförmig die Wege verlaufen nach den religionsphilosophischen Anschauungen des Theismus, Pantheismus und Panentheismus.

Beim Begriff der Persönlichkeit denkt man vor allem eine Einheit, die eine Vielheit von Elementen in sich befaßt. Die empirische Psychologie muß es ferner als für ihn wesentlich betrachten, daß in ihm eine bestimmte Gruppe von Elementen gegen andere zur Abhebung gelangt, und eine Gegensätzlichkeit zwischen ihnen obwaltet. Die Größe der Persönlichkeit mißt man eben gemeiniglich an dem Grad ihrer Widerstandskraft. In diesem Sinne kann also freilich das Attribut der Persönlichkeit der Gottheit keineswegs zugesprochen werden. Aber der Fehler besteht eben darin, daß Höffding sich innerhalb der Psychologie bescheiden will. Er abstrahiert den Begriff der Persönlichkeit aus dem psychologischen Gebiete: daher kommt er bloß zu einem Verdichtungszentrum von Gefühlen, Trieben und aktiven Zweckbestrebungen in relativer Konstanz und Kontinuität. Persönlichkeit als psychologisches Kraftzentrum ist aber ein fragwürdiger Bastard von Erfahrung und Metaphysik. An Stelle der psychologischen muß die transzendentale Untersuchung treten; damit verschiebt sich denn der Gesamtaspekt unseres Problems. Dann ist Persönlichkeit nicht mehr ein innerhalb bestimmter Grenzen fluktuierendes Kontinuum psychischer Phänomene, kein lediglich quantitativer Zuwachs an Konstanz, sondern eine der unmittelbaren Erfahrung entrückte, aber für alle Erfahrung konstitutive Idee. Sie ist das Subjekt als ideelle Einheit begriffen, gegenüber dem Wechsel und Wandel der unter ihm befaßten Vorstellungselemente. So betrachtet, ist das Attribut der Persönlichkeit kein psychologisches, sondern ein logisches, und man muß sich noch einmal vor Augen halten, daß es für den Menschen ein transzendentales Ideal bleibt, nicht aber in ihm selber seine Verwirklichung findet.

Es der Gottheit zusprechen, heißt also noch keineswegs, einen groben Anthropomorphismus sich zu Schulden kommen lassen. Vor einer Verwechslung hat man sich hier ganz besonders zu hüten. Gott als Persönlichkeit und Gott als Personifikation sind, weit entfernt, das Gleiche zu besagen, in Wahrheit die unvereinbarsten Gegensätze. Gott personifizieren, ihn als Person, als Individuum beurteilen, heißt, allen Fragwürdigkeiten der positiven Religionen freien Spielraum lassen Die Persönlichkeit aber ist eine Idee: also kein Abstieg in das Bereich des Menschlich-Allzumenschlichen.

Damit rühren wir an eines der bedeutsamsten und mächtigsten Probleme, das Kant wohl als Erster aufgerollt, aber selber zum Teile noch in der Schwebe gelassen hat. Es ist die Frage nach den Grenzen des Persönlichkeitsbegriffes beim Menschen das heißt, seiner sinnlichen Existenz und die weitere im Anschluß daran zu formulierende Frage, inwieweit diese Grenzen zugleich die Bedingungen seiner Verwirklichung repräsentieren. Der sinnliche Mensch ist eine Tatsache und nicht mehr als eine Tatsache. Ihn als Vernunftnotwendigkeit zu begreifen, ist weder Fichte noch Hegel gelungen. Ist er mehr als eine empirische Erscheinungsform, ist er konstitutiv für den Begriff der Persönlichkeit, dann ist dieser freilich nicht mehr ohne materielles Substrat denkbar. Dann freilich müßte man die Gottheit unpersönlich denken, eben weil die Gottheit einer notwendigen sinnlichen Vertretung bedarf,

es wäre denn, man entschlösse sich, auch da die Duplizität einer sichtbaren Emanation und einer ideellen Göttlichkeit anzusetzen. Hier verrät der Pantheismus sein Geheimnis: die schale Allvergottung, in der manche Rationalisten so billig ihr Auskommen finden, ist in Wahrheit gröbster Theismus. Denn, indem er die sinnliche Welt für „göttlich" erklärt, spricht er ihr ein Prädikat zu, das in keinem ihrer Phänomene enthalten ist, aber indem er es wieder ängstlich an die Phänomene bindet, sodaß nicht einmal eine begriffliche Abstraktion erlaubt ist, strebt er nach einer prinzipiellen Vergröberung und Versinnlichung, nach einem allseitig verbreiteten Anthropomorphismus, gleichsam nach einer Personifikation in Permanenz. Der Pantheist drückt sich scheu um das göttliche Prinzip, um die Gottesidee herum, er sieht immer und überall persönliche Götter und wähnt, dieses Immer und Überall zu kosmischen All-Einheit zu verklären, einfach, indem er einen groben Irrtum verewigt. Daher rührt es denn auch, daß das Judentum mit allem seinem Festhalten an der krudesten Form des Theismus neuerdings eine charakteristische Vorliebe für die pantheistische Phraseologie verrät, und sich aus diesem Grunde dem ehedem gröblichst verketzerten Spinozismus anschließt. Die Gottheit als Persönlichkeit und die Gottheit als Personifikation sind, um es noch einmal zu sagen, keineswegs Wechselbegriffe. Die Frage ist eben zunächst die: nicht inwiefern man die Gottheit, sondern inwiefern man den Menschen als Persönlichkeit denken kann.

Nach der Behandlung des Persönlichkeitsbegriffes vollzieht Höffding den Übergang zur psychologischen Religionsphilosophie. Das Verhältnis von Wert und Wirklichkeit ist nicht das der Identität, noch das eines durchgehenden Parallelismus, sondern das des Gegensatzes. Schon der Umstand, daß diese jenen nicht gleichsam in sich aufnimmt und sich von ihm nach allen Dimensionen durchdringen läßt, ruft das religiöse Gefühl, das den Kontrast harmonisch auszugleichen strebt, wach. Höffding unterscheidet die verschiedenen Arten, in denen sich dieses Gefühl äußert: als Bedürfnis nach Ruhe, als Expansionstrieb eines gotterfüllten Gemütes, als kontemplative Selbstversenkung, als gläubiges Vertrauen und als kampfesmüde Resignation. Was ihre Entwicklungsgeschichte anbelangt, so ist die Religion anfangs Animismus, die Verehrung von „Augenblicksgöttern". Erst später wird sie zum Polytheismus, aus dem dann zum Teile nach einem Prinzip geistiger Auswahl oder durch das Vorwalten ideeller Gesichtspunkte vor den anthropomorphistischen sich allmählich die monotheistische Weltanschauung emporringt. Das Verhältnis von religiöser Überlieferung und Erfahrung, von Dogma und Symbol kommt sodann zur Sprache. Weiterhin das Persönlichkeitsprinzip in seinem inneren und äußeren Wachstum.

Eine interessante Unterscheidung ist es, die Höffding zwischen den verschiedenen Charakteren ihrer religiösen Veranlagung entsprechend trifft, umso interessanter, als von hier aus Licht geworfen wird auf die psychologischen Voraussetzungen des Monismus und Dualismus. Die disharmonischen Naturen sind monistisch, die expansiven Naturen dualistisch veranlagt. Anderen Gesichtspunkten läßt sich die Einteilung in affektive und kontinuierliche, in intuitive und reflektierende Naturen entnehmen.

Den Schlußstein der ganzen Betrachtung bildet das Verhältnis zwischen Religion und Ethik. Die Religion glaubt an die Erhaltung des Wertes in der Wirklichkeit. Die Ethik sucht ein Prinzip der Wertung zu erkunden, um danach selber Werte ins Leben zu rufen. Religion und Ethik sollen einander verstärken. Der Glaube an die Erhaltung des Wertes soll gleichzeitig das Wachstum ethischer Werte zu fördern vermögen. Dies ist indessen nur dann möglich, wenn die Werte die objektive Wirklichkeit nicht negieren, sie vielmehr in einem neuen, höhern Sinn bejahen.

Auch in dieser Analyse liegt ein tieferer Wahrheitsgehalt. Es sollte aber davon jed-

wede soziologische Seitenwendung geflissentlich ferngehalten werden. Die Realitäten, die die Religion bejaht, sind nicht der Staat, die Gesellschaft, die Familie, überhaupt nichts, das irgendwie unter den Gesichtspunkt des sozialen Elementes fällt; es hätte also auch hier eine psychologische Erörterung genügt. Inwiefern die Religion den praktischen Altuismus fördern kann, ist ganz zweifellos eine Frage von eminenter Tragweite; aber eben nur nach der soziologischen Seite hin, demnach also für die theoretische Religionsphilosophie ohne unmittelbares Interesse.

Der Schwerpunkt der ganzen Betrachtung liegt zweifellos in der Psychologie, allzusehr in der Psychologie. Dieser einseitigen Belastung ist es zu danken, daß Höffding, wo es sich um empirische Fragen handelt, manchmal eine Fülle überraschender Beziehungen bloßzulegen vermag, daß er aber in der erkenntnistheoretischen Grundlegung bisweilen hinter seiner Aufgabe zurückbleibt. Das hat im Früheren die Analyse des Problems der Persönlichkeit bewiesen. Allein noch mehr. Diese ganze Religionsphilosophie ermangelt der festen Basis, da Höffding, sogar prinzipiell, die Frage nach den Inhalten des Wertes in der Schwebe läßt. Er rechnet mit Eudämonismus und Rigorismus, mit allen theoretischen Eventualitäten. Eben dies ist die empfindlichste Schwäche seines Buches. Die philosophische Indifferenz mag immerhin einer Einleitung in die Religionsphilosophie anstehen. Die Religionsphilosophie selber darf nicht mehr unter neutraler Flagge segeln.

Oskar Ewald.

Zur Kritik der Zenonischen Beweise.

I. Historische Vorbemerkung.

Es ist eine bemerkenswerte, in ihrem geschichtlichen Zusammenhang noch nicht nach allen Seiten hin erklärte Tatsache, daß kurz nach und zum Teil selbst schon gleichzeitig mit den zwar an und für sich sehr achtungswerten, aber noch vielfach kindlichen und halb dichterischen kosmogonischen und naturphilosophischen Spekulationen der ältesten griechischen Denker der sogenannten ionischen Physiologen — sich schon die Ansätze zu einer strengen und subtilen Begriffsmetaphysik finden, die eine für ihre Zeit überraschende Kraft der Abstraktion verraten und Probleme berühren, über die die Philosophie auch heute noch nicht hinausgekommen ist. Diese Versuche knüpfen sich, wie bekannt, an den Namen der Eleaten, bestimmter an die beiden letzten und hervorragendsten Denker dieser Schule, Parmenides (geb. um 510 v. Chr.) und Zeno (geb. um 485) aus Elea. Während bei dem eigentlichen Begründen der eleatischen Schule, bei Xenophaneo von Kolophon die philosophische Bedeutung mehr in den Hintergrund tritt, weil sich seine Anschauungen, wenn auch polemisch und kritisch, noch vorzugsweise in theologischen Vorstellungskreisen bewegten, erscheint bei Parmenides der metaphysische Grundgedanke, die — mehr oder weniger abstrakte — Vorstellung vom einheitlichen veränderungslosen Sein vollkommen entwickelt und zu bewußter Klarheit ausgebildet. Es gibt nur ein wahres, unwandelbares Sein; Vielheit und Wechsel haben keine Realität; alles Werden und alle Veränderung sind nur trügerischer Schein.

Diesen beiden Grundgedanken der Parmenidëischen Weltauffassung — der Einheit und der Unveränderlichkeit des Seins — scheint sein Schüler und Nachfolger Zeno positiv nichts wesentlich Neues hinzu-

gefügt zu haben, dagegen suchte er sie indirekt zu stützen, indem er durch eine Reihe höchst geistreicher Argumente sowohl die Existenz des Vielen als die Realität des Raumes und der Bewegung in Frage stellte und aus den Widersprüchen, die er in ihrem Begriffe fand, ihre Undenkbarkeit zu erweisen suchte.

Durch diese Beweise, namentlich durch ihren wichtigsten Teil, die Tropen gegen die Bewegung, ist Zeno nicht nur der eigentliche Urheber der Dialektik geworden, sondern er hat auch auf das spätere griechische Denken und, in höherem Maße noch, auf die neuere Philosophie, sowohl was die Problemstellungen als was die Versuche zu ihrer Lösung betrifft, einen nicht zu unterschätzenden Einfluß geübt. Seine Beweise bezeichnen den Höhepunkt des eleatischen Philosophierens; sie bekunden eine Schärfe der Dialektik und einen Grad der logischen Abstraktion, wie er in dieser Stärke in der gesamten griechischen Spekulation nicht wieder erreicht worden ist. Die Schicksale der Zenonischen Argumente und ihre Nachwirkungen durch die Entwicklung des philosophischen Denkens hindurch zu verfolgen, hieße eine Geschichte der wichtigsten Kapitel der Erkenntnistheorie und Metaphysik schreiben. Hier müssen wir uns auf einige summarische Notizen beschränken, daß sich die Dialektik und Eristik der Sophisten, namentlich des Gorgias, an der Zenonischen geschult hat, würde schon aus ihrem ganzen Charakter zu ersehen sein, auch wenn keine ausdrücklichen Zeugnisse dafür vorlägen. Plato, der dem eleatischen Gedankenkreise so tiefe und nachhaltige Anregungen verdankte und sich namentlich von der mächtigen Persönlichkeit des Parmenides aufs stärkste angezogen fühlte, streift zwar gelegentlich (Phädr. 261 D) die antinomistische Methode des Zeno im allgemeinen, geht aber auf die Zenonischen Beweise in den uns erhaltenen Schriften nicht näher ein; um so eingehender hat sich Aristoteles mit ihnen beschäftigt, auf den die textliche Überlieferung, in der wir die Beweise besitzen, fast ausschließlich zurückgeht. Unter den späteren antiken Philosophen haben besonders Themistius und Simplicius (in ihren Kommentaren zur Aristotel. Physik) und Sextus Empir (ado. Math. X. 47) die Zenonischen Argumente reproduziert und erläutert.

In der neueren Zeit haben sie etwa seit der Mitte des 17. Jahrhunderts die Aufmerksamkeit und das Nachdenken der Philosophen vielfach beschäftigt. Bayle[1]) setzt sie ausführlich auseinander und verteidigt sie mit vielem Scharfsinn, aber zum Teil mit unsachlicher Heftigkeit und mit rabulistischen Scheingründen gegen die Einwürfe des Aristoteles. In neuester Zeit hat der bedeutende schottische Logiker William Hamilton, über den wir durch Stuart Mill eingehender unterrichtet sind,[2]) geurteilt, daß die Zenonischen Beweise zwar falsch, aber unwiderlegbar seien. Grote (in seinem umfassenden Werk über Plato) gibt wiederholt seiner Bewunderung für die Tiefe und Schärfe der Dialektik Ausdruck, die sich in ihnen ausspricht. Unter den neueren französischen Logikern stellt sie namentlich Renouvier sehr hoch und erklärt die Diskussion darüber noch lange nicht für abgeschlossen. „Die schlechte Laune", sagt er,[3]) „die die meisten philosophischen Schriftsteller bei der Besprechung dieser dialektischen Gedankenspiele zu erkennen geben, zeugt am besten von der Verlegenheit, in die die dogmatische Philosophie durch sie versetzt wird; denn sonst müßte die liebenswürdige und absichtlich kindliche Form, in der sie sich präsentieren, ihnen zur Entschuldigung für ihre Schwierigkeit und Tiefe haben dienen können. Aber gleichviel — es gibt kaum einen Philosophen von Ruf, der sich nicht, wäre es auch nur im Vorbeigehen, bei ihnen aufhielte — eine Huldigung, die Verwunderung erregen müßte, wenn es sich wirklich nur um leere Sophismen handelte."

---

[1]) Art. Zén on in seinem Dictionnaire historique et critique, bes. Anm. E. u. F.

[2]) J. St. Mill, Examination of Hamilton's philosophy. 1865.

[3]) Logique, I. S. 68.

Auch Evellin in seinem geistvollen Buche „Infini et Quantité“ nimmt die Dialektik des Eleaten in Schutz und sucht ihre Triftigkeit in einer scharfsinnigen Auseinandersetzung darzutun.

Aber so namhafte Verteidiger und Bewunderer die Zenonischen Argumente auch gefunden haben, die Zahl ihrer Gegner in alter und neuer Zeit war doch noch größer. Aristoteles, dem wir ihre Überlieferung verdanken, führt sie nur an, um sie zu bestreiten, und — eine Tatsache, die zu denken gibt — auch die Polemik gegen die Zenonischen Beweise ist nicht sehr weit über ihn hinausgekommen. Vielmehr haben sich die meisten Neueren, die die Beweise verwerfen, also namentlich Descartes, Leibniz, Hegel, Mill u. a. im allgemeinen darauf beschränkt, die Aristotelischen Einwände, wenn auch in erweiterter oder abgeänderter Form, zu wiederholen. In jüngster Zeit hat der französische Mathematiker Paul Tannery sich absprechend über die Zenonische Dialektik geäußert, später aber seine Meinung geändert.[4]) Auch Zeller,[5]) ohne über die Probleme, auf die sie sich beziehen, ein abschließendes Urteil fällen zu wollen, schätzt den philosophischen Wert der Beweise ziemlich gering, wenn er auch ihre historische Wichtigkeit anerkennt. Demgegenüber stellt Renouvier[6]) ihre metaphysische Bedeutung sehr hoch. „Es ist eine Tatsache,“ sagt er,[7]) daß diese „Sophismen“ in der Geschichte der antiken Philosophie einen Platz einnehmen, wie die Kantischen Antinomien in der neueren, ja in der Rangordnung der philosophischen Probleme m. E. einen noch höheren und wichtigeren, den sie voraussichtlich auch nie verlieren werden.“

Angesichts dieser weit auseinander gehenden und sich zum Teil seltsam widersprechenden Urteile der berufensten Forscher dürfte es angebracht sein, das Problem noch einmal zu diskutieren; und wenn wir auch nach so vielen ergebnislosen Bemühungen hervorragender Denker nicht hoffen dürfen, den Widerstreit der Meinungen zu schlichten und die Probleme selbst ihrer Lösung wesentlich näher zu führen, so ist es doch vielleicht von einigem Nutzen, die Fragen, um die es sich handelt, noch einmal klar zu stellen und ihren innersten erkenntnis-theoretischen und metaphysischen Kern herauszuschälen.

II. Zenos Beweise gegen die Realität der Vielheit und des Raums.

Eine nutzbringende sachliche und kritische Erörterung der Zenonischen Dialektik läßt sich mit gleicher Berechtigung und mit gleichem Erfolge an seine Beweise gegen die Vielheit, wie an die gegen die Bewegung anknüpfen. Der eigentliche Sinn und der entscheidende Kern der Argumentation — die Unmöglichkeit der unendlichen Teilung — ist nämlich ebenso wie das allgemeine dialektische Schema in beiden Beweisreihen, ja beinahe in jedem einzelnen Beweise derselbe: die einzelnen Beweisformeln — die bekannten Schulwendungen vom „Kornhaufen“, vom „Kahlkopf“, der „Achilleus“, der „fliegende Pfeil“ — sind im wesentlichen nur verschiedene bildliche Einkleidungen desselben gemeinsamen Grundgedankens und desselben Problems. Da indessen, wie allgemein zugestanden wird, der eigentliche Nerv der Beweisführung in den Argumenten gegen die Bewegung im ganzen schärfer und bestimmter hervortritt, so wollen wir uns bei unserer Besprechung lediglich an diese halten und die Beweise

[4]) Revue philos. XI. 562. „Ce n'est point sans quelque dépit qu'on voit essayer de rajeunir au XIXe siècle un sophisme aussi usé que celui de l'Achille“.

In einem späteren Aufsatz über Zeno (Revue philos. Bd. XX. S. 385 ff) ist Tannery von seiner ungünstigen Beurteilung der Zenonischen Dialektik völlig zurückgekommen, und stellt die keineswegs genügend begründete Behauptung auf, Zeno habe die Realität der Bewegung gar nicht bestreiten, sondern nur ihre Unvereinbarkeit mit der Konstruktion des Raumes aus unteilbaren Punkten erweisen wollen.

[5]) Philos. der Griechen I. S. 603.

[6]) Ebenso Dühring in seiner Krit. Gesch. der Philos. 3. Auflage, S. 34 ff.

[7]) Logik I. S. 68.

gegen die Vielheit nur in möglichst präziser Fassung vorausschicken, ohne weitere Erörterungen daran zu knüpfen.

1. Wenn das Seiende Vieles wäre, sagt Zeno, so müßte es zugleich unendlich klein und unendlich groß sein. Unendlich klein, denn da jede Vielheit eine Anzahl von Einheiten, eine wirkliche Einheit aber nur das Unteilbare ist, so muß jedes von den Vielen entweder selbst eine unteilbare Einheit sein oder aus solchen Einheiten bestehen. Was aber unteilbar ist, das kann keine Größe haben, denn alles, was eine Größe hat, ist ins Unendliche teilbar. Die einzelnen Teile, aus denen das Viele besteht, haben also keine Größe: mithin ist das Viele unendlich klein. Andererseits müssen diese Teile aber auch unendlich groß sein. Denn da dasjenige, was keine Größe hat, nichts ist, sagt Zeno, so müssen die Vielen, um zu sein, eine Größe haben, ihre Teile müssen mithin voneinander entfernt sein, d. h. es müssen andere Teile zwischen ihnen liegen. Von diesen gilt aber das gleiche: auch sie müssen eine Größe haben und durch weitere Teile von den andern getrennt sein, und so fort ins Unendliche. Das Viele besteht demnach aus unendlich vielen Größen, mithin ist es (schließt Zeno paralogistisch) unendlich groß.

2. Mittelst des gleichen Verfahrens sucht Zeno zu zeigen, daß das Viele auch der Zahl nach ebenso wohl begrenzt, als unbegrenzt sein müßte. — Begrenzt, denn es ist so vieles als es ist, nicht mehr und nicht weniger. Unbegrenzt, denn zwei Dinge sind nur dann zwei, wenn sie von einander getrennt sind; damit sie getrennt seien, muß etwas zwischen ihnen sein, und so ins Unendliche. — Wie bei dem ersten Beweis die Bestimmung der unendlichen Größe, so wird hier die Bestimmung der unendlichen Zahl dadurch gewonnen, daß die Vielheit als eine Mehrheit getrennter Größen gefaßt und zwischen je zwei getrennte ein drittes, trennendes, eingeschoben wird. — Die Alten pflegen deshalb diese Beweismethode als die der Zweiteilung (Dichotomie) zu bezeichnen. Wir werden sehen, wie dieselbe bei den Beweisen gegen die Bewegung in genau analoger Weise zur Anwendung gelangt.

3. Ein weiterer Beweis gegen die Vielheit ist in der Behauptung angedeutet, wenn ein Scheffel Getreidekörner beim Ausschütten ein Geräusch hervorbringe, müsse auch jedes einzelne Korn und selbst jeder Teil eines Korns ein Geräusch hervorbringen, was doch der Wahrnehmung zu widerstreiten scheint. (Dieser „Beweis" findet seine Erledigung durch die Erwägung, daß jedes einzelne Korn wirklich ein Geräusch hervorbringt, daß aber unser Gehörorgan nicht fein genug organisiert ist, um es unter gewöhnlichen Umständen wahrzunehmen.)

4. Endlich wird das Sein des Vielen durch den Hinweis auf die Unmöglichkeit einer widerspruchsfreien Raumanschauung bestritten. Wenn alles was ist, im Raume ist, so müsse auch der Raum selbst wieder in einem andern umschließenden Raume gedacht werden, dieser wieder in einem andern und so fort. Dies hält Zeno für undenkbar und zieht daraus den Schluß, daß das Seiende überhaupt nicht im Raume sein könne. (Über die Raumanschauung der Eleaten, speziell Zenos selbst, sind wir nur sehr unvollständig und ungenügend unterrichtet; daß sie sich aber der Schwierigkeiten und Widersprüche, die in der Raumvorstellung liegen, sehr wohl bewußt waren, beweisen außer dem eben angeführten Paradoxon auch die sogleich zu besprechenden Argumente gegen die Bewegung.)

Dr. R. Salinger.

Das Gesetz der spezifischen Energie in seiner Anwendung auf die Therapie.

Erster Artikel.

Zum allgemeinen Verständnis des Gesetzes der spezifischen Energie.

Je höher wir in der Reihe der Organismen hinaufsteigen, von der Amöbe bis zum Menschen, desto mehr differenziert sich ihr anatomisch-histologischer Bau und damit Hand in Hand gehend die physiologische und psychologische Funktion. Der Fortschritt der organischen Differenzierung wurde und wird verursacht durch die Beziehungen und Verhältnisse des Einzelindividuums zu seinem Milieu, durch die Wechselwirkung von Subjekt und Objekt. Die in der Außenwelt als Bewegungen vorhandenen Reize veranlassen allomatisch*) die Entwicklung immer neuer Organe. Letztere sind damit natürlich eo ipso auf jene Reize abgestimmt.

So erklärt sich die Tatsache, daß bestimmte Sinnesorgane nur auf bestimmte Reize reagieren: das Auge auf Licht, das Ohr auf Schall usw. Genauer müssen wir sagen: der spezifische (adäquate, homologe) Reiz für das Endorgan (Auge, speziell Netzhaut) des Nervus opticus sind bestimmte Ätherbewegungen; desgleichen sind das Endorgan (Cordisches Organ) des Nervus acusticus bestimmte Luftbewegungen usw. Diese Spezifizierung und Determinierung geht ganz ins Detail. So hat die Netzhaut drei verschiedene, den drei Grundfarben Rot, Grün und Blau entsprechende terminale Elemente. Ebenso genau nun wie die zwischen gelegenen Reizorgane (Sinnesnervenendapparate) auf die Bewegungen der Außenwelt adjustiert sind, ebenso genau sind die zentral gelegenen Erfolgsorgane (Sinneszentren) auf die Empfindungen der Innenwelt angelegt. Das Sinneszentrum beantwortet den Reiz eines sensiblen Nerven jedesmal in einer ganz bestimmten Weise. Bei Reizung des Nervus opticus entsteht stets die Empfindung „Licht"; und zwar ist es einerlei, ob der Reiz ein homologer, durch Ätherschwingungen gegen die Netzhaut zustande gekommener war oder ob der Reiz ein heterologer war, der etwa durch Schlag auf das Auge oder durch Druck im Verlauf des Sehnervens entstanden war. Kurz: das hier skizzierte Gesetz der spezifischen Energie der Sinne und Nerven (I.) beweist, daß es Organe gibt, welche ihren ganz charakterischen Qualitätenkreis besitzen, sowohl was die bestimmte Ursache, die Reizung, anbetrifft, als auch die bestimmte Wirkung. Die Bewegungsform in der Außenwelt; der Bau der Empfangsapparate; die Struktur der Nervenbahnen und Nervenzentren; die Bewegungen, die Substanzen und die chemischen Prozesse in den Nerven; die daraus oder daneben entstehenden Empfindungen usw. — alles das ist innerhalb eines bestimmten Qualitätenkreises auf einander angelegt, scharf determiniert.

Wir dürfen nun aber das Gesetz der spezifischen Energie nicht auf die Nervenphysiologie beschränken. Es gilt nicht nur für Sinnesorgane und Nervensystem, sondern für alle Organe und Systeme des menschlichen Körpers, für die gesamte Physiologie. In der Niere kann kein Erbrechen stattfinden und im Ohr kein Durchfall. Jedes Organ kann nur dazu dienen, wozu es (allomatisch) eingerichtet ist. Jedes Organ besitzt seine bestimmte Funktion, seinen bestimmten Bau, seine bestimmten Stoffe und Produkte, seine bestimmte chemische Zusammen-

*) „Allomatisch" ist das Gegenteil von „automatisch" und bezeichnet, daß etwas von außen, von einem „Andern" oder Fremden her bewirkt wird. „Automatisch" bedeutet, daß etwas von innen, vom eignen „Selbst" bewirkt wird.

setzung, reagiert in bestimmter Weise auf bestimmte Reize usw., kurz hat seinen bestimmten Qualitätenkreis. So gelangen wir vom Gesetz der spezifischen Sinnesenergie zum Gesetz der spezifischen Organenergie (II.). Jedes Organ unterscheidet sich spezifisch von anderen Organen und anderen Geweben durch Form, Farbe, Material, Funktion, Assimilation, Stoffwechselprodukte, Sekretionen etc.

Weiter. Vom gesunden zum kranken Organ ist nur ein Schritt. Das Pathologische unterscheidet sich vom Normalen durch eine bestimmte Modifikation des zu dem einzelnen Organ gehörigen Qualitätenkreises. Die pathologische Modifikation besteht oft nur in einem Zuviel oder Zuwenig an Gewebe, Ernährung, Stoffwechsel, Sekretion etc. Dazu kommt, daß nicht nur jedes Gift einer Infektionskrankheit spezifische Eigenschaften hat, sondern daß auch diese spezifischen Eigenschaften eine Affinität zu bestimmten Organen haben. Deshalb haben auch alle Infektionskrankheiten einen Lieblingssitz, den sie zunächst angreifen, und von dem aus sie sich erst in späteren Stadien über den ganzen Körper verbreiten. So etabliert sich Diphtheritis im Gaumen und Rachen, Typhus im Darm etc. Aus alledem folgt, daß es auch ein Gesetz der spezifischen Krankheitsenergie (III.) gibt, welches ja auch durch die pathologische Anatomie direkt bestätigt und bewiesen wird.

Endlich müssen wir nicht nur annehmen, sondern können ebenfalls beweisen, daß das, was von Physiologie und Pathologie gilt, auch für die Therapie zutrifft. Das heißt: es gibt ein Gesetz der spezifischen Heilmittelenergie (IV.). Bestimmte Stoffe (z. B. Arsen, Atropin etc.) erzeugen nicht nur einen bestimmten Symptomenkomplex, wie das ja nach dem II. Gesetz nicht anders sein kann, sondern dieser Symptomenkomplex ähnelt auch bestimmten Krankheiten (z. B. Arsenwirkung gleicht der Cholera, Atropinwirkung der Diphtherie etc.). Ja, bestimmte Stoffe heilen als Medikamente sogar bestimmte Krankheiten. Die Existenz „spezifischer Heilmittel" beweist ja am besten das Gesetz der spezifischen Heilmittelenergie.

Eine Erklärung für alle diese vier wunderbaren Gesetze spezifischer „Energien" kann uns — wie schon eingangs angedeutet — nur die Mechanik, die Bewegungslehre liefern. Bewegungs- und zwar Schwingungssysteme sind es, welche hier aufeinander einwirken. Man muß es gesehen haben, wie in einem meterlangen farbenprächtigen Spektrum durch Absorption bestimmter (z. B. Natrium-) Schwingungen plötzlich an einer bestimmten Stelle (D) ein fingerdicker, tiefschwarzer Strich entsteht, um es analog als etwas ganz Selbstverständliches begreifen zu können, daß 0,0005 Gramm unter die Haut gespritztes Atropin in einigen Minuten prompt ganz bestimmte Bezirke im Gehirn auslöscht, lahmlegt, ohne das ganze übrige Nervensystem auch nur im geringsten zu affizieren. Es wird eben mit der Atropininjektion dem Organismus ein bestimmtes Schwingungssystem einverleibt, dem ein ganz bestimmtes, im Körper irgendwo an bestimmter Stelle bereits vorhandenes Schwingungssystem entspricht. Die medikamentösen Schwingungen üben eine Absorption auf die physiologischen resp. pathologischen Schwingungen aus, deren Beseitigung ja der Zweck der Medikation war. Nur so erklärt sich die Lokalisation der Wirkung der Heilmittel auch auf entferntere Organe.

Dr. Ferdinand Maack (Hamburg).

A. Besants esoterisches Christentum.

Die mystische Renaissance des 19. Jahrhunderts hat das Bestreben zur Folge gehabt, die esoterisch-mystische Lehre der Hauptreligionen festzustellen und zur religiösen Regeneration in Betracht zu ziehen. So ist neben der Literatur über den Esoterismus der Religionen des Ostens auch eine Anzahl von Werken über „Esoterisches Christentum" geschaffen worden. Nachdem bereits die Gründerin der Theosophischen Gesellschaft, Mme. Blavatsky, auf den christlichen Esoterismus hingewiesen hatte, haben zwei weitere Vorkämpferinnen der Mystik versucht, denselben in verschiedener Art zu beleuchten.

Zunächst hat namentlich Lady Caithness, Herzogin von Pomar,[1]) einer esoterischen christlichen Propaganda ihre Kraft gewidmet. Sie war der Ansicht, daß ein esoterisches Christentum mit der Grundidee der Ausbildung des geistigen Christus im Menschen, der Möglichkeit der Wiedervereinigung mit dem Geiste Gottes durch seelische Entwicklung und ekstatische Schulung, den Völkern des Westens näher liege als der esoterisch erklärte Buddhismus. Sie gab in Paris zwei Organe für ihre Propagandazwecke heraus, „L'Aurore, Organe du Christianisme Esotérique" und „Le Messager de la Paix". Ferner legte sie ihre Ideen über christlichen Esoterismus auch in dem Werke „La Théosophie Chrétienne" dar, das sie außer mehreren größeren Werken über die Theosophie publizierte. Sie hegte lange Zeit die Hoffnung, daß es ihr noch gelingen würde, ihren Ideen Eingang in der katholischen Kirche zu verschaffen, dieselbe zur mystischen Deutung der Dogmen zu veranlassen.

Sie hatte auch eine Société d'Orient et d'Occident in Paris ins Leben gerufen, und ihr Palais in der Avenue de Wagram, das einem antiken Tempel glich und dessen Kuppel mit einer Isisstatue geschmückt war, wurde ein Zentrum für Studien esoterischer Art.

Während schon bei dieser Vorkämpferin eines „esoterischen Christentums" die theosophischen Grundideen mit phantastischen Zutaten ausgeschmückt wurden, hatte eine zweite Vertreterin desselben in dieser Hinsicht noch mehr gesündigt. Diese, Dr. Anna Kingsford,[2]) hat angeblich unter Inspiration ein „New Gospel of Interpretation" verfaßt, dessen Grundsätze nach ihrem Tode von Edward Maitland verbreitet wurden, der im Jahre 1895 eine „Esoteric Christian Union" in England zu Propagandazwecken gründete.

Unter allen diesen verschiedenartigen Versuchen hat nunmehr auch die bekannte theosophische Schriftstellerin Annie Besant die Frage des „esoterischen Christentums" von ihrem Gesichtspunkte aus ins Auge gefaßt.

Ihr diesbezügliches Werk, das unter dem Titel „Esoteric Christianity" im Vorjahre in London im Verlage der Theosophical Publishing Company erschien, ist nunmehr auch von Mathilde Scholl ins Deutsche übersetzt[3]) und unter dem Titel „Esoterisches Christentum oder die kleineren Mysterien" in Th. Griebens Verlag (L. Fernau) in Leipzig publiziert worden. Im Hinblick auf die geachtete Stellung, welche der Verfasserin in weitesten mystischen Kreisen zuerkannt wird, dürfte es erwünscht erscheinen, daß im Folgenden die Grundideen dieses Werkes, das wahrscheinlich auch zu Gegenschriften Anlaß geben wird, eingehender dargelegt werden.

---

[1]) Marie Mariategui Caithness, Duchesse de Pomar, wurde in London geboren und heiratete in erster Ehe den General de Pomar, in zweiter den 14. Grafen von Caithness. Sie war väterlicherseits spanischer, mütterlicherseits englischer Abkunft. Von ihren Werken seien genannt: „Une Visite nocturne à Holyrood (Paris, 1884, in 8°), Fragments glanés dans la Théosophie occulte d'Orient (1885, in 8°), La Théosophie universelle, La Théosophie Chrétienne, La Théosophie Bouddhiste, The Mystery of the Ages, Old Truths in new light." Ferner die Romane „The Honeymoon, Fashion and Passion, A secret marriage, Who is she? Amour immortel."

[2]) Dr. Anna Kingsford, geb. 1846 in Stratford in Essex, ging, 20 Jahre alt, eine Ehe mit Rev. Kingsford von der Hochkirche ein, die nach kurzer Zeit wieder getrennt wurde, und widmete sich später mystischen Studien. Die christliche Mystik führte sie zum Katholizismus. Als sie jedoch die Schriften der Mme. Blavatsky gelesen hatte, schloß sie sich der Theosophischen Gesellschaft an. 1877 gab sie eine Zeitschrift „The Ladies own Paper" für die Frauenbewegung und Frauenemanzipation heraus. Nach einiger Zeit wurde sie auch begeisterte Vegetarierin. Ferner widmete sie ihr Interesse dem Kampf gegen die Vivisektion und studierte, um mit größerem Erfolg gegen dieselbe polemisieren zu können, in Paris Medizin. Sie war von Natur aus sehr erregbar und zu hypnoiden und autosuggestiven Zuständen prädisponiert. Sie starb im Jahre 1887.

[3]) Bezüglich der Übersetzung sei nur kurz bemerkt, daß, obschon sie sich besser liest, wie viele andere, die wir während unserer langjährigen Tätigkeit als Kritiker leider einzusehen hatten, doch einige Mängel in einer zweiten Auflage des Werkes entschieden der Verbesserung bedürfen. Wir weisen diesbezüglich nur auf die Übersetzung von Sorrow mit Sorge statt Leid hin, und den eigenartigen „heiligen Martin", der an die Stelle des leider gegenwärtig so wenig gewürdigten Louis Claude de Saint-Martin (!) treten mußte.

Annie Besant zieht zunächst den Ursprung und die Entwicklung der Religion im allgemeinen in Betracht und sucht „die verborgene Seite“ in allen Religionen nachzuweisen. Sie bekennt sich dabei zu der Ansicht, daß die Religionen alle Zweige eines gemeinsamen Stammes, des Stammes der göttlichen Weisheit seien, daß sie alle auf die Theosophie oder Gnosis zurückzuführen seien, die alle großen Religionsstifter als gemeinsames Erbe überkommen und zunächst in Kreisen von Auserwählten, dann in den Grundlehren zum Teil in weiteren Kreisen zu verbreiten sich bemühten. Was die okkulte Seite der Religionen anbelangt, so glaubt sie die Spuren einer mystischen Erklärung der volkstümlichen Lehre und einer praktischen Mystik überall nachweisen zu können. Diese praktische Mystik wurde ihrer Ansicht nach unter gewissen Bedingungen denen, die nach Vollkommenheit strebten, gelehrt, damit mit den mystischen Fähigkeiten nicht, wie es bei den Bewohnern des zerstörten Kontinents Atlantis der Fall gewesen sein soll, egoistischer Mißbrauch getrieben werden konnte. Sie sagt bezüglich dieser verborgenen Lehre, ihre Erörterungen zusammenfassend:

„Jede große Religion hat den Anspruch gemacht, eine verborgene Lehre (Geheimlehre) zu besitzen, und hat erklärt, daß sie der Bewahrer (?) theoretischer und ebenso praktischer Mystik, okkulten Wissens sei. Allgemein gab es eine mystische Deutung der volkstümlichen Lehre, die diese als eine Allegorie auseinandersetzte und so den kindlichen und höherer Vernunft widersprechenden Berichten und Erzählungen eine Erklärung gab, welche der Verstand annehmen konnte. Hinter diesem theoretischen Mystizismus stand gerade so, wie dieser hinter dem volkstümlichen, ein praktischer Mystizismus, eine verborgene spirituelle Lehre, die nur unter bestimmten Bedingungen mitgeteilt wurde, unter bekannten und veröffentlichten Bedingungen, die jeder Bewerber erfüllen mußte. Von diesem Teil der Mysterien sagt Clemens von Alexandrien, daß nach der Läuterung die kleineren Mysterien kommen, die eine grundlegende Belehrung und eine einleitende Vorbereitung für das, was später folgen soll, enthalten und die großen Mysterien, bei welchen nichts mehr über das Universum zu lernen bleibt, sondern nur die Betrachtung und das Verständnis der Natur und der Dinge.“

Die Verfasserin sucht in Kürze das Wesen der Mysterien der alten Religionen zu beleuchten, der Mysterien Ägyptens, der Mithrasmysterien der Perser, der griechischen Mysterien, der von Samothrake, Scythien und Chaldäa, sowie die Lehren der Neuplatoniker und Pythagoräer. Sie deutet sodann darauf hin, daß die genaue Identität der in den verschiedenen Mysterien befolgten Methoden und erstrebten Ziele und derjenigen des Yoga in Indien dem oberflächlichsten Beobachter sofort auffallen müsse. Sie hält jedoch die Annahme, daß die Völker des Altertums ihr diesbezügliches Wissen von Indien herleiteten, nicht für notwendig, glaubt vielmehr, daß alle es in gleicher Weise von einer Quelle, einem großen Zentrum in Zentralasien, herleiteten, das seine Eingeweihten in alle Länder aussandte. Abschließend betont sie noch, daß auch den Hebräern das Geheimwissen nicht fehlte, und daß auch sie Schulen der Einweihung, wie die Prophetenschulen hatten, durch welche die mündliche Lehre überliefert wurde. Als Geheimlehre der Hebräer wurde die Kabbala betrachtet. In derselben, wie sie jetzt besteht, sind, wie Besant sagt, einige Teile der alten mündlichen Lehren niedergelegt worden, „aber die wahre archaische Weisheit der Hebräer bleibt unter der Hut einiger der wahren Söhne Israels.“ Im Anschlusse an diese Darlegungen sucht nun die Verfasserin im zweiten Kapitel festzustellen, daß das Christentum, was Mysterien anbelangt, nicht außerhalb des Kreises der Religionen steht, daß es nicht allein ohne Gnosis ist und der Welt nur einen einfachen Glauben und kein tiefes Wissen darbietet.

Sie glaubt, daß gerade diese Feststellung jetzt für das Christentum am allernötigsten ist, da die Blüte des Christentums selbst wegen Mangel an Wissen vergehe. „Wenn die esoterische Lehre wieder hergestellt werden kann,“ so meint sie, „und wenn sich solche Menschen finden, die sie mit Geduld und Ernst erforschen, so wird in nicht zu langer Zeit auch die okkulte Lehre wieder hergestellt werden. Schüler in den kleineren Mysterien werden Bewerber für die größeren werden und mit dem Wiedererlangen des Wissens wird auch die Autorität der Lehre zurückkehren. Und die Not ist wirklich groß. Denn wenn wir die Welt um uns her betrachten, finden wir, daß die Religion im Westen gerade unter der Schwierigkeit leidet, welche wir der Theorie nach zu finden erwarten müßten. Nachdem das Christentum seine mystische und esoterische Lehre verloren hat, verliert es seine Macht über eine große Anzahl der Gebildeteren, und das teilweise Wiederaufleben während der letzten Jahre trifft zusammen mit der Wiedereinführung eines Teiles der mystischen Lehre.“ Besant ist der Ansicht, daß der Grund für die „Empörung“ gegen das Christentum in dem allmählichen Herabsteigen der christlichen Lehre zu der sogenannten Einfalt lag, damit die Unwissendsten sie sollten begreifen können. „Die protestantischen Religionslehrer erklärten laut,

daß nichts gepredigt werden sollte, was nicht jeder verstehen könne; daß der Ruhm des Evangeliums in seiner Einfachheit bestehe und daß das Kind sowohl als der Ungelehrte es verstehen und auf das Leben anwenden könnten. Das wäre gewiß wahr, wenn damit gesagt werden sollte, daß einige religiöse Wahrheiten von allen verstanden werden können und daß eine Religion nicht ihrem Zweck entspricht, wenn sie die Niedrigsten, die Unwissendsten, die Dummsten aus dem Kreise ihres erhebenden Einflusses ausschlösse. Aber es ist falsch, äußerst falsch, wenn man damit sagen will, daß die Religion keine Wahrheiten hat, welche die Unwissenden nicht verstehen können, daß sie so arm und beschränkt ist, daß sie nichts zu lehren habe, was über den Verstand der Unintelligenten oder über die moralische Sphäre der Entarteten hinausginge. Wenn das der Sinn ist, so ist das falsch, verhängnisvoll falsch, denn wenn diese Ansicht sich verbreitet, auf den Kanzeln auftritt und in den Kirchen erschallt, dann werden viele edle Männer und Frauen, denen fast das Herz bricht, wenn sie die Bande zerreißen müssen, die sie mit ihrem früheren Glauben verknüpfen, sich von der Kirche zurückziehen und ihre leeren Plätze den Heuchlern und Unwissenden überlassen. Entweder gehen sie in den Zustand eines passiven Agnostizismus über, oder wenn sie jung und enthusiastisch sind, in einen Zustand aktiven Angriffes, da sie nicht glauben, daß sich der Begriff des Höchsten mit einer Lehre verträgt, die den Verstand und das Gewissen empört, und weil sie die Ehrlichkeit offenen Unglaubens der Vergiftung des Verstandes und des Gewissens auf den Befehl einer Autorität, an der sie nichts Göttliches erkennen, vorziehen.“ Annie Besant ist bekanntlich seinerzeit sehr schwer aus der anglikanischen Kirche, an die sie als Gattin eines Geistlichen um so fester gebunden war, geschieden und ihre scharfen Worte erklären sich eben durch die Seelenkämpfe, die sie vor der definitiven Ablehnung des Glaubens der englischen Hochkirche durchgemacht hat.

Hinsichtlich der Notwendigkeit der mystischen Renaissance für die christliche Kirche sagt sie ferner noch:

„Wenn wir so das Denken unserer Zeit erforschen, sehen wir, daß die Frage danach, ob es eine verborgene Lehre in Verbindung mit dem Christentum gibt, von wesentlicher Wichtigkeit wird. Soll das Christentum als die eigentliche Religion des Westens weiter fortleben? Soll es durch die zukünftigen Jahrhunderte fortbestehen und an der Gestaltung des Denkens der sich entwickelnden westlichen Rassen dauernd Anteil haben? Wenn es weiter leben soll, so muß es das Wissen, welches es verloren hat, wiedererwerben und wieder seine okkulten und mystischen Lehren erlangen; es muß wieder als ein mit Autorität ausgestatteter Lehrer der geistigen Wahrheiten auftreten, mit der Autorität des Wissens. Wenn diese Lehren wiedergewonnen werden, wird man bald ihren Einfluß an den erweiterten und vertieften Anschauungen über die Wahrheit erkennen. Dogmen, die jetzt nur als äußere Schalen und Fesseln erscheinen, werden von neuem als teilweise Darstellungen der fundamentalen Wirklichkeit angesehen werden. Zunächst wird das esoterische Christentum im ‚Heiligtum‘, im Tempel wieder erscheinen, so daß alle diejenigen, welche imstande sind, es aufzunehmen, den verkündeten Gedanken folgen können; und dann wird das okkulte Christentum wieder in das Adytum hinabsteigen, hinter den Schleier, der das Allerheiligste hütet, in welches nur der Eingeweihte eintreten darf. Dann wird die okkulte Lehre wieder allen denen zugänglich werden, welche sich vorbereiten, sie den alten Regeln gemäß zu empfangen, allen denen, die in unserer Zeit willens sind, den alten Anforderungen zu genügen, welche an die gestellt werden, die gerne die Wirklichkeit und Wahrheit geistiger Dinge ergründen möchten.“

Die Verfasserin beginnt nun den Spuren einer inneren Lehre im Neuen Testamente und in den Schriften der ersten Zeit der Kirche nachzugehen. Sie glaubt behaupten zu können, daß uns dieselben über die Existenz der Mysterien — „welche die Mysterien Jesu oder das Mysterium des Reiches (Gottes) genannt werden“ — sowie über die Bedingungen, die den Bewerbern auferlegt wurden, in gewissem Grade auch über die allgemeine Natur der erteilten Lehren und andere Einzelheiten unterrichten. „Gewisse Stellen im Neuen Testament würden,“ so meint sie, „ganz dunkel bleiben, wenn sie nicht durch bestimmte Erklärungen von Kirchenvätern und Bischöfen beleuchtet worden wären; doch in dieser Beleuchtung werden sie klar und verständlich.“ Zunächst zieht nun Besant die Worte Jesu, wie sie im Neuen Testament zu finden sind, in Betracht — „die *Λογία*, deren Echtheit neuerdings so vielfach erörtert wurde, hat sie nicht weiter berücksichtigt“ — dann die Schriften des Apostels Paulus, sodann „die Behauptungen der Erben der apostolischen Tradition und der Leiter der Kirche während der ersten Jahrhunderte nach Christo.“ Sie glaubt dadurch die Existenz einer verborgenen Seite des Christentums erwiesen zu haben. Sie verfolgt sodann noch „die Spur der kleinen Mysterien, der mystischen Auslegung durch die Jahrhunderte hindurch bis zum 19. Jahrhundert“ und deutet

diesbezüglich darauf hin, daß „obwohl sich keine Schulen des Mystizismus finden, welche für die Einweihung vorbereiteten, nachdem die Mysterien verschwunden waren, doch von Zeit zu Zeit große Mystiker die tieferen Grade der Ekstase durch ihre eigenen ausdauernden Bemühungen unzweifelhaft mit Hilfe unsichtbarer Lehrer“ erreichten.

Was zunächst die Berichte über Jesu Verhältnis zu seinen Aposteln anbelangt, so ist allerdings klar gesagt, daß er diesen die Bedeutung seiner Gleichnisse offenbarte und daß es ihnen gegeben war, das Geheimnis des Reiches Gottes zu wissen, während denen draußen alles durch Gleichnisse widerfahre. Es frägt sich nun, um welche Belehrungen es sich handelte. Daß Christus selbst zunächst größere Fähigkeiten der Apostel für das geistige Verständnis seiner Lehre nicht annahm, geht aus seinen berichteten Worten hervor: „Ich habe euch noch vieles zu sagen. Aber ihr könnt es jetzt nicht tragen.“ Besant meint diesbezüglich: „Einiges wurde ihnen wahrscheinlich nach seinem Tode gesagt, als er von seinen Jüngern gesehen wurde und redete mit ihnen vom Reich Gottes. Nichts davon wurde öffentlich berichtet, doch kann man wohl annehmen, daß man diese Lehre vernachlässigte und sie nicht als kostbaren Besitz weiter vererbte?“ Sodann deutet Verfasserin noch darauf hin, daß nach der gnostischen Schrift „Pistis Sophia“ die Belehrungen sogar geraume Zeit, elf Jahre, andauerten. Letztere Quelle dürfte allerdings vielen als zu wenig zuverlässig erscheinen. Aber ganz abgesehen davon, scheint man doch damit rechnen zu müssen, daß tatsächlich in der Mysterienlehre des Urchristentums eine Betonung eines derart vererbten „esoterischen“ Besitzes nicht in Betracht zu kommen scheint. Vielmehr dürfte es als feststehend betrachtet werden müssen, daß das Wort *μυστήρια πίστεως* auf den Inbegriff der christlichen Heilswahrheiten im allgemeinen, ohne Rücksicht auf die Möglichkeit der „esoterischen“ Bedeutung bezogen werde. Der Inhalt des christlichen Glaubens an und für sich wurde als *μυστήριον* betrachtet, als etwas an sich verborgenes, nach dem Auftreten Christi aber seinen Gläubigen Offenbares.

Das eigentliche große Mysterium (*τοῦτο τὸ μυστήριον τὸ μέγα*) der Mittelpunkt der Mysterien, war für die Christen die Erlösung als bis dahin verborgener Weltplan Gottes. Dies war offenbar die Grundanschauung aller Väter, des Augustinus, Gregor von Naziam, Basilius, Athanasius, Cyprian, Lactantius, Tertullian, Origenes, Clemens, Irenaeus, Justinus, Ignatius und offenbar sind auch die Stellen bei Paulus über das Mysterium im allgemeinen in diesem Sinne zu erklären. Außerdem ist noch darauf hinzuweisen, daß bei den Christen der ersten Zeit der Glaubensinhalt auch noch in anderer Hinsicht als Geheimnis gewahrt wurde. Sie hielten nämlich ihre gottesdienstlichen Handlungen und die Glaubensbestimmungen, die diesen zu grunde lagen, ihr religiöses Leben vor den Juden und Heiden, zum Teil sogar vor den Katechumenen geheim (Arkandisziplin). Es war deshalb naheliegend, daß in dieser Hinsicht die Analogie zu den alten Mysterien und die Einweihung in dieselben besonders betont wurde, wie dies namentlich von Clemens von Alexandrien geschehen ist. In dieser Hinsicht galt das schon auf die christliche Lehre im allgemeinen bezügliche Wort Jesu: „Ihr sollt das Heiligtum nicht den Hunden geben und eure Perlen sollt ihr nicht vor die Säue werfen.“ (Matth. VII, 6). Nun mußte allerdings für die ersten Christen neben diesem Begriff des Mysteriums auch noch die mystische Seite ihrer Religion in Betracht kommen, die nur den eigentlich Vollkommenen, das heißt denen, welche die mystische Entwicklung durchgemacht hatten, zugänglich war. Für diese, die Pneumatiker, welche die geistigen Gaben erhalten hatten, war die Wahrheit ihrer Grundlehren in der *ἀπόδειξις πνεύματος καὶ δυνάμεως* (I. Kor. II, 4) in theosophischer Hinsicht durch den Geist kundgegeben und sie hatten derart eine esoterische Einweihung erhalten. Diese Seite des christlichen Mysteriums kann vom theosophischen Standpunkte aus besonders hervorgehoben werden. Man darf aber die klar gelegte Unterscheidung nicht außer acht lassen, wenn man gewisse Schriftstellen, in denen vom Mysterium im allgemeinen die Rede ist, recht verstehen und das Verhältnis der christlichen Mysterien zu den heidnischen Mysterien vom rechten Gesichtspunkte aus betrachten will. Daß in den ersten Zeiten des Christentums wiederholt Versuche gemacht wurden, die christlichen Dogmen allegorisch aufzufassen, ist außerdem sicher ins Auge zu fassen. In dieser Hinsicht sind namentlich die Bemühungen des Origenes trotz seiner Opposition zu der Gnosis, die er als falsch betrachtete, hervortretend. Jedoch können dieselben wohl nicht mit einer Überlieferung, die auf Einweihung beruhte, in Verbindung gebracht werden. Es braucht nicht darauf hingewiesen zu werden, daß dieser „Esoterismus“ trotz der großen Verbreitung, die er gefunden, schließlich wieder einer andern Auffassung des christlichen Glaubensinhaltes weichen mußte, worauf später nur weniger beachtete Versuche zur esoterischen Erklärung im Anschlusse an die neuplatonischen Ideen folgten, die übrigens nicht ohne Einfluß auf die Entwicklung der deutschen Mystik geblieben sind.

Die Verfasserin weist nach ihren Meinungsäußerungen über altchristliches Mysterienwesen noch kurz auf diese Versuche hin und verfolgt sodann, wie schon angedeutet, die Geschichte der esoterischen Mystik im Christentum, die „theosophischen" Richtungen in demselben bis zur neueren Zeit. (Fortsetzung folgt.)

Ch. Thomassin.

Referate.

Kepler und die Astrologie.

(Zu Nr. 7 der „Gnosis".)

Glaubte Kepler an die Astrologie? Dies wird von dem Herrn Referenten S. 170 als noch nicht genügend geklärt betrachtet. Gewöhnlich sind aber die Biographen Keplers heutzutage in Sachen der Astrologie völlig unbewandert und werden daher aus Keplers mit vielfachen Vorbehalten und Abschwächungen der Astrologie durchsetzten Haltung nicht recht klug, reden sich auch am liebsten ein, er sei von der Astrologie schließlich zurückgekommen. Ich habe mich mit modernen Gegnern der Astrologie und Kritikern Keplers, mit Dr. N. Herz, Wien (siehe dessen Buch „Keplers Astrologie", Wien 1895) und mit Prof. Dr. Wilh. Försters Anschauungen (siehe seine Schrift „Himmelsbild und Weissagung") auseinandergesetzt in einem Artikel der Berliner Monatsschrift „Die Kritik" Nr. 204, vom 1. Sept. 1901 und darin unter Anführung, Vergleichung und Richtigstellung des Textes Keplers, da Prof. Förster unrichtig zitierte, die angeblichen Zweifel des Astrologen Kepler auf ihr wahres Maß zurückgeführt, insofern sie niemals der Astrologie überhaupt, sondern nur dem Umfange ihrer Anwendbarkeit und praktischen Bedeutung galten, wobei ferner noch zu berücksichtigen ist, daß Keplers Technik in Bearbeitung von Geburtshoroskopen sehr große Mängel hatte. Hieraus erklärt sich vieles von seiner „Skepsis" in astrologischen Dingen, die von den Gegnern in der Regel als Abwendung von der Sache gedeutet wird, als ob er nach mehr als dreißigjähriger Beschäftigung damit den Unsinn des Ganzen „schließlich" eingesehen habe (!). Dr. Herz sagt aber selbst, daß man dies aus Keplers vorliegenden Äußerungen nicht sicher folgern könne. In der Tat betont Kepler noch im zweiten Horoskop Wallensteins von 1625 unter Zurückweisung des Verlangens Wallensteins nach genauen Wahrsagungen in neun Spezialfragen desselben über seine Zukunft, daß er sich zu solchen Beantwortungen nicht hergebe, dies „Spiel und Kurzweil" überließe er jungen Astrologen, denn „die Philosophie und wahre Astrologie sei ein Zeugnis von Gottes Werken und ein heilig und gar nicht leichtfertig Ding, das er nicht verunehren wolle," und zu den neun Fragen setzt er seine Gründe noch weiter auseinander, spricht davon, daß man dies alles nicht genau vorhersagen könne, weil der Wille und Verhalten des Geborenen zu den politischen Umständen auch eine Rolle spiele neben dem Horoskop (eine persönliche Auffassung, die er sich gebildet hatte, d. Ref.), und daß er „vor solchen Fantaseien, die sich vielfach in den Büchern der Astrologen finden, gesichert sei". Hier fragt nun Dr. Herz, ob damit die ganze Astrologie gemeint sei, und das ist eine der Stellen, woran sich die Gegner klammern. Der unmittelbar darauf folgende Text Keplers gibt uns aber Auskunft, wie er dies meint, indem es dort heißt, daß offenbar der Himmel nicht jeden Einzelnen nur durch seine eigene Nativität regiere, sondern auch durch die andrer, die man doch nicht wissen könne aus derjenigen Nativität, welche man gerade vor sich habe. Kepler will also sagen, daß man aus einem Horoskop nicht alle Beziehungen genau wissen könne und daß viel auf die Nativitäten (Persönlichkeiten) anderer ankomme, wie sich jeder verhält. Von einer Ablehnung der Astrologie kann also keine Rede sein, sondern Kepler meint mit den „Fantaseien" wiederum nur die genauen Mutmaßungen auf Tatsächliches.

Albert Kniepf.

P. J. Möbius, J. J. Rousseau.*)

Möbius will in dieser Schrift eine „Pathographie" geben: die Geschichte Rousseaus als eine Krankheitsgeschichte. Solche Versuche, so interessant sie auch sonst sein mögen, sind seit dem Nordauschen Pamphlet einigermaßen in Verruf gekommen. Fehlt auch hier die widerliche Anmaßung des Entartungspropheten, der der Medizin ebenso viele vorgebliche Erkennt-

*) Leipzig, Verlag von *Johann Ambrosius Barth*, 1903.

nisse entwendet, als er benötigt, um seine ästhetischen Blößen dürftig zu behängen, so hält sich doch die Möbiussche Darstellung ohne Zweifel nur an der Peripherie des Rousseauschen Innenlebens. Das Verhältnis zu Therese Levasseur, zu Hume und Voltaire wird in klares Licht gerückt. Auch die Entstehung und Entwicklung der geistigen Krankheit — Möbius stellt die Diagnose auf kombinatorischen Verfolgungswahn — ist mit psychologischer Feinheit behandelt. Aber das Schicksal Rousseaus ist auf diesem Weg nicht zu ergründen. Es wächst aus seinem Denken und Schaffen hervor und kann bloß aus diesem begriffen werden. Wie aber sollte eine Pathographie in die Tiefe greifen können, wenn es uns noch an einer Theorie der Biographie mangelt? Jenen geheimen Hintergrund und Untergrund aufzuschließen, in welchem Idee und Individuum Eins sind, das wäre Anfang und Ende: dann gäbe es eine Geschichte der individuellen Seele. Derzeit haben wir nur einen Haufen von Aussagen, bezogen auf einen Träger, von dem nichts weiter bekannt ist als eben diese Beziehung, während das Dunkle nach wie vor dunkel bleibt. *E.*

Errata!

In Nr. 14 der „Gnosis" ist folgendes richtig zu stellen:

Im Artikel „Über die Präexistenz der Seele":

Seite 288, 17.—18. Zeile, soll es heißen: „die in einer einzigen Stunde einander gründlicher verstehen lernen als . . ."

Seite 289, 6. Zeile, statt „entscheiden": „unterscheiden".

Seite 289, 9.—10. Zeile, soll es heißen: „Wenn sie dem Wesen nach verschieden wären, gäbe es . . ."

Der Titel des Referats auf Seite 304 soll richtig „Neue Wege in der Psychologie" lauten.

Verantwortlicher Redakteur: Georg Kohler.

Buchdruckerei der Manzschen k. u. k. Hof-Verlags- und Universitäts-Buchhandlung in Wien.

JAHRGANG I, NR. 16 22. SEPTEMBER 1903

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY
ASTOR, LENOX AND TILDEN FOUNDATIONS

DIE GNOSIS

INHALT:

Die esoterische Bedeutung religiöser Symbole . . . . . .
Zur Kritik der Zenonischen Beweise
Gedanken über die Eiszeiten . . . .
Gehirn und Seele . . . . . .

REDAKTION: WIEN, I., Schauflergasse 6 ◆ ADMINISTRATION: WIEN, I., Kohlmarkt 3

EINZELNUMMER:
Mk. 0.70 — K. 0.70

QUARTALSPREIS:
Mk. 2.80 — K. 2.80

WIEN
Verlag der MANZschen k. u. k. Hof-Verlags- u. Universitäts-Buchhandlung

LEIPZIG UND BERLIN W. 9
bei
◆ GEORG HEINRICH MEYER ◆

YBEA

Jahrgang I, Nr. 16 **DIE GNOSIS** 22. September 1903

Die esoterische Bedeutung religiöser Symbole.

Die Weltentstehung wurde nach den Zeugungsvorgängen im Leben aller organischen Wesen der Natur, als eine Zeugungstat der Gottheit aufgefaßt, und die dabei festzustellenden mystischen Abstufungen, der großen Masse des Volkes — die niemals abstrakt zu denken vermag — in sinndeutlichen Heilszeichen zum Verständnis gebracht, indem die mystischen Abstufungen der Weltschöpfungsvorgänge unter dem Gleichnisse eines Gewittervorganges geschildert wurden. So bildete sich schon von Urtagen her, dem Gesetze unbedingter Notwendigkeit gehorchend, die Geheimlehre der Denkfähigen (Esoterik) gegenüber der Lehre für die urteilslose Menge (Exoterik) heraus, welche Spaltung sich nicht nur allein auf die Lehre, die Heilszeichen und Heilsbräuche erstreckte, sondern noch viel weiter ging und auch auf die Sprache selbst sich ausdehnte, wodurch die „Zwiesage" erstand. Diese, die Sprache der Wissenden, war so ausgebildet, daß in einem Satze zwei Sinne verborgen sein konnten; der geheime, den der Wissende sofort an den „Kennworten" erkannte und begriff, und der gewöhnliche Sinn der Rede, den das Volk verstand. Diese Kennworte waren durch Alliteration, die sogenannten „Stäbe" verbunden. Doch dies nur so nebenbei, um den Unterschied zwischen „Esoterik" und „Exoterik" als *ausgebildetes System* zu beweisen und bei Erklärung der drei Urheilszeichen grundlegend zu erkennen.

Die Vorstellung eines Gewittervorganges zur sinndeutlichen exoterischen Veranschaulichung des großen Mysteriums der Schöpfung gestaltete sich naturgemäß nach folgendem Schema: Im Anfange liegt die Wolkenmasse in träger Ruhe schwer über dem Horizont. Da erhebt sich plötzlich ein „*Wirbelwind*", der den Staub aufwirbelt und die Bäume zaust, der in den Wolken wühlt und *drehend* deren träge Massen durcheinander wirbelt (Mythisch: „Windsau"), welche, wenn einmal in Bewegung gekommen, sich in immer rascherem Drehen in einander bohren, bis die ersten Blitze wachsende Erregung künden. Immer heftiger und machtvoller regt sich das einmal geweckte Leben in den kurz vorher noch so trägen Wolkenschichten, bis endlich unter furchtbarem Donnergepolter gleichzeitig zwei Blitze aufflammen, die sich zu durchschneiden scheinen, welche als die hochheiligen „*Kreuzblitze*" gelten, deren Heiligung vom Volke auch heute noch unvergessen ist. Mit diesem „*Kreuzblitz*" hat — dem Volksglauben gemäß — das Gewitter den Höhepunkt seiner Macht erlangt, und der Mensch läßt sein Werken ruhen, denn dort wo die Gottheit spricht und handelt, geziemt der Menschheit entsagende Ergebung in ein höheres Walten.

Die sinndeutliche Parallele bezeichnet nun den „*Wirbelwind*", beziehungsweise die durch denselben veranlaßte „*Drehung im Gewölk*" als den „*Willen der Gottheit das All zu erschaffen,* während sie den „*Kreuzblitz*" als die dem „*Willen*" folgende „*Tat der Allerschaffung durch die Gottheit*" erklärt. Diese beiden hochheiligen Momente, nämlich „*Wille*" und „*Tat*" wurden durch mystische Heilszeichen versinnbildet, und zwar der „Wille" durch das sogenannte „Drehknie", „Drehfuß", „Dreiknie", „Vielfos" oder „Tripetrum", welches auf zweierlei Art dargestellt wurde, und zwar in älterer Form durch drei im Dreipaß stehende Haken (Fig. 1) und später durch drei, ebenfalls im Dreipaß stehende Kreisteile (Fig. 2). Das zweite Heilszeichen, das mys-

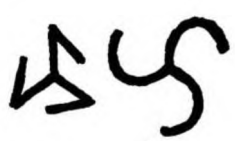


Fig. 1. Fig. 2.

tisch die „Tat“ versinndeutlichte, welche durch den „Willen“ eingeleitet worden war, wurde durch zwei sich kreuzende Zickzacklinien (Blitze) dargestellt, und da es in sich „Wille und Tat“ vereinigte, galt es als das Heiligste unter den Urheilszeichen, und ist darum auch das verbreitetste und unvergessenste. Es wurde „Hakenkreuz“ oder schlechtweg auch nur „Kreuz“ genannt, und erhielt im Laufe der Jahrtausende unzählige andere Namen, deren hervorragendste lauten: „Vierfos“, „Fyrfos“, „Swastika“, „Gnostikerkreuz“, nebst vielen uneigentlichen Benennungen in der Heraldik, wie neben „Hakenkreuz“ auch „Winkelmaßkreuz“, „zwei gekreuzte Klemmeisen“, „Schlangenkopfkreuz“ und so weiter, ein Beweis, wie gerade in folge des Zurücktretens des Wuotanstumes in Deutschland die uralten Stammesheilszeichen vergessen und mißdeutet wurden, trotzdem sie in den Familien- und Ortewappen aus vorchristlicher Zeit stammen und weit, weit älter sind als es die Heraldiker ahnen und zugeben wollen. Das „Hakenkreuz“ wurde, wie schon gesagt, durch zwei sich kreuzende Blitzlinien dargestellt, welche anfänglich (Fig. 3) in spitzen Winkeln, später aber (Fig. 4) in rechten Winkeln gebrochen waren. Noch später kreuzten sich auch zwei Schlangenlinien (Fig. 5) zu diesem Zeichen, oder es erscheint auch in einfachster Form als gleichschenkeliges Kreuz (Fig. 6).

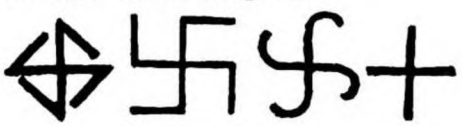


Fig. 3. Fig. 4. Fig. 5. Fig. 6.

Zu den interessantesten Namen dieser beiden Heilszeichen gehören unstreitig jene, welche mit dem Grundworte „fos“ gebildet sind, und als Bestimmungswort ein „Dreh“, „Drei“, „Viel“, „Vier“ oder „Fyr“ vorgesetzt zeigen, interessant deshalb, weil in diesen Namen die vorhin erwähnte altarische „Zwiesage“ verborgen liegt, welche deutlich die gleichzeitige Verbindung, wie Trennung der esoterischen und exoterischen Lehre, erkennen läßt. Was die beiden Urheilszeichen dem Volke bedeuteten — also deren exoterischer Wert — das wurde schon gesagt, nämlich: *„Wille und Tat der Gottheit zum Zwecke der Schöpfung des Alls“.*

Die Zwiesage nun findet sich in dem Doppelsinn der Worte, aus welchen sich jene Namensformen bilden. So bedutete „fos“ ebenso „Fuß“ wie „Zeugung“; „Drie“, „Dreh“, „Drei“, ebenso die Zahl „drei“ wie „Drehung“; „Viel“ ebenso eine „Vielheit“ wie den „Willen“; und schließlich „Vier“ und „Fyr“ gleichzeitig die Zahl „Vier“ und „Feuer“. Da also die Exoterik das „fos“ für „Fuß“ nahm, erscheint somit auch in der Heraldik, welche diese Zeichen *hieroglyphisch fortbildete*, der „Dreifos“ oder „Drehfuß“ aus *drei im Dreipasse gestellten nackten oder gepanzerten Mannsfüßen* zusammengesetzt und die *„Windeseile“* versinnbildend. Dies bestätiget auch die Wappensage des steirischen Geschlechtes „Rabenstein“, das in seinem Wappen „drei im Dreipasse gestellte gepanzerte Mannsfüße“ zeigt, nach welcher Wappensage der erste Rabensteiner obiges Wappen zum Gedächtnis dafür annahm, als ihm der Kaiser für die rasche Ausführung eines Botschaftsganges die lobende Anerkennung zugerufen haben soll: „Rabensteiner, du liefest ja, als hättest du drei Füße gehabt!“ Noch deutlicher wird der exoterische Deckbegriff „Fuß“ für das mystisch verhehlte esoterische „fos“ in der eddischen Mythe der Schade (Skadi), welcher die Asen für Vaterbuße gestatten mußten, sich einen Gatten aus ihrer Schar zu wählen, doch sollte Schade nur die zwölf „Füße“*) der Asen zu sehen bekommen, um ihre Wahl treffen zu können. So ward sie auch getäuscht, und wählte Niord statt des erwünschten Balders. Genau wie der „Dreifos“ erweist sich auch der „Fyrfos“ in der Mythe wie in der Heraldik in vielerlei Beziehungen, welche auf einen tiefer verborgenen, esoterischen Sinn Schlüsse gestatten.

Und tatsächlich haben diese Zeichen auch einen esoterisch begründeten geheimen Sinn, indem sie so gewissermaßen das

*) Mythisch wie mystisch ist aber statt dem Fuße das Zeugungsglied gemeint.

Siegel bedeuten, hinter welchem das tiefe Mysterium der altarischen Sexualreligion ruht, und dessen Schlüssel eben die „Zwiesage“ ist, welche es klarlegt, daß das „Viel“ den Willen zur Allzeugung, das „Drie“ oder „Drei“ *die Zeugung durch das Feuer* selbst verweist, worinnen eben *das Mysterium des arischen Sonnen- und Feuerkultes* wurzelt.

Der „Fyrfos“ oder das „Hakenkreuz“ war also das Heilszeichen der allerzeugenden Gottesmacht nach altarischen Weistume, und wurde von unseren Vorfahren allüberall dort angebracht, wo im Sinne der organischen Werde- und Entwicklungsgesetze es fördernd auf die Mehrung des Volkes, des Besitzes wie des Glückes winken sollte, und zwar *esoterisch* in bewußter Förderung natürlicher Entwicklungsvorgänge oder in bewußter Hemmung schädlicher Erscheinungen nach erkannter Gesetzmäßigkeit des Verlaufes, welche Weihehandlungen dem Volke gegenüber im *exoterischen* Verstande als zauberkräftige Heilstaten geübt wurden, um erhöhte Macht über dasselbe zu erlangen und zu behaupten.

Es findet sich der „Fyrfos“ oder das „Hakenkreuz“ darum in diesem Doppelsinne ebensowohl am Körper der alten Steinbilder mütterlicher Gottheiten an entsprechender Stelle sinndeutlich eingemeißelt um dadurch die Vermehrung des Volkes zauberkräftig zu fördern, da damals zahlreiche Nachkommenschaft als Reichtum galt, es findet sich auf Münzen und Goldschmuck um glückversprechend auf die Vermehrung des Schatzes hinzudeuten, ebenso auf Schatzhäusern, Ställen, Vorratskammern, Truhen, Gefäßen und ähnlichem, immer im gleichem — exoterischem wie esoterischem — Doppelsinn auf den Naturgesetzen fußend, dem Wissenden eine stete Mahnung, auf dem Wege der Erkenntnis weiter zu schreiten, dem Volke ein geheiligtes Heilszeichen, das ihm die Macht der Gottheit künden und ihm das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit einprägen sollte, um in demselben den erst langsam sich bildenden Staatsgedanken zu festigen und weiter zu entwickeln. Im ganz gleichen Sinne findet sich dem auch das Hakenkreuz im Buddhismus unter dem Namen „Swastika“.

Im weiteren Verlaufe mancher Jahrtausende, nachdem sich der äußerliche (exoterische) Gottesdienst gefestigt und die Mythologie sich als Lehre für das Volk gebildet hatte, nachdem die Dreigötter „Wuotan-Wile-We“ entstanden und mählich zu „Wuotan-Donar-Loki“ ausgestaltet waren, wurden auch die Urheilszeichen diesen untergeordnet, und zwar der „Dreifos“ dem Wuotan, und der „Fyrfos“ — als Donarshammer — dem Donar geheiliget. Es war naturgemäß geboten, daß auch dem dritten der Dreigötter, dem Asen Loki, ein Heilszeichen entstehe, um der altarischen Dreiteilung auch die Urheilszeichen unterzuordnen. Demgemäß ward das dritte der drei Urheilszeichen, im Gegensatze zu den beiden ersten, welche als „*Gottheits*runen“ galten, als „*Menschheits*rune“ der hochheiligen Drei angefügt, da ja auch Loki stets im Gegenspiel gegen die Asen als der „Böserat“ und „Bösewirk“ gilt, der den Asen zum Trotze die Menschen begünstigte und diesen die wichtigsten Gaben spendete, dafür freilich schwerste Buße zu tragen hatte.

Mythisch-exoterisch begründet sich dies wie folgt: Loki, der *schwarze* Ase, der *Todesgott*, der dritte der hochheiligen Drei, „Wuotan-Donar-Loki“, gab den Menschen, um die Götter zu schädigen, Unterricht in der Kunst der Feuererzeugung, sowie auch die Kenntnis des Rades, durch welche beide Gottesgaben der Mensch erst befähigt wurde, sich selbstbewußt aus der Niederung der Tierwelt zur Ebene des Menschentumes zu erheben. Loki lehrte nämlich die Menschen, nach dem Vorbilde der Zeugung des Blitzes, des *himmlischen Feuers*, das durch die *Drehung* des Rades an dem von ihm gebauten Donarswagen hervorgerufen wird, ebenfalls durch Drehung eines Rades an der Achse (Ask) aus Eschenholz**) in der Nabe (Umbla) aus

**) „Ask“, daher unser „Achse“ = *Esche*. — „Umbla“ = *Erle*. — Das erste Menschenpaar, also Vater und Mutter, wird in der Edda ebenfalls „Ask“ und „Umbla“ benannt. Nebenbei mag daran erinnert werden, daß — ebenfalls der Edda nach — die Urkuh „Auth-Umbla“ benannt wurde, und „Man-Ask“ = Mann-Esche das Urwort für „Mensch“ ist.

Erlenholz die flackernde Flamme, das *irdische Feuer* zu erzeugen. Die dankbare Menschheit, die nun „Feuer" und „Rad" als Gottheitsgabe empfangen hatte und auf Grund dieser beiden wichtigsten Erfindungen ihre Kultur aufgebaut hatte, weihte ihrem größten Wohltäter Loki das dritte der drei Urheilszeichen zu dessen geheiligter Rune und nannte es „Querel" (Quirl) oder „Ruotkreuz", das dem Hakenkreuze ähnlich gebildet ist, indem die Haken felgenartig gebogen und von außen mit dem Radreifen umzogen erscheinen (Fig. 7). Ein tiefer „esoterischer"



Fig. 7.

Sinn liegt aber darinnen, daß gerade die allerwichtigsten Gaben, welche eben die Entwicklungsfähigkeit wie den Fortbestand des Menschengeschlechts bedingen, nämlich „Feuer" und „Rad", der Menschheit vom „Todesgotte" gespendet wurden, was keineswegs Zufall ist, sondern es vielmehr beweist, mit welch tiefem Verständnis, wit welch bewunderungswürdig klarer Erkenntnis der großen Naturgeheimnisse das kühne Bauwerk des arischen Mythentums aufgetürmt wurde. Der Todesgott also erscheint als der größte Wohltäter der Menschheit! — Wie mußte die Lehre trostreich und erziehlich auf das Volk wirken und es langsam und sicher hinüberleiten zur tieferen Erkenntnis, nach welcher der Tod überhaupt alle seine Schrecken verliert, indem der Wissende es erkennt, daß der Tod keine absolute Vernichtung des individuellen Lebens — der „Ichheit" — bedeutet, sondern im geraden Gegenteil dessen Erhaltung in steter Wiedergeburt verbürgt, wie solches alle arischen und arischerseits beeinflußten Religionssysteme und darum in erster Linie das „Wuotanstum" lehren. Nach dieser Lehre sind wir unsere eigenen Vorfahren wie unsere eigenen Nachkommen, und wie wir die Folgen der bösen oder guten Taten, die wir als unsere Vorfahren getan, heute als Glück oder Unglück empfinden, ebenso werden wir, als unsere Nachkommen, glücklich oder unglücklich sein, je unserer heutigen Lebensführung entsprechend, und dies nach unabänderlichen Gesetzen ohne Laune oder Gnade, nach der unerbittlichen Konsequenz der Gerechtigkeit der eigenen Schicksalsführung. Der Todesgott ist darum auch nicht der Feind, sondern der Freund der Menschheit, und das Märchen, das ihn „Freund Hain" nennt, spricht darum die Wahrheit, wie ja jedes „*echte*" Märchen stets und immer nur die Wahrheit spricht.

Es lassen sich im Germanenbereiche noch viele Merkmale dieser drei Urheilszeichen nachweisen, welche allesamt es bekräftigen, wie dieselben einstens das ganze arische Wesen durchsetzt und beeinflußt hatten, so daß das Kreuz unbesiegbar schien und nur „im Zeichen des Kreuzes" bezwungen werden konnte. Dieses Geheimnis hatten die Verkünder des Christentums in Germanien bald entdeckt und formten daher das „Hakenkreuz" zum christlichen Kreuz um, indem sie (Fig. 8) die



Fig. 8.

Haken entfernten und den Unterarm in seiner Länge verdoppelten. Das hebräisch-römische Hinrichtungsinstrument weist, wie ja bekannt, nicht die geringste Ähnlichkeit mit dem Kreuze auf, und auch wurde es gar nicht Kreuz genannt, wie sich solches schon aus dem Namen „Golgo-tha" ergibt, der wörtlich „Galgenstand" bezeichnet. Dieses Kreuz naturalisierte dann die Kirche in bekannter Weise zum „Kruzifix".

Aber nicht nur das „Kruzifix" allein ist ein — wenn auch das bedeutendste — Beispiel einer naturalistischen Aus- und Um-



Fig. 9.

gestaltung des „Hakenkreuzes“. Der „Blitzesbündel“ (Fig. 9) in der erhobenen Rechten des olympischen Zeus ist nicht minder ein naturalistisch ausgestaltetes Hakenkreuz, und zwar im unveränderten Sinne seiner ursprünglichen Bedeutung, welche erst voll zur Geltung kommt in der hochgehobenen Rechten des Olympiers, von dem uns Schiller die orphische Kunde vermittelt: „Zeus, du bist der befruchtende Mann und das jungfräuliche Weib!“

Guido List.

Zur Kritik der Zenonischen Beweise.

III. Zenos Beweise gegen die Bewegung.

Wenn die bisher angeführten Beweise die Vielheit bestritten, um die Einheit des Seins, die eine Grundbestimmung der eleatischen Lehre, zu beweisen, so richten sich die folgenden vier gegen die Realität der Bewegung, um den zweiten Grundpfeiler des Systems, die Unveränderlichkeit des Seins darzutun.

Indem wir diese vier Argumente im Folgenden einer näheren Erörterung unterziehen, wollen wir bei jedem einzelnen den Wortlaut, wie ihn Aristoteles[1]) überliefert, mitteilen, dabei aber die Reihenfolge, in der dieser die Beweise anführt, aus praktischen Gründen nicht innehalten. Wir nehmen daher den vierten Beweis, das sogenannte Stadium, als den am einfachsten zu erledigenden vorweg.

a. Das sogenannte Stadium.

„Der vierte Beweis des Zenon“, sagt Aristoteles[2]), „geht davon aus, daß zwei gleich große Körper, die sich in einem gegebenen Raume, z. B. in einer Rennbahn, mit gleicher Geschwindigkeit in entgegengesetzter Richtung bewegen und dabei vor einem dritten Körper von gleicher Größe vorbeipassieren, wobei die Mitte der Rennbahn als Ausgangspunkt angenommen wird, die gleiche Zeit gebrauchen, um an einander ganz und an der Hälfte des ruhenden Körpers vorbeizukommen, also Abstände, von denen der eine doppelt so groß ist, als der andere, in gleichen Zeiträumen zurücklegen.“

Der Wortlaut dieses Beweises läßt, wie man aus dem in der Anmerkung abgedruckten Original ersieht, an Klarheit manches zu wünschen übrig, ein Mangel, der auch durch die Erläuterung des Aristoteles nicht völlig gehoben wird. Indessen besitzen wir in dem Kommentar des Simplicius zur aristotelischen Physik eine gründliche Interpretation des Beweises, die uns den Gedankengang des Eleaten in einer alle Zweifel ausschließenden Weise bloslegt. Danach glauben wir den Sinn des Arguments am besten durch folgendes, dem modernen Verkehrsleben entnommene Beispiel veranschaulichen zu können.

Zwei Eisenbahnzüge B und C, beide von gleicher Länge und gleicher Fahrgeschwindigkeit, kommen, der eine von Berlin, der andere von Wien, und begegnen sich, natürlich auf verschiedenen Geleisen, genau in der Mitte des Bahnhofs von Oderberg, dessen Länge, wie wir voraussetzen wollen, genau der eines jeden der beiden Züge gleich ist. Vom Punkte des Zusammentreffens aus gerechnet, werden die Spitzen der beiden Lokomotiven zugleich die noch nicht durchfahrene Hälfte des Bahnhofs und den ganzen andern Zug passieren müssen, damit beide Züge vollständig aneinander vorbeikommen und ihren definitiven Standort erreichen, d. h. beide die ganze Länge des Bahnhofs einnehmen. Dies hält Zeno für widerspruchsvoll, indem er sich darauf beruft, daß jeder der beiden Eisenbahnzüge doppelt so lang ist, als der halbe Bahnhof.

Bayle erläutert das Zenonische Argument durch folgendes Beispiel. Bewegt man zwei auf einem Tische nebeneinander liegende Bücher von gleicher Größe, deren Ränder sich berühren, übereinander in entgegengesetzter Richtung solange hinweg, bis jedes Buch an die Stelle des andern gelangt, so hat jedes nur um seine eigene Breite sich von der Stelle bewegt, und doch sind die Ränder, welche sich vorher berührten, jetzt um die doppelte Breite eines Buches von einander entfernt.

Der Fehlschluß liegt auf der Hand. Zeno mißt die Zeit, die ein Körper A braucht, um an einen anderen Körper B vorbeizukommen

---

[1]) Phys. VI. 14.

[2]) a. a. O. *τέταρτος ὁ περὶ τῶν ἐν τῷ σταδίᾳ κινουμένων ἐξ ἐναντίας ἴσων ὄγκων παρ' ἴσους τῶν μὲν ἀπὸ τέλους τοῦ σταδίου, τῶν δὲ ἀπὸ μέσου, ἴσῳ τάχει, ἐν ᾧ συμβαίνειν οἴεται ἴσον εἶναι χρόνον τῷ διπλασίᾳ τὸν ἥμισυν.*

das eine Mal, während B in Ruhe, und das andere Mal, während B sich mit einer dem A gleichen Geschwindigkeit an diesem vorbeibewegt.

Die Ungereimtheit einer derartigen Schlußweise ist so offenbar, daß man zweifeln kann, ob der eleatische Dialektiker sein Argument ernst gemeint habe oder ob er seine Gegner nur durch einen der später bei den Sophisten so beliebten Fangschlüsse haben verblüffen wollen.

Zeller hält allerdings an der Gutgläubigkeit des Zeno fest und meint, „daß dem ersten der über die Gesetze der Bewegung in dieser Allgemeinheit nachdachte, sich der Fehlschluß um so eher habe verbergen können, wenn er, so wie Zeno, zum voraus überzeugt war, er müsse bei seiner Untersuchung auf Widersprüche geführt werden."

Wie dem nun sein möge, jedenfalls ist der Paralogismus so einleuchtend, daß eine weitere Diskussion des Arguments überflüssig erscheint.

b. Der fliegende Pfeil.

Wenn es wahr ist, sagt Zeno, daß jeder Körper ruht, der sich in einem gegebenen Zeitmoment in einer bestimmten sich gleichbleibenden Lage befindet, so ruht der fliegende Pfeil, denn in jedem Augenblick seiner Flugbahn ist er in einer solchen Lage.[3])

Dieses Argument führt uns mit einem Schlage in die letzten und tiefsten Fragen der Metaphysik, speziell zu einem ihrer schwierigsten Probleme der wissenschaftlichen Bestimmung des Begriffes der Zeit. Seiner ganzen Tragweite nach kann dieses Zenonische Argument erst in Verbindung mit dem vierten (der sogenannten Dichotomie), das sich auf die analogen Schwierigkeiten beim Raume bezieht, behandelt werden. Vorläufig sei daher nur folgendes bemerkt.

Wäre es zulässig, wie Zeno voraussetzt, die Flugbahn des Pfeils in eine, gleichviel ob endliche oder unendliche, Anzahl von unveränderlichen Lage- oder Ruhezuständen zerlegt zu denken, so würde das Argument unwiderleglich sein. Eine Summe von einzelnen, unveränderten Lagezuständen würde nie eine Bewegung ergeben. Aber eben jene Voraussetzung selbst ist es, deren Zulässigkeit in Frage steht.

Es sind bei dieser Annahme des Zeno, wie uns scheint, zwei Möglichkeiten vorhanden:

1. Die Flugbahn des Pfeils setzt sich aus einer endlichen Anzahl aufeinanderfolgender Lage- oder Ruhezustände, denen proportionale Zeitstrecken entsprechen, zusammen. Für keinen dieser Zeitteile sind wir genötigt oder auch nur berechtigt, einen wirklichen Ruhezustand des Pfeils anzunehmen. Vielmehr würde sich die logische Notwendigkeit ergeben, auf jede dieser einzelnen Strecken wieder die gleiche Gedankenoperation der Zerlegung in weitere Teilstrecken anzuwenden, so daß es nie zu einer letzten Teilstrecke und damit nie zu einer wirklichen Ruhelage des Pfeiles kommen würde.

2. Die zweite Möglichkeit wäre die, und nur unter dieser Voraussetzung hat das Argument metaphysische Bedeutung, daß sich die Flugbahn aus einer unendlichen Reihe von Lagezuständen zusammensetzt, wobei jedem einzelnen von diesen ein streng unteilbarer, in matematischem Sinne ausdehnungsloser Zeitmoment oder Zeitpunkt entspricht.

Diese Annahme aber unterliegt wiederum einem doppelten Bedenken.

1. Einmal nämlich kann man zweifeln, ob in einem schlechthin ausdehnungslosen Zeitmoment oder Zeitdifferential überhaupt ein Lage- oder wenigstens ein Ruhezustand des Pfeils statthaben können. Man könnte sagen, jeder dieser unteilbaren Zeitmomente bezeichnen nur den Trennungsstrich zwischen dem nächst vorhergehenden und dem nächstfolgenden, jede Stelle der Flugbahn, daher dementsprechend nur einen Durchgangspunkt für den bewegten Körper, die Grenzscheide

---

[3]) Aristot. Phys. a. a. O. p. 239 b. *τρίτον δὲ, ὅτι ἡ ὀϊστὸς φερομένη ἵστηκεν· εἰ γὰρ ἀεί, φησιν, ἠρεμεῖ παῦν (ἠκινεῖτται) ὅταν ἢ κατὰ τὸ ἴσον, ἔστι δὲ ἀεὶ τὸ φερόμενον ἐν τῷ νῦν, ἀκίνητον τὴν φερομένην εἶναι ὀϊστόν.* — Der Text des Beweises bietet in der überlieferten Gestalt mannigfache Schwierigkeiten dar. In den Worten *ὅταν ἢ κατὰ τὸ ἴσον* liegt, wie Zeller richtig bemerkt hat, eine Zweideutigkeit, die, wenn von Zeno beabsichtigt, den Beweis mit dem Fehler der quaternio serminorum behaften würde. Die erwähnten Worte können nämlich bedeuten: „einen gleich großen Raum einnehmen, wie früher" (*εἶναι κατὰ τὸ ἴσον ἑαυτῷ διάστημα*, wie Themist und Simpl. es erklären), oder auch „an der gleichen Stelle des Raumes sein wie früher", seinen Ort nicht verändern. Nur wenn der Ausdruck in diesem letzteren Sinne verstanden wird, bleibt das Argument von dem erwähnten Fehler frei, und damit überhaupt ernsthaft diskutierbar. Ist dies aber der korrekte und allein zulässige Sinn der betreffenden Worte, dann sind die eingeklammerten Worte (*ἢ κινεῖται*) offenbar ein nicht bloß überflüssiges, sondern geradezu sinnstörendes Einschiebsel, das unter allen Umständen zu beseitigen ist. — Der Nerv des Beweises liegt, wie schon Aristoteles richtig erkannt hat, darin, daß im unteilbaren Zeitmoment (*ἐν τῷ νῦν*) keine Bewegung möglich sei.

zwischen dem Ort, aus dem er kommt, und dem, in den er eintritt, oder zwischen dem, wo er nicht mehr, und dem, wo er noch nicht ist — mit anderen Worten, man könnte aus einer derartigen Konstitution der Zeit ebensogut die Unmöglichkeit der Ruhe, wie die der Bewegung ableiten.

2. Vor allem aber wäre zu untersuchen, ob die Zerlegung einer Zeitstrecke in unteilbare dauerlose Zeitpunkte überhaupt denkbar, ob sie nicht, ebenso wie die Zusammensetzung der Linie aus ausdehnungslosen Raumpunkten, eine unvollziehbare Vorstellung, eine bloße Fiktion sei. Nach Zenos eigener Argumentation — vergleiche oben den ersten Beweis gegen die Vielheit — müßten die einzelnen punktuellen Zeitatome durch Zwischenräume getrennt sein, wenn sie nicht, als schlechthin größelos in einen Punkt zusammenfallen sollen. Ist aber die Annahme von Zwischenräumen zwischen den einzelnen Zeitpunkten unvermeidlich, so wäre auch die weitere Annahme, daß in diesen Intervallen vielleicht die Bewegung vor sich gehen könne, nicht unbedingt von der Hand zu weisen.

Aber auch abgesehen hiervon sind die metaphysischen Schwierigkeiten, die sich der Auflösung der Zeit in eine unendliche Reihe dauerloser Punkte entgegenstellen, wie wir glauben, unüberwindlich. Die Summierung einer noch so großen Anzahl ausdehnungsloser Augenblicke, von denen jeder Null ist, könnte nie eine endliche Zeitstrecke ergeben, sondern stets nur eine Größe, die ebenfalls gleich Null ist. Weder die psychologische, noch die von Newton definierte absolute,[4]) noch die sogenannte astronomische Zeit lassen sich, analytisch, in diskrete, unausgedehnte Teilpunkte zerlegen, oder, synthetisch, aus solchen zusammensetzen. Wer daher, wie schon Aristoteles, die Zeit (ebenso wie den Raum) als ein unbedingt stetiges, als ein strenges Kontinuum (*συνεχές*) ansieht, wird schon die Voraussetzung und die Grundlage der Zenonischen Beweisführung als unannehmbar zurückweisen.

Aber allerdings auch die Begriffe der Stetigkeit und der Kontinuität, mit denen Aristoteles das Schreckgespenst der Zenonischen Skepsis beschwören zu können meint, verwickeln in fundamentale und wie es den Anschein hat, unlösbare Schwierigkeiten, deren Erörterung, im Anschluß an das vierte Zenonische Argument, die sogenannte Dichotomie, wir uns nicht entziehen können. Zuvor müssen wir jedoch noch den Dritten, dem sogenannten Achilleus, eine kurze Betrachtung zuteil werden lassen.

[4]) Newton. Princ. philos. nat. math. Anfang.

c. Der Achilleus.

„Das Langsamste", so lehrt Zeno, „wird von dem Schnellsten, also z. B. die Schildkröte von dem schnellfüßigen Achilleus nie eingeholt werden. Während er nämlich den Vorsprung, den sie vor ihm voraus hat, zurücklegt, hat sie einen neuen gewonnen, und während er diesen absolviert, wiederum einen neuen, und sofort ins Unendliche."[5])

Hier fällt zunächst auf, daß die Bewegung gegen deren Realität sich dieser Beweis doch wie alle andern richtet, von Zeno (wäre es auch nur hypothetisch) als tatsächlich existierend vorausgesetzt wird, und zwar in der Weise, daß begrenzte Raumstrecken in ebensolchen Zeitteilen zurückgelegt werden. Andernfalls könnte von einem anfänglich größeren, sich unausgesetzt verringernden (wenn auch nach Zenos Behauptung nie ganz verschwindenden) Vorsprung keine Rede sein.

Dies vorausgeschickt ist das Argument, wenigstens in der ihm von Zeno gegebenen Fassung, unhaltbar. Dies läßt sich zunächst durch eine Erwägung matematischer Art wahrscheinlich machen.[6])

Setzt man nämlich die anfängliche Entfernung der beiden Körper = a und die Schnelligkeit des verfolgenden (Achilleus) n mal größer als die des verfolgten (der Schildkröte), so bilden die von Achilleus zu durchmessenden einzelnen Raumstrecken

$$a + \frac{a}{n} + \frac{a}{n^2} + \frac{a}{n^3} + \ldots\ldots$$

eine konvergierende geometrische Reihe, deren Grenzwert bekanntlich $= \frac{a\,n}{n-1}$ ist.

Gebraucht nun Achilleus zum Durchlaufen der Strecke a die Zeit t, so gebraucht er bis zur Einholung die Zeit

$$t + \frac{t}{n} + \frac{t}{n^2} + \frac{t}{n^3} + \ldots\ldots = \frac{t\,n}{n-1}$$

Es ergibt sich also nun, daß die Einholung nicht vor Ablauf einer bestimmten Zeit $\frac{t\,n}{n-1}$ und nicht vor Zurücklegung eines bestimmten Raumes $\frac{a\,n}{n-1}$ erfolgen kann.

Wollte man aber einwenden, daß auch die unendliche Reihe $a + \frac{a}{n} + \frac{a}{n^2} + \ldots\ldots$ sich

[5]) Aristot. a. a. O. *τὸ βραδύτερον οὐδέποτε καταλειφθήσεται θέον ὑπὸ τοῦ ταχίστου ἔμπροσθεν γὰρ ἀναγκαῖον ἐλθεῖν τὸ διῶκον, ὅθεν ὥρμεσε τὸ φεῦγον, ὥρτ' ἀεί τι προέχειν ἀναγκαῖον τὸ βραδύτερον.*

[6]) Cfr. C. L. Gerling. De Zenonis Eleatici paralogismis motum spectantibus. Marburg 1825.

dem angegebenen Grenzwert zwar bis auf eine unendlich kleine Differenz asymtotisch nähere, aber ihn streng genommen nie erreiche, so würde sich das Paradoxon ergeben daß Achilleus die Schildkröte zwar nie einholt, daß sie aber beide ihre Bewegung nicht, über eine bestimmte, eben durch $\frac{a\ n}{n-1}$ bezeichnete Grenze hinaus fortsetzen können, wobei sich zugleich ihr Abstand einem festen konstanten Verhältnis, dem Differentialquotienten ihrer Geschwindigkeiten, immer mehr nähert.

Lassen wir diese mathematischen Schwierigkeiten auf sich beruhen, so läßt sich die Unhaltbarkeit des Beweises, wie wir glauben, auch durch folgende Überlegung dartun.

Hinsichtlich der Konstitution des Raumes und der Zeit sind, wie wir oben sahen, drei Annahmen möglich.

1. Beide, Raum und Zeit, sind aus einer endlichen Anzahl endlicher Teilstrecken zusammengesetzt. Dann ist das Argument hinfällig. Denn da nach Zenos eigenen Zugeständnis der Abstand zwischen Achilleus und der Schildkröte sich unaufhörlich vermindert, so muß unausweichlich ein Moment eintreten, wo dieser Abstand geringer ist, als die Ausdehnung der Wegstrecke oder des Raumteils, den Achilleus in einem bestimmten Zeitteil zurücklegt, m. a. W. es muß ein Augenblick eintreten, wo Achilleus die Schildkröte einholt.

2. Raum und Zeit sind kontinuierlich. Dann ist das Argument gleichfalls hinfällig. Denn nichts hindert anzunehmen, das Achilleus, wenn die Schildkröte in einem gewissen Zeitabschnitt eine bestimmte Raumstrecke zurücklegt, über eine hinreichende Geschwindigkeit verfügt, um in der gleichen Zeit erstens den Abstand, der ihn von ihr trennt, und außerdem noch den Vorsprung, den sie inzwischen gewonnen hat und selbst noch etwas mehr zurückzulegen, d. h. sie einzuholen.

3. Raum und Zeit sind aus unendlich vielen ausdehnungslosen Raum- beziehungsweise Zeitpunkten zusammengesetzt. In diesem Falle ist das Argument seinem tieferen Sinne und seinem Prinzip nach richtig, in der ihm von Zeno gegebenen Einkleidung aber gleichwohl falsch. Denn offenbar würde es unter dieser Voraussetzung überhaupt zu keiner Bewegung, auch zu keiner Anfangsbewegung kommen können.

d. Die Dichotomie.

Zeno selbst scheint die logische Schwäche, die seinem „Achilleus“ anhaftet, bemerkt zu haben, da er den Beweis in strengerer und abstrakterer Fassung noch einmal folgendermaßen formuliert hat.[7])

„Es gibt keine Bewegung, denn der sich bewegende Körper muß, bevor er an das Ende der zu durchlaufenden Wegstrecke gelangt, die Mitte derselben erreichen; um diese zu erreichen wieder die Mitte des halben Weges, und so fort ins Unendliche.“

Diese Voraussetzung wird also unendlich oft erfüllt sein müssen, bevor es überhaupt zu einer Bewegung kommt, so daß schon der Anfang der Bewegung undenkbar erscheint. Es liegt auf der Hand, daß man statt der Mitte des Weges auch jede andere Zwischenlage setzen könnte. In größter logischer Allgemeinheit würde der Beweis also etwa folgendermaßen ausgesprochen werden können: „Die Bewegung kann weder entstehen noch zum Abschluß kommen, weil ein Punkt, um an eine andere Stelle zu gelangen, Zwischenlagen in unendlicher Zahl eingenommen haben müßte.

Auf den ersten Blick erkennt man die nahe Beziehung und den logischen Parallelismus zwischen diesem Argument der „Dichotomie“ und dem von uns an zweiter Stelle behandelten: dem fliegenden Pfeil. Man braucht nur die Aporie, die Zeno hier in Bezug auf den Raum erhebt, auf die Zeit zu übertragen, um unmittelbar auf jenes Argument geführt zu werden: der Übergang von einem ausdehnungslosen Punkt der Zeit zu einem andern, ist im Sinne Zenos genau so undenkbar, wie die Überbrückung zweier getrennter Raumpunkte.

Es ist merkwürdig, daß diese Wechselbeziehung der beiden Beweise, ihre wesentliche logische und metaphysische Gleichwertigkeit fast allen Beurteilern Zenos, vor allem seinen Gegnern entgangen ist; denn hätten sie sie bemerkt, so würden sie schwerlich ihren Haupteinwand gegen die Beweisführung der Eleaten gerade auf diesen Parallelismus in der unendlichen Teilbarkeit des Raumes und der Zeit haben stützen können. Fast alle Bekämpfer der Zenonischen Dialektik in alter und neuer Zeit,[8]) Aristoteles voran, machen nämlich gegen Zenos wichtigste Bestreitung der Bewegung, wie sie in der „Dichotomie“ formuliert ist, den Einwand geltend, daß der unendlichen Teilbarkeit des Raumes, eine homologe unendliche Teilbarkeit der Zeit gegenüberstehe, so daß jedem

[7]) Aristot. Phys. a. a. O. *μὴ κινεῖσθαι διὰ τὸ πρότερον εἰς τὸ ἥμισυ δεῖν ἀφικέσθαι τὶ φερόμενον ἢ πρὸς τὸ τέλος.*

[8]) Wie unter andern auch Bayle, Dühring, Renouvier bemerken.

— fiktiven —Raumteil ein — natürlich ebenso fiktiver — proportionaler Zeitteil entsprechen. Durch die korrespondierende unbegrenzte Teilbarkeit der Zeit wäre die des Raumes sonach gewissermaßen kompensiert, und die von Zeno aufgeworfene Aporie falle hinweg. Demgegenüber würde der Eleat unter Berufung auf sein Argument vom „fliegenden Pfeil" mit Recht haben darauf hinweisen können,[9]) daß ihm dieser Parallelismus zwischen Raum und Zeit keineswegs entgangen sei, daß aber die von ihm aufgedeckte Schwierigkeit damit durchaus nicht gehoben sei. Die Irrationalität und Unerklärbarkeit der einen Seite der Gleichung mache die der andern Seite um nichts erträglicher.

Wendet man ferner mit Aristoteles und anderen Bestreitern[10]) der Zenonischen Beweise ein, daß Raum und Zeit absolute Kontinua seien und daß die unendliche oder richtiger unbegrenzte Teilbarkeit beider in beliebig kleine Strecken — wo dann die Größe der Teile zu ihrer Anzahl stets im gleichen reziproken Verhältnis bleibe! — lediglich die subjektive Möglichkeit bedeute, an keiner Stelle mit der Teilung Halt zu machen, während die wirklich ausgeführte Teilung stets nur zu endlichen, nie zu unendlichen kleinen Teilgrößen führe,[11]) so liegen eben hierin die entscheidenden, und wie wir glauben, unlösbaren Schwierigkeiten. Die Zenonischen Beweise führen, ihrer paradoxen und metaphorischen Fassung entkleidet und auf ihre strengste logische Form gebracht in gerader Linie auf die Probleme der Kantischen Antinomien, ja sie fallen im wesentlichen mit ihnen zusammen, insoferne sie nur eine andere Wendung eines zugrunde liegenden metaphysischen Zentralproblems darstellen: der Frage nach der Zulässigkeit und dem Sinne des Unendlichkeits- und des Stetigkeitsbegriffes in ihrer Anwendung auf die Kategorien des Raums und der Zeit.

[9]) Vgl. z. B. Zeller, Philos. d. Griech. 5. Auflage, Seite 603 f.

[10]) Vgl. hierüber auch die klassische Auseinandersetzung Buffons in der Einleitung zu seiner französischen Übersetzung von Newtons Methode of fluxions (Traité des fluxions de Mr. Newton. Paris 1740).

[11]) Wundt stellt in einem eindringenden Aufsatz: „Kants kosmologische Antinomien und das Problem der Unendlichkeit" (Philos. Studien, Bd. 2, S. 495 ff) folgende Kategorientafel der Größenbegriffe auf:

Quantitas		
finita	infinita	transfinita
definita	indefinita	
commensurabilis	incommensurabilis	

VI. Kurze dialektische Erörterung des den Zenonischen Aporien zugrunde liegenden metaphysischen Problems.

Alle Empiristen, d. h. alle diejenigen, die in Kants kosmologischen Antinomien die Unwiderleglichkeit der Antithesen behaupten, oder was auf dasselbe hinausläuft, aller Gegner Zenos von Aristoteles bis auf die neueste Zeit, stimmen darin überein, daß die unendliche Teilbarkeit einer stetigen ausgedehnten Mannigfaltigkeit, also vor allem des Raumes und der Zeit, nur so zu verstehen sei, daß für den denkenden Verstand an keinem Punkte und in keinem Augenblick die Nötigung eintrete, mit der Teilung in Gedanken halt zu machen, m. a. W. daß Unendlichkeit nichts bedeute, als die begriffliche Freiheit, die Analyse — und in analoger Weise bei der Antinomie des unendlichen Großen die Synthese — soweit fortzusetzen, als man will. Eben hieraus folge aber, daß man, soweit man auch die Teilung fortsetze, immer nur auf endliche, nie auf unendlich kleine Teile geführt werde, daß mithin ein ausdehnungsloser Raum oder ein dauerloser Zeitpunkt ein Unding, der Begriff davon ein Unbegriff sei. Von den verschiedenen Unendlichkeitsbegriffen die z. B. Wundt[12]) unterscheidet, erkennt der Impirist nur den „infiniten" als den einzig zulässigen und legitimen an, während er den von Wundt so genannten „indefiniten" (die bloße Erfahrungsgrenze) höchstens als sprachlichen Notbehelf gelten läßt, den „transfiniten" aber (d. h. die begriffliche Fiktion einer vollendet gedachten Unendlichkeit[13]) als schlechthin unfaßbar und mit den Ergebnissen der Erfahrung, wie mit den Gesetzen des normalen Denkens gleich sehr in Widerspruch stehend, unbedingt ablehnt.

und unterscheidet scharf das Infinite als das unbedingt „Endlose" einerseits von dem Transfiniten dem „vollendeten Unendlichen" oder „Überendlichen", und andererseits dem Indefiniten, dem „endlichen Repressus mit unbestimmter Grenze", (ein solcher besteht z. B. bei den sogenannten dynamischen Antinomien in bezug auf die Begriffe der Masse und der Kausalität) und dem Inkommensurabeln, dem „unmeßbar Großen" oder dem „unmeßbar Kleinen", d. h. Größen, die für unsere Messungshilfsmittel entweder zu groß (wie die Entfernung eines Fixsterns) oder zu klein (wie die Größe eines Moleküls) sind.

[12]) Den Versuch gemacht zu haben, diesem Begriff in der Mathematik das Bürgerrecht zu verschaffen und damit die ohnedies schon hinlänglich große Kontusion über die metaphysischen Grundlagen der höheren Analysis noch erheblich zu ver-

Diese Position des Empirismus dürfte allerdings schwer zu erschüttern sein: sie kann bis zu einem gewissen Grade als unangreifbar gelten. Insoferne sie an der logischen Unmöglichkeit fest halten, Räumliches und Zeitliches in letzte unteilbare raum- und zeitlose Punkte zu zerfällen oder synthetisch aus solchen entstehen zu lassen, sind die Bestreiter Zenos, wie wir glauben, im Recht.

Bayle, der die Zenonische Dialektik gegen die Kritik des Aristoteles lebhaft in Schutz nimmt und sie gegen die Einwände des Stagiriten zum Teil mit großem Scharfsinn, zum Teil aber auch mit oberflächlichen Sophismen zu decken sucht, liefert den Gegnern dieser Dialektik selbst die schärfsten Waffen, indem er die Sinnlosigkeit, eine ausgedehnte Größe aus ausdehnungslosen Punkten erwachsen zu lassen, durch folgendes Beispiel veranschaulicht.

. . . . . .
. . . . . .
. . . . . .
. . . . . .
. . . . . .
. . . . . .
. . . . . .

„Die Mathematiker beweisen uns, sagten, daß man bei einem Quadrate soviele Geraden von einer Seite zur andern ziehen kann, als die Seite Punkte hat, und daß alle diese Geraden die Diagonale in je einem Punkte durchschneiden und umgekehrt; ebenso lehrt die Geometrie, daß bei zwei konzentrischen Kreisen jeder durch den Umfang des kleineren gezogene Durchmesser auch die Peripherie des größeren Kreises in zwei Punkten trifft; daraus folgt notwendig, daß in der Diagonale des Quadrats kein Punkt mehr sein kann als in der Seite, und in dem Umfang des großen Kreises kein Punkt mehr als in dem des kleineren, und doch zeigt schon der bloße Augenschein in beiden Fällen die ungleiche Größe."

Gegen die von dem Empiristen verteidigte Möglichkeit einer unendlichen oder richtiger unbegrenzten Teilung erhält Bayle den Einwand, daß eine unendliche Anzahl von Ausdehnungsteilen, von denen jeder ausgedehnt und räumlich von allen anderen unterschieden sei, nicht enthalten sein könne in einem Raum, der 100.000 Millionen mal kleiner sei, als der 100.000. Teil eines Sandkorns. (Denselben Einwand, der das sinnliche Minimum mit dem matematischen Minimum identifiziert hat bekanntlich Berkeley gegen die Grundlagen der Infinitesimalrechnung, namentlich gegen die Differentiale höherer Ordnung erhoben.) Darauf ist zu erwidern, daß diejenigen, die prinzipiell und theoretisch an der Möglichkeit festhalten, die Teilung bis zu jeder beliebigen Grenze fortzusetzen, damit keineswegs behaupten wollen, daß eine Teilung in diesem Sinne in Wirklichkeit ausführbar sei. Sie wollen nur die logische Unmöglichkeit erweisen, mit der Teilung an irgend einem willkürlich gewählten, „letzten" Punkt Halt zu machen. An der Zulässigkeit des Begriffes der unendlichen Teilbarkeit in diesem Sinne und damit an der Berechtigung der Aristotelischen Kritik in diesem Punkte dürfte sonach nicht zu rütteln sein.

Viel weniger einfach liegt die Frage betreffs des Punktes, auf den Aristoteles das meiste Gewicht legt: der Kontinuität der Zeit- und Raumgrößen. Auf den ersten Blick freilich erscheint die Behauptung, daß Raum und Zeit Kontinua seien und nur als solche begriffen werden können, sehr einleuchtend ja selbstverständlich und den Erfahrungstatsachen entsprechend. Sowohl die psychologische Zeit- und Raumvorstellung als das, was Newton die absolute Zeit und den absoluten Raum genannt hat, scheinen sich diesem Begriffsschema am besten und ungezwungensten einzufügen.

Näher betrachtet aber birgt der Begriff der Kontinuität ganz ebenso große Schwierigkeiten wie der der Unendlichkeit. Es zeigt sich nämlich bei genauerem Nachdenken, daß Kontinuität und Stetigkeit zunächst nur bildliche Metaphern, kaum mehr als oberflächliche der sinnlichen Naturbetrachtung entnommene Analogien, für das abstrakte Denken aber nur iduelle Fiktionen, gewissermaßen leere Schemata sind. Fassen wir den Raum zwischen zwei getrennten Raum-, oder die Zeit zwischen zwei Zeitpunkten, oder überhaupt den Abstand zwischen zwei unveränderlichen Größen ins Auge, so ist zwischen den beiden als Grenzen gewählten Punkten eine Kluft, die durch noch soviele Einschaltungen in ihrem Wesen nicht verändert wird und streng genommen niemals ausgefüllt werden kann. Es sind, so viel Zwischenstufen man auch einschalten mag, stets zwei untenschiedene Größen vorhanden, zwischen denen der Übergang der Art nach unverändert bleibt, gleichviel ob der Abstand groß

---

mehren, ist das zweifelhafte Verdienst von Georg Cantor (Grundlagen einer allg. Mannigfaltigkeitslehre, Leipzig 1883), daß aber mit dem infiniten Unendlichkeitsbegriff, dem logisch einzig haltbaren, in der Mathematik sehr wohl auszukommen ist, ja daß sich die höhere Analysis unter strenger Fernhaltung aller Unendlichkeitsbegriffe als reine Funktionentheorie mit Hilfe der Reihenform begründen läßt, beweist das Beispiel Newtons und namentlich Lagranges.

oder klein ist. Einen stetigen, d. h. vollständig ermittelten Übergang von A zu B gibt es eigentlich gar nicht. Das Denken ist gar nicht imstande, anders als stufenweise, wenn auch in Intervallen von beliebiger Kleinheit, fortzuschreiten.[13]) Stetigkeit bedeutet somit eigentlich nichts als Wiederholbarkeit derselben Vorstellungsform. Stetigkeit ist ebenso wie Unendlichkeit ein Möglichkeits-, aber kein Wirklichkeitsbegriff. Es liegt im Denken ebensowenig ein Schranken, jede Größenvorstellung zu teilen, als die Zahl der Einschaltungen zwischen zwei Teilpunkten ins Unendliche zu vermehren. Aber der Fortgang von einem Punkte zum nächstliegenden, mag man sich die zwischen ihnen liegende Strecke so minimal denken als man will, ist stets diskontinuierlich. Stetigkeit kann daher ebenso wenig wie Unendlichkeit je Gegenstand der Erfahrung sein. Beide sind Postulate des begrifflichen oder formalen, aber nie Tatsachen des empirischen Denkens, weil die Unendlichkeit der Interpolationen nie empirisch verwirklicht werden kann. Unser Bewußtsein kann sukzesiv verschiedene Größen, aber nicht ein eigenes Fließen der Größen vorstellen.

In dieser psychologischen oder, wenn man lieber will, erkenntnistheoretischen Unzulänglichkeit liegt die Schwierigkeit und der, wie es scheint, unaufhebbare Widerspruch, der dem Begriff der Bewegung anhaftet, und den die Eeleaten, Zeno vor allem, mit erstaunlichem Tiefblick bemerkt, wenn auch freilich mehr unbestimmt gefühlt, als klar und deutlich erkannt haben, in ihr liegt auch die Schwierigkeit, die Grundbegriffe der höheren Analysis, vor allem den des Differentials oder der Fluxion, widerspruchslos und einwandfrei zu begründen. Im Zusammenhang mit letzterem Problem gedenken wir demnächst auf die Begriffe der Stetigkeit und der Unendlichkeit noch einmal zurückzukommen.

Dr. Rudolf Salinger.

Gedanken über die Eiszeiten, ihre Ursachen, ihre Folgen und ihre Begleiterscheinungen *).

Die vorsichtige Wahl des Titels, der bloß von „Gedanken“ über die Entstehung der merkwürdigsten geophysischen Phänomene spricht, enthebt den Referenten jener tiefgehenden Kritik, die sonst jeglicher wissenschaftlichen Leistung gegenüber zur Pflicht wird. Hier bietet der Autor in einfacher, dem Niveau der Durchschnittsbildung augenfällig akkomodierter Darstellung, eine neue Hypothese, deren Richtigkeit aus ihrer Fruchtbarkeit ersehen werden soll. Das Problem der Eiszeit ist heute bereits von einem so mächtigen Gürtel von Hypothesen umgeben, daß diese Tatsache allein zur höchsten Vorsicht mahnen und zur sorgfältigen Kritik der bestehenden Auffassungen veranlassen sollte. Man wird dessenunge-

[13]) Anmerkung. Die gewöhnliche Definition der stetigen Größen, wie sie z. B. auch Überweg in seiner Logik akzeptiert — eine Quantität ist stetig, insoferne die Teile derselben unmittelbar zusammenhängen oder insoferne der eine Teil da anfängt, wo der andere aufhört — ist entweder falsch, indem sie auch auf organisch verbundene, aber nicht stetige Größen anwendbar ist, oder aber sie führt auf eine petitio principii, insofern eben in dem „unmittelbaren Zusammenhang“ eine erkenntnistheoretische Schwierigkeit liegt, die in den von Hume gegen den Kausalbegriff erhobenen Bedenken ihr Seitenstück findet. Außerdem reicht die Definition höchstens in bezug auf die räumliche Ausdehnung aus; sobald es sich um stetige Intensitätsgrößen, wie Gewichtsänderungen, Fallgeschwindigkeit und ähnlich handelt, wird sie bereits unbrauchbar. Auch bleibt es fraglich, ob man sich die Zeit in demselben Sinne stetig, d. h. ihre Teile in derselben Weise zusammenhängend zu denken habe, wie den Raum. — Die Probleme, die der Begriff des Stetigen in psychologischer und erkenntnistheoretischer Beziehung darbietet, werden u. d. auch durch die neuesten Versuche G. Cantors, auf streng mathematischem Wege und unabhängig von der Beziehung auf Raum und Zeit, zu einer wissenschaftlich exakten Begriffsbestimmuug des Stetigen zu gelangen, nicht gelöst. Cantor versucht, das Stetige mit dem Diskreten durch ein „vollkommenes und allseitig verbundenes System mathematischer Punkte“ zu verknüpfen und durch eine Reihe von Mittelbegriffen den Übergang von dem Diskontinuierlichen zum Kontinuierlichen stufenweise zu gewinnen, ohne indessen die fundamentale metaphysische Schwierigkeit damit irgendwie zu beseitigen.

*) Von *August Zöppritz.* Dresden. Verlag von Hans Schultze. 1903.

achtet den Hervorbringungen naturwissenschaftlichen Phantasiereichtums nicht von Haus aus polemisch gegenübertreten dürfen, wenn im übrigen die Möglichkeit einer Einordnung in das große und tragfähige System der Gegenwart gewahrt bleibt. Dieser gewiß billigen Bedingung, scheint sich der Autor aber nicht unterwerfen zu wollen. Denn er polemisiert gleich in den einleitenden Bemerkungen seiner Arbeit gegen eine nicht bloß jederzeit empirisch erhärtbare, sondern in reinster Form deduktiv nachweisbare Tatsache, gegen die durch die Achsendrehung der Erde bewirkte Abplattung Dies ist um so merkwürdiger, als diese Tatsache mit dem eigentlichen gedanklichen Kern seiner Hypothese nur in loserem Zusammenhange steht, und in der populären, vollständig unzureichenden Form, in der sie bezweifelt wird, nichts anderes leisten kann, als wenig tolerante Leser von der Beschäftigung mit der eigentlichen Lösung abzuhalten.

Die Hypothese von Zöppritz beruht auf der geologisch-petrographischen Verwertung der von Ph. Spiller vorgetragenen kosmogonischen Anschauungen. Diesen gemäß erscheint das planetarische System nicht — wie bei Kant und La Place — durch aequatorische Abschnürung der Sonne entstanden, sondern als Produkt katastrophenartiger Eruptionen des Zentralkörpers. Derartige Protuberanzen übergehen sofort in die einzig mögliche (sphäroidale) Gleichgewichtsfigur, und bleiben solange an der (durch ihre lebendige Kraft und den Widerstand des Weltäthers determinierten) Stelle des Weltraumes, bis sich durch einen zweiten katastrophalen Akt eine nächste kosmische Protuberanz loslöst. Durch diese Massenverminderung der Sonne wird nach dem Newtonschen Gesetz gleichzeitig die Attraktion zwischen Sonne und erstem Planeten vermindert, so daß sich dieser an eine entferntere, das heißt kältere, Stelle des Weltraums begibt. Diese Versetzung ist nun nach Zöppritz Ursache der vollkommenen Vereisung dieser Planeten, also des Eintretens seiner Eiszeit. Für die Erde, die durch die Loslösung von Venus und Merkur zweimal aus ihrer Position gerückt worden wäre, ergeben sich nach dieser Auffassung des astrophysikalischen Vorganges zwei Eiszeiten, der Zahl nach also eine gute Übereinstimmung mit der von geologischer Seite her notwendig gewordenen Annahme, wenn man die hypothetische (nur durch die silurischen Korallenriffe der Beecheyinseln nachweisbare) archäische Eiszeit ausschließt. Es bleibt dann nur die große permo-carbonische Eiszeit der Godvânastufe, und die letzte nachtertiäre Vereisung, für welche die Ursachen demnach aufgezeigt sein sollen. Man übersieht leicht, wie diese Hypothese selbst eines eigentlichen Beweises garnicht fähig ist, und wie sie sich auf eine zweite Hypothese, nämlich die totale Vereisung der Erde stützt, so doch vorderhand nur für die Glossopterysschichten nachgewiesen hat werden können.*) Hierzu kommt, daß das kosmogonische System, von dem der Autor ausgeht, auf eine Stützung durch energetische Beziehungen verzichtet. Denn es bedarf wohl keines weiteren Nachweises dafür, daß die potentielle Energie im Zentralkörperplanet sich bei der Abstoßung vergrößert, und die hierbei entwickelte Distanzenergie, die sich doch unmöglich durch die Reibungsarbeit aufgezehrt haben kann, in Form von Wärme auftreten muß. Aber eben darum würde es sich handeln, zahlenmäßig zu zeigen, daß dieses Plus an Wärme nicht ausreicht, die Eisbildung aufzuhalten.

Mehrsagend stellt sich der zweite Teil der Untersuchung dar, welcher darauf ausgeht, eine Reihe mit der Eiszeit in Beziehung gebrachter Probleme durch eine andere gewaltige kosmische Katastrophe zu erklären. Es handelt sich um das berühmte Problem der Lößbildung und die damit in Zusammenhang stehende Erklärung des kosmischen Staubes. Mit viel Geschick und Umsicht versucht hier der Autor, entgegen den für unerschütterlich gehaltenen Argumenten der Autorität von Richthofens, den Ansichten zum Durchbruch zu verhelfen welche

*) Siehe „Gnosis“ Nr. 13, Pag. 284.

Noordenskjöld über die kosmische Herkunft und über die Rolle großer Staubmassen entwickelt hat. Der Autor vereinigt alle heute bestehenden Hypothesen zu einer einzigen gemeinsamen, und führt Meteoritenfälle, Lößbildung und das Auftreten organischer Niederschläge auf die Zersprengung eines mächtigen Planeten zurück, der einst zwischen Jupiter- und Marsbahn kreisen mußte. Es ist dies dieselbe kosmische Masse, die Kepler zur Vollendung seines harmonischen Weltsystems bedurfte, die Kant aus apriorischen Argumenten voraussagte, und die heute in den Schwarmring der 98 Asteroiden aufgelöst worden ist. So wird der Einblick in den Mechanismus möglich, der die Träger des organischen Lebens durch ein Sonnensystem leitet. *ß.*

Gehirn und Seele*).

Diese kompendiöse Schrift verdient des in ihr hervortretenden Standpunktes halber die weiteste Beachtung. Ein Arzt, Physiologe von Fach, und Dozent dieser Disziplin, stellt sich rückhaltlos und ganz auf den Standpunkt des kritischen Idealismus, bekennt sich frei zur Erkenntnistheorie und Weltauffassung Immanuel Kants. Mit der Vorlesung über die Grundlagen der idealistischen Erkenntnistheorie betraut gewesen, gibt er hier auf gedrängtem Raum den Inhalt dieser Vorlesungen wieder. Das Neuartige liegt, wie man sieht, nicht an der Wahl des Gegenstandes, sondern betrifft das Auditorium, an das sich der Autor wendet. Es ist zwar apriorisch durchaus nicht darzutun, aber eine leider unabweisliche Tatsache, daß Physiologen — und zwar ganz besonders die gegenwärtigen Vertreter dieser Wissenschaft — noch immer nicht gelernt haben, sich an die Grenzen ihrer eigenen Wissenschaft zu halten.

Die Folge hiervon ist nicht bloß ein physiologisches Herumdilettieren an den Grenzproblemen menschlicher Erkenntnis, sondern (was viel mehr Beachtung verdient) eine Unklarheit der Problem- und Fragestellung, die für den gegenwärtigen Stand der Physiologie von nachhaltiger Bedeutung geworden ist. Die Kardinalfragen der Naturwissenschaft stehen wie zu den Zeiten der Descartes*) und Newton neuerdings im Brennpunkt der Diskussion: Sind die Tiere Mechanismen oder Automatismen, d. h.: hat die Tierpsychologie überhaupt wissenschaftliche Berechtigung? (Descartes). Sind Raum und Bewegung den Körpern innewohnende Qualitäten? (Newton). Die erste Frage ist durch die tierpsychologischen Arbeiten des Jesuitenpaters Waßmann, die zweite durch die umfassenden sinnesphysiologisch-erkenntniskritischen Arbeiten Cyons**) über apriore Raumempfindung, Diskussionsgegenstand geworden. Die Lösungsversuche dieser Probleme wiederzugeben, ist hier nicht der Ort. Der Autor weist gegenüber dem Gemeinsamen an all diesen Fragen, gegenüber der Möglichkeit dieser Fragestellung auf Kants Erkenntnislehre, welche allein nicht bloß die Grenzen dieser, sondern auch aller Naturwissenschaft überhaupt aufgezeigt hat. In streng sachlicher Darstellung gibt er den Überblick über das System und seine Tragweite und verlegt mit vollem Rechte den Schwerpunkt der Beweisführung in Kants dynamische Theorie der Materie. Er zeigt, wie Euclids System der Geometrie und Newtons axiomatische Mechanik zu der überaus wichtigen Zweiteilung alles Erkennens in eine anschauende und logische Funktion den Stoff bieten mußten, und wie sich Naturwissenschaft im Kantschen Sinne nur in der Sphäre dieser beiden Grundwissenschaften zu behaupten vermag. Damit fällt für den wissenschaftlichen Physiologen die Verbindlichkeit weg, eine Seele als Erklärungsprinzip für physiologische Erscheinungen anzunehmen, zunächst für den Menschen, und daher selbstredend für die Physiologie der tierischen (organischen)

*) Von *Dr. Paul Schultz,* Leipzig. Verlag von Johann Ambrosius Barth. 1903. (Pr. M. 1·80.)

**) Pflügers Archiv für Physiologie 1901.

Substanz überhaupt. Dies hindert aber nicht, dort, wo die mechanische Betrachtungsart versagt, psychische Qualitäten hypothetisch anzunehmen (zum Beispiel bei den Ameisen) aber nur als heuristisches Prinzip ohne verbindliche Kraft. Es ist nur die Kantsche Erkenntnislehre, und nur diese allein, welche einen so reinen, und im höchsten Sinne exakten Wissenschaftsbetrieb ermöglicht und gewährleistet. Mechanisches kann nur durch Bewegung, und durch nichts anderes, Psychisches nur durch Psychisches, und durch nichts anderes erklärt werden. Damit fallen auch die Prätentionen allzu hitziger Physiologen, die bisher allerdings mehr auf dem Gebiete des feuilletonistischen Essays, als auf streng sachlichem Boden ihre philosophischen Quellen haben sprießen lassen.

Es ist jetzt Mode geworden, die Physiologie als eine problemlose Fachwissenschaft zu behandeln; den wenigsten Physiologen ist es wirklich ganz klar, daß Physiologie „ureigentliche Naturwissenschaft ist, ihr schwierigstes und tiefstes Gebiet" (Schopenhauer). Es hat sich manches geändert seit den Tagen des Albrecht von Haller, bis zur Epoche der „höchst möglichen Ökonomie." Und diese kurz gefaßte Einführung in Kants Kritik der reinen Vernunft von der Hand eines praktischen Physiologen, sie ist sicher auch ein Zeichen von einer neuen Zeit, die geboren werden soll. *β.*

Errata.

In Nr. 14 der „Gnosis" ist in dem Artikel „Die menschliche Persönlichkeit" folgendes zu berichtigen:

Seite 299, Spalte 1, Zeile 31, ist zu lesen: „konnte" statt „könnte". Spalte 2, Zeile 31, „ist" statt „existiert"; Zeile 45, „des Gelehrten" statt „der Gelehrten"; Zeile 55, „multiplex personality".

Seite 300, Spalte 2, Zeile 22, „des" statt „vom"; Zeile 35, „nun" statt „nur".

Seite 301, Spalte 2, Zeile 39, „erklärt, daß, wenn".

Seite 302, Spalte 1, Zeile 19, „περ" statt „πας", Zeile 29, „des Lichtes" statt „der Lichter"; Zeile 31 „nach den" statt „nach dem"; Spalte 2, Zeile 15, „der spiritistischen Experimente"; Zeile 25, von „Myers glaubt" an, alinea zu lesen.

Seite 303, Spalte 1, Zeile 31, „daß im System" statt „ein System"; Spalte 2, Zeile 4, „indische Philosophie" statt „indirekte Philosophie"; Zeile 45, „des Menschen" statt „der Menschen".

Seite 304, Spalte 2, am Schlusse „veröffentlicht wurden" statt „werden".

In Nr. 15, in dem Artikel über „Esoterisches Christentum":

Seite 316, Spalte 2, Zeile 2, „hat" statt „hatte"; Zeile 11, „Nach diesen" statt „Unter allen diesen".

Seite 318, Spalte 1, Zeile 17, „hat" statt „habe"; Zeile 20, „geht" statt „ginge".

Seite 319, Zeile 16, „nur" statt „nun"; Zeile 45, „wurde" statt „werde"; Zeile 55, „Nazianz" statt „Naziam".

Verantwortlicher Redakteur: Georg Kohler.

Buchdruckerei der Manzschen k. u. k. Hof-Verlags- und Universitäts-Buchhandlung in Wien.

M
Nov 12 03

JAHRGANG I, NR. 17 13. OKTOBER 1903

DIE GNOSIS

INHALT:

Präexistenz . . . . . .
Die Vererbung . . . . . .
Über Struktur und Konstruktion von Geheimsymbolen . . . . . .
Buddha . . . . . .

REDAKTION: WIEN, I., Schauflergasse 6 ◆ ADMINISTRATION: WIEN, I., Kohlmarkt 3

EINZELNUMMER:
Mk. 0.70 — K. 0.70

QUARTALSPREIS:
Mk. 2.80 — K. 2.80

BERLIN W. 35
bei
ERNST HOFMANN & Co.

WIEN
Verlag der MANZschen k. u. k. Hof-Verlags- u. Universitäts-Buchhandlung

LEIPZIG
bei
WILHELM OPETZ

YBEA

Jahrgang I, Nr. 17 DIE GNOSIS 13. Oktober 1903

Präexistenz.

In der ganzen theologischen, metaphysischen und philosophischen Literatur von heute ist wenig über die Präexistenz zu finden und obgleich sich zu diesem Glauben mehr als die Hälfte der Bewohner unseres Erdballs bekennt, wurde er stets gänzlich unbeachtet gelassen, und zwar nicht nur durch die christliche Lehre, sondern durch unsere gesamte abendländische Philosophie und Spekulation. So finden wir, daß Dr. Abbots Bibliographie, die im Anhange zu Algers „Geschichte der Lehre eines künftigen Lebens" veröffentlicht wurde, eine Liste von nur etwa vierzig Werken über die Präexistenz enthält, während sie vierhundert über „Das Wesen der Seele" und über viertausend über „Das Schicksal der Seele" verzeichnet. Und selbst diese vierzig beschäftigen sich hauptsächlich mit heidnischen Phantasiegebilden, kindischen und müßigen Spekulationen oder nutzlosen Bestrebungen, irgend eine Theorie über den Ursprung der Seele aufzustellen, die auf einer rein biblischen Grundlage basiert. Unter diesen ist Rev. Edward Beechers einst berühmter „Widerstreit der Zeiten", in welchem er den Schluß zieht, daß die Verderbtheit dieses Lebens den in einem präexistenten Zustand begangenen Sünden zuzuschreiben ist. Dieses Werk genügt bis zu einem gewissen Grade, aber es ist vom Verfasser in solch enger und einschränkender theologischer Tendenz behandelt, daß es sehr fragmentarisch und unbefriedigend ist. Selbst der gelehrte und scharfsinnige Alger verwirft die Hypothese der Präexistenz als eine bloße Empfindung, die philosophischer Begründung entbehrt — ein hübsches Phantasiegebilde, aber ganz unwissenschaftlichen Charakters. Und doch, wenn er die Unsterblichkeit behandelt, ist er bereitwillig geneigt, ein jeder wissenschaftlichen Basis ermangelndes, nicht minder sentimentales und eingebildetes Schema aufzustellen.

Aber man muß eingedenk sein, daß die Ära freien Denkens verhältnismäßig jung ist und der menschliche Geist seit Jahrhunderten in Traditionen und im Glauben gefesselt war, und ferner, daß die Wißbegierde natürlicherweise vorherrschender ist in betreff der Zukunft der Seele, als hinsichtlich deren Vergangenheit. Augustin sagt: „Es ist kein Unglück, daß der Ursprung der Seele dunkel bleibt, wenn nur ihre Erlösung vergewissert ist". Das ist in der Tat der theologische Gesichtspunkt und ein natürlicher Teil des christlichen Schemas. Aber das Denken ist heutigen Tages praktisch frei und es ist begierig darauf, die Erforschung von allem, was seine Wohlfahrt betrifft, anzutreten. Daß die Präexistenz der notwendige Teil einer Hypothese ist, welche mit den Tatsachen unserer gegenwärtigen Existenz übereinstimmt, dies zu zeigen soll Gegenstand der folgenden Betrachtung sein.

Professor Ward sagt: „Wenn von vernünftigen Wesen an die Unsterblichkeit geglaubt werden soll, muß diese, eine Ewigkeit a parte ante wie a parte post umfassend, dargestellt werden." Wissenschaftlich betrachtet, lassen sich alle auf die Unsterblichkeit bezüglichen Argumente gleicher Weise auf die Präexistenz anwenden. Gerade so wie die Unsterblichkeit weiter erörtert werden wird — mit oder ohne Wissenschaft — nicht nur ihres tiefen menschlichen Interesses wegen, sondern infolge ihrer wesentlichen Beziehung zur Lebensführung, so möchte ich gerne einige Betrachtungen geltend machen, um klarzulegen, daß die Präexistenz dasselbe Anrecht auf unsere Studien und Forschungen hat, — tatsächlich klarzulegen, daß kein Erforschen des Seelenlebens vollkommen und ebenmäßig

sein kann, wenn es diese nicht in sich schließt.

Betrachten wir nun ruhig und philosophisch das Problem des Daseins — nicht indem wir es im Schatten theologischer Traditionen erfassen, nicht indem wir deren einer Hälfte den Rücken kehren und die andere mit gierigem und hyperegoistischem Interesse und irgend einem Elysium oder Himmel als Ziel verschlingen. Betrachten wir sie uns lieber mit dem Mut, die Wahrheit um jeden Preis zu erforschen und zu vernehmen. Philosophisch denn: warum sollen wir in diesem Leben bloß nach vorwärts sehen? Warum das Segment eines Kreises nehmen? Wenn dieses Leben der Punkt eines Kreises ist, warum soll sich der Kreis nicht nach beiden Richtungen ausdehnen? Wie könnte es sonst ein Kreis sein? Ist dieses Leben nicht ein Sonnenstäubchen, das im Staube der Ewigkeit schwebt, grenzenlos vor und hinter sich? Wir gelangen hiebei zu unserem ersten und ursprünglichen Argument für die Präexistenz — zum Argument der Synthese. Wenn wir einen Himmelskörper sehen und nach nächtelangem Beobachten erkennen, daß er in Bewegung ist, so folgern wir daraus weder die Tatsache, daß er sich nur während der kurzen Zeit unserer Beobachtung zu bewegen fortfährt, noch daß seine Bewegung mit unserem Beobachten begann. Wir vermuten, daß sie durch endlose Zeiten hindurch fortdauert, soweit unsere Erkenntnis reicht, und glauben, daß er seit einer nicht minder grenzenlosen Periode herumgewandert ist. Das ist die Geschichte der Seele. Welchen Grund haben wir, sie von der Geburt ab zu rechnen? Daß ist wahrlich nur ein negatives Argument; aber es fegt eine Menge durch Tradition, Aberglaube und Mythos angeborener und anerzogener Anmaßungen und Vorurteile hinweg. Was mich betrifft, kann ich eine phsychische Lehre, die sich auf dies kurze Leben und diese kleine Erde zu beschränken gezwungen fühlen sollte, nicht begreifen. Mich dünkt, daß die theologische Meinung vom Ursprung der Seele so willkürlich und beschränkt ist, wie die Vorstellung vom Weltall in der Zeit vor Kopernikus, da man glaubte, die Welt umfasse die europäischen Teile von Asien und Afrika, und die Sterne seien bloße Zierden der Nacht. Aber wenn man die triviale und wertlose Annahme des religiösen Schwärmers hinsichtlich des Seelenschicksals betrachtet, wundert man sich nicht über seine geringe Vorstellung von dem Ursprung der Seele. Die herkömmliche Auffassung, daß wir von diesem kurzen Leben geradewegs in den endgültigen Zustand der Seligkeit und des ewigen Müßigganges eingehen sollen, stimmt mit der leichtfertigen und kindischen Idee überein, daß unser Seelenleben eben hier auf Erden begann. Wie man in einen mit Welten gefüllten Raum blicken, eine mit Absichten und Handlungen erfüllte Ewigkeit betrachten und dabei an dem Glauben hangen kann, daß wir hienieden einen kurzen Lebenslauf beginnen und dann — je nachdem ob wir ein gewisses Gefühlsstadium durchmachen oder nicht — entweder in eine Ewigkeit müßiger Seligkeit oder unfaßbaren, unbeschreiblichen Leides verfallen, das werde ich nicht zu erklären versuchen. Warum aber diese seltsame Sphäre die sein soll, die die Fragen der Ewigkeit regelt — das sagen uns die Theologen nicht. Aber die allgemein verbreitete Ansicht, in einen Himmel des Müßiggangs einzugehen und die Hilferufe unerhört verhallen zu lassen, steht sicherlich nicht im Einklange mit unseren besten Instinkten und Impulsen.

Viele machen das Argument geltend, daß wir kein Erinnerungsbild, keinen Schimmer einer vergangenen Existenz besitzen. Welchen Schimmer haben wir von der Zukunft? Ist das Kapitel des Lebens nicht ebenso unverletzlich bei seinem Abschluß als bei seinem Beginne mit Siegeln verschlossen? Ist es nicht ebenso leicht, von der Vergangenheit als von der Zukunft „den Schleier zu reißen“? Oder besser gesagt: ebenso unmöglich? Das gegenwärtige Kapitel ausgenommen, ist das Leben ein verschlossenes Buch. Jedermann glaubt, daß es Kapitel gibt, die noch folgen. Warum dann keine Kapitel, die schon vorhergegangen? Wäre es der Macht, die uns allnächtlich in

wenigen Sekunden in ein Vergessen des eben verflossenen Tages versenkt und uns so bis zum Beginn eines neuen Tages festhält, nicht ein Leichtes, dasselbe mit unserem Leben zu tun? Kann nicht dieses Leben der Traum eines anderen, ein anderes der Traum des gegenwärtigen sein? Das Argument, daß wir uns an ein Vorleben nicht erinnern oder nicht irgend etwas davon wissen, zerfällt in sich.

Betrachten wir jetzt einige auf die Führung dieses Lebens sich beziehende Argumente zugunsten der Präexistenz. Obenan steht das Argument, daß sie den Besitz gewisser Charakterzüge und Anlagen, gewisser Eigenschaften, charakteristischer Merkmale etc. erklärt; und hauptsächlich daran wollen wir versuchen, zu widerlegen, daß diese dem lokalen Gesetze der Vererbung widerspreche. Wir beginnen unseren Lebenslauf hienieden mit diesen Neigungen, Kräften, Fähigkeiten oder was man sonst will, ausgestattet. Woher erhielten wir dieselben? Wie erlangten wir sie? Es hat mit der Sache nichts zu tun, wenn man sagt, daß wir sie ererbten. Was hat Vererbung mit der Vergangenheit des Seelenlebens zu tun? Vererbung ist lokal, ist irdisch. Vererbung ist nur die Form — die physische und psychische — in welche unser Erdendasein eingeschlossen ist. Wir ererben die Schale, aber das Subjektive ist der Kern, und wenngleich der Kern in die Schale paßt, erhielt er weder sein Leben durch sie, noch hat er seinen Lebensquell in ihr. Körper, Temperament, Charakter, wie wir sie von unseren Eltern ererben, sind Hüllen unseres innerlichen Seelenlebens, sind diesem angepaßt und bestimmen eigentlich dessen Zustand. Aber worin wir uns täuschen, das ist an dem permanenten Vereinigen der zeitlichen Hülle und des ewigen Subjekts. So nehmen wir irriger Weise, wenn wir von der Vererbung moralischer Attribute sprechen, häufig auf das geistige Wesen Bezug, das sie umhüllen, als ob dieses gleichfalls übertragen worden wäre. Wir vergessen, daß der individuelle Bewußtseinszustand isoliert und allein ist, daß persönliche Verantwortlichkeit nicht gewechselt und nicht übertragen werden kann; und daß, während das Seelenleben zeitweilig gewisse äußerliche Beschaffenheiten annehmen kann, es nichts von diesen Beschaffenheiten bewahrt. Ist es aus dieser unendlichen Mannigfaltigkeit aller physischen, geistigen und moralischen Hüllen, die von Generation zu Generation vererbt werden, heraus schwer, ein „Gesetz der Wahl" sich vorzustellen, das sich jeder neugeborenen Seele anpassen kann, sobald es in dies Kapitel des Lebens eingeführt wird? Das ist das Gesetz der Vererbung, es ist ein Gesetz der Sozialökonomie, es ist von dieser Welt und diesem Leben, hat nichts gemein mit dem Subjekt, dem Lebenslauf des Ich, das ewig ist und sich durch die Perioden und Äonen der Zeiten erstreckt. Somit sehen wir, daß dem Argument der Vererbung keine Kraft gegen die Präexistenz innewohnt. Im Gegenteil, es ist eher ein negatives Argument zu ihren Gunsten.

Das führt uns zum nächsten Argument — zu dem der Identität. Die Frage der Vereinigung unseres persönlichen Bewußtseins mit einem bestimmten Körper und Temperament hienieden, ist eine sehr subtile und vielumstrittene. Shakespeare sagt:

> Die ganze Welt ist Bühne
> Und alle Fraun und Männer bloße Spieler.

Zweifellos würden viele von uns mit Freuden so denken und würden nur zu glücklich sein im Glauben an ein künftiges besseres Leben. Aber wurzelt nicht tief in uns ein Instinkt, daß es nicht heilsam wäre, sich mit unserer Identität zu befassen? So sehr wir auch Menschen bedauern mögen, die Opfer der sie beherrschenden Charakterzüge zu sein scheinen, so unbillig es auch aussehen mag, daß andere durch Körper- und Geistesgaben auf der Flut des Erfolges emporsteigen, gestatten wir dem Verhängnis des einen und dem Glücke des anderen, ohne Vermittlung verliehen zu sein, und überdies mit dem unterlegten Glauben, daß Eigenschaften, durch die dieses Verhängnis oder Glück erworben werden, ihnen zugehören, zugehören durch ein unentäußerliches Geburtsrecht. Dieser Instinkt fußt zweifels-

ohne in dem Empfinden, daß die wahre Lebenssphäre weit größer ist als die dieses Planeten und daß unsere Individualität auf eine andere Existenz zurückführt: Mit einem Worte, wir fühlen im Innersten unseres Herzens, daß unser Anspruch auf unsere eigene Identität mehr ist als eine bloß übermittelte, von der Geburt datierte Tatsache, daß, was und wie immer wir sind, und was immer für Fähigkeiten wir besitzen, wir uns gehören durch den Rechtsanspruch unserer eigenen erworbenen Fähigkeiten, daß wir in einer verflossenen Existenz unseren gegenwärtigen Zustand erworben haben, ob er nun gut oder schlecht sei, und daß wir in diesem Dasein denjenigen für ein künftiges erwerben. All dies hat wesentlichen Einfluß auf unseren Lebenswandel; denn einer der Marksteine der Kultur liegt in einem unerschütterten Bewußtsein persönlicher Identität und daher persönlicher Verantwortlichkeit. Die Hypothese der Präexistenz kräftigt und stützt diese Empfindung, denn sie fordert einen Hintergrund, der unserem Charakter hienieden Realität und Kraft verleiht.

Das führt uns zum folgenden Argumente — demjenigen, daß die Hypothese der Präexistenz den Glauben an ewige Gerechtigkeit möglich macht. Wenn wir das Panorama dieses Lebens betrachten, sehen wir eine bunte Menge von Kennzeichen und Merkmalen — alle möglichen Beschaffenheiten und Verfassungen, alle Arten von Umgebungen und Zuständen. Sicherlich kann niemand fordern, daß es irgend eine Gleichheit, Rechtlichkeit oder Gerechtigkeit gibt, wenn dies Leben alles ist. Wie oft hört man die sich von einer bedrängten Seele, einem verzweifelnden Herzen losringende Bemerkung: Welch seltsame Welt ist dies! und dergleichen. Es wäre sicherlich Zeitvergeudung, zu diskutieren, was niemand bestreitet, nämlich die völlige und gänzliche Ungleichförmigkeit und die unerklärliche Veränderung des menschlichen Geschicks. Was hilft es, wenn wir sagen: jeder ist seines Glückes Schmied. Es ist zweifellos unnötig hervorzuheben, daß über und neben allen Rücksichten auf das, was wir selbst leisten können, um unser Glück zu machen oder zu zerstören, noch ein ungeheurer Widerspruch zu erklären ist. Aber wenn wir in der Voraussicht eines künftigen Lebens zu einem vollen Empfinden für die Geschichte unseres Selbst erwachen, dann werden wir untrüglich einsehen, daß wir in der teleologischen Geschichte unserer Subjektivität tatsächlich die „Schmiede unseres Glückes“ waren. *P.*

Die Vererbung.

Die Vererbung ist eines der aktuellsten Probleme. Noch mehr als um die Mitte des vorigen Jahrhunderts die Moralstatistik ist gegen Ende desselben die Vererbung in die Rolle eingetreten, die im Bewußtsein der Alten das Fatum spielte. Manche haben die Vererbung als ein einfaches Naturprinzip behandelt und mit ihr und der Anpassung die organische Natur erschöpfend erklären zu können geglaubt. Die Vererbung ist aber nichts weniger als ein einfaches ursprüngliches Erklärungsprinzip, sondern das Endergebnis verwickelter Zusammenhänge. Wir sehen aus dem gegebenen Keim einen neuen Organismus entspringen, und verfolgen die Herkunft des Keimes zu den älterlichen Organismen zurück. Um die Vererbung zu verstehen, müssen wir zunächst die Entwicklung des Organismus aus dem Keim und sodann die Herkunft und Entstehungsweise des Keimes untersuchen; erst wenn über diese Vorgänge Klarheit beschafft ist, lohnt es nachzuforschen, ob der ganze Keim oder besondere Teile in ihm als Träger der Vererbung zu denken seien und wie diese ihre Aufgabe lösen.

1. Die Entwicklung des Organismus aus dem Keim.

Aus einer Eichel erwächst niemals eine Buche, aus einem Haferkorn keine Weizenähre. Aus jedem Keim entwickelt sich im wesentlichen nur das, was in ihm angelegt ist. Diese Anlage des Keimes hat man auch Bildungspotential oder prospektive Potenz genannt; ich glaube aber nicht, daß diese Ausdrücke mehr besagen, als das deutsche Wort Anlage. — Auf der anderen Seite sind die äußeren Umstände von mitbestimmendem Einfluß darauf, wie die Anlage des Keimes sich entwickelt.

Für jeden Teil eines werdenden Organismus fallen auch die übrigen Teile desselben unter den Begriff der äußeren Umstände, die seinen Entwicklungsgang beeinflussen. Niemand bezweifelt, daß in jedem Augenblick der Entwicklungsschritt eines Organismus ein Produkt ist aus dem noch unentfalteten Teil seiner mitgebrachten Anlagen und der Reaktion auf die ihn umgebenden äußeren Umstände. Es fragt sich nur, welcher Anteil den beiden Faktoren dieses Produkts zukommt und wie jeder von ihnen zu verstehen ist. Man darf weder verkennen, daß die innere Anlage das eigentlich treibende und typisch maßgebende Moment der Entwicklung ist, noch auch, daß die äußeren Einflüsse in zweiter Linie erhaltend und zerstörend mitwirken und reaktive Anpassungen des Organismus bedingen.

Betrachten wir zunächst den Einfluß äußerer Umstände. Wenn auch die Einwirkung der Nahrung, sofern sie nur zwischen Stoffen von pflanzlicher und tierischer Herkunft schwankt, vielfach überschätzt worden ist, so sind doch Kümmerlingsentartungen bei unzulänglicher Ernährung auf vielen Stufen des Pflanzen- und Tierreichs zu beobachten. Bei Kompositen hängt die Zahl der Randblüten von der Nahrungszufuhr ab, und diese von der Dicke des Stengels, auf denen die Blütenköpfchen sitzen. Am stärksten ist dieser im Stammköpfchen, am schwächsten in den ihm am nächsten stehenden Seitenköpfchen, zunehmend stärker in denen nach der Wurzel zu. Bei Verzweigungen mit vielen Blütenköpfchen gilt für jeden Zweig dieselbe Regel. Insbesondere wirken in den früheren Entwicklungsstufen schon quantitativ geringe Zusätze chemisch differenter Stoffe zur Nahrung oder zum Wasser, in dem die Wassertiere leben, mächtig ein; Arsenik und Phosphor erzeugt Knochenverdickung bei Wirbeltieren; Lithionzusatz zum Seewasser ergibt Seeigellarven mit ausgestülptem statt eingestülptem Urdarm; schwacher Kochsalzzusatz zum Wasser bringt Schädelmißbildungen an den Embryonen von Fröschen und Axoloteen hervor. Manche spontane Mißbildungen bei Säugetieren und beim Menschen dürften durch ähnliche chemische Abnormitäten der Nährflüssigkeit der Embryonen verursacht sein.

Durch teilweise Sonderung der beiden Hälften des gefurchten Eis sind mannigfache Zwillingsmißbildungen künstlich herbeizuführen, und manche natürliche Zwillingsmißbildungen mögen auf ähnlichen zufälligen teilweisen Ablösungen der Furchungszellen voneinander beruhen. Wenn Hühnereier vor Beginn der Bebrütung größtenteils mit Firnis überzogen werden, also die Atmung auf gewisse Stellen beschränkt wird, so entstehen Doppelmißbildungen. Bei Froscheiern erhält man das gleiche Ergebnis, wenn man ihr Oberes nach unten kehrt und in dieser Stellung fixiert; die verschieden schweren Bestandteile geraten dadurch in eine unrichtige Lage zueinander, die sie nicht überwinden können. Schmarotzerpilze, die eine Pflanze befallen, können den Stoffwechsel so abändern, daß z. B. bei Glockenblumen Staubgefäße und Kelchblätter blumenkronenartigen Charakter annehmen, oder daß in den weiblichen Pflanzen der weißen Lichtnelke die verkümmerten Staubgefäße Blütenstaub entwickeln. Durch verschiedenartige Fütterung der Larven (Raupen) kann man ebenso wie durch dauernde Abkühlung oder Erwärmung Polymorphismus der ausgebildeten Insekten (Schmetterlinge) erzielen. Gewisse Raupen nehmen die rote oder gelbe Farbe der Unterlage an, auf der sie sitzen, und können sogar auf der einen Seite rot, auf der anderen gelb werden, wenn sie auf die Grenzlinie einer roten und gelben Ebene gesetzt werden. Wiener sucht diese Erscheinung nach Art der Farbenphotographie dadurch zu erklären, „daß von allen entstehungsfähigen Farbstoffen nur der mit der Beleuchtungsfarbe gleichfarbige auf die Dauer Bestand haben kann, weil er diese Strahlen am besten zurückwirft und am wenigsten absorbiert. Die andersfarbigen Verbindungen dagegen können jene Beleuchtungsfarbe absorbieren und daher auch durch sie wieder zersetzt werden.“ Dasselbe Insekt bringt zwar durch seine gleichen Stiche auf verschiedenen Pflanzen verschieden gebaute Gallen hervor; aber auf derselben Pflanze bringen auch verschiedene Insekten durch die verschiedenen von ihren Stichen ausgehenden Reize verschiedene Gallen hervor. Je nachdem man die Prothallien der Farne auf ihrer oberen oder unteren Seite belichtet, entwickeln sie hier oder dort ihre Fortpflanzungsorgane.

Diese Beispiele zeigen, daß aus gleichen Anlagen je nach den einwirkenden äußeren Reizen recht verschiedene Entwicklungsprodukte hervorgehen können. Zum Teil fällt diese Verschiedenheit noch innerhalb des normalen Typus und stellt organische Regulationen dar, die sich innerhalb des typischen Spielraumes bewegen. Zum Teil zeigt sie pathologische Abweichungen vom Typus, die sich auf mehr oder minder wichtige Teile erstrecken oder zu völligen Mißbildungen führen, sei es zu noch lebensfähigen, sei es zu lebensunfähigen, die frühzeitig zugrunde gehen. Der typische Spielraum einer Art kann auch ohne pathologische Abnormitäten zu Unterarten, Varietäten oder Rassen führen, die durch Nahrung, Klima, Wasserbeschaffenheit oder sonstige äußere Umstände verursacht sind.

Indem der Typus sich neu auftretenden Umständen anpaßt, leistet er etwas, wozu freilich die physische Möglichkeit in seinen Anlagen gegeben sein muß, wozu aber keinenfalls schon mechanische Dispositionen ausgebildet gewesen sein können.

Insoweit stark voneinander abweichende Varietäten den günstigsten Entstehungsboden für neue Arten abgeben, kann die Abänderungsfähigkeit der Organismen auf Grund äußerer Reize im Sinne Geoffroy St. Hilaires zur Artentstehung führen. Wir sehen stürmische pathologische Abänderungen auf äußere Reize eintreten, in denen die Anpassungsfähigkeit der Organismen sich nicht als ausreichend erweist, um sich den veränderten Umständen bis zur dauernden Erhaltung der Lebensfähigkeit für sich und die Nachkommen anzupassen. Es läßt sich immerhin denken, daß in gewissen relativ seltenen, noch nicht zur Beobachtung gelangten Fällen solche stürmische Reaktionen ihr Anpassungsziel erreichen und zu neuen Arten führen. Es wird dies davon abhängen, daß einerseits die Anpassungsfähigkeit der Art noch nicht durch einseitige Ausbildung zu sehr eingeschränkt ist, und daß andrerseits der neu auftretende Reiz zwar stark von allen dem Organismus gewohnten abweicht, aber doch nur nach einer Richtung hin abweicht, in der die Abänderungsfähigkeit des Organismus ihm unter Wahrung der Lebensfähigkeit und Fortpflanzungsfähigkeit zu folgen vermag.

Es ist jedenfalls irreleitend, bei solchen Abänderungen, mögen sie groß oder klein sein, von unmittelbarer Einwirkung der äußeren Umstände auf den Organismus zu sprechen. Denn diese Einwirkung ist stets durch die Reaktion des Organismus auf den Reiz vermittelt, und sofern diese Reaktion Anpassung, d. h. zweckmäßige Reaktion ohne vorher für diesen besonderen Zweck ausgebildete besondere Hilfsmechanismen ist, stellt sie eine Leistung des Organismus dar, die jeder möglichen Leistung natürlicher Gebilde nach physiko-chemischen Gesetzen ebenso überlegen ist, wie jeder möglichen Leistung künstlicher Maschinen, die immer nur für besondere vorhergesehene Zwecke mit besonderen maschinellen Anordnungen zur zweckmäßigen Reaktion ausgestattet sein können. Hier aber handelt es sich um zweckmäßige Abänderungen in Bezug auf neu auftretende Reizarten, die dem Organismus bisher nicht vorgekommen waren, für die also maschinelle Reaktionsdispositionen auszubilden ihm bisher jede Gelegenheit gefehlt hatte. —

Von dem Einfluß der Teile eines Organismus untereinander gibt es zahlreiche Beispiele, die man unter den Begriff der Korrelationen zusammenfaßt. Bei solchen Eiern, deren einzelne Furchungszellen voneinander getrennt vollständige Embryonen liefern, sollte man erwarten, daß auch die verbunden bleibenden Furchungszellen nicht einen, sondern zwei, vier oder mehr Embryonen hervorbringen müßten, wenn sie sich nicht gegenseitig so beeinflußten, daß jede Furchungszelle sich damit begnügt, denjenigen Teil eines ganzen Embryo zu liefern, der der Lage der Zelle in der Gruppe der übrigen entspricht. Dieser gegenseitige Einfluß der Furchungszellen wird am deutlichsten an Eiern von Stachelhäutern im Sechzehnzellenstadium, wenn man ihre Furchungszellen in ganz abnorme Lagen zueinander bringt; sie geben nämlich auch dann normale Embryonen. Daraus folgt, daß der Teil des Ganzen, den jede bestimmte Zelle liefert, hier lediglich von ihrer Lage zu den übrigen und von den Einflüssen abhängt, die sie infolgedessen von der Gesamtheit der übrigen empfängt.

Im allgemeinen sind die Vermittlungen der Korrelationen noch wenig aufgehellt; nur auf einzelne Punkte ist bis jetzt etwas Licht gefallen. Wie der Mangel des Schilddrüsensekrets im Blute Kretinismus, der des Zirbeldrüsensekrets Akromegalie hervorruft, so nimmt man jetzt an, daß die ins Blut eingehenden Sekrete der Geschlechtsdrüsen die Entwicklung der sekundären Sexualcharaktere veranlassen, die man früher einem präformierten Dimorphismus der Anlagen zuschrieb und durch Einflüsse des Nervensystems vermittelt dachte. Die Korrelationen zwischen Gefäß- und Knochensystem erklärt man jetzt daraus, daß jedes wachsende Blutgefäß Knochengewebe einschmilzt, und daß hinter jedem zurückweichenden Blutgefäß der buchtige Markraum sich mit nachwachsenden Knochenlamellen füllt. Die Blüte des Hainwindröschens hat mehrere übereinanderstehende Kreise von Blättern verschiedener Ausgestaltung. Gerät durch eine Verschiebung in den Keimanlagen die Anlage zu einem Hüllenblatt in den höherstehenden Kreis der Blütenblätter, so entwickelt sie sich zu einem überzähligen Blütenblatt, während das entsprechende Hüllenblatt fehlt. Daß es sich in solchen Fällen wirklich um ein hinaufgerücktes Hüllenblatt handelt, wird durch zahlreiche Übergangsstufen solcher Anomalien sichergestellt. Hieraus folgt, daß in der Tat die Nachbarschaft dafür entscheidend ist, ob eine Blattanlage sich zum Hüllenblatt oder zum Blütenblatt entwickelt.

Dieser Einfluß der Teile aufeinander setzt aber immer schon voraus, daß entweder die Tendenz zu einer bestimmten Differenzierung in der Gesamtanlage steckt und jeder der gleichen Teile ihr Rechnung trägt, oder aber,

daß diese Tendenz sich schon so weit verwirklicht hat, um von dem Einfluß verschiedener Teile aufeinander reden zu können. Hätte in dem Echinodermenei nicht das Ganze und jede der Furchungszellen die Tendenz, ein Echinodermenembryo, sei es allein, sei es mit Hilfe der übrigen zustande zu bringen, so möchte durch den gegenseitigen Einfluß der gleichen, nur durch ihre Lage zueinander verschiedenen Furchungszellen alles mögliche zustande kommen, nur nicht ein Echinodermenembryo. Wären nicht der Hüllblätterkreis und der Blütenblätterkreis des Hainwindröschens bereits gegeneinander differenziert, so könnten die Blattanlagen des Blütenblätterkreises nicht einen anderen Einfluß auf eine unter sie geratene Blattanlage ausüben, als die Blattanlagen des Hüllblätterkreises. Der Sexualdinarphismus der Anlagen muß in bezug auf die Sexualdrüsen vorausgesetzt werden, wenn durch den Einfluß des Sexualdrüsensekrets die sekundären Sexualcharaktere sich entwickeln sollen.

Die Reize, die jeder Teil eines Organismus auf die übrigen ausübt, sind also nur im Anfangsstadium eines Eifurchungsvorganges mit noch völlig gleichwertigen Furchungszellen ausschließlich durch die Lage bestimmt, in jedem anderen Falle durch die vorausgegangene Differenzierung der Teile. Daß aber die Teile auf die ihnen von anderen Teilen zufließenden Reize in ganz bestimmter Weise reagieren, und zwar so reagieren, daß die typisch gesonderte Differenzierung der Teile unter Wahrung der typischen Harmonie des ganzen Organismus erreicht wird, das bleibt als Problem bestehen. Wie bei den entscheidenden ersten Schritten der Eientwicklung die umgebenden äußeren Umstände für verschiedenartige Tiere von ähnlicher Lebens- und Fortpflanzungsweise (z. B. im Uterus aller Säugetiere) sehr ähnlich sind, so zeigen auch die Lage der Teile zueinander und die aus ihr abzuleitenden Einflüsse keine merklichen Unterschiede bei den allerverschiedensten Tierarten. Die typische Differenzierung vollzieht sich bei allen zwar unter dem Einfluß der Lage der Teile auf einander, aber je nach der typischen Veranlagung unter ganz verschiedener Reaktion auf diese bei allen gleichartigen Reize. So sehen wir uns doch auf innere Ursachen zurückgewiesen. —

Die Differenzierung setzt bei verschiedenen Tierarten auf verschiedener Entwicklungsstufe ein. Bei vielen Tierarten (Schirmquallen, Stachelhäutern, Manteltieren, Lanzettfischchen, Knochenfischen und Amphibien) gibt noch jede der 16 Furchungszellen des Eis einen ganzen Embryo, wie unter günstigen Umständen jedes kleinste Bruchstück von Laubmoosen, Lebermoosen und Pilzen eine ganze Pflanze hervorbringen kann. Bei solchen Eiern sind also die Teile noch gleichwertig in bezug auf alle typischen Anlagen (äquipollente oder Regulationseier); bei einigen Arten aus den Klassen der Würmer und Weichtiere tritt schon bei der ersten Furchung eine Differenzierung der Teile ein, die rasch fortschreitet (iniquipollente oder Mosaikeier). Eine Zellteilung, die gleichwertige, indifferenzierte Produkte liefert, heißt Gleichteilung; eine solche, die ungleichwertige, gegen einander differenzierte Produkte liefert, heißt Ungleichteilung.

Auch die durch Ungleichteilung entstandenen Zellen bleiben artgleiche Zellen. Artgleich sind die Zellen von gleicher Abstammung, wenn auch von noch so verschiedener Differenzierung, artungleich die Zellen von Organismen verschiedener Arten, wenn sie auch durch gleiche Differenzierung (physiologische Arbeitsteilung) noch so gleich aussehen. Die Artgleichheit der Zellen bedeutet einen Grundstock gleichartiger molekularer Organisation, der sich im Gelingen von Bluttransfusionen und Transplantationen ausdrückt (z. B. im Anwachsen eines abgeschnittenen Mäuseschwanzes am Bindegewebe irgend einer Körperstelle desselben Tieres, im Verwachsen von Blatt und Wurzel, Knochenhaut und Knochenstücken, von verkehrt zusammengesetzten Hälften niederer Tiere oder Embryonen). Die Artungleichheit bedeutet Verschiedenheit dieser unsichtbaren Molekulargruppierung, die sich in Unfähigkeit zur Verwachsung bekundet, wenn die Teile auch gleich differenziert sind, gleich aussehen und chemisch und mikroskopisch ununterscheidbar sind. Artungleiche Propfreiser gehen rasch zugrunde und vergiften auch dabei wohl noch ein Stück der Pflanze, auf die sie gepfropft sind, oder sie treiben in dieselbe Wurzeln hinein und werden zu Schmarotzern. Teilstücke von Regenwürmern oder Amphibienembryonen verschiedener Arten vereinigen sich zunächst, trennen sich später aber wieder oder gehen zugrunde. Transplantationen artungleicher Gewebestücke werden entweder resorbiert oder in eine Zyste eingeschlossen oder durch Eiterung abgestoßen. Auch differenzierte artgleiche Zellen brauchen nicht mehr zu allen möglichen Zellarten derselben Art werden zu können; je mehr sie differenziert sind, desto mehr sind einige ihrer Sonderanlagen in eine einseitige Entwicklungsrichtung gedrängt, andere unterdrückt und latent geworden. Selbst indifferent gebliebene Zellen können nur unter günstigen Umständen alles mögliche werden, wenn sie weder unreif, noch überreif sind und geeignete Entwicklungsbedingungen vorfinden.

Weismann hatte anfänglich eine Ungleichteilung in dem Sinne behauptet, daß gar kein indifferenziertes Keimplasma in das mannigfach differenzierte Körperplasma mit eingehe, hat dann aber später zugegeben, daß jeder Körperzelle etwas „Reservekeimplasma" beigegeben sei, durch das die Ersatzbildungen und Heilungen bewirkt werden. Da scheint es doch natürlicher, zu sagen, daß der Grundstock des indifferenzierten Plasma bei der Teilung nur so weit differenziert werde, als der Zweck der physiologischen Arbeitsteilung es verlangt. Aus dem gleichen Grundstock wird bei der Ungleichteilung Verschiedenes, indem hier diese, dort jene Sonderanlagen zu besonderer Entfaltung gelangen, hier diese, dort jene verkümmern, immer aber ein größerer oder kleinerer Rest unentwickelt und unverkümmert bleibt. Anstatt der Worte „Keimplasma und Körperplasma" wären die Ausdrücke „indifferenziertes und differenziertes Plasma" vorzuziehen.

Im Gegensatz zu Weismann vertreten Köl liker, Straßburger, O. Hertwig, Driesch, Haacke, Herbst, Kassowitz u. a. die Gleichteilung — mit Recht, sofern sie einen spezifischen Unterschied von Keimplasma und Körperplasma bestreiten und die Artgleichheit aller Teilungsprodukte behaupten — mit Unrecht, sofern eine typische Ungleichteilung im Zellteilungsakt in Zweifel gezogen und alle Differenzierung als nachträgliche funktionelle Anpassung der durch typische Gleichteilung entstandenen Zellen gedeutet werden sollte. So enthält z. B. bei den Eiern von Fadenwürmern die eine der beiden ersten Furchungszellen allein die Anlage der Geschlechtsorgane, während hier doch noch gar nicht von der nachträglichen Differenzierung der ursprünglich gleichgeteilten Zellen durch äußere Einflüsse die Rede sein kann. Das gleiche gilt aber für die ganze Periode des embryonischen Wachstums unter normalen Umständen, während eine nachträgliche differenzierende Anpassung fertiger Zellen an äußere Umstände im allgemeinen erst im nachembryonalen selbständigen Leben zur Geltung gelangen kann.

Die Differenzierung zeigt sich nicht bloß bei der Ungleichteilung der Zellen, sondern auch bei der Umwandlung der Gewebe, die durch die Zellen hervorgebracht werden. Zuerst tritt im Embryo Gallertgewebe auf; dieses wandelt sich mit der Zeit in fötales Bindegewebe um, das nach und nach ausreift. Das reife Bindegewebe verwandelt sich in faseriges, das seinerseits wieder in Knochengewebe übergehen kann. Auch das Gallertgewebe kann durch Knorpelgewebe hindurch zu Knochengewebe hinleiten. Die sternförmigen Knochenkörperchen, die durch Osteoblasten (Knochenbildner) hervorgebracht sind, können sich selbst wieder zu Osteoblasten umbilden und die Knochenmasse kann sich in Markgewebe umwandeln. Solche Metamorphosen gehen bei der normalen Entwicklung vor sich, können aber auch bei krankhaften Prozessen vorkommen. Die Gewebe ändern sich umso leichter, an je höher organisierte Plasmaprodukte ihre physiologischen Leistungen gebunden sind und je mehr sie deshalb bei ihrer Funktion dem Verbrauch durch Stoffwechsel ausgesetzt sind. Am schnellsten ändern sich demgemäß Muskelfasern, Drüsenzellen und Sinneszellen, am langsamsten die Sehnen, Bänder und Faszien der Tiere und die Zellulosemembranen der Pflanzen.

Bei Nahrungsmangel werden die parablastischen Produkte der Zellen rascher zerstört als die Zellen selbst, die sogar bei höheren Atrophiegraden zur Teilung (atrophischen Wucherung) gereizt werden. Aber auch reichliche Nahrung kann zum Wachstum anregen; denn während Fett und Kohlenhydrate im Organismus aufgespeichert werden, findet (abgesehen von Eiern und Samen) keine andere Eiweißspeicherung bei Tieren und Pflanzen statt als in der Form des Wachstums, insbesondere bei solchen Arten, deren Einzelorganismen keine typische Größe vorgezeichnet ist. Übrigens wirkt reichliche Nahrungszufuhr nur auf solche Zellen als Teilungsreiz, die weder unreif noch überreif und noch nicht zu sehr differenziert sind; die typische Periodizität des Reifens der Zellen ist im allgemeinen wichtiger als der äußere Reiz der Nahrungszufuhr und fällt bei vielen Tierarten in eine Jahreszeit, die der Nahrungszufuhr am ungünstigsten ist. —

Überblicken wir die heutigen biologischen Ansichten über die inneren Ursachen des differenzierenden Wachstums, so ist die Keimanlage im Ei weder ein einfacher, gleichmäßiger Stoff ohne innere Struktur und Unterschiede, der alle Differenzierung erst durch einen über ihm schwebenden immateriellen Bildungstrieb aus sich heraussetzte, noch auch ein materielles Miniaturbild des künftigen Organismus, das nur nötig hätte, sich durch eine Art von Quellung zu vergrößern. Sie ist nicht ein indifferentes Pünktchen, das in unbegreiflicher Weise aus der Nahrung sich differente Stoffe angliedert, bis der typische Organismus fertig dasteht; sie ist aber auch nicht ein automatischer Mechanismus, der, einmal in Gang gesetzt, wie ein Uhrwerk abschnurrt und dabei alle Figuren der Reihe nach hervortreten läßt, die im Kleinen in ihm eingeschlossen waren. Ein gleichmäßig gebauter Stoff könnte wohl neuem Stoff sich angliedern, aber immer nur in einer ihm selbst gleichen

Anordnung; die tatsächliche, nicht bloß auf äußere Einflüsse zurückzuführende Differenzierung im Wachstum verlangt eine besondere Erklärung durch innere Ursachen, die nur noch in der Wirkung eines Lebensprinzips oder in mechanischer Präformation gesucht werden können. Wer die materielle Präformation ausschließen will, muß alle Differenzierung aus inneren Ursachen auf die alleinige Wirkung eines immateriellen Lebensprinzips zurückführen. Wer jede Mitwirkung eines immateriellen Lebensprinzips ausschließen will, muß alle spontane Differenzierung im Wachstum auf materielle Präformation, d. h. auf Einschachtelung zurückführen und gelangt dadurch rückwärts aufsteigend zu Schachtelkeimen, Schachtel-Urorganismen, Schachtelmolekülen und letzten Endes zu einem Schachteluniversum.

Die erstere Ansicht verkennt, daß die Natur sich für die immer gleichmäßig wiederkehrenden Aufgaben des Lebens materielle Hilfsmechanismen schafft, die dem Lebensprinzip einen großen Teil seiner Leistungen, nämlich den mechanisch regulierbaren, abnehmen. Die letztere Ansicht dagegen verkennt, daß diese Mechanisierung der Regulation sich immer nur auf gewisse Klassen typischer Reize beziehen, aber niemals die Mannigfaltigkeit aller möglichen Reize erschöpfen und deshalb niemals der aktiven zweckmäßigen Anpassung alle Leistungen abnehmen kann. Sie verkennt außerdem, daß die vielen Teilanlagen im Keim leitender und ordnender Oberkräfte bedürfen, um sich bei der Zellteilung in einer dem Zweck des Ganzen entsprechenden Weise ungleich zu sondern, sich teilweise zu entfalten und teilweise zu verkümmern und sich in richtiger Ordnung wieder zusammenzufinden, und daß solche leitende Oberkräfte nicht selbst wieder in materiellen Anlagen gesucht werden können. Die Theorie der reinen Epigenesis (Aristoteles, Harvey, Kaspar Friedrich Wolf, Blumenbach) ist jetzt im allgemeinen ebenso überwunden, wie die Theorie der reinen Präformation (Swammerdam, Malpighi, Leuwenhoek, Haller, Bonnet, Spallanzani, Weisman); allgemein wird eine Synthese beider Seiten angestrebt, und der Streit dreht sich nur noch um das Maß ihrer relativen Berechtigung. Außerdem sind die Ansichten noch geteilt in bezug auf die Art und Weise, wie die zur Präformation hinzukommende Epigenesis sich vollzieht, wie insbesondere die aktive zweckmäßige Anpassung nach Maßgabe des Typus und der Harmonie des Ganzen zustande kommt und welcher Art die Oberkräfte sind und wirken, die die Ungleichteilung der Einzelanlagen, ihr teilweises Entfalten und teilweises Verkümmern und ihr richtiges Wiederzusammenfinden ordnen und leiten.

In der individuellen Entwicklung vom Ei bis zum fertigen Organismus stellt sich eine Epigenesis dar, die sich um einen präformierten Kern herumgruppiert und alle in ihm gegebenen mechanischen Hilfen benützt, oder eine sich mechanisch auswirkende Präformation, die durch zweckmäßige Leitung in jedem Augenblicke ergänzt und dadurch zu Abweichungen und Umwegen von der präformierten Bahn befähigt wird. Die bloße präformierte Anlage gliche einer höchst komplizierten modernen Maschine, die man in der Einöde sich selbst überließe; sie würde schwerlich ohne Leitung, Beschickung und erforderliche Reparaturen nennenswerte Produkte liefern. Die bloße Epigenesis wäre einem geschickten Maschinenweber zu vergleichen, der ohne den gewohnten kunstvollen Maschinenwebstuhl aus gelieferten Garnen ein kompliziertes Gewebe herstellen soll und sich verzweifelt müht, die Fäden aus freier Hand miteinander richtig zu verschlingen.

Der Anteil der materiellen Präformation in der individuellen Entwicklung weist auf die dem Keim von den elterlichen Organismen mitgegebene submikroskopische Struktur, d. h. auf das Problem der Keimbildung zurück; der Anteil der Epigenesis dagegen weist auf die aktive zweckmäßige Anpassung, die Regulatorik und fortschreitende Organisationsvervollkommnung hinaus, d. h. auf das Problem der vitalen Autonomie und der unbewußten Finalität des immanenten Lebensprinzips. Auch wenn das Problem der Keimbildung vollständig gelöst wäre, bliebe doch das Problem der Epigenesis dadurch ungelöst, weil die Beschaffenheit des Keimes niemals mehr als die materielle Präformation erklären kann, diese aber wieder nicht ausreicht, um die individuelle Entwicklung zu erklären. Alle Versuche, den Anteil der Epigenesis an der individuellen Entwicklung anders als durch ein immaterielles Lebensprinzip zu erklären, sind bis jetzt völlig fehlgeschlagen; das gleiche gilt aber auch für alle Versuche, die Vererbung, d. h. die materielle Präformation des Keimes durch die Eltern im Sinne der mechanistischen Weltanschauung aus bloß physikechemischen Ursachen, ohne Zuhilfenahme eines Lebensprinzips, zu erklären.

Eduard von Hartmann.

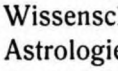
(Fortsetzung folgt.)

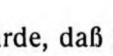
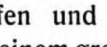
Über Struktur und Konstruktion von Geheimsymbolen.

Unzählige Symbole, Charaktere, Chiffres, Figuren, Zeichen etc. gibt es bekanntlich sowohl in den „luziden" Wissenschaften, in Mathematik und Naturwissenschaften, als auch besonders in den okkulten Wissenschaften aller Art, in Alchemie und Astrologie, in Theurgie und Mantik, in Magie und Kabbala, in Theosophie und Mystik; und daher ebenfalls in allen Mysterien, in den geheimen Gesellschaften, in Freimaurerei, Rosenkreuznerei etc. Diese Symbole sind in den Geheimwissenschaften nicht etwa Nebensache. Ohne eine genaue Kenntnis des Symbolismus ist ein tieferes Verständnis für den Okkultismus ausgeschlossen.

Wer nun etwa annehmen würde, daß jene Symbole willkürlich geschaffen und gemacht wären, der würde sich in einem großen Irrtum befinden! Die Geheimsymbole sind — wie alle mystischen Allegorien und mysteriösen Zeremonien — das Produkt sorgfältigster Überlegung. Sie sind aus Reflexion geboren und können auch nur durch Reflexion wieder aufgelöst und richtig erfaßt werden. Der „Initiierte" faselt nicht. Er weiß, was ihn gelehrt ist. Er denkt nach über das, worin er unterrichtet ist. Er durchschaut den wahren Sachverhalt. Er findet den wirklichen Sinn des Symbols wieder heraus. Er vermag die Sinnbilder zu deuten und fällt nicht auf Dunst hinein. Er verwandelt Mystik in Mechanik; der „Meister" wußte, was er wollte, aber — er sagte es nicht, sprach es nicht aus, sondern verbarg sein Wissen unter vieldeutigen Formen, Figuren und Sinnbildern.

Wir wollen im folgenden einen Blick in die Werkstatt eines solchen alten Symbolikers werfen und an einigen einfachen Beispielen zeigen, wie gewisse Symbole konstruiert wurden und welche Überlieferungen dabei maßgebend waren. Zum Schluß wollen wir dann den schüchternen Versuch wagen, zwei neue Symbole selber zu konstruieren, welche die beiden Pole menschlicher Weltanschauungen, Mystik und Mechanik, versinnbildlichen sollen.

Das Symbol  bedeutet „Wasser". Warum?

Die alten Weisen gingen von dem Gedanken aus, daß die Gottheit, welche die Welt geschaffen, ein einziges, einfaches, absolut vollkommenes Wesen sei, ohne Anfang und ohne Ende. Um hiervon auch anderen einen Begriff zu geben, bezeichneten sie die Gottheit mit einem Punkt • oder einem kleinen Kreis ○, als der vollkommensten geometrischen Figur, die in sich selbst ohne Anfang und Ende zurückläuft. [Vergleiche das Symbol der Schlange, die ihren Schwanz im eigenen Maul hat.] Da aber jedes seinesgleichen gebährt, glaubten die Alten, daß auch der erste Ausfluß des Schöpfers, das Chaos oder Schamajim, eine gewisse Ähnlichkeit mit seinem Ursprung, also mit der Gottheit selbst, haben müsse. Mithin geben sie auch dem noch indifferenten Chaos (Hyle) das Symbol eines Zirkels ○. Aus diesem chaotischen Feuerwasser, dem principium primum universalissimum substantiale, habe sich nun die Welt durch Bewegung entwickelt. Wenn sich der Punkt, das Symbol der Gottheit und des Chaos, von einem Orte zum anderen bewegt, so wird eine Linie gebildet. Deshalb erhielt das Licht, welches zuerst aus dem feurigen Wasser hervortrat, das Symbol •—— oder auch  . Die dem Licht entgegengesetzte, ebenfalls von Gott geschaffene Finsternis bekam dementsprechend das umgekehrte Symbol ——• oder  . [Daher hat auch der Tag das Symbol ☌ und die Nacht ☍.] Da die Finsternis gleichbedeutend wurde mit dem unterirdischen Feuer, so hatte auch dieses das letztere Sinnbild, während das erstere dem himmlischen Licht zukam. Mit Himmel und Erde, Licht und Finsternis,

hell und dunkel (woraus ethisch: gut und schlecht; und ästhetisch → und ← oder ▲ und ▼ wurde) beginnt jede Mythologie und Kosmogonie. Doch zurück zu unseren Symbolen. Zwischen Licht und Finsternis, Himmel und Erde, oder zwischen himmlischem Licht und unterirdischem Feuer befand sich das Wasser. Es hatte teil an beiden Gegensätzen und bekam daher das Symbol •——• oder ○——○. Dies ist der älteste Charakter für das Wasser. Gemeint ist hier nun aber dasjenige Wasser, das „die Hände nicht netzt". Zum Unterschied von diesem philosophischen Wasser hat das gewöhnliche Wasser bekanntlich das Symbol ▽, wenn auch beide Symbole bisweilen absichtlich verwechselt wurden.

So sehen wir also, daß unser Wassersymbol nicht willkürlich gewählt worden ist, sondern daß es einen tief durchdachten, natur-philosophischen Sinn hat, der den Profanen verborgen bleiben sollte. Die Eingeweihten erfuhren seine wahre wissenschaftliche Bedeutung; sie erfuhren den Gang der Denkarbeit, die zu ihm geführt hatte, den Inhalt; während die Draußenstehenden mit der Form, mit einem Bild, abgespeist wurden und sich auch abspeisen ließen.

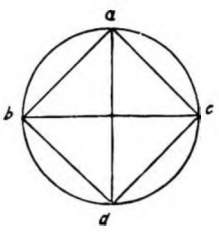
Natürlich tritt in diesen einfachen geometrischen Symbolen der Gegensatz von iniierter und profaner Wissenschaft, von esoterischer (sic!) Mechanik und exoterischer (sic!) Mystik nicht so deutlich an den Tag als bei größeren Kunstwerken, bei Bildern, plastischen Darstellungen, allegorischen Gruppierungen etc.

Doch wir wollen bei unseren einfachen Charakteren bleiben und noch kurz das „Universum", das „Salz" und den „Vitriol" betrachten, respektive deren Symbole analysieren.

Ein mit Diagonalen versehenes und von einem Kreise umschriebenes Quadrat versinnbildlicht das Universum.

Weshalb?

Der Kreis bedeutet dreierlei: 1. die Vollkommenheit des Universums; 2. die das Universum umschließende und regierende



Gottheit; 3. das Chaos, aus dem alles durch das „Fiat" entstand. Das obere Dreieck *a b c* bedeutet den Himmel, Äther, himmlisches Licht. Das Dreieck besteht aus den beiden von oben kommenden Strahlen *a b* und *a c* und aus der Linie *b c*, welche das Wasser •——• vorstellen soll. Das untere Dreieck *b d c* bedeutet die Erde, das unterirdische Feuer. Es besteht aus den beiden von unten kommenden Strahlen *d b* und *d c* und gleichfalls aus der Wasserlinie *b c*. Die Linie *b c* hat also Teil an beiden Polen, an Himmel und Erde.

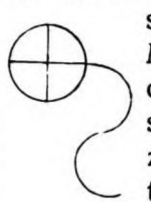
Will man auch noch die Buchstabenmystik hinzunehmen, so ist zu bemerken, daß der Kreis den Buchstaben *O*, die senkrechte Linie *a d* den Buchstaben *I* darstellt. Alle lateinischen Buchstaben nehmen aber vom Kreis, d. h. von *O* und seinem Durchmesser, d. h. von *I*, ihren Ursprung.

Auf die weitere mathematische Demonstration der Buchstaben, speziell der fünf lateinischen Vokale, müssen wir hier leider verzichten. Es sei nur kurz notiert, daß *O* als vollkommener Zirkel das erste Wesen bezeichnet; daß *V (U)* mit seinen zwei geraden Linien das Zeichen für „die zwei widerwärtigen Qualitäten" ist, d. h. für warm und kalt, überhaupt für die irdischen Polaritäten; daß *A* mit seinen drei graden Linien das Zeichen für die drei Prinzipien (Salz, Schwefel, Merkur) ist; daß *E* mit seinen vier geraden Linien das Zeichen für die vier Elemente (Feuer, Licht, Wasser, Erde) ist. Während *O* die Vollkommenheit bezeichnet, gilt *I* als Signatur für die Einheit der Gotteswelt. $O = o$; $I = 1$; $V = 2$; $A = 3$; $E = 4$; $0 + 1 + 2 + 3 + 4 = 10$. In Zehn (X = beide Diagonalen) ist alles enthalten. Wer bis zehn gekommen ist, muß wieder bei eins anfangen, um weiter zu kommen. Der Fortschritt kehrt zu seinem Ausgangspunkte zurück. Periodische Wiederkehr alles (nach Zahl) Geschaffenen.

Wir kommen zum Salz. In sole et sale consistunt omnia! Daher auch die Figur:

$S^{A}_{\Omega}L$. Das (natürlich „philosophische") Salz war nach Ansicht der Alchemisten direkt aus dem (indifferenten) Schamajim entsprungen, aber durch das Wasser (dem Indifferenzpunkt zwischen Himmel und Erde) „korporisiziert". Daher hatte es das Symbol ⊖, eine Zusammensetzung aus dem Vollkommenheitszirkel und der Wasserlinie; respektive als materia prima aller Geschöpfe eine Zusammensetzung aus dem indifferenten Chaos und dem indifferenten Wasser. Man kann es sich auch aus Sonne (Gold) und Wasser zusammengesetzt denken.

Während bei uns das Salz gleichbedeutend mit Kochsalz, Chlornatrium, ist, war bei den Alchemisten der Vitriol das Salz *κατ' ἐξοχην*, metallorum omnium radix, also auch die Wurzel des Goldes, die prima materia zur Herstellung des Lapis philosophorum. Allerdings hatten die „echten" Alchemisten nicht den gemeinen Vitriol im Auge, sondern einen ganz anderen! Wie sie denn immer etwas anderes dachten als sie sagten! Aber die Laboranten fielen auf den grünen Vitriol hinein. Das schwefelsaure Eisenoxyd ist ja in der Tat auch ein merkwürdiger chymischer Geselle. Eisen mit Schwefelsäure übergossen ist schwarz; krystallisiert: grün; an der Luft liegend wird es gelb; erhitzt weiß, später braun; und mit Schwefelsäure übergossen purpurrot. Eine solche Farbenskala war aber zur Herstellung der Tinktur erforderlich! Der Würde des Vitriols entsprach dann auch sein Zeichen. In seinem Symbol



sind die Symbole aller sieben Metalle enthalten. Die Zeichen der Metalle setzen sich aus Kreisen, Halbkreisen und Kreuzen zusammen. Die beiden Edelmetalle, Gold und Silber, aus je zwei Halbkreisen: ☉ und ☽; die übrigen aus Kreuzen und Kreislinien: Blei ♄; Zinn ♃; Eisen ♂; Quecksilber ☿; Kupfer ♁.

Ein anderes Symbol für Vitriol ⊕ soll andeuten, wie nahe er dem Universum ⊕ steht.

Zum Schluß noch ein eigener symbolikaler Versuch!

Wenn wir den „vollkommenen" Punkt als „göttlichen" Ausgangspunkt nehmen, so gibt es ursprünglich nur eine einzige Richtung des Werdens, des Entstehens, nämlich ⟶, das „Licht", den Lichtstrahl, den Sonnenstrahl. Die Frage ist nun: wie entstand aus dem „Licht" die „Finsternis"; oder mit anderen Worten: wie kam der fortschreitende Strahl dazu, umzukehren; wie wurde aus ⟶ die entgegengesetzte Richtung ⟵? Darüber ließe sich sehr viel sagen. Der „freundliche Leser" wird mit Reflexion des Strahls, Kreisbewegung etc. bei der Hand sein; vielleicht auch mit einem „gekrümmten Kamme". Die Lösung des Problems kann naturwissenschaftlich, mathematisch, aber auch wie symbolisch in Angriff genommen werden.

In einem merkwürdigen Buche: „Die Schöpfung oder das entschleierte Universum" (Wien 1851) läßt Beroaldo Bianchini durch Gottes außerweltliche Macht ein „Aktionszentrum" entstehen, von dem eine fortschreitende Druck- oder Verdichtungswelle (als Licht) ausgeht. Diese fortschreitende Welle läuft aber nach ihm nicht bis ans Unendliche, sondern nur bis zu einem „Reaktionszentrum", woselbst sie umkehrt. Dadurch bilden sich zwischen dem göttlichen Aktionszentrum und dem Reaktionszentrum (in welchem die Natur liegt) stehende Wellen, welche zum Ausgangspunkte aller Naturkräfte, der Materie, des Lebens etc. werden. Also primär: göttlicher Anstoß von außen, von seiten des *πρῶτον κινοῦν*; und weiterhin als allomatisch-mechanische Reaktion: Entstehung der Welt.

Man könnte die Auffassung Bianchinis für pure Phantasie halten. Aber ich bitte, damit die Äußerungen eines modernen Wissenschaftlers, Max Möllers, in „Das räumliche Wirken und Wesen der Elektrizität und des Magnetismus" (Hannover 1892) zu vergleichen. Er sagt, daß Schwingungsenergie, welche sich von einem Zentrum aus Homogen ausbreitet, den äußeren statischen Druck vor sich herschiebt und nur

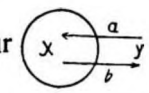
solange Wellen in die Ferne entsendet, bis Gleichgewicht zwischen dem inneren (zentrifugalen) und äußeren (zentripetalen) Gesamtdruck hergestellt ist. Sobald Gleichgewicht in der Richtung der radialen Strahlen vorhanden sei, träten stehende Wellen auf! Ja, wenn im Zentrum die Erregung schwinde, dann sinken im Zentrum der Wellendruck und die Wellen eilten jetzt von außen nach innen, also rückwärts auf das Zentrum zu! Von dieser Art seien die sich ausbreitenden elektrischen Wellen.

Mir ist allerdings nichts davon bekannt, ob diese theoretischen Überlegungen ihre experimentelle Bestätigung erhalten haben. Wenigstens habe ich nie davon gehört, daß eine ausgesandte elektrische Welle zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehrte. (Damit wären ja der drahtlosen Telegraphie natürliche Schranken gesetzt!) Möglich ist ja auch, daß die rückkehrende Welle so schwach ist, daß sie unterwegs absorbiert wird und am „Aktionszentrum" nicht mehr wahrgenommen werden kann.

Wie dem auch sei; die Möglichkeit, daß ein Strahl „von selbst" (in Wirklichkeit durch einen von ihm selbst in dem ihn umgebenden Medium gesetzten äußeren Widerstand) umkehrt, muß auch naturwissenschaftlich zugegeben werden.

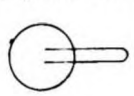
Daraus folgt aber, daß jede Richtung die ihr entgegengesetzte in sich schließt. Keine Aktion ohne Re-Aktion.

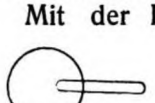
Noch auf eine andere Weise kann man aus einer Richtung die entgegengesetzte Richtung ableiten; nämlich durch „Unterbrechung", statt wie eben durch „Selbstumkehrung". Unterbrechen wir die Linie $\xrightarrow{a}$, so erhalten wir die beiden Linien a und b: $\xrightarrow{a}\ c\ \xrightarrow{b}$. Hierdurch ist mit einem Schlage zugleich dreierlei gegeben; nämlich 1. die Richtung a nach c hin; 2. die Richtung b von c ab; 3. der Punkt c, mit Bezug auf welchen die beiden Richtungen entgegengesetzt sind.

Diese Betrachtungen gewinnen nun dadurch unser symbolikales Interesse, daß wir an Stelle von c (als Reaktionszentrum, respektive Unterbrechungspunkt) unser Bewußtsein, unser Ich setzen. Dann ist also Richtung a die psychopetale, Richtung b die psychofugale. Symbolisieren wir jetzt unseren Bewußtseinsinhalt mit einem Kreis, dann erhalten wir die Figur 

Bei x ist „Innenwelt"; bei y „Außenwelt".

Machen wir nun weiter bei x einen „Kurzschluß", so will das besagen: nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu. Das heißt: das Symbol  stellt die naturwissenschaftlose Weltanschauung und Welterkenntnis dar. „Alles kommt von außen". Allomatik! Und da von außen nur Bewegung kommt und nach außen nur Bewegung geht, so bedeutet unser Symbol: mechanistische Weltanschauung, Mechanik.

Schließen wir dagegen umgekehrt die beiden entgegengesetzten Richtungen bei y, so will das besagen: *γνῶθι σεαυτόν*. Das heißt: das Symbol  stellt die theosophische Weltanschauung und Welterkenntnis dar. „Du bringst es ewig hervor". Automatik! Und da von innen nur Empfindung (Gefühl) kommt und nach innen nur Empfindung geht, so bedeutet unser letztes Symbol: mystische Weltanschauung, Mystik.

Mit der Frage: kann es das Symbol  geben? wollen wir für heute unsere symbolikalen Strukturen und Konstruktionen beschließen.

Dr. Ferdinand Maack (Hamburg).

Anm. d. Red.: Wir müssen zur Wahrung unseres Standpunktes bemerken, daß wir die vom Autor vertretene Beziehung der Geheimsymbole auf mechanische Vorgänge insofern akzeptieren, als die Naturgesetze selbst als Analogien zu den Normen der überindividuellen Subjektivität gedeutet werden mögen. Letztere aber bildeten den Ausgangspunkt für die Arbeiten der Symboliker.

Buddha.*)

Professor Hardy versucht es, in dem vorliegenden Bändchen die Bedeutung Buddhas weiteren Kreisen darzulegen. Der Verfasser ist in seinen früheren Schriften der Antike nähergetreten, um seit Ende der Achtzigerjahre sich vorwiegend mit indologischen Studien zu befassen. Da er stets auf die vergleichende Religionswissenschaft Rücksicht nehmen mußte, ist sein Blick für die Religionsentwicklung geschärft. In der Einleitung weist Hardy auf die Sage von Barlaam und Josaphat hin, die im Mittelalter weite Verbreitung gewonnen hat. Bekanntlich hat diese Sage für die Forscher häufig ein Studienobjekt gebildet. Ich erinnere nur an die eingehende Beweisführung Liebrechts (1862), der darauf hinwies, daß wir es mit buddhistischen Elementen zu tun hätten. Eine Edition der deutschen Bearbeitung des Rudolf v. Ems liegt unter andern von Pfeiffer (1843) vor. Als Josaphat (Joasaph — Jodasaph — Yûdâsaf — Bûdâsaf — Bodhisatta) kam Buddha ins Martyrologium romanum. Als Kuriosum und Gegensatz hierzu führt Hardy die Fluchformel an: „Ich verfluche Sarades, Bodda und Skythianos, die Vorgänger der Manichäer." Dabei findet der Verfasser Gelegenheit auf unsere heutige Kenntnis Buddhas hinzuweisen, ohne aber auf einzelnes diesbezüglich einzugehen. Das Interesse unserer Tage für den Buddhismus läßt sich auf die verschiedensten Quellen zurückführen, von denen ich hier nur die Lehren Schopenhauers, die Vorliebe für Orientalia bei den Romantikern, die Entwicklung des Okkultismus, die vergleichende Religions- und Sprachwissenschaft hervorheben will. Theoretische, ästhetische und praktische Bestrebungen vermochten bei Forschern und Laien den Lehren Gotamas Eingang zu verschaffen. Hardy stellt in großen Zügen zuerst die Voraussetzungen dar, unter denen der Buddhismus sich entwickeln konnte. Der Verfasser will immer dem Leser die Möglichkeit bieten, das Spezifische aus Buddhas Lehre von dem allgemein Indischen der damaligen Zeit unterscheiden zu können. Die Bedeutung Buddhas soll dadurch klarer, manche seiner Lehren dadurch begreiflicher werden. Dass dies durch eine Schrift von so kleinem Umfange wirklich erreicht wird, halte ich für unmöglich, was selbstverständlich kein Vorwurf für Hardy ist. Über die Bedeutung von Schriften, wie die vorliegende, muß man sich endlich klar werden. Wir sehen heute eine Hochflut von Büchern und Büchlein vor uns, die deutlich zeigt, daß man solchen Ausführungen einen falschen Wirkungskreis zuweist.

Hardys Schrift gibt die Anregung, sich mit Buddhas Lehren zu beschäftigen und dem, der buddhistische Schriften gelesen hat, einen zusammenhängenden und genetischen Überblick mit der Erklärung und Hervorhebung wichtiger Punkte. Ich glaube nicht, daß dadurch allein ein wirklicher Einblick in den Buddhismus gewährt wird, dazu ist es unbedingt nötig, daß der Leser mit größeren Texten bekannt wird. Nur liebevolles Sichversenken kann da zur Einführung dienen. Das ist nicht die Methode, tiefsinnige Weltanschauungen und Religionen fremder Kulturen sich näherzubringen, daß man in moderner Zerfahrenheit heute einen Buddhaextrakt, morgen eine Broschüre über ägyptische Kulte, dann wieder einen Artikel über Zoraster verschluckt. Darin besteht die Gefahr dieser kleinen Kompendien, Katechismen etc., mögen sie noch so vortrefflich sein und Buddhas Namen populär machen, daß sehr häufig das Publikum sich an ihnen genügen läßt und umso glücklicher und zufriedener ist, auf je einfachere Weise es den „Buddhismus usw. bekommen hat." Es wäre sehr wünschenswert, wenn gute Übersetzungen zu billigem Preise für weitere Kreise ediert würden, Übersetzungen, die

*) Von Prof. Dr. Edmund Hardy. Sammlung Göschen. Leipzig, G. J. Göschensche Verlagshandlung, 1903. 132 Seiten.

durch Anmerkungen und verbindenden Text ein Ganzes zu geben geeignet sind. Daß solche Bücher umfangreicher sind, schreckt leider Verleger, Schriftsteller und Leser ab. Hardy gibt sich alle Mühe, auf kleinem Raume mit Ernst und Gewissenhaftigkeit möglichst gründliche Ausführungen zu geben. Er bespricht die religiösen und philosophischen Vorstellungen der Zeit — auf sieben Seiten.

Wer diese Lehren nicht kennt, wird die Worte entweder gar nicht oder falsch verstehen. Denn um diese Ideen näherzubringen, müßten Übergänge zu unserem Geistesleben, etwa durch die Mystiker etc. hergestellt werden. Leider sind auch die noch wenig wirklich bekannt — man kann eben nicht im Handumdrehen riesige Gedankenkomplexe, an denen Geschlechter von tiefsinnigen Geistern gearbeitet haben, in komprimierter Pillenform verabreichen; jede Ontogenese kann nur eine verkürzte Phylogenese sein, daher gibt es nur ein Mittel: ernstes Studium. Hardy sucht uns dieses zu erleichtern. Folgt das Studium, dann ist es gut. Der Verfasser skizziert sehr klar das Wesen der indischen Gesellschaft, um dann auf Buddhas geschichtliche Erscheinung und seine Stellung zu den Zeitfragen überzugehen. Er weist stets auf die Beziehungen Buddhas zu den alten Lehren hin, sowie auf seine Übernahme der Yogapraxis. Immer wieder betont er, daß sich ältere Vorstellungen im Buddhismus finden, Inkonsequenzen etc., die ihren Ursprung einerseits den noch nicht ganz geklärten Gedanken Buddhas verdanken, andrerseits dem Bestreben des Reformators, durch teilweise oder umdeutende Berücksichtigung älterer Anschauungen, seiner Lehre leichter Eingang zu verschaffen.

Es wäre sehr angezeigt gewesen, wenn Hardy den Buddhismus, besonders was die gedankliche Begründung der Nibbânalehre anbelangt — die nicht allzuklar abgeleitet wird — in einer kurzen Darstellung zusammengefaßt hätte. Auf die esoterischen und okkulten Partien nimmt er gelegentlich, wenn auch nicht prinzipiell Rücksicht. Seine Anschauung über die Wunder (Seite 62—65) faßt er in den Worten zusammen: „Mit der Frage, was an diesen Berichten Wahrheit und was Dichtung sei, befassen wir uns nicht und wollen immerhin die Möglichkeit offen lassen, daß ein außerordentlich starker Wille und Glaube außerordentliche Wirkungen hervorbringen kann.“ Das Wunder will Hardy, soweit es sich auf wunderbare Kräfte und Wahrsagung bezieht, nach Buddhas eigenen Worten, nicht recht zum Wesen seiner Lehre rechnen. Dem Verhältnisse Buddhas zu den Kasten widmet Hardy merkwürdigerweise mehr Zeit als der Nibbânalehre. Er zeigt die biologische und ethische Betrachtungsweise Buddhas, die nur aus „Kirchenpolitik“ den früheren Kasten Konzessionen macht. Die Moralideale des Buddhismus — Tugend und Einsicht — bringt uns der Verfasser durch zahlreiche Zitate, die er auch sonst einstreut, näher. Bei Besprechung der Buddhalegende wird — wie früher an einzelnen Stellen — darauf hingewiesen, daß erst eine spätere Zeit die „Vergottung“ Buddhas erzeugte, wobei die zum Teil esoterische Zehnkräftetheorie erwähnt wird. Auf den weiteren Ausbau, die Lehre von den Buddhas etc., den Verfall, sowie auf die einstige Herrschaft Metteyyas kommt Hardy am Schlusse zu sprechen.

Ω.

Errata.

In **Nr. 16** der „Gnosis“ ist in dem Artikel „Zur Kritik der Zenonischen Beweise“ folgendes zu berichtigen:

Seite 327, Spalte 1, Anmerkung [2]), Zeile 1: „σταδίῳ“ statt „σταδίᾳ“; Zeile 2: „μὲν“ statt „μεν“; Zeile 3: „δ' ἀπὸ“ statt „δἀπὸ“; Spalte 2, letzte Zeile: „einem“ statt „einen“.

Seite 328, Spalte 1, Zeile 35: nach „Probleme“ kommt ein Beistrich; Spalte 1, Anmerkung [5]), Zeile 1: „τρίτος“ statt „τρίτορ“ und „ὅτι“ statt „ὅττ“; Zeile 3: „(ἢ κινεῖται)“ statt „(ἢκινεῖται)“ und „δ' ἀεὶ“ statt „δἀεὶ“; Zeile 10: „terminorum“ statt „serminorum“; Zeile 13: „διάστημα“ statt „διάστεμα“; Spalte 2, Zeile 31: „mathematischem“ statt „matematischem“; Zeile 40/41: „bezeichne“ statt „bezeichnen“; Zeile 43: nach „Flugbahn“ fällt der Beistrich weg; Anmerkung [3]), letzte Zeile: „νῦν“ statt „νῦν“.

Seite 329, Spalte 1, Zeile 42: „Stetiges“ statt „stetiges“; Zeile 56: „dem Dritten“ statt „den Dritten“; Spalte 2, Zeile 10: „so fort“ statt „sofort“; Zeile 26: „mathematischer“ statt „matematischer“; Zeile 41: „nur“ statt „nun“; Anmerkung [5]), Zeile 1/2: „καταληφθήσεται“ statt „καταλεφθήσεται“ und nach „ταχίστου“ kommt ein Beistrich; Zeile 3: „ὥρμησε“ statt „ὧρμεσε“.

Seite 330, Spalte 1, Zeile 2: „asymptomatisch“ statt „asymtotisch“; Zeile 6: nach „nicht“ fällt der Beistrich weg; Zeile 23: „eigenem“ statt „eigenen“; Zeile 35: „daß“ statt „das“; Spalte 2, Zeile 23: nach „müßte“ kommt ein Anführungszeichen; Zeile 33/34: nach „andern“ fällt der Beistrich weg; Zeile 44: „des“ statt „der“; Zeile 48: „[8])“ fällt weg; Spalte 2, Anmerkung [7]), Zeile 2: „πρότερον“ statt „πράτερον“ und „τὸ“ statt „τί“.

Seite 331, Spalte 1, Zeile 2: „entspreche“ statt „entsprechen“; Zeile 10: „[8])“ statt „[9])“ [Anmerkung [8]) steht auf Seite 330, Spalte 2!]; Zeile 18: „[9])“ statt „[10])“; Zeile 29: „[10])“ statt „[11])“; Zeile 43: „Raumes“ statt „Raums“; Spalte 2, Zeile 1: „IV.“ statt „VI.“; Zeile 2: „Aporieen“ statt „Aporien“; Zeile 7: „alle“ statt „aller“; Zeile 25: nach „Raum“ kommt Bindestrich; Zeile 28: „[11])“ statt „[12])“; Zeile 29: „Empirist“ statt „Impirist“; Zeile 36: „[12])“ statt „[13])“; Anmerkung [11]), Zeile 5: „Regressus“ statt „Repressus“; Anmerkung [12]), Zeile 4: „Konfusion“ statt „Kontusion“.

Seite 332, Spalte 1, Zeile 28: „sagt er,“ statt „sagten,“; Zeile 47: „erhebt“ statt „erhält“; Anmerkung [12]), Zeile 3: „1883). Daß“ statt „1883), daß“; Spalte 2, Zeile 6: „mathematischen“ statt „matematischen“; Zeile 46: „ideelle“ statt „iduelle“; Zeile 58: „unterschiedene“ statt „untenschiedene“.

Seite 333, Spalte 1, Zeile 2: „vermittelten“ statt „ermittelten“; Zeile 11: „eine Schranke“ statt „ein Schranken“; Anmerkung [13]), Zeile 18: „ähnliche“ statt „ähnlich“; Spalte 2, Zeile 3: „sukzessiv“ statt „sukzesiv; Zeile 4: „eigentliches“ statt „eigenes“; Zeile 11: „Eleaten“ statt „Eelaten“ Zeile 14: nach „haben“ kommt Strichpunkt; Zeile 22: „Richard“ statt „Rudolf“.

Verantwortlicher Redakteur: Georg Kohler.

Buchdruckerei der Manzschen k. u. k. Hof-Verlags- und Universitäts-Buchhandlung in Wien.

JAHRGANG I, NR. 18 3. NOVEMBER 1903

DIE GNOSIS

INHALT:

Der Weg in das Übereuklidische und die Stellung des sinnlichen Daseins
Die Herkunft des Keimes . . . . . .
Die Ästhetik und der Psychologismus
Aufsätze zum Verständnis des Buddhismus . . . . . .

REDAKTION und ADMINISTRATION: WIEN, I., Kohlmarkt 3

EINZELNUMMER: Mk. 0.70 — K. 0.70

QUARTALSPREIS: Mk. 2.80 — K. 2.80

BERLIN W. 35 bei ERNST HOFMANN & Co.

WIEN Verlag der MANZschen k. u. k. Hof-Verlags- u. Universitäts-Buchhandlung

LEIPZIG bei WILHELM OPETZ

Jahrgang I, Nr. 18 DIE GNOSIS 3. November 1903

Der Weg in das Übereuklidische und die Stellung des sinnlichen Daseins.

Mehrere Jahrtausende hindurch, in denen die Geometrie als die uns Erdenwesen bekannte Wissenschaft existierte, hat — soviel man weiß — ein Grundsatz allgemeine Gültigkeit gehabt, der heute den Namen des Euklidischen Axioms oder Axioms der einzigen Parallelen durch einen Punkt zu einer Geraden führt. Man hat ihn nie beweisen können, trotz der größten Anstrengungen von hervorragenden Geistern, und ihn darum Axiom genannt. Erst gegen das neunzehnte Jahrhundert hin hat man, soviel bekannt geworden ist, die Gedanken gefaßt, es könnten ohne Widerspruch zu den übrigen Sätzen und Vorstellungen des Raumes, das heißt mit folgerichtiger Weiterentwicklung einer solchen Geometrie, auch mehrere Parallele durch einen Punkt angenommen werden, oder auch, es könnte angenommen werden, in einer Geometrie solle es überhaupt keine Parallele zu einer Geraden durch einen Punkt geben. Bekanntlich führte dies im neunzehnten Jahrhundert zu Ausarbeitungen derartiger gegen- oder nichteuklidischer Geometrien, und man glaubte dadurch den Grund gefunden zu haben, aus dem bis dahin der Versuch des Beweises einer einzigen Parallele stets mißglückt war: nämlich die Tatsache, daß dieser Satz von den übrigen Grundsätzen der Geometrie und deren Folgerungen unabhängig sei, daß der von uns vorgestellte Raum mit seinen Eigenschaften (wie drei Dimensionen) nur wie zufällig auch noch jene Eigenschaft der einzigen Parallelen mitbekommen habe oder wie zufällig besitze. Unsere Unfähigkeit, ihn als Folgerung aus anderen Eigenschaften dieses Raumes nachzuweisen, beruhe nur auf dieser tatsächlichen Losgelöstheit, Selbständigkeit, Unbekümmertheit des Parallelenaxioms beziehlich der Eigenschaften, die man in anderen Grundsätzen ausspricht.

Dabei kann man freilich nicht leugnen, daß in diesem Axiom Vorstellungen wie Linien, Punkte, Schnitt oder Nichtschnitt, Begrenztheit oder Unbegrenztheit, Winkel (mit einer dritten schneidenden Geraden), Winkelsumme (des Dreiecks) vorkommen, beziehlich damit gleichwertig sind; aber das Wesentliche, das Vorhandensein der einzigen (!) Parallele, dieses sollte eine zufällige, nicht notwendige, nicht durch die anderen bedingte, nicht die anderen wesentlich bedingende Grundeigenschaft unseres nun einmal so von uns kennengelernten und vorgestellten Raumes sein.

Ich weiß nicht, ob es den ersten Denkern, die sich parallele Gerade vorstellten, oder auch allen späteren Denkern, als sie sich in ihrer Ausbildung zum ersten Male Parallele vorstellten, unzweifelhaft sofort sicher erschienen ist, daß es wirklich nur eine Parallele in unserer Raumvorstellung gibt. So wie unsere heutige Belehrung beschaffen ist, führt sie die Kinder äußerst schnell durch einmaliges oder nur wenig wiederholtes Hinzeichnen dahin, das Axiom zu glauben. Kinder, die überhaupt viel nachsprechen und Gesagtes glauben, sind leicht bereit, das hinzunehmen. So schlimm steht es freilich mit diesem ersten mathematischen Unterrichte nicht. Sie sollen auch überzeugt werden. Beweisen kann man es ihnen nicht; denn alle Anstrengungen haben ja nicht zu einem Beweise geführt. Also muß man die Überzeugung anders bewirken. Man zeichnet ein paar Figuren, in denen sich zwei Gerade schneiden, so gut oder schlecht, wie man eben überhaupt Gerade zeichnen kann, zeigt, daß der Schnittpunkt beider nahe oder ferner und wieder ferner liegen kann, daß er von einer Stelle des Papieres aus gerechnet, wenn die Gerade von links nach rechts läuft, rechts oder links, und zwar immer weiter liegen

kann. Dabei sieht das Kind, daß die zweite, um einen von der ersten entfernten Punkt *P* gedrehte Gerade immer andere Lagen einnimmt; es sieht die eigentümliche Veränderung und Verschiedenheit dieser Lagen je nach der Entfernung des Schnittpunktes. Wird es aufgefordert, auf das Blatt Papier irgend zwei Gerade zu zeichnen, und gefragt, ob sie sich schneiden, so sieht es, daß dies meist der Fall ist und daß meist, wenn das Papier etwa einen Schnitt nicht mehr zeigt, eine Vergrößerung der Papierfläche und Verlängerung der Linien zum Schnittpunkte führt. Es merkt auch, daß man diese Vergrößerung des Papieres in der Vorstellung fortsetzen kann. Zeichnet man ihm ohne viele solcher Versuche zwei Gerade auf ein Blatt, welche ungefähr diejenige Lage zueinander haben, die wir parallel nennen, und fragen wir es, ob die Linien sich schneiden, so sagt es: „nein". Haben wir schlecht gezeichnet, so sagt es auch wohl, sie würden sich schneiden, wenn man das Papier genügend verlängere. Schließlich ist es leicht bereit, uns zuzugeben, daß bei einer gewissen recht sorgfältigen Zeichnung ein Schnitt nicht mehr mit Sicherheit vorgestellt werden kann. Namentlich dann können wir es in dieser Art überzeugen, wenn wir erst die beiden Geraden so zeichnen, daß sie sich, sehr verlängert, doch noch links schneiden würden; dann aber so, daß sie sich, sehr verlängert, noch rechts schneiden würden und schließlich versuchen, eine dritte Lage der zweiten Geraden zu zeichnen, bei der man nicht mehr sagen kann, ob der Schnitt links in großer Entfernung oder rechts liege. Fügt man nun einfach hinzu: also gibt es eine solche Gerade, die überhaupt nicht mehr schneidet, so ist das Kind meist zufrieden, manchmal auch nicht, wie es mir vorgekommen ist. Es ist auch sehr begreiflich, daß es meist rasch zufrieden ist. Es ist ja nicht gewohnt, alle Vorstellungen in tausenden von Beispielen zu wiederholen; nur sehr kleine Kinder tun dies, sie spielen mit denselben Bauklötzen immer von neuem und werden lange nicht müde, sie aneinander zu legen. Andere, geweckt erscheinende, oft gerade flüchtige werfen auch ein Spielzeug bald fort und suchen nach neuen.

So geht es auch mit den Parallelen; die Klügeren möchten wohl noch nachdenken, wo denn der Schnittpunkt bliebe, wenn man immer wieder verlängerte; aber da es sich nicht ausführen läßt und die großen Menschen gleich bei der Hand sind ihnen zu sagen, es gebe dann gar keinen Schnitt mehr, so beruhigen sie sich und sprechen es nach. Wenn nun der Unterrichtende ihnen sagt, es gebe nur eine einzige solche Nichtschneidende, so möchten sie doch wohl erst einmal überlegen, ob nicht eine ganz naheliegende Lage vielleicht auch noch, bei Verlängerung, nicht zu einem Schnittpunkte führte. Aber da der Versuch nicht ausführbar ist und das Papier dicht nebeneinander mit winzig kleinen Winkeln nicht viele gezeichnete Linien erlaubt, so sprechen sie nach, es gebe nur eine. Auch wie diese einzige nun eigentlich liegt, das ist nicht sofort selbstverständlich. Wird ihnen gesagt, sie liege so, daß sie niemals schneide, und alle anderen lägen so, daß sie einmal schneiden würden, wenn auch vielleicht sehr fern, so glauben sie an diese einzige bevorzugte. Die großen Denker freilich lassen diese Zweifel wieder in sich aufleben, welche man da beim Kinde durch diese sogenannte Überzeugung erstickt hat, aber das Immerweiterrücken des Schnittpunktes macht ihnen solche Schwierigkeiten, daß sie bis jetzt sich alle wieder dazu entschlossen haben, eine solche ohne Schnittpunkt und die anderen mit einem irgendwo in der Welt vorstellbaren Schnittpunkte anzunehmen.

Ein Knabe, der den Satz von der einzigen Parallele schon gelernt hatte und der durch erneute Vorstellung dahin kam, je einen Schnittpunkt auch dann noch anzunehmen, wenn man auf dem Papiere diese Geraden (durch denselben Punkt) gar nicht mehr unterscheiden kann, meinte dann doch, es müßten nun diese Geraden mit der „wirklichen Parallelen", genau vorgestellt, ganz kleine Winkel bilden; und so geht es den meisten Großen auch, wenn ich ihnen zum ersten Male die veränderten Ansichten über diesen Gegenstand vortrage. Sie haben nun einmal und schon längst den Satz angenommen, es gebe eine solche, „überhaupt nicht Schneidende", und beziehen sich darauf

bei allen neuen Überlegungen. Wie es überhaupt Erwachsenen schwer wird, sich von oft gebrauchten, früher angenommenen Grundsätzen loszumachen, so fällt es selbst oder gerade ausgebildeten Mathematikern schwer, einmal von solcher Vorstellung abzugehen. Bei dem Knaben (welcher der zwölfjährige Sohn eines Philosophieprofessors an einer Universität ist und bisher noch niemals in eine Schule ging) gelang dies bald, indem ich ihn aufforderte, einmal nur an Schneidende zu denken und zwar an eine, die erst in ungeheurer Entfernung, eine andere, die in noch größerer Entfernung rechts schnitte, endlich an eine, die dasselbe links tun solle. Wie sind die Winkel zwischen ihnen? — Ungeheuer klein. — Wenn man nun die Schnittpunkte so weit verlegte, wie entfernte Sterne? — Erst recht klein. Man kann sie sicher auf dem Papiere nicht mehr sehen. — Muß man dann aufhören? — Nein, die Geraden können immer noch weiter gehen, also auch die Schnittpunkte. — Weiter als die Sterne, die ich mir vorstelle oder die wir sehen? — Ja, noch immer beliebig weiter. — Wenn nun die Schnittpunkte so weit lägen, daß man von sinnlicher Wahrnehmung solcher Entfernungen gar nicht mehr sprechen könnte? — Dann sind auch die Winkel kleiner als alles Sinnliche. — Und wie steht es nun mit der Parallelen, wo soll sie denn liegen, wenn diese so fern Schneidenden keine sind?

Noch einmal verfiel der Knabe hier in seine vorher gelernten Vorstellungen. Er sagte: Man kann doch dann von dem Punkte *P* auf die erste Gerade ein Lot *PA* fällen, und auf diesem Lote in *P* wieder ein Lot errichten; dann ist dies die Parallele. — Was heißt denn das: eine Parallele? — Sie schneidet die erste Gerade überhaupt nicht. — Wie errichtest du denn das Lot in *P*? — Er gab die bekannte Konstruktion an, wonach man etwa *PA* über *P* hinaus um sich selbst verlängert bis *B*, dann über *AB* ein gleichschenkliges Dreieck errichtet, vermittels zweier um *A* und *B* mit gleichem Radius beschriebener Kreise, bis zur Spitze *C* und diese mit *P* verbindet. — Also man hat im gleichschenkligen Dreiecke zwei gerade Schenkel *CA* und *CB*, das heißt gerade Strecken. Was sind denn gerade Strecken? — Die kürzesten Wege zwischen zwei Punkten. — Also man ziehe einmal irgend einen Weg zwischen zwei Punkten und verkürze ihn; wann ist er am kürzesten? — Wenn man nicht mehr verkürzen kann. — Um was verkürzte man ihn denn zuerst? — Um irgend eine Strecke. — Und dann, wenn er nun noch nicht der kürzeste Weg war? — Wieder um eine kleine Strecke. — Und dann? — Immer um kleinere, bis es die gerade Strecke ist.

Nun haben wir vorher die beiden Geraden, die sich schneiden sollten, immer mehr verlängert — wohlgemerkt: immer mehr, ohne Aufhören. Kann man eine abzuziehende kleine Strecke sich immer kleiner vorstellen oder nicht? — Ja, geradeso wie mit dem Immergrößerwerden. — Wann sieht denn der Weg zwischen zwei Punkten so kurz aus wie eine Gerade, in der Zeichnung? — Wenn man keine Verkürzung mehr sehen kann. — Kann man sie sich noch vorstellen? — Ja, das ginge wohl, ebenso wie die immer größere Verlängerung, aber ein beliebig großes Stück kann man nicht mehr fortnehmen, sonst reicht der Weg nicht mehr auf dem Papiere von einem Punkte zum anderen. — Kann man sich denn noch eine Verkürzung so gering vorstellen, daß sie nicht mehr wahrnehmbar ist? — Ja, denken oder vorstellen, ohne Zeichnung. — Also wenn der Weg zwar nicht mehr sichtbar zu verkürzen ist, aber doch in der Vorstellung noch so lang sein soll, daß man ihn um unmerkbar wenig verkürzen kann, wie ist er dann für die wahrnehmbare Zeichnung? — Ah, jetzt verstehe ich, er ist dann für die Zeichnung schon die gerade Strecke! — Und wenn ich die sich schneidenden Geraden fern über alle sinnliche Vorstellung hinaus sich schneiden lasse, wie sind sie dann für die sinnlichvorstellbare Zeichnung, überhaupt für alles Sinnlichvorstellbare? — Auch schon wie zwei Parallele, aber man muß dann sagen: nur hierfür parallele.

Richtig: die Geraden, welche sich erst im Übersinnlichen schneiden, sind für das Sinnlichvorstellbare Parallele. Und die beiden Schenkel jenes gleichschenkligen Dreiecks

sind kürzeste Linien, soweit dies für die sinnliche Vorstellung der Zeichnung gilt. Aber um Unendlichkleines könnten sie in der Vorstellung noch verkürzbar sein. Wenn ich nun den Zirkel benutzte, sind dann die beiden dadurch hergestellten Schenkel genau gleich lang? — Nur wenn die Zirkelöffnung wirklich genau gleich war. — Aber ich habe doch denselben Zirkel fortbewegt. — Ja, wenn er bei der Bewegung immerfort die genau gleiche Zirkelöffnung hatte. — Wenn wir uns nun vorstellen, ein sinnlichwahrnehmbarer Körper wie der Zirkel bliebe bei der Bewegung immer derselbe Körper, wie weit wird diese Gleichheit genau sein? — Soweit wir es uns sinnlich vorstellen. — Kann man also behaupten, daß das Lot *PC* bis auf Untersinnliches genau richtig ist, also bei jeder Zeichnung und sinnlich vorgestellten Zeichnung auch die Genauigkeit und Übereinstimmung bis auf Unendlichkleines hätte? — Ach so, nein, ich verstehe schon, alles doch nur für das Sinnlichvorstellbare! Aber dann müssen die Geraden und die Lote, die Winkel und die Parallelen alle nur für das Sinnlichvorstellbare gelten. — Richtig, das heißt man müßte in der Geometrie genau zwischen Gebilden eines Weitengebietes wie des Endlichen und solchen des Unter- und Übersinnlichvorstellbaren unterscheiden. — Ja, dann würde also eine Parallele immer im Unendlichen schneiden können? — Man könnte von irgend einer endlichen Parallele annehmen, daß sie einen bestimmten Schnittpunkt rechts oder links im Unendlichen mit der anderen Geraden hätte.

Ich erzählte ihm nun, daß den Mathematikern daran läge, keine Ausnahme zu haben, also zu sagen, je zwei Gerade derselben Ebene hätten einen Schnittpunkt, auch die Parallelen. — Also im Unendlichen. — Allerdings, aber sie wollen bisher nicht annehmen, daß es die Unendlichkeit in der Mathematik gebe, und sagen nur, der Schnittpunkt verschwinde und könnte immer weiter laufen, bei Parallelen könnte man aber nicht sagen, ob der Schnittpunkt rechts oder links läge. — Und dann sollen sie doch einen Schnittpunkt haben? — Ja, sie wollen bloß „sagen", die Parallelen schnitten sich im Unendlichen, nur damit sie keine Ausnahme bilden. — Der Knabe lachte laut auf, dieser Ausweg kam ihm sehr komisch vor. — Der berühmte Gauß sagt, das Unendliche in der Mathematik sei nur eine façon de parler, wäre aber nichts räumlich Vorstellbares. — Also es hätten alsdann die Parallelen gar keinen räumlichen Schnittpunkt und man sagte nur so? — Wir wären ja dann das Unendliche los und hätten doch einen Schnittpunkt der Parallelen. — Der Knabe lächelte pfiffig: Ja aber, das ist dann doch bloß eine Redensart! Da will ich mir lieber denken, ich wanderte ins Unendliche und hätte da wirklich einen Schnitt. Und dann ist das Unendlichkleine doch auch noch da; ist das auch nur ein Wort?

Zeichne einmal eine Spirale mit mehreren Windungen und eine Gerade, welche sie durchschneidet; wie nennt man wohl das Stück, welches aus ihr durch eine Windung der Spirale herausgeschnitten wird? — Eine Sehne. — Wenn man nun die Gerade verschiebt und dem Bogen nähert, was zeigt die Sehne? — Sie wird kleiner. — Wenn man sie weiter verschiebt, bis sie die Windung gar nicht mehr trifft, welche auffällige Lage hat sie inzwischen einmal eingenommen? — Die Tangentenlage. — Was ist denn nun eine Tangente? Eine Sekante? Oder eine Nichtschneidende? — Keines von beiden, sie hat nur einen Punkt mit der Spirale gemeinsam. — So? Sie hat ja noch viele Punkte mit den anderen Windungen gemeinsam; warum ist die denn nicht eine Sekante an dieser Stelle? — Sie hat einen Punkt gemeinsam und eine bestimmte Richtung, wo sie berührt. — Wodurch bestimmt man denn eine Richtung? — Durch zwei Punkte. — Und hier nicht? — Wenn sie noch zwei Punkte hätte, so wäre sie ja noch eine Sekante. — Aber wenn die Schnittpunkte immer näher kommen? — So wird es immer mehr so wie eine Tangente. — Kann man den kleinen Bogen schließlich noch von der Sehne unterscheiden? — Nein. Nun verstehe ich: man kann die Sehne kleiner als sinnlichvorstellbar machen und dann ist's eine Tangente und die Punkte

sind unendlich nahe. — Ist dies nun wirklich eine andere Lage als die der Sekante? Ist die Tangente dadurch etwas wesentlich anderes als die Sekante und die Nichtschneidende; wie es doch wohl sein müßte? — Ja, dadurch daß die Punkte unendlichnahe sind, und wir haben mithin ein anderes Vorstellungsgebiet, und die Tangente fällt dort mit der krummen Linie zusammen.

Also wie groß ist diese Stelle für das Sinnlichvorstellbare? — Nur wie ein Punkt. — Und doch bestimmt sie die Richtung? — Ja, das geschieht in dem Unendlichkleinen. — Also müssen wir das Unendlichkleine wirklich gebrauchen, um gewisse Dinge im Endlichen zu erklären, z. B. die Parallele und die Tangente. Aber wie sagten denn bisher die Mathematiker? — Ach so, es sollte „verschwinden"; die Sehne sollte verschwinden; aber dann darf sie doch nicht mehr da sein! — Die Mathematiker sagen dann: sie ist zwar nicht mehr da, aber sie ist auch nicht verschwunden. — Aber was denn sonst? — Sie befindet sich im Augenblicke des Verschwindens.

Wieder lachte der Knabe hell auf: Ach so, das ist so ähnlich wie mit dem Worte: unendlicher Schnitt!

Also du willst dir lieber das Weitengebiet des Sinnlichen und dann das Riesengebiet des Unendlichen und das Zwerggebiet des Untersinnlichen vorstellen. Aber wenn nun die unendlichkleine Tangentenstrecke doch eine Richtung und Punkte hat und dabei für das Endliche ein Punkt ist, der Berührungspunkt, was sind dann die unendlichnahen Punkte selbst? — Ach so, das sind dann Punkte für das Zwerggebiet und sind für diese Zwerge, die sich das etwa vorstellen, wieder so klein, wie für uns der Berührungspunkt. — Ja. Also es gibt verschiedene Weitengebiete; und den Punkt, die Gerade, die Parallele, die würden wir immer nach dem bestimmten Weitengebiete festsetzen. Wenn wir nun z. B. in der Vorstellung bis in das Unendliche, wo der Schnittpunkt der endlichen Parallele liegt, gingen und nun doch auch im Gebiete des Unendlichgroßen Parallelen haben wollten, wofür könnten diese Schneidende sein? — Für ein wieder dagegen unendlichgroßes Gebiet. — Das könnte man nennen das Unendlichgroße zweiter Ordnung, dann dritter usw. — (Antwort, vom Knaben sofort wörtlich so gegeben:) Also bis Unendlich x-ter Ordnung, nicht wahr? — Ist es dann mit x vorbei? Gibt es hinter einer Zahl x nicht auch noch $x+1$? — Allerdings, also geht's beliebig so weiter.

In kaum einer Stunde lernte so dies Kind die wichtigsten Vorstellungen der neuen Lehre und es begriff auch noch in derselben Frist, daß man ganz wohl anstatt der einzigen endlichen, also euklidischen Parallele durch einen Punkt *P* zu einer Geraden beliebig viele Gerade annehmen kann, die untereinander unendlichkleine Winkel bilden und die erste Gerade im Unendlichen (in verschiedenen Punkten) schneiden — ich habe sie genannt übereuklidische Parallelen. Diese Lehre will eine noch kaum übersehbare Erweiterung der bisherigen Geometrie geben. Während der bisherigen Jahrtausende hindurch, wie es scheint, das euklidische Axiom von der einzigen Parallele gegolten hat, und dasselbe auch jetzt noch als richtig für unseren Raum weiter bestehen wird, nämlich für die einzige „endliche" Parallele (in die für das Endliche alle möglichen übereuklidischen zusammenfallen), hat man — wie anfangs gesagt — erst im neunzehnten Jahrhundert versucht, andere Axiome aufzustellen, aber solche, welche dem euklidischen widersprechen. Die hiernach ausgearbeitete Lehre, die natürlich vielfach die Anschauung verläßt und sich auf analytische Formen stützt und die anschaulich nur vergleichsweise vorgehen kann, spricht ausdrücklich von anderen Fällen, die als gesondert und nicht für unseren Raum gültig hinzustellen sind. Anders die erst aus der Lehre von den Weitenbehaftungen des Unendlichen (den Lesern durch andere Aufsätze bekannt) sich ergebende übereuklidische Geometrie, welche die bisherige euklidische in sich begreift und damit wieder das Endliche oder Sinnlichverstellbare als einen Teil, ein Glied, eine Stufe oder Weitenbehaftung auffaßt, eines viel allgemeineren, das Unendliche umfassenden Seins. Selbstverständlicherweise enthält das hier Gesagte nur wenig Andeu-

tungen; die Grundgedanken sind zum ersten Male von mir vorgetragen worden auf der Mathematikerversammlung der diesjährigen Naturforscherversammlung in Kassel und es werden die Grundlagen ausführlich in Buchform erscheinen. Es möge mir gestattet sein, unter Berührung und Benutzung des mathematischen Sinnes einige allgemeine, philosophische Gedanken hier darüber auszusprechen.

Mag auch eine Wissenschaft zeitweilig versuchen, die philosophische Untersuchung ihrer Grundlagen und den Einfluß solcher Untersuchungen auf die Wissenschaft selbst fernzuhalten, so kann dies doch nur für ein vorübergehendes Stadium angesehen werden. Es wurde im Verlaufe der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts immer mehr dahin gearbeitet, die Mathematik, oder sagen wir richtiger: die damaligen Untersuchungen der lebenden Mathematiker von der Philosophie fernzuhalten. Das ist zeitweilig so gelungen, daß heute leider recht viele Mathematiker überhaupt eine philosophische Neigung, sowie auch ein eingehendes philosophisches Wissen nicht besitzen. Es ist nicht zu verwundern, daß es so kam. Eine Zeit lang hat in der Tat die Philosophie zwar versucht, in die Mathematik stark einzugreifen, aber gute Erfolge nicht zu erzielen vermocht. Das Unendliche insbesondere schien in diese exakte Wissenschaft immer wieder eine ihr nicht förderliche Verschwommenheit zu tragen. Es gelang nicht, feste Grundsätze zu finden, welche einerseits das Endliche mit seiner eigenen Kontinuität*) von dem Unendlichen scharf sonderten und andrerseits die bestimmten Verhältnisgesetze des Unendlichen in gesetzmäßigen Zusammenhang mit denen des Endlichen brachten. Die noch nicht geglückten Versuche des genialen Erfinders der Differentialrechnung Leibniz sind in den folgenden Jahrhunderten nicht überflügelt worden, sondern man hat an derartiger Lösung verzweifelt, zumal die englische Richtung (Newton) sich von vornherein mehr auf die Seite einer Ausschließung der Philosophie stellte.

*) Vgl. den Aufsatz über die Kontinuität in der „Gnosis“ Nr. 13 und 14.

Wenn wir nun sagen dürfen, daß das Endliche mit seiner Mathematik und das Endliche, wie es sich in der sinnlichen Welt, in der Natur zeigt, bestimmten charakteristischen Gesetzen gehorcht, daß diese aber entsprechenden Gesetzen eines Über- und Untersinnlichen keineswegs widersprechen, daß vielmehr das Endliche vielfach unzweifelhaft auf das Unendliche hinweist, so werden wir auch bereits mit mehr Vertrauen einige Gedanken über den Sinn der endlichen Welt und des endlichen Daseins wagen dürfen. Nüchtern mathematisch ausgedrückt, haben endliche Größen die Eigenschaft, daß ihre Produkte wieder dem Endlichen angehören, also demselben Weitengebiete oder derselben Weitenbehaftung. Multiplizieren wir zwei unendlichgroße Größen erster Ordnung miteinander, so erhalten wir eine Größe von unendlicher Behaftung zweiter Ordnung. Ebenso gelangen wir durch die Multiplikation untersinnlichvorstellbarer Größen in tiefere Ordnungen des Unendlichkleinen. Welchen Sinn haben diese Gesetze für die Stellung des endlichen Daseins gegenüber dem Sein unendlicher Größen? Einen relativen oder Beziehungssinn. Gerade die Multiplikation ist es, welche in diesem Falle die Anlehnung der Weitenbehaftungen aneinander ausdrückt. Eine unendliche Zahl oder eine unendliche Strecke steht mit anderen derselben Behaftung ebenso in bestimmten Verhältnissen wie die sinnlichen Größen. Die Werte dieser Verhältnisse werden ausgedrückt durch Zahlengrößen endlicher Behaftung. Versetzen wir uns gesetzlich, das heißt unter Beobachtung aller aufgefundenen Sätze des Unendlichen in ein höheres Weitengebiet, z. B. in das Unendliche erster Ordnung, so kann man darin eine Geometrie der Verhältnisse, des Kreises, der Punkte, der Geraden, der einzigen Parallele gerade so aussprechen, wie die Geometrie des Endlichen lautet, nur sind die Elemente alle unendlich. Wenn z. B. ein geistiges Wesen, das wir beobachten könnten oder das wir uns als ein Wesen des Uendlichen erster Ordnung vorstellen, sich absichtlich oder aus Verzweiflung darüber, daß es das Endliche und die anderen Behaftungen nicht

klar versteht, nur auf Verhältnisse unendlicher Größen beschränken wollte, so würde es in diesem Gebiete ganz dieselben wissenschaftlichen Resultate erlangen wie wir im Endlichen, wenn wir das Unendliche ausschließen; es würde auch von façon de parler sprechen können, sobald es in seinen Untersuchen auf Endliches oder Unendliches zweiter Ordnung stoßen würde. Ähnlich für vorgestellte Wesen des Unendlichkleinen. Wenn es nun sinnlich eine Natur kennen lernen würde wie wir, die sich in Verhältnissen zeigt und dadurch begriffen werden kann, so würde ihr diese Natur ebenso erscheinen, wie uns die unsrige. Wenn es nun versuchte, seinen geistigen Blick über das Weitengebiet dieser Natur zu erheben, so würde ihm das Gebiet, welches wir das endliche nennen, als das Unendlichkleine erster Ordnung erscheinen. Und die Multiplikation von Größen des eigenen Weitengebietes, also von solchen, die ich anfangs unendliche nannte, würde für dieses Wesen nicht aus diesem Weitengebiete herausführen, wie für uns nicht die Multiplikation endlicher Größen. Danach sieht es wie ein Widerspruch aus, wenn ich sage, daß die unendlichen Größen erster Ordnung miteinander multipliziert unendliche zweiter Ordnung ergeben. Aber dem ist nicht so. Das Unendliche erster Ordnung wird von uns nur so genannt in Beziehung auf das Endliche. Kurz, die Gesetze, welche die Weitenbehaftungen voneinander scheiden, sind Beziehungsgesetze.

Die Natur erscheint danach einem geistigen Wesen durch sinnliche Eindrücke in folgender Weise. Oder vielmehr: die sinnlichen Empfindungen und die daraus als Natur uns erscheinende Welt erscheinen folgendermaßen: Es findet eine Wahrnehmung einer bestimmten Behaftung statt. Daß wir diese Behaftung eine bestimmte nennen können, geschieht nur dadurch, daß sie im Gegensatze und in gesetzmäßiger Verbindung steht zu anderen Behaftungen, welche diesem selben Geiste ebenfalls nicht fremd sind, aber nicht in derselben, sinnlich zu nennenden und an die sogenannten Sinne oder Sinnesverbindungen (psychische Vorgänge) geknüpften Weise erscheinen. Wenn dieser Geist recht nachdenkt, so wird ihm fortwährend wenigstens die Ahnung zuteil, daß das Dasein überhaupt nicht durch das Sinnliche erschöpft ist, daß es mehr und weiteres gibt als das Sinnliche. Aber freilich spielt auch dieses Sinnliche als die Stufe oder Form der zeitigen sinnlichen Erscheinung, einer Erscheinung von bestimmter Lebhaftigkeit eine wichtige Rolle. Sie regt das Kind zunächst an, sie beschäftigt den sich im Sinnlichen entwickelnden Geist zunächst am meisten. Aber in diesem selben kindlichen Geiste lebt das Bewußtsein des Übersinnlichen auf, mächtig, oft viel lebhafter als in den älteren, im Sinnlichen aufgewachsenen und damit so sehr beschäftigten Geistern. Darum ist das Kind fähig, leichter vom Sinnlichen abzugehen. Es besitzt eine freiere Phantasie. Es benutzt dabei freilich das Sinnliche viel. Aber es drängt in ihm mächtig mehr zu wissen und zu erforschen, es betrachtet das Sinnliche mit den neugierigen Augen eines Wesens, daß dies noch nicht gesehen hat, aber unbewußt sich doch als etwas Anderes und Weiteres fühlt, das sich dem Sinnlichen gegenüber noch nicht vertraut fühlt.

Das sinnliche Dasein erscheint danach wie eine Stufe. Nicht derart dürfen wir dies auffassen, daß etwa auf das endliche Dasein ein solches folgen würde, welches wie das von uns jetzt so benannte Unendliche etwa erster Ordnung in seinen Verhältnissen beschaffen ist. Wenigstens wenn wir etwa in einem Dasein, das ein anderes wäre als unser sinnliches, welches wir jetzt empfinden, nur Verhältnisse desselben Weitengebietes kennen lernten, dann würden wir dieses Dasein nicht anders finden als unser jetziges, vorausgesetzt, daß wir auch unser jetziges nur auf das Endliche beschränken wollen und alles andere nur Wort oder „Ausdruck zu reden“ sein lassen. Ein bloßes Hinausrücken unseres Daseins um irgend welche Stufen oder Ordnungen wäre überhaupt gar kein Wechsel des Daseins; denn von jeder Stufe aus würde, bei sonst entsprechenden geistigen Eigenschaften, sich alles wieder ebenso entwickeln. Es wäre

eine falsche Auffassung, darin einen Wechsel erblicken zu wollen. Die Relativität der Behaftungen verneint dies.

Die Beziehungen der Behaftungen, des Endlichen und Unendlichen sind uns in gewissem, aber gesetzmäßig zu verfolgendem Sinne auch für unser sogenanntes jetziges Dasein (wenn ich davon in dieser Weise überhaupt sprechen darf) nicht völlig verschlossen. Es tut sich eine Möglichkeit auf, die Beziehungen der Behaftungen zu durchforschen. Diese sind es, welche den Unterschied der verschiedenen Ordnungen feststellen, nicht etwa das Hinrücken des Daseins in die Verhältnisse einer Behaftung, derart, daß in dieser die Natur, die sinnlich genannte Welt erscheint. Das Hinausgehen über diese sinnliche Natur, welches auch jetzt schon in gewisser Klarheit, in hoffentlich immer größerer Klarheit und mit immer umfangreicheren wissenschaftlichen Resultaten gelingt, dieses Hinausgehen hat für uns geradezu ein Bewußtwerden anderer Seinsstufen zu bedeuten. Und wir können mit dem hoffnungsreichen Satze schließen: ein Weiterforschen in diesem Sinne heißt nicht bloß ein Weiteraufdecken des nur bruchstückweise bekannten sinnlichen Seins, eine Naturforschung im bisherigen Sinne, sondern ein Eröffnen und Durchforschen anderer Seinsstufen, welche die frühere mitumfaßt, ohne Widerspruch, wie die übereuklidische Geometrie die euklidische umfassen soll ohne Widerspruch zu ihr.

Dr. Kurt Geißler.

Anm. d. Red.: Wir haben der vorstehenden so außerordentlichen Abhandlung hinzuzufügen, daß hier zum ersten Male die mathematische Darstellung der Grundauffassung des Buddhismus vom Dasein als einer „Behaftung“ (Pali tanha, franz.: tenir, griech.: θάνατος) erfolgt, sowie die Bestätigung der theosophischen — heute meist mißverstandenen — Sphärentheorie.

Die Herkunft des Keimes.

Wenn ein Keim gegeben ist, so kann sich aus ihm unter günstigen Umständen der entsprechende Organismus entwickeln; wie aber bildet sich der Keim mit all seinen spezifischen und individuellen Anlagen?

Bei den einzelligen Organismen scheint keine Schwierigkeit vorzuliegen, weil es sich nur um Gleichteilung handelt; indem die Mutterzelle sich in zwei gleiche Tochterzellen teilt, empfängt jede derselben die ganzen Anlagen der Mutterzelle als Mitgift. Jede Tochterzelle ist zwar kleiner, als die Mutterzelle vor der Teilung war, aber ebenso groß, wie diese bei ihrer Geburt war; wie die Mutterzelle ihre bei der Geburt mitbekommenen Anlagen durch Wachstum bis zur Teilung vergrößert hat, so wird auch die Tochterzelle es machen, damit die typische Größe der Art im Durchschnitt aufrechterhalten wird. Erst bei den mehrzelligen Organismen mit differenzierten Zellen, die sich aus dem Keim durch Ungleichteilung entwickeln, taucht eine Schwierigkeit für das Verständnis auf. Es sieht nämlich auf den ersten Blick so aus, als würde bei der Bildung des Keimes die umgekehrte Richtung des Geschehens eingeschlagen wie bei der Entfaltung des Organismus aus dem Keim. Während letztere eine Exposition oder Evolution zeigt, scheint die erstere eine Reduktion oder Involution darzustellen. Während bei der Keimesentwicklung aus der scheinbar homogenen Keimzelle alle differenzierten Zellen des Organismus mit ihren verschiedenen Eigenschaften entstehen, verschwinden bei der Keimesbildung alle sichtbaren Unterschiede und ziehen sich wieder in die scheinbar homogene neue Keimzelle zurück, um in ihr als Anlagen aufbewahrt zu werden. Das sieht aus wie eine umgekehrte Entwicklung, und doch gibt es eine solche in Wirklichkeit nicht.

Bei manchen Moosen, Algen und Pilzen ist jede Zelle des vielzelligen Organismus imstande, den ganzen Organismus zu regenerieren; jede kann, wenn sie künstlich abgelöst wird, als Keim dienen, trotzdem sie einen Teil der Keimanlagen bereits zu differenzierter Zellbildung entfaltet hat. Niedere Pflanzen, die sich im normalen Lauf der Dinge durch bestimmte Zellen — sei es am Scheitel, sei es an seitlichen Stielen — vermehren, können in abnormen Fällen, wenn z. B. die eigentlichen Fortpflanzungszellen zerstört sind, irgend welchen anderen Zellen die Fortpflanzungsfunktion übertragen und mit ihnen das gleiche leisten. Wir müssen daraus schließen, daß von dem Keime keine vollständige Ungleichteilung, sondern nur eine unvollständige ausgegangen ist, das heißt, daß das indifferenzierte Keimplasma nur einen Teil seiner Anlagen bei der Verteilung auf die Tochterzellen

zugleich durch differenzierende Metamorphisierung aktiviert, einen anderen Teil aber im unentfalteten, latenten, indifferenzierten Zustande belassen hat. Dieser letztere Teil muß in allen Körperzellen solcher niederen Pflanzen ausreichen, um einen ganzen Organismus aus sich hervorzubringen, wenn die Umstände es erfordern, wenn nämlich die eigentlich zur Fortpflanzung bestimmten Zellen verhindert werden, ihre Aufgabe zu erfüllen.

Die Keimbildung, die zunächst einer in sich zurückkehrenden langen Reihe von Generationswechseln unter den Zellen des Organismus zu gleichen scheint (Reihenzeugung oder Strophogenesis), stellt sich nun unter einem wesentlich anderen Gesichtspunkte dar. Was anfänglich als Neubildung indifferenzierten Keimplasmas durch differenziertes Körperplasma erschien, das erweist sich als bloße Erhaltung eines Teiles des indifferenzierten Keimplasmas in allen Zellen, vorzugsweise aber in solchen Zellen, denen bei der physiologischen Arbeitsteilung keine andere Leistung als die Fortpflanzung zugewiesen ist und die deshalb auch in keine differenzierende Metamorphisierung für bestimmte Funktionen eingetreten sind. Während in den metamorphen Zellen, die bestimmten physiologischen Arbeitsleistungen dienen, nur ein größerer oder kleinerer Teil des ihnen überwiesenen Keimplasma im indifferenzierten Zustande als latente Regenerationsanlage erhalten geblieben ist, der Rest aber durch differenzierende Metamorphisierung seine Anlage aufgezehrt hat, ist in den der Fortpflanzung dienenden Zellen der ganze Bestand an Keimplasma in indifferenziertem Zustande erhalten und keine Spur der mit ihm übertragenen Anlagen durch Aktivierung verbraucht. Je weiter die Arbeitsteilung und die ihr dienende Zelldifferenzierung in einem Organismus fortgeschritten ist, desto mehr von den latenten Anlagen ist in den metamorphen Zellen verbraucht, desto kleiner der Rest am indifferenziertem Plasma in ihnen, desto schwächer die Regenerationsfähigkeit der Zellen. Bei höheren Organismen ist deshalb nur in den für die Fortpflanzung reservierten und gar nicht metamorphisierten Zellen der Bestand an indifferenziertem Plasma ausreichend, um einen ganzen Organismus aus sich hervorzubringen, während den metamorphen Zellen nur ein so kleiner Rest von unverbrauchten Anlagen verblieben ist, daß er gerade ausreicht, die nötigsten Heilungsvorgänge nach Verletzungen zu bewirken.

Dies ist die Lehre von der „Kontinuität des Keimplasma", die in irgend welcher näheren Durchbildung gegenwärtig wohl allgemein angenommen ist. Sie besteht darin, daß das indifferenzierte Plasma in dem neuen Keim nicht vom Organismus neu gebildet, sondern aus dem Keimplasma, aus dem der Organismus sich entwickelt hat, als unverändertes Bestandstück abgespalten wird und erhalten bleibt. Nicht der Organismus schafft die Anlagen, die er seinen Nachkommen überläßt, sondern er überliefert ihnen nur die von seinen Vorfahren überkommenen als in der Hauptsache unverändert bewahrten. Selbstverständlich hat der Organismus diesen weiterzugebenden Teil des empfangenen Keimplasma ebenso durch Wachstum zu vergrößern, wie die nicht weiterzugebenden sondern metamorphisch zu differenzierenden Teile. Auch ist nicht ausgeschlossen, daß er zur Ernährung, zum Schutze, zur Teilung und zur periodischen Reifung des der Fortpflanzung dienenden Keimplasma besondere Gewebe bildet, die es einschließen und nach erfolgter Reifung ausstoßen. Das alles sind aber nur metamorphe Hilfsmittel, die den indifferenzierten Bestand des Keimplasma nicht alterieren. Die Anlagen durch die lange Reihe seiner Zellgenerationen hindurch zu bewahren, hat der Organismus ebensowenig nötig, als seine mannigfaltigen Eigenschaften durch Reduktion in den Stand von Anlagen zu involvieren. Denn die Anlagen erhalten sich in dem indifferenzierten Keimplasma ganz von selbst im Stande von Anlagen, weil sie in diesem abgezweigten Teil vor der Aktivierung und dem Durchgang durch die Generationenreihe der metamorphen Körperzellen gesichert sind.

Durch die Kontinuität des Keimplasma erklärt sich einerseits die Beständigkeit der Arten, andrerseits der Generationswechsel und die Rückschläge der Nachkommen in Vorfahren früherer Generationen. Wie in jeder metamorphen Zelle des Organismus das Keimplasma nur einen kleinen Teil seiner Anlagen aktiviert, so aktiviert es auch in der Gesamtheit aller Zellen eines Organismus erst einen Teil seiner Anlagen. Ein anderer Teil bleibt latent und wird als latenter weiter gegeben; er kann schon in der nächsten oder auch erst in einer späteren Generation aktiviert werden. Daß die individuellen Abänderungen im allgemeinen nur um den Arttypus herumpendeln, ohne ihn zu verschieben, das wird durch die Kontinuität des Keimplasma und die Weitergabe eines Teiles seiner Anlagen im latenten Zustande verständlich.

Damit würde nun die Herkunft des Keimplasma für jedes einzelne Individuum aufhören ein Problem zu sein; aber das Problem erhebt sich von neuem um so rätselhafter, wenn wir fragen, welches denn die Herkunft des kontinuierlichen Keimplasma jeder Art sei. Solange man die Arten für konstant hielt, dachte man noch nicht an die Kontinuität des Keimplasma,

und seit diese anerkannt ist, glaubt man nicht mehr an die Konstanz der Arten. Wären die Arten konstant, so müßte dasselbe Wunder, das dereinst die Art schuf, auch ihr Keimplasma miterschaffen haben, und ein solches Wunder wäre nicht mehr Gegenstand biologischer Forschung. Wenn aber die Konstanz der Arten nur eine relative, zeitweilige ist und die Arten auseinander hervorgegangen sind, dann muß sich auch das kontinuierliche Keimplasma im Laufe der stammesgeschichtlichen Entwicklung mit den Arten gewandelt haben, und für die Biologie entsteht die Aufgabe, die Ursachen dieser Wandlungen zu erforschen. Solange eine Art ihren Typus bewahrt, reicht die bloße Kontinuität des Keimplasma aus, um die Frage nach der ontogenetischen Herkunft dieses bestimmten individuellen Keimplasma zu beantworten; sobald aber eine Umwandlung der Arten und für jede eine Ahnenreihe bis zu einzelligen Organismen zurück angenommen wird, muß die philogenetische oder stammesgeschichtliche Herkunft des jetzt gegebenen Keimplasma samt seinen spezifischen Anlagen zum Problem werden.

Es stehen nun drei Möglichkeiten offen: entweder geht eine Umwandlung des Keimplasma der Umwandlung der fertigen Organismen voran und ist ihre Ursache, oder sie folgt ihr nach und ist ihre Wirkung, oder sie ist zu einem Teil vorausgehende Ursache, zu einem anderen Teil nachfolgende Wirkung. Die vierte Möglichkeit einer prästabilierten Harmonie in einer kausal voneinander unabhängigen parallelen Umwandlung des Keimplasma und der fertigen Organismen scheidet als nicht der kausalen Betrachtungsweise der Biologie unterstehend von vornherein aus.

Überall wo organisatorische Abänderungen des Organismus eintreten, die nicht in einem Individualleben oder einer Reihe von solchen durch Anpassung zu erwerben sind, müssen wir annehmen, daß für dasjenige Individuum, in dem sie zuerst auftreten, eine Abänderung im Keimplasma das Prius und die Ursache eines abgeänderten Furchungs- und Zellteilungsvorganges ist. Wenn dagegen Abänderungen im Organismus eintreten, die durch Anpassung im Individualleben erworben sind, und wenn die so erworbenen Merkmale in den Nachkommen wiederkehren, bevor sie dieselben durch einen Anpassungsprozeß erwerben konnten, dann müssen wir annehmen, daß die Abänderung des sich anpassenden Organismus das Prius und die Ursache der Abänderungen des Keimplasma sind, aus dem seine Nachkommen hervorgehen.

Im ersteren Falle liegt eine „sprunghafte Abänderung", eine „heterogene Zeugung" oder die Vriessche „Mutation" vor; denn der Organismus bringt Nachkommen hervor, die ihm unähnlich sind, und zwar in höherem Maße unähnlich, als der Typus der Rasse, der Varietät, der Art oder der Ordnung es gestattet. Wenngleich die bisher beobachteten Mutationen nur Varietäten oder Subspezien geliefert haben, so können ähnliche Vorgänge doch auch den Umschlag einer Art in eine andere oder einer Ordnung in eine andere herbeiführen, nur daß sie noch viel seltener auftreten werden als der Umschlag von Subspezien ineinander, der auch bis vor kurzem noch wenig beobachtet und viel bestritten war. Bei der Gesamtheit der gleichzeitig auftretenden Mutationen fehlt jede Anpassung an die Umgebung; dagegen besteht bei jeder einzelnen Mutation völlig harmonische Korrelation der abgeänderten Merkmale untereinander. Die Anpassung aller gleichzeitigen Abänderungen aneinander läßt erkennen, daß die inneren Ursachen auch in diesem Falle zweckmäßig wirkende waren.

Ob die spontane sprunghafte Abänderung im Keimplasma plötzlich und mit einem Schlage auftritt, oder ob sie sich allmählich durch Generationen hindurch in latenter Weise allmählich vorbereitet und nur zu einem Zeitpunkte aus der Latenz hervorbricht, davon wissen wir nichts. Ob das Heraustreten aus der Latenz eine Reaktion auf irgend welche Reize der Umgebung oder bloß eine Folge innerer selbst gesetzter Auslösungen ist, davon wissen wir ebensowenig. Auch das ist uns verborgen, ob die etwaige latente Vorbereitung im Keimplasma spontan eintritt oder als Reaktion auf gewisse Veränderungen der Außenwelt. Wir sehen nur, daß die der Vriesschen Mutationen in ihrer Gesamtheit keine Anpassungen an die Außenwelt darstellen, sondern eine Menge mannigfacher Typen zugleich hervorbringen und es der Selektion überlassen, die nicht zur Umgebung passenden Typen wieder zu vernichten.

Gleichwohl können wir nicht behaupten, daß jede Anpassung an die Umgebung fehle, daß keine der gleichzeitigen Mutationen besser als die Stammart zur Umgebung passe, und daß es final zufällig sei, wenn eine besser angepaßte unter ihnen vorhanden sei. Es läßt sich nicht von vornherein bestreiten, daß unter den vielen Arten, wie eine Spezies sich der Umgebung anpassen kann, auch eine darin bestehen könne, daß sie bloß ihr Keimplasma in bestimmter Weise abändert. Und wenn eine Spezies nur über eine gewisse Zahl von möglichen Abänderungen des Keimplasma verfügt, so können ihre gleichen Mutationen an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten dahin führen, daß hier

und jetzt diese, dort und ein andermal jene Abart als der Umgebung besser angepaßte fortdauert. Mögen die wieder untergehenden Abarten an dieser Stelle oder zu dieser Zeit als zwecklose Naturspiele erscheinen, so kann doch die Gesamtheit der möglichen Mutationen im Hinblick auf die Gesamtheit der verschiedenen möglichen Umgebungen als eine zweckmäßige Veranstaltung erscheinen.

Da jede Steigerung der Organisationshöhe, die nicht durch Häufung kleiner Anpassungen, sondern nur durch ruckweise Veränderung realisierbar ist, notwendig einmal durch solche heterogene Zeugung entstanden sein muß, und die Steigerung der Organisationshöhe eine hervorragende teleologische Bedeutung hat, so muß der spontanen Abänderung des Keimplasma auch unabhängig von der inneren Harmonie ihrer Ergebnisse eine alle Anpassung überragende teleologische Wichtigkeit beigelegt werden, gleichgültig, ob sie daneben auch jeweilige Anpassungen an die Umgebung hervorzubringen vermag oder nicht.

Es liegt auf der Hand, daß die natürliche Zuchtwahl im Sinne Darwins zwar einen entscheidenden Einfluß auf die Verrichtung der nichtangepaßten Mutationen haben muß, aber gar keinen auf die Abänderungen des Keimplasma haben kann, aus denen die Mutationen entspringen. Weismanns Versuch, den Selektionsbegriff auf die Keimteilchen zu übertragen, darf nach dem allgemeinen Urteil als gescheitert gelten. Mit ihm fällt der letzte mögliche Versuch dahin, einerseits die Zweckmäßigkeit der Keimabänderungen für die stammesgeschichtliche Entwicklung als Ergebnis final zufälliger physikochemischer Vorgänge im Keimplasma zu erklären und andrerseits den Einfluß der adaptiven Abänderungen des Organismus auf sein Keimplasma als entbehrlich hinzustellen.

Daß die Zellen des Organismus einer funktionellen Anpassung fähig sind, daß diese Anpassung sich auch auf die parablastischen, von Zellen hervorgebrachten Gewebe erstreckt und bei längerer Dauer zu einer adaptiven Abänderung ganzer Organe und Organsysteme führt, wird von niemand bestritten. Wohl aber wird darum gestritten, ob nur unmittelbare Einwirkungen äußerer Umstände auf das Keimplasma in diesem eine Abänderung hervorrufen können, die es auf die aus ihm entstehenden Nachkommen überträgt, oder ob ein solcher Einfluß auch indirekt durch Vermittlung des Körperplasma möglich sei, ohne daß das Keimplasma direkt betroffen wird. Die Gegner eines solchen indirekten Einflusses weisen auf die Nichtübertragbarkeit von Verstümmelungen und Gedächtniseindrücken hin, sowie auf die Unverständlichkeit eines solchen indirekten Einflusses für uns. Wir wissen zwar auch nicht, wie das Keimplasma es anfängt das Körperplasma zu bestimmen, das sich aus ihm entwickelt, aber wir sehen doch in der fortgesetzten Zellteilung vom Ei bis zum fertigen Organismus den Weg vor uns, auf welchem Teile des Keimplasma unter Erhaltung oder Abänderung ihrer feinsten Struktur in alle Körperzellen gelangen können. Dagegen wissen wir nichts davon, daß Teile des adaptiv abgeänderten Körperplasma mit ihrer Struktur in das Keimplasma der nächsten Generation gelangen und müssen solche Annahmen, wie Darwin sie in den wandernden „Pangenen“ aufgestellt hat, als eine bis jetzt völlig unbegründete und in sich unwahrscheinliche Hypothese verwerfen.

Dem gegenüber berufen sich die Verteidiger auf eine Reihe von Tatsachen, die den Einfluß des Organismus auf sein Keimplasma auch in solchen Fällen beweisen, in denen eine direkte Einwirkung der äußeren Umstände auf das Keimplasma ausgeschlossen erscheint.*) Da man erst ganz neuerdings die Aufmerksamkeit auf diesen Gegenstand gerichtet hat, so ist die Zahl der Beispiele von direkter Beweiskraft noch gering; aber sie genügt, um die Tatsächlichkeit solcher Vorgänge darzutun und die gegen ihre Möglichkeit gerichteten, aus unserer Unkenntnis der Vermittlung geschöpften Bedenken zu entkräften.

Wir wissen auch noch gar nichts von den natürlichen Vermittlungen, durch die die Korrelation der Teile im Organismus aufrechterhalten wird, und doch bezweifelt niemand, daß eine solche Korrelation besteht und daß kein Teil eines Organismus eine Veränderung erleiden kann, ohne daß die von ihm auf die übrigen Teile ausgehenden Reize und mit ihnen die Reaktionen der übrigen Teile auf sie abgeändert werden. In vielen Fällen werden die erfolgenden korrelativen Abänderungen so geringfügig sein, daß sie für uns unmerklich bleiben; aber daß sie in irgend welchem Grade vorhanden sein müssen, daran besteht wohl kein Zweifel mehr. Jede Zelle gibt ihre Ausscheidungsprodukte an den gemeinsamen Säftestrom des Organismus ab und verändert dadurch die chemische Einwirkung, die dieser Säftestrom auf alle übrigen Zellen und Gewebe ausübt; jede Zelle übt aber auch direkt oder indirekt durch indifferenzierte Plasmafäden oder differenzierte Leitungswege dynamische Reize auf alle anderen aus. Faßt man diese chemischen und dynamischen Einflüsse zusammen, so hat man eine genügende natürliche Vermittlung für

*) Vgl. meine Abhandlung „Die Abstammungslehre seit Darwin“ in Ostwalds „Annalen der Naturphilosophie“, Bd. II, S. 323—324, 333—334, 337—339.

Korrelationen auch ohne Übertragung hypothetischer Strukturelemente (Pangene) aus allen Zellen in alle.

Nun sind aber offenbar die Keimzellen der nächstfolgenden Generation in einem Organismus Teile dieses Organismus so gut wie alle anderen, und es ist nicht abzusehen, warum gerade sie allein von dem allgemeinen Gesetz der Korrelation ausgenommen sein sollen. Auch sie müssen bei adaptiven Abänderungen bestimmter Körperteile eine korrelative Abänderung in ihrem Plasma erfahren. Das Wunderbare bei diesem Einflusse liegt erst darin, daß diese reaktive Abänderung des Keimplasma unter Umständen eine solche ist, um ähnliche Abänderungen im Körperplasma der nächsten Generation vor aller Anpassung desselben herbeizuführen, wie diejenige, durch die sie selbst korrelativ beeinflußt wurde. Ob sie auch in den Fällen in dieser Richtung liegt, wo sie in der nächsten Generation eine zu geringfügige Wirkung hat, um von uns bemerkt zu werden, darüber können wir nichts sagen. Tatsächlich ist in vielen Fällen von Korrelation die Stärke des Einflusses, den die Abänderung eines Teiles auf die Abänderung eines anderen übt, keineswegs proportional der äußerlich wahrnehmbaren Größe der Abänderung, sondern hängt von viel feineren Bedingungen ab. Es ist nicht zu verwundern, daß dies in erhöhtem Maße für korrelative Einflüsse auf die Keimzellen gilt, die zwar wegen ihrer Indifferenziertheit für feinste Einflüsse empfänglich, aber meist auch gut geschützt im Innern und nicht in unmittelbarer Nähe von Nervenleitungen liegen.

Es ist selbstverständlich, daß adaptive Abänderungen des Körperplasma nur durch Vermittlung des Keimzellenplasma auf die Nachkommen übertragen werden können; also nur dann, wenn das Körperplasma einen korrelativen Einfluß auf die Keimzellen ausüben kann, der diese zu einer reaktiven Abänderung ihrer präformierenden Anlagen veranlaßt. Es ist ebenso klar, daß die Wahrscheinlichkeit eines solchen Einflusses umso größer wird, je dauernder die Abänderung im Körperplasma ist, je mehr sie von der Peripherie des Organismus in sein zentrales Gebiet vordringt, je tiefer sie die Struktur des Zellplasma erschüttert und je mehr sie in funktionellen Reaktionen, nicht bloß in passivem Erleiden besteht.

Es ist erfahrungsmäßig nachgewiesen, daß Standortvariationen der Pflanzen umsomehr das Keimplasma im Sinne der Übertragung auf die Nachkommen beeinflussen, je länger sie bestanden haben und je mehr Generationen hindurch die Pflanze unter dem Einflusse der gleichen äußeren Umstände gestanden hat. Die Gedächniseindrücke, die an der Rinde der Großhirnhemisphären haften, sind, wie ihre organische Grundlage, peripherischer Natur in bezug auf die vitalsten Interessen des Organismus und beeinflussen deshalb die Keimzellen nicht in merklichem Grade; die Instinkte, die an mehr zentral gelegenen Teilen des Nervensystems haften, beeinflussen dagegen die Keimzelle derart, daß diese die adaptiv erworbenen Abänderungen der Instinkte auf die Nachkommen übertragen. Die Gedächtniseindrücke können nur leise, zarte und feine Veränderungen oberflächlicher Art in der Struktur der Nervenzellen hervorbringen, während die Abänderungen der Instinkte tief aufwühlende Veränderungen in ihr hervorbringen müssen. Die Gedächtniseindrücke sind als solche passive Erlebnisse, während die Instinkte energische, den Willen beherrschende Reaktionsweisen auf typische Reize darstellen. Ein abgeschnittenes Glied mag den Blutandrang in den übrigen Körperteilen entsprechend vergrößern, aber der dadurch entstehenden auffallenden Veränderung der Körpergestalt entspricht keine gleich große Abänderung der Reaktionstendenzen; die wesentlich passive Abänderung bleibt auf die Keimzellen ohne merklichen Einfluß.

Auf keinem Gebiete des organischen Geschehens tritt die Zweckmäßigkeit der Zellenreaktionen so deutlich zutage, wie bei den korrelativen Abänderungen, die die zweckmäßige Harmonie des Ganzen und die Angepaßtheit der Teile aneinander durch fortdauernde reaktive Anpassung aufrechterhalten. Wenn nun die Einflüsse des Körperplasma auf die Keimzellen unter den Begriff der korrelativen Abänderungen fallen, so ist es nicht zu verwundern, daß auch die reaktiven Abänderungen des Keimzellenplasma auf Grund der vom Körperplasma empfangenen chemischen und dynamischen Reize selbst zweckmäßige Anpassungen zur Aufrechthaltung einer Harmonie der Teile sind. Wenn überhaupt die Zweckmäßigkeit der organischen Einrichtungen sich nirgends auffallender offenbart als da, wo sie über das Einzelleben in das Gattungsleben hinübergreift und die Fortdauer der Art sichert, so kann es nicht auffallen, daß auch die korrelativen Abänderungen der Keimzellen sich in einer Richtung bewegen, die dazu dient, die Bestandfähigkeit der Art nach Maßgabe der äußeren Umstände möglichst zu sichern. Dies erreichen aber die Keimzellen dadurch, daß sie ihre an die Abänderungen des Körperplasma angepaßten reaktiven Abänderungen ihrer Plasmastruktur so einrichten, daß sie die aus ihnen entstehenden Organismen bereits als angepaßte in die gegebene Umgebung hineinwachsen lassen und ihnen die Gefahren ersparen, die für sie mit der selbsttätigen Erwerbung dieser Anpassungen verknüpft wären.

Bei der Verkümmerung bestimmter Organe durch Nichtgebrauch sehen wir im Embryonalleben zunächst die Anlagen zu den Organen noch erhalten, die im reifen Zustande nicht mehr zur Entfaltung gelangen. Je länger, das heißt durch je mehr Generationen die Verkümmerung fortdauert, auf desto frühere embryonale Entwicklungsstufen muß man zurückgehen, um die Anlagen zu dem Organe noch aufzufinden. Die Keimanlage bröckelt gleichsam allmählich immer mehr ab oder schrumpft so zusammen, daß ihre normale Entfaltung immer früher zum Stillstand, beziehungsweise zur Rückbildung gelangt. Die Verkümmerung eines Organes ist aber offenbar eine funktionelle Anpassung an seinen Nichtgebrauch, die die Keimzellen je länger desto tiefer korrelativ affiziert. — Was wir bei der regressiven Anpassung deutlich verfolgen können, gilt auch für die progressive, bei der ein Organ sich verstärkt und immer feiner differenziert. Auch hier müssen mit der Länge der Zeit die Keimzellen immer tiefer ergriffen werden, so daß die Anlagen zu dem Organe auf immer früheren Stufen die Vorbereitung zu der vollendeten Form vornehmen.

Auf diese Weise führen funktionelle Anpassungen nicht bloß zu völlig veränderter Endgestalt der Organe, sondern dringen auch rückwärts in die embryologische Entwicklung ein und beeinflussen den typischen Zellteilungsprozeß, in dem diese besteht. So verwischt sich in vielen Fällen die Grenze zwischen adaptiven und organisatorischen Abänderungen, indem lang andauernde adaptive Abänderungen das Keimzellenplasma zu veränderter Zellteilung veranlassen, die selbst schon eine organisatorische Abänderung ist. Andrerseits bleiben gerade die größten und wichtigsten organisatorischen Abänderungen völlig unerklärlich durch bloße Häufung adaptiver Abänderungen und müssen, wie oben gezeigt ist, durch primäre Abänderungen im Keimplasma aus inneren Ursachen entstanden sein. Innerhalb eines einstämmigen Haupttypus, wie ihn z. B. die höheren Säugetiere wahrscheinlich darstellen, haben jedoch die adaptiven Abänderungen einen fast unbegrenzten Spielraum. Wir verstehen den Entwicklungsgang in einer solchen Tiergruppe sofort, wenn wir ihn als Kapitalisierung aller adaptiven Erwerbungen im kontinuierlichen Keimplasma auffassen. Es bleibt dagegen ein unlösbares Rätsel, wenn eine solche Kapitalisierung abgelehnt wird. Das gleiche gilt in noch höherem Maße vom Entwicklungsgang der Menschheit aus einem tierischen Urzustande zur Veranlagung der höchsten Kulturrassen. Diese Erwägung muß als ein zwingender indirekter Beweis für die Beeinflussung des Keimplasma durch das Körperplasma gelten.

Wenn wir oben sehen, daß die organisatorischen Abänderungen des Keimplasma aus inneren Ursachen Wirkungen eines zwecktätigen Lebensprinzips sein müssen, so können wir nun das gleiche von den reaktiven Abänderungen sagen, die das Keimzellenplasma auf Grund der ihm vom Körperplasma zufließenden Reize mit seiner Struktur in dem Sinne vernimmt, daß die aus ihm entstehenden Nachkommen der Umgebung besser angepaßt ins Leben treten und doch dabei die innere Angepaßtheit ihrer Teile untereinander bewahren. So gewiß nur ein Teil der Abänderungen des Körperplasma durch korrelative Abänderungen des Keimplasma auf die Nachkommen übertragen wird, so gewiß trifft das Lebensprinzip eine zweckmäßige Auswahl zwischen den Arten von Veränderungen, deren Übertragung auf die Nachkommen im allgemeinen für die Erhaltung und Vervollkommnung der Arten dienlich ist, und denen, die keine Kapitalisierung verdienen. Die Übertragung der Gedächtniseindrücke von den Eltern auf die Kinder liefe dem Naturzweck gradewegs zuwider, der eine Mauserung der Art in ihren Individuen und den beständigen Ersatz der durch ihren Gedächtnisvorrat voreingenommenen Bewußtsein durch frische verlangt. Natürlich können die Arten von Abänderungen, deren Übertragung zweckmäßig und unzweckmäßig für die Gattung ist, nicht danach bestimmt werden, ob sie auch Einzelfälle einschließen, die für die Individuen schädlich sind (z. B. Krankheiten und Schwächezustände des Zentralnervensystems); solche Nebenwirkungen werden ja ohnehin durch die Selektion immer wieder ausgemerzt. *Eduard von Hartmann.*

Die Ästhetik und der Psychologismus.

Es ist zur Genüge bekannt, daß, wie sämtliche andere Geisteswissenschaften, auch die Ästhetik seit langem jede ernst zu nehmende Vertretung verloren hat. Die sogenannte Kunstgeschichte ist durchaus nicht dasselbe und hat mit der Ästhetik nicht mehr zu tun, als Kirchengeschichte mit Religion. In den Händen einiger schönrednerischer Literaten à la Brandes zu einem Zweig der Psychologie entartet, gelangte sie endlich dazu,

einige Begleiterscheinungen biologischer Art als Voraussetzungen künstlerischer Tätigkeit hinzustellen. Natürlich mußte dies Bestreben, durch derartige Mittel das aller Natur vorausgehende erklären zu wollen, zu den lächerlichsten Absurditäten führen, und man hörte endlich ohne sonderliches Staunen Rembrandt mit dem „Niederdeutschtum" verbinden oder mit den Beziehungen des Velasquez zum Hofe Philipp IV. seine Bilder kommentieren. Hierher gehört die Heimatskunsttheorie und ähnlicher Unsinn; es ist ja die Gewohnheit der Kritiklosen, Transzendentales mit Psychologischem und Werte mit Naturdaten wie „Geschlecht" und „Rasse" in einen Topf zu werfen. Immerhin mehren sich die Zeichen, daß diese bequeme Verwechslung der Kunst mit der Person des Künstlers nicht mehr lange ziehen wird, und man fängt an, sich wieder darauf zu besinnen, daß die Ästhetik eine okkulte Wissenschaft ist.

Es ist das Verdienst eines Deutsch-Amerikaners, Prof. Münsterberg*) (Boston), neuerdings darauf hingewiesen zu haben, daß die Psychologie nie Basis einer Geisteswissenschaft werden könne, womit im Grunde nur der Standpunkt Kants wieder zur Geltung gelangt. Er unterscheidet die historische Ästhetik, die sich mit den individuellen ästhetischen Wollungen und ihren Beziehungen untereinander beschäftigt, einerseits von der eigentlichen normativen Ästhetik, deren Gebiet die überindividuellen Wollungen, also die Sollungen sind (heteronome und autonome Ästhetik); anderseits von der in die Kausalität objektivierten Ästhetik, die entweder vom sozialpsychologischen Standpunkte die ethnologisch zugeordneten Begleitprozesse des Kunstgefühls untersucht oder als Individualpsychologie die Normen in Reizwirkungen, die überindividuellen Anerkennungen in relativ konstante Funktionen psychologischer Organismen verwandelt. Alle diese Betrachtungsarten sind unter bestimmten Gesichtspunkten möglich und es ist unzulässig, ihre Prinzipien, wie es ja heute üblich ist, miteinander zu vermischen und ästhetische Probleme mit kausalen, psychologische mit subjektivierenden Lösungen beantworten zu wollen. Die ästhetischen Normen sind nicht von den historischen Individualwollungen, und diese nicht von psychophysischen Fragen abhängig; da die ersteren sich auf Bejahungen und Verneinungen seitens des aktuellen Subjekts, also auf Werte und Wirklichkeiten, die letzteren aber auf Objektvorgänge beziehen. Die wertsetzende Tätigkeit und das vorfindende psychologische Bewußtsein sind nicht nur nicht identisch, sondern sie schließen einander aus; an der Kunst ist es, das letztere auszuschalten und im physischen Atomkomplex das undifferenzierte Objekt zu zeigen. Soweit Münsterberg.

Die Normen selbst, nach denen die Realität (Schönheit) sich mit der Erscheinung verknüpft, zu finden, ist bisher noch nicht gelungen. Bekanntlich wird die Möglichkeit derselben sogar neuerdings bezweifelt und die gesamte heutige „Kritik" ist relativistisch. Abgesehen von einigen Vorgeschritteneren erkannte niemand in der Kunsttätigkeit das Überindividuelle und deshalb der Kritik Zugängliche. In besonders naiver Weise wurde die ganze Entwicklung der letzten Jahrzehnte von kunstfremden Literaten mißdeutet und das allmähliche Verschwinden der auf das Assoziative gerichteten Aufmerksamkeit (der Epigonen) zugunsten der mehr formalen Auffassung (der Modernen) als wachsendes Naturgefühl erklärt, während es offenbar im Gegenteil eine langsam fortschreitende Emanzipation von der Natur bedeutet. Die richtige Darstellung der einzelnen und ruhenden Naturerscheinung ist nicht mehr gänzlich „Naturalismus", da die Vereinzelung und Ruhe der Natur widerspricht und bereits die Spuren der Wertsphäre, also des Subjekts verrät, welches trennt, während die Natur assoziiert. Die ästhetische Urtatsache ist also die Ausschaltung der Kausalrelationen und die Herstellung der Zweckreihe, die zeitlich aufgefaßt die Poesie, räumlich die Plastik ergibt.

Es ist demnach nur die Reinigung der bildenden Kunst von dem, dem Publikum

*) Hugo Münsterberg, Grundzüge der Psychologie. Leipzig, Verlag Johann Ambrosius Barth.

teuren, zeitlich-assoziativen („poetischen") Faktor, die — obgleich ein Fortschritt zum Subjekt — als „Naturalismus" bezeichnet wurde. Ihre Mittel, die Isolierung und die Beruhigung, genügen allerdings nicht für die Umschaltung, solange der Naturkörper als Gestaltung*) innerhalb des Objektiven empfunden wird. Das Natürliche läßt sich nicht durch spiritualisierende Darstellung überwinden, da auch diese immer in der Objektivität bleibt: dies ist der Irrtum der Präraphaeliten und vieler anderer, besonders deutscher Künstler (Dürer, Klinger). Für den Künstler existiert die Natur als Objekt im Grunde so wenig wie die Geschichte und es ist nicht seine Aufgabe, zu „charakterisieren". Die künstlerische Darstellung ist mißlungen, solange sie von einem Naturforscher noch für zutreffend gehalten wird. Die Kunstübung mit Imitation der wenn auch räumlich erfaßten Natur zu verwechseln, mag jenen „Monisten" überlassen bleiben, die ja neuerdings offen bekennen, daß sie nicht zwischen mechanischer Reproduktion und teleologischer Produktion unterscheiden können. Der Künstler hat die Naturform als im Gegensatz zum Körper befindlich, als die Fessel und Qual des letzteren zu erkennen und die ursprüngliche Identität zwischen Inhalt (Wert) und Sichtbarkeit (Material) wiederherzustellen. Die „Schönheit" — als eine dem Verstande vorhergehende Aktivität — kann sich nie auf die vom Verstande erschaffene Form beziehen: sie bezieht sich vielmehr auf das Material, dessen Umlagerung (Transsubstantiation) aus der objektiven in die subjektive Leiblichkeit die zweite ästhetische Urtatsache zu bilden scheint (Verlegung des Schwerpunktes).

Die Irrtümer der bisherigen Kunstrichtungen — und die Artistik ist ja nichts anderes als angewandte Ästhetik — lassen sich also auf Vermengung des Subjektiven mit objektivierenden Mitteln zurückführen. Hierher gehört zunächst die Betonung des zeitlich-assoziativen Faktors, welcher objektiviert der Kunst überhaupt fernsteht, subjektiviert der Poesie angehört; die Betonung der Naturform durch spiritualisierende oder paradoxale Stilisierung, Charakterisierung oder Imitation; die Betonung gewisser Qualitäten (Farbe). Denen aber, welche über die primitiveren Verwechslungen hinaus sind — wie den französischen Impressionisten — fehlt noch die Fähigkeit, welche der eigentlichen Artistik zugrunde liegen muß, aus der individuellen in die überindividuelle Subjektivität zu gelangen.

Diese Fähigkeit — wie sie sich bisher nur bei Rembrandt vorfand — wird wohl am wenigsten durch den Kult der Vernunft und der „Ideen" erlangt; das beweisen schon die Griechen, die trotz ihrer Begabung in der Kunst nicht das Höchste erreicht haben. Die Schönheit liegt weder in der (physischen) Natur noch in der Idee: sie ist eine Kraft, welche auf eine besondere Existenzart (Natur) — die ästhetische — hinweist, die Funktion eines okkulten Bewußtseinszustandes, wie die mathematisch-logische Richtigkeit eine Funktion der Vernunft ist.

R.

(Schluß folgt.)

Aufsätze zum Verständnis des Buddhismus.**)

An diesem zweiten Teil berührt es uns fast noch peinlicher als an dem ersten, daß ein Mann von so reichem Wissen und so mannigfaltiger Erfahrung wie D., so wenig uns in das Empfinden, die Stimmung des Buddhismus, einführen kann. Die Art seines Philosophierens, die Trivialität vieler Ausführungen usw. hält von einem liebevollen Eingehen auf seine Darstellung ab, zumal dieselbe nicht durch neue Ideen die Mühe lohnt, wenn sie auch eine Reihe interessanter positiver Mitteilungen enthält. In dem ersten Kapitel zeigt D., daß das Lebenvernichten des Buddhismus kein „Nichtsein", sondern ein „Nichtmehrwerden" (S. 10) bewirke. Waren für den Brahmanismus die verschiedenen Phasen der Seelenwanderung wie ein Bad, in welchem Körperlichkeit nebst allen ihren Funktionen, also auch dem Bewußtsein abgewaschen wird, und nichts übrig

*) Sanskrit sankhara, Gestalt = Gedanke.

**) Von Paul Dahlke. Berlin. C. A. Schwetschke & Sohn. 1903. Zweiter Teil. Vgl. „Gnosis", Jahrgang I, Nr. 13.

bleibt, als jener waschechte Rest, die unsterbliche Seele, das wahre „Ich“ (S. 2), so „fällt bei Buddha auch jener waschechte Rest fort“ (S. 4). „Die Erkenntnis: »Leben ist ewig« formuliert sich im seelenlosen Buddhismus nicht als Lehre von der Seelenwanderung, sondern als Lehre vom Kreislauf der Wiedergeburten“ (S. 5). „Was ist denn nun das nach dem wahren Tode? Das darf man nicht den Buddha fragen. Der Buddha lehrt nichts, als wie das Leiden geboren wird und wie es stirbt“ (S. 8). „Das Spezifische des Buddhismus“ (S. 11) präzisiert D. in den Sätzen: „1. daß alles vergänglich ist, 2. daß alles leidvoll ist, 3. daß alles Nichtselbst (anatta) ist“ (S. 11), wobei D. immer wieder das Wesen des Buddhismus als ausschließlicher Heilslehre mit Recht betont, jener Heilslehre, die in ihrer ursprünglichen Form nur „das Leiden lehrt und des Leidens Ausrodung“ (S. 14). Daran schließen sich Erörterungen über den „Satz vom Pfade der Mitte“ (S. 20 ff.) und die „Askese“ (S. 28 ff.), wo D. besonders den Gegensatz Buddhas zu den früheren Anschauungen der Indier charakterisiert, die gegen Buddha die Anklage erhoben: „Der Asket Gautama lehrt, daß man durch Grübeln das Höchste erlange“ (S. 32). Hatte bei Buddha die Askese nur mittelbare Bedeutung und ebenso in der südlichen Form seiner Lehre, so tritt sie in der nördlichen (Nepal und Tibet) „korrupten Form“ (S. 35) in starkem Maße auf. „Wie im Brahmanentum wurde die Büßung betrieben, um übernatürliche Kräfte, die Siddhi (Pali: Iddhi) zu erreichen“ (S. 35). D. entwickelt nun, wie die nördliche Lehre nicht allein individuelle Leidenlosigkeit, sondern auch Barmherzigkeit anstrebt. Um den Gegensatz mit der älteren Anschauung vor Augen zu führen, zitiert D. das Dhammapadam: „Das eigene Heil gib nimmer auf um fremden, noch so großen Heils“ (S. 36). Die Legenden von den früheren Existenzen des Buddha zeigen ihn als barmherzigen Asketen und besonders die Versantarelegende dient auf den „Volksbühnen Ceylons und Birmas“ (§ 38), wie D. berichtet, als ein „buddhistisches Passionsspiel“.

Nach den Erörterungen über „die beiden Welträtsel, Anfang und Ende“ (S. 48 ff.), kommt D. zum „Wunder“ (S. 77 ff.). Darin bezeichnet D. die Weltschöpfung — der monotheistischen Religionen — „gewissermaßen als das Meisterstück Gottes, durch das er sich für ewige Zeit als Gott qualifiziert“ (S. 77). Die beiden ewigen Wunder der universellen und individuellen Schöpfung „bugsiert“ nach D's Terminologie „Buddha aus seinem System hinaus vermittels einer Art Unendlichkeitsrechnung“ (S. 78), „durch einen wahren Kunstkniff des Genies hatte er diese scheinbare Unendlichkeit als eine Täuschung entdeckt und gezeigt, daß deren Quelle im Getäuschten selbst liegt“ (S. 79). „Damit waren alle obligatorischen Wunder im Buddhawissen aufgelöst worden, es bleiben übrig jene fakultativen Detailwunder, die in den Offenbarungsreligionen als Scheidemünzen des Glaubens zirkulieren. Auch dieser Kleinkram hat im Buddhismus keinen Platz“ (S. 80). „Dem Wunderapparat geht es wie dem Gottapparat: er ist nur schmückendes Beiwerk. Es gehört nicht zur Natur des Buddha, Wunder zu verrichten. Das höchste, ewige Wunder ist, wie er selbst sagt, das Wunder der Belehrung“ (S. 82). „Das Wundertun ist Folge des völligen Verstehens der Naturgesetze, keine geheimnisvolle Kraft“ (S. 83). Die Lehre von den Elementen reiht sich daran, dieser folgt ein „kurzer, Überblick über den Buddhismus in seiner historischen Entwicklung“ (S. 100 ff.), wo D. Gelegenheit hat, seine Reiseerfahrungen zu verwerten. Die Kastenlehre wird dabei klar dargestellt. D. betont nachdrücklich, daß der Buddhismus hauptsächlich dort den Boden verliert, wo die Völker in den exakten Wissenschaften auf die christlichen Missionsschulen angewiesen sind. Der Buddhismus, dem „der Panzer des Fanatismus“ fehlt, ließe sich „mit dem modernen Wissen in Einklang bringen, aber eben das ist es, was die Mönchschaft in wortgetreuer aber schiefer Auffassung ihrer Pflichten nicht erkennt. So läßt sie sich ohne Widerstand die Jugend stehlen und damit die Zukunft“ (S. 126). D's Buch beweist wieder einmal, daß tiefe Konzeptionen selbst durch minderwertige Darstellung zwar sehr leiden aber nicht gänzlich verflacht werden können.

Ω.

Verantwortlicher Redakteur: Georg Kohler.

Buchdruckerei der Manzschen k. u. k. Hof-Verlags- und Universitäts-Buchhandlung in Wien.

JAHRGANG I, NR. 19 24. NOVEMBER 1903

DIE GNOSIS

INHALT:

Über den Gegensatz zwischen Unsterblichkeit und „Jenseits“ . . .
Zum Problem des Psychologismus .
Geistige Schwächen . . . . . .
Über die Grammatik des Panini . .
Riemann . . . . . .

REDAKTION und ADMINISTRATION: WIEN, I., Kohlmarkt 3

EINZELNUMMER:
Mk. 0.70 — K. 0.70

QUARTALSPREIS:
Mk. 2.80 — K. 2.80

BERLIN W. 35
bei
ERNST HOFMANN & Co.

WIEN
Verlag der MANZschen k. u. k. Hof-Verlags- u. Universitäts-Buchhandlung

LEIPZIG
bei
WILHELM OPETZ

Jahrgang I, Nr. 19 **DIE GNOSIS** 24. November 1903

Über den Gegensatz zwischen Unsterblichkeit und „Jenseits".

Zu allen Zeiten haben sich Philosophen mit der Frage beschäftigt, ob es eine Fortdauer des Lebens des Menschen nach dem Tode seines sichtbaren Körpers gibt, und dies ist auch nicht anders denkbar, denn wenn mit diesem Tode alles zu Ende sein sollte, wenn es keine Wiederverkörperung und kein Fortleben gibt, so hat das Dasein des Menschen kaum einen Zweck und es ist nutzlos dasselbe zu etwas anderem als zur Befriedigung der körperlichen Bedürfnisse und sinnlichen Belustigung zu verwenden; denn mit dem Tode wäre ja doch alles was man moralisch oder geistig gewonnen hat, wieder zerronnen; es gäbe keinen Fortschritt und keine Weiterentwicklung mehr; das Leben auf Erden wäre sein eigener Zweck.

Eine solche Auffassung widerspricht dem Gewissen, der Intuition und gesunden Vernunft sowohl als auch dem Gefühl der Gerechtigkeit; auch verliert durch sie alle Religiosität ihren Wert. Die Wissenschaft dagegen scheint, von dem Standpunkte, den sie heutzutage einnimmt, diese Annahme zu unterstützen; denn sie zeigt uns, daß der Mensch nicht nur körperlich, sondern auch in bezug auf sein Bewußtsein und Denken einem beständigen Wechsel unterworfen ist, und wie könnte dasjenige, was beständig wechselt von ewiger Dauer sein? Man vergißt dabei meist, daß hinter diesen wechselvollen Erscheinungen ein „Ich" steckt, welches nicht gekannt und der Urheber jener Funktionen ist, die vom Bewußtsein ausgehen.

Was die Unsterblichkeit unserer Persönlichkeit anbetrifft, so gibt uns auch die Religionslehre keine Hoffnung; denn in der Bibel ist klar und deutlich gesagt: „Es ist niemand unsterblich, als Gott", und damit ist eine große Wahrheit ausgesprochen; nämlich, daß nichts von ewiger Dauer ist, als die alleinige, ewige Grundursache aller Dinge, während alle diese Dinge nur vorübergehende Erscheinungen sind, wobei auch der Mensch keine Ausnahme macht. Wenn wir Gott als etwas vom Menschen wesentlich Verschiedenes betrachten, dann ist nach der Lehre der Bibel für uns keine Aussicht auf Unsterblichkeit vorhanden.

Nun lehrt aber auch die Bibel, daß das Reich Gottes in uns zu finden ist, und daß niemand in das Reich Gottes eingehen könne, es sei denn, daß er wiedergeboren wäre. Unter dem „Reiche Gottes" kann schwerlich etwas anderes zu verstehen sein, als die Bewußtseinsphäre des göttlichen Seins, und die geistige Wiedergeburt bedeutet ein Erwachen dieses Bewußtseins. Hieraus folgt, daß der Mensch nur durch seine Vereinigung mit Gott zum unsterblichen Dasein gelangen kann; das heißt er muß über sein beschränktes Persönlichkeitsbewußtsein hinauswachsen und folglich aufhören, ein Mensch im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes zu sein, zum Bewußtsein seines göttlichen Daseins gelangen, dann erst erwacht in ihm das Bewußtsein seiner Unsterblichkeit. Für diejenigen, welche dieses Ziel erkennen, erlangt das Leben einen höheren Zweck, und es ist leicht einzusehen, daß der Mensch viele aufeinanderfolgende Existenzen nötig hat, um zu dieser Höhe der Entwicklung zu gelangen. Diese aufeinanderfolgenden Wiedereinverleibungen aber sind nur dann möglich, wenn nach dem Tode des Körpers noch ein „Ich" fortdauert, welches wieder einverleibt werden kann.

In diesem Ich besteht das höchste Gut des Menschen, seine Individualität, deren äußerliches Produkt seine Persönlichkeit ist. Wäre Gott ein ganz von dieser Individualität verschiedenes Wesen, so hätte auch die Aussicht auf ein Aufgehen und Einswerden mit ihm wenig Verlockendes an sich; denn dann wäre dasselbe durch ein Aufgeben unserer Individualität bedingt, und es wäre dann dieser „Andere" und nicht unser eigenes Ich, welches das Bewußtsein seiner Unsterblichkeit hätte. Dies ist eine falsche Auffassung der Lehre vom Nirwana. Die Unsterblichkeit liegt im wahren Ich, welches noch nicht jeder Mensch kennt, und welches wohl von dem durch die Täuschung der Sinne hervorgerufenen, vorübergehenden persönlichen Selbstbewußtsein zu unterscheiden ist.

Die Beantwortung der Frage, ob der Mensch unsterblich sei, hängt davon ab, was man unter Bezeichnung „Mensch" versteht. Bezieht sich dieselbe auf seinen sterblichen Teil, so muß sie verneint werden; bezieht sie sich auf sein unsterbliches Wesen, so bejaht sich die Frage von selbst. Um diese Sache wissenschaftlich zu erfassen, ist es nötig, die

Zusammensetzung des Menschen in körperlicher, seelischer und geistiger Beziehung kennen zu lernen; eine Kenntnis, die überhaupt den Schlüssel zu den Geheimnissen der Natur enthält, weil die im Menschen wirkenden Kräfte mit denen, die in unseren Planeten und seiner Umgebung walten, identisch sind.

Das wesentliche am Menschen, welches ihn von vielen anderen Geschöpfen unterscheidet, ist das Gemüt (lateinisch: *Mens*, sanskrit: *Manas*), welches in ihm höher als in den Tieren entwickelt ist und ihn zum menschlichen Denken befähigt und der Sitz seines Selbstbewußtseins ist. Auch die Tiere besitzen Gemüt; sie sind unsere jüngeren Brüder und Nachfolger auf dem Wege der Evolution; aber die Organisation ihrer Formen ist noch nicht hinlänglich ausgebildet, um in ihnen das Selbstbewußtsein erwachen zu lassen. Wohl findet man bei ihnen oft größere Klugheit als bei manchen Menschen und auch mehr natürliche Moral; aber nur der Mensch ist infolge seiner höheren Organisation fähig, zum wahren individuellen höheren Selbstbewußtsein zu gelangen, oder, wie es in der Bibel heißt, ein Tempel des Geistes Gottes zu sein.

Es ist nicht der Zweck dieser Zeilen, uns in Argumenten gegen diejenigen zu ergehen, die Gemüt, Seele, Intellekt, Denken usw. für die selbständigen Produkte der mechanischen Tätigkeit des Gehirns halten, anstatt in diesen die Wirkungen einer höheren Kraft zu erkennen, welche den menschlichen Organismus als Werkzeug ihrer Offenbarung benützt. Eine solche Auffassung ist ebenso verkehrt, als wenn man glauben wollte, daß in einem vom Lichte der Sonne erleuchteten Kristalle das Licht das eigene Erzeugnis dieses an sich selbst dunkeln Körpers sei. Diese falsche Auffassung, welche Wirkungen für Ursachen hält, hat oft die bedauerlichsten Irrtümer zur Folge; aber es würde uns zu weit führen, uns jetzt damit zu befassen. Wenden wir daher unsere Betrachtung der Zusammensetzung des Menschen zu.

Auch ohne die Zuhilfenahme eines Werkes über „Theosophie“ weiß jeder der eigenen Selbstbetrachtung fähige Mensch, daß in ihm verschiedene Kräfte tätig sind, deren Wirkungen er empfindet, nämlich tierische Instinkte, menschliche Denkkräfte und Gefühle, und schließlich auch höhere geistige Kräfte oder Tugenden, in denen der Egoismus keine Rolle spielt, und welche deshalb demjenigen Teile des Menschen angehören, der über die Selbstinteressen seiner Persönlichkeit erhaben ist. Die okkulte Philosophie unterscheidet deshalb in der Organisation des Menschen eine niedere und eine höhere und höchste Seelenregion oder mit anderen Worten:

1. Eine dunkle Region oder die Tierseele, welche der Sitz der niederen Instinkte und Leidenschaften ist.
2. Die eigentliche Menschenseele (Manas).
3. Die erleuchtete Region der Seele oder das „himmlische Leben“ im Menschen, welches der Sitz der wahren Selbsterkenntnis und des bei den meisten Menschen noch schlummernden Gottesbewußtseins ist.

Alle diese Kräfte sind substantiell, denn es ist heutzutage kein Geheimnis mehr, daß es keine Kraft ohne Substanz gibt, wenn auch diese Substanz nicht äußerlich sinnlich wahrnehmbar ist und folglich für eine auf sinnliche Wahrnehmungen beschränkte materielle Wissenschaft nicht existiert. Kraft ist Bewegung und Bewegung findet nur statt, wo etwas ist, das sich bewegt. Eine Bewegung ohne eine sich bewegende Substanz könnte, selbst wenn sie denkbar wäre, nicht gefühlt oder empfunden werden. Äußerlich wirkende Kräfte werden äußerlich, innerlich wirkende innerlich empfunden; alle sind substantiell, jede in ihrer Art.

Diese Betrachtung bringt den denkenden Menschen zu der Überzeugung, daß er außer seinem sichtbaren physischen Körper noch eine Reihe von Körpern im Organismus habe. Einer derselben wird von den Okkultisten „Astralkörper“ genannt und von Sankaracharýa und anderen als der „Traumkörper“ beschrieben, und sein Dasein ist für diejenigen über alle Zweifel erhaben, welche die Fähigkeit erlangt haben, ihr Bewußtsein in demselben zu versetzen und selbst in ihm handelnd aufzutreten.

Es würde uns zu weit von unserem Wege führen, uns hier auf eine Beschreibung der Eigenschaften des Astralkörpers einzulassen. Es muß genügen, zu sagen, daß bei den meisten Menschen das Astralbewußtsein noch nicht erwacht ist; das heißt, daß ihr Astralkörper noch nicht hinlänglich ausgebildet ist, oder sie noch nicht die Fähigkeit erlangt haben, ihr Selbstbewußtsein in denselben zu versetzen. Es ist somit leicht einzusehen, daß, wenn das Bewußtsein während des Schlafes oder nach dem Tode den Körper verläßt, der Mensch in diesem seinen Astralkörper ein Traumleben führt und kein anderes führen kann, solange er noch nicht zum wahren Selbstbewußtsein im Geiste gekommen ist.

Da der Mensch sich nicht selber erschaffen hat, sondern ein Produkt der Natur ist, und alle Elemente seiner Zusammensetzung aus der großen Natur, dem Makrokosmos stammen, so sind auch im Makrokosmos die drei Reiche zu unterscheiden, aus denen er seine Elemente oder Prinzipien bezieht, und man unterscheidet

deshalb unter diesen: die materielle, sichtbare Welt mit ihren verschiedenen Reichen; die „Mittelregion“ oder „Astralebene“ mit ihren verschiedenen Abteilungen und deren Bewohnern; das Reich der Intelligenz.

Über alle und durch alle waltet der Geist.

Alles dies sind keine aus der Luft gegriffenen Theorien, sondern Tatsachen, von deren Richtigkeit sich jeder, der hierzu befähigt ist, durch eigene Betrachtung und Nachdenken überzeugen kann. Der enge Rahmen dieses Artikels gestattet uns nicht, auf dieses umfangreiche Thema näher einzugehen, und es ist nur zu bemerken, daß man sich diese Regionen nicht als räumlich voneinander getrennt vorstellen darf, sondern sie sind vielmehr Zustände des Bewußtseins oder Gradationen des Daseins.

Nach dem Tode des Körpers kehrt jeder Teil der Zusammensetzung des Menschen naturgemäß zu seinem Ursprung zurück. Der Körper findet seine Ruhe im Grabe, der höhere Teil strebt nach oben und gravitiert nach seinem göttlichen Ursprunge zurück; der Astralkörper mit seinen Instinkten und Begierden, der die Persönlichkeit des Menschen darstellt, gehört der Mittelregion an und bleibt in dieser zurück. Es findet somit eine Trennung der Prinzipien, das heißt der höheren und niederen Seelenkräfte statt, wie es auch die kirchliche Lehre vom „zweiten Tode“ bestätigt, und es entsteht die Frage: „Wo bleibt dasjenige, was den eigentlichen Menschen darstellt, sein Gemüt, sein Bewußtsein, seine eigentliche Individualität?“

Die rationelle Beantwortung dieser Frage ist, daß der Zustand des Menschen, nachdem er seinen physischen Körper verlassen hat, davon abhängen wird, welchen Grad der Entwicklung er während des Lebens erreicht hat, und dies wird sowohl durch die Lehren der okkulten Wissenschaft, wie auch die Phänomene des Spiritismus, wenn sie richtig verstanden werden, bestätigt. Wer jetzt mit ganzer Seele an irdischen Dingen hängt, wird auch im „Jenseits“ noch an diese Dinge gebunden sein und sich nur allmählich davon losmachen können; die Seele aber, welche schon auf Erden sich dem Erhabenen und Idealen zuwendet, wird nach ihrer Befreiung aus dem Leben des Leibes den höheren Regionen angezogen werden, wo sie in sich selbst die Verwirklichung ihrer Ideale findet.

Um uns hiervon ein annähernd richtiges Bild zu machen, müssen wir bedenken, daß wir auch in dieser Welt gleichsam wie in einem Traum, das heißt innerhalb des Reiches unserer Empfindungen und Vorstellungen leben. Wir kennen von der uns umgebenden Welt nichts als die Eindrücke, welche wir von ihr durch unsere äußerlichen und innerlichen Sinne empfangen, und aus diesen entspringen unsere Vorstellungen. Diese sind oftmals von unseren eigenen Wünschen gefärbt und entsprechen nicht immer der Wahrheit. Wer nur nach dem äußeren Schein urteilt, wird leicht durch den Schein betrogen.

Im Reiche des Sinnlichen rufen die äußerlichen Wahrnehmungen in uns eine Welt von subjektiven Vorstellungen hervor; im subjektiven Zustande werden die Eindrücke, die wir in unserer Seele aufgenommen haben, zu objektiven Bildern; weshalb denn auch jeder Mensch im „Jenseits“ dasjenige genießt, was er mit sich bringt und sich damit selbst seinen Himmel oder seine Hölle schafft. Die in diesem Traumleben befangene Seele (Manas) findet sich von denjenigen Traumbildern umgeben, welche ihren Eigenschaften und Erinnerungen entspringen und je nach diesem schön oder häßlich, beseligend oder schreckeneregend sein können. Auch lehrt die okkulte Wissenschaft, daß auch dieses Traumleben kein gänzlich subjektives ist, sondern seine objektiven Wahrnehmungen hat; denn es wird gesagt: „Jeder zur Reife gekommene und durch den Willen zur Ausführung belebte Gedanke dringt in eine andere Welt ein und wird zu einem tätigen Wesen, indem er mit einem der seinen Eigenschaften entsprechenden halbintellektuellen Geschöpfe jenes Reiches sich verbindet; er lebt als ein selbständiges Wesen, als eine Schöpfung von Gedanken und Willen längere Zeit weiter, je nach der Intensität der Gehirntätigkeit, die ihn geschaffen hat. Infolgedessen ist der Mensch stets von guten oder bösen Einflüssen, die er selbst erzeugt oder angezogen hat, umgeben.“ *) Auch entspricht die Form eines solchen Wesens dem ihr zugrunde liegenden Gedanken, das heißt der Gedanke drückt sich aus in einer objektiven Form, die seinem Charakter entspricht. Es kann sich daher jeder durch eigene Selbstbetrachtung ein Bild davon machen, was für Formen ihn nach dem Tode seines Körpers umgeben werden; sie sind seine eigenen Schöpfungen und hängen ihm an. Sie sind, wenngleich intellektuelle, so doch vernunftlose Wesen, denn sie sind nur von dem Gedanken, der sie erzeugt hat, beseelt und deshalb keiner Gesinnungsänderung fähig. Sie können nicht „bekehrt“ werden, ihre Bekehrung wäre ihre Vernichtung.

Solange der Mensch im Besitze aller seiner Prinzipien ist ist er auch Herr über seine Gedanken und Vorstellungen; im Traumleben, oder

*) F. Hartmann: „Magie“. II. Auflage, Leipzig

nachdem der Geist ihm entflohen ist, hört diese Herrschaft auf. Da wird das Gemüt mit demjenigen Dinge vereinigt, wonach es am meisten gestrebt hat, das heißt die Seele wird Eins mit demjenigen Dinge, womit sie sich identifiziert. Es findet da gleichsam eine chemische Wahlverwandtschaft und Auswahl statt. Gleiches zieht Gleiches an, jeder Teil geht dorthin, wohin er seiner Natur gemäß gehört. Wenn ein Mensch während seines Lebens vertiert und in ihm nichts Höheres und Edleres mehr vorhanden ist, so wird sein Astralkörper auch nach dem Tode diejenige halb tierische, halb menschliche Form annehmen, die seinem Charakter entspricht und seine Aussicht auf Erlösung besteht in seiner baldigen Reinkarnation, durch welche er wieder in den Besitz von Geist gelangt und sich höher entwickeln kann. Hat der Mensch seine Tiernatur überwunden, so ist ihm diese kein Hindernis; sind aber in seinem Gemüte noch niedere und höhere Seelenkräfte wirkend, so wird notwendigerweise eine Trennung dieser Doppelnatur stattfinden müssen, das heißt eine Reinigung oder eine Abstreifung des Unreinen vom Höheren, und dieser Zustand wird im Sanskrit Kama-loka, in der christlichen Kirchenlehre „Fegefeuer" genannt. Nach dieser Trennung der eigentlichen Menschenseele von der tierischen Seele bleibt die letztere als geistlose, wenn auch vielleicht noch immerhin halbintelligente Larve zurück, und es sind diese Larven, welche häufig zu spiritistischen Sitzungen angezogen und durch die Nervenkraft lebender Menschen wieder zeitweilig zu einem Scheinleben angeregt werden, so daß in ihnen alte Erinnerungen wieder lebendig werden und sie ihren früheren Gewohnheiten gemäß auftreten und handeln.

Ein klares Selbstbewußtsein ist nur bei denjenigen Verstorbenen zu erwarten, die schon während des Lebens zu einem gewissen Grade von geistiger Selbsterkenntnis gekommen sind; für die anderen steht nach dem Tode kein selbstbewußtes Dasein, sondern höchstens ein Traumleben in Aussicht. Bei diesem Traumleben spielt der letzte Gedanke oder Wunsch, welcher die Seele des Sterbenden erfüllte, eine große Rolle, und gibt sich oft durch mediumistische Einflüsse kund; denn wie oben bemerkt wurde, ist der vom Willen beseelte Gedanke eine Kraft, die auch nach dem Tode noch lange fortwirken kann. Tausende von Tatsachen im Spiritismus zeugen für die Wahrheit dieser Theorien.*)

Durch den Tod wird die Seele die in ihr eingefleischten Wünsche und Vorstellungen nicht los, solange sie nicht zum wahren Selbstbewußtsein erwacht ist, sondern beharrt in ihrem traumhaften Zustande. Die „Geister" der Verstorbenen unter den alten Römern gaben Beschreibungen vom Hades, von Cerberus und Pluto; verstorbene Katholiken bitten um Gebete zur Erlösung aus dem Fegefeuer, verstorbene Protestanten wollen an dasselbe nicht glauben, verstorbene Indier wollen, daß jemand für sie ihren Gottheiten Opfer bringe, Mohammedaner finden ihre Hauris und amerikanische Indianer befinden sich in ihren Jagdgründen wohl. Der Selbstmörder wiederholt seinen Selbstmord, der hingerichtete Verbrecher wird immer wieder verurteilt und hingerichtet, der Geizhals behütet seine Schätze, der Mörder sieht sich von seinem Opfer verfolgt, dem Verführer treten die Verführten mit ihren Anklagen entgegen und dergleichen mehr. Aus solchen Traumzuständen erklärt sich der Widerspruch und die Unklarheit unter den mediumistischen Mitteilungen, die in der Traumwelt (Astralebene) ihren Ursprung haben.

Für einem Hellsehenden haben die Vorstellungen anderer eine sichtbare Form und er kann das was er sieht für Wirklichkeit halten. Die Beschreibungen, welche Dante Alghieri von dem Fegefeuer, von Himmel und Hölle macht, enthalten viel Wahres, denn es sind darin allerlei Zustände der Seele, sowohl vor als nach dem Tode beschrieben. Diese Beschreibungen beruhen auf den Mitteilungen eines neunjährigen Knaben, der diese Visionen während eines mehrtägigen Zustandes todesähnlicher Erstarrung hatte. Es war dies der spätere Mönch Albertus, der im Kloster Monte Casino starb.*)

Allerdings sind dies alles nur Einbildungen, aber das Wort „Einbildung" hat einen tieferen Sinn, als denjenigen, der ihm gewöhnlich beigelegt wird, und bedeutet etwas das sich der Seele eingeprägt oder sich in sie hineingebildet hat; mit anderen Worten eine „Suggestion", welche die verschiedenartigsten Empfindungen und sogar körperliche Übelstände hervorrufen kann, wie die Experimente

*) Sra. L. P., eine mir bekannte Dame litt an der Schwindsucht und sollte von Rom nach Locarno gebracht werden, wohin sie sich sehnte, um ihre Verwandten wiederzusehen. Auf dieser Reise starb sie plötzlich in Nervi und ihr Leichnam wurde dort begraben. Dies geschah vor zirka zwölf Jahren, aber noch immer benützt sie jede Gelegenheit zu mediumistischen Mitteilungen, um zu bitten, daß ihre Überreste wieder ausgegraben und nach Locarno gebracht werden sollen.

*) Lancellieri: „Osservazioni intorno alla questione sopra l' originalità di Dante". — Roma 1814.

des „Hypnotismus“ beweisen. Dieses Gebiet ist von unseren Gelehrten noch lange nicht erschöpft, und eine Erweiterung desselben dürfte manche Aufklärung auch für das Gebiet der Religion bringen, und zeigen, daß manches, was man heute für Aberglauben ansieht, eine tiefe Wahrheit enthält. Wenn man einen Hypnotisierten mit einem Stück Holz berührt und ihm „suggeriert“, daß es ein glühendes Eisen sei, so wird er den Schmerz ebenso empfinden, als ob es ein glühendes Eisen wäre, und es kann an der betreffenden Körperstelle eine Brandwunde entstehen; es ist somit anzunehmen, daß die Leiden und Freuden der Seele im Jenseits für sie auch völlig wirklich sind, wenngleich die Zustände aus denen diese hervorgehen von ihr selber geschaffen sind. Es ist somit zweifellos, daß es einen „Himmel“ und eine „Hölle“ gibt, obgleich diese Zustände nicht der vulgären kirchlichen Auffassung entsprechen und von keinem äußerlichen wirklich handelnden Gotte, sondern von uns selber geschaffen sind.

So wie auf dieser Welt die Entwicklungsstufen, Charaktere und Vorstellungen der einzelnen Menschen sehr voneinander verschieden sind, so gibt es auch unzählige verschiedene Zustände des Traumlebens der Seele nach dem Tode des Körpers und es eröffnet sich hier ein unabsehbar weites Feld für die Psychologie, dessen Grenzen wir in diesen kurzgefaßten Zeilen kaum berühren, viel weniger in dasselbe eindringen können. Die Seele (Manas) ist wie ein lebendiger Spiegel, in welchen zahllose Bilder sich plastisch einprägen und Formen annehmen, die einem steten Wechsel unterworfen sind. Die praktische Seite dieser Untersuchungen ist nicht die Befriedigung der Neugierde, sondern die Erkenntnis, daß das Schicksal des Menschen nach dem Tode von niemand anderem abhängig ist, als von seinem eigenen Wollen, Wissen und Werden, und daß er sich selbst durch sein eigenes Denken und Handeln sowohl den Himmel als auch die Hölle schaffen kann. Beides sind Traumzustände, ob sie gleich demjenigen, der sich darin befindet, als volle Wirklichkeit erscheinen; aber darüber hinaus gibt es noch einen höheren Zustand, nämlich das Erwachen der Seele zum Selbstbewußtsein ihres göttlichen Sinnes, wodurch sie Herr über alle Träume in Himmel und Hölle wird. *Franz Hartmann.*

Zum Problem des Psychologismus.

I.

Der Streit um den Psychologismus steht im Vordergrunde der gegenwärtigen philosophischen Spekulation. Mehr und mehr verdrängt er das Interesse an den anderen Problemen, vornehmlich deswegen, weil man sich in steigendem Maße bewußt wird, daß von ihm aus auch ihre Entscheidung ausgehen muß. Das geistige Übergewicht scheint sich heute auf Seite der Antipsychologisten zu neigen; denn sie zählen die tüchtigsten Denker und Systematiker in ihren Reihen.

Zunächst müssen wir uns über das Thema orientieren. Das, was der Psychologismus will und was ihm der Antipsychologismus verweigert, liegt ja nicht schon in den beiden Begriffen enthalten, so daß wir einer weiteren Definition überhoben wären.

Der Psychologismus will die Grundlage der ganzen Philosophie abgeben. Da sein nächstes und auch später das einzig bleibende Objekt der Mensch ist, so interessiert ihn natürlich der Universalbegriff, der Hauptzweck alles Philosophierens, bloß insofern, als er im Menschen zustande gekommen ist und auf den Menschen Bezug nimmt: die Welt ist ihm dort, wo sie Gegenstand der verstandesmäßigen Reflexion wird, gar nichts anderes als ein anthropologisches Problem.

Die Frage ist freilich nunmehr die, mit was für Ansprüchen die Psychologie an ihre eigene Materie herantrete und wie sie diese aufgefaßt haben wolle. Ist sie metaphysisch, wie sie es vor Kant und Hume, ohne ein Hehl daraus zu machen, war und wie sie es heute insgeheim, freilich unter dem Deckmantel empirisierender Theorien, von neuem ist, so fragt sie allerdings nach den Gründen der psychischen Vorgänge und geht also über sie auf ein unerforschtes transzendentes Gebiet hinaus. Aber diese Psychologie ist nicht diejenige, die heute auch auf dem Boden der philosophischen Spekulation gehandhabt wird. Die letztere ist entschieden immanent und begnügt sich damit, die Phänomene zu registrieren und zu gruppieren, und nach ihrem Zusammenhange zu ordnen. Sie ist also deskriptiv und bleibt dabei stehen, für eine exakte Klassifizierung und systematische Gliederung das Rüstzeug

zu beschaffen. So also verfährt sie auch bei der Formulierung des Universalbegriffes. Sie muß sich hier darauf beschränken, seine Entstehung zu verfolgen und sein Wachsen und Werden festzuhalten. Ein Kriterium für Wahr und Falsch vermag sie nicht ausfindig zu machen; denn für sie hat all das Existenzberechtigung, was in Wirklichkeit existiert. Daran Kritik zu üben ist ihr unter allen Umständen unmöglich.

Der Universalbegriff hält in sich Innenwelt und Außenwelt; also läßt sich das Grundproblem jeder Philosophie wieder dahin spezialisieren, daß sie auf einer Seite den Begriff des Objektes, auf der anderen den des Subjektes in seiner immanenten und transzendenten Bedeutung festzustellen hat. Im allgemeinen hat man mehr der ersteren Aufgabe sein Interesse gewidmet. So ist es auch psychologisch erklärbar; denn den Menschen beschäftigt viel früher die objektive Welt als seine innere Erfahrung.

Da ist denn zunächst das Problem der Außenwelt. Ein besonders bezeichnendes Beispiel einer psychologistischen Untersuchung bietet die Humesche Erörterung der Kausalität und Substanzialität. Die eine wie die andere Kategorie leitet Hume aus der Gewohnheit, das heißt der oftmals wiederholten Sukzession und Koexistenz bestimmter Erscheinungselemente her. Dieses psychologische Faktum wird irrtümlich hypostasiert und so entspringt fälschlich ein Begriff, dem nichts in der Anschauung entspricht. Die Metaphysik des Objektes wird hier erst aus einer unbewußt gebliebenen Projektion psychischer Zustände auf die Außenwelt erklärt; das ist Psychologismus vom reinsten Wasser.

Er unterscheidet sich sowohl von der metaphysischen Substanzlehre, die dem Begriff des Objektes von vornherein ein metaphysisches Substrat unterlegt, also ihm eine transzendente Existenz korrespondieren läßt, als auch vom Kantschen Transzendentalismus, der einen von den beiden erwähnten verschiedenen, gänzlich neuen Verfahrungsmodus wählt. Er fragt nicht, ob die Substanz, um bei ihr einstweilen zu bleiben, eine Vorstellung sei, die aus der Erfahrung stamme oder irgend einer intellektuellen oder intuitiven Erfassung der Wirklichkeit ihr Dasein danke, noch ob sie sich kraft eines psychischen Mechanismus von selber einstelle, ohne ihrem eigentlichen Inhalt nach von außen angeregt zu sein, sondern er fragt einfach danach, inwieweit ihr Begriff konstitutiv für das Denken der Welt sei, deren empirische Auffassung ermögliche. Eine solche Frage ist nicht, wie manchmal angenommen, auf dem Boden des Psychologismus gestellt worden; denn dieser fragt überhaupt nicht nach den logischen Bedingungen der Erfahrung, weil ihm die Logik wiederum nichts anderes ist als ein Komplex von Phänomenen, die für ihn höchstens Gegenstand der Beschreibung werden können. Windelband hat das eine als die kritische, das andere als die genetische Methode bezeichnet. Diese ist Deskription, jene Erklärung. Beide machen einander auch jetzt noch, freilich zum Teile infolge der falschen Interpretierung der Kantschen Lehre, den Rang streitig.

Auch das Problem der Innenwelt ist dieser Mehrheit von methodisch differenten Arten der Untersuchung zugänglich. Das erscheint auf den ersten Anblick paradox. Daß der Psychologismus dem Problem der Außenwelt gegenüber nicht die einzige erkenntnistheoretische Möglichkeit ist, hat nichts, was so schwer zu erfassen wäre, sogar wenn man andere Methoden nicht gelten lassen will. Hingegen nimmt es sich einfach widersinnig aus, daß die Psychologie — und nichts anderes ist ja das Reich der Innenwelt — dem Psychologismus sich nach irgend einer Seite entziehen sollte.

Partei zu ergreifen, liegt uns vorderhand fern. Aber eine schlichte Anerkennung des Tatsächlichen veranlaßt uns, jener Präsumtion entgegenzutreten. Identifiziert man den Psychologismus ohne weiteres mit jedem Behandlungsmodus auf dem Gebiete der Psychologie, so wäre sie freilich im Rechte. Aber hier ist er nicht soweit gefaßt. Was wir darunter begriffen haben, war nichts anderes als die deskriptive Methode, die sich mit der introspektiven Beobachtung und Zergliederung des empirisch Gegebenen begnügt und nicht nach Gründen und Hindergründen forscht. Daß sie, so souverän sie auch zurzeit in ihrem Gebiete schaltet, in ihren Ansprüchen nicht von Anfang unangefochten blieb, lehrt die Geschichte der Psychologie. Zuerst war diese metaphysisch. Es sollten nicht die psychischen Phänomene erforscht werden, um aus ihnen den Seelenbegriff zu konstituieren, sondern der letztere diente als Ausgangsort und ihm sollten die speziellen Bestimmungen entnommen werden. Das ist die ältere rationale Psychologie, die dank den kritischen Angriffen Humes und Kants gegen Ende des 18. Jahrhunderts nach und nach vom Schauplatz verschwand, um der exklusiv empiristischen Schule Platz zu machen. Neben empirischer und metaphysischer Psychologie besteht aber noch eine dritte Möglichkeit, auf die von uns zum ersten Male mit voller Präzision in diesen Blättern hingewiesen wurde. Es ist das die transzendentale Psychologie, als Grundlegung der Geisteswissenschaften, das heißt, die Anwendung des Transzendentalismus auf

das Bereich der Innenwelt analog seiner Anwendung auf das außenweltliche Erscheinungsganze. Lautete jene Frage, wie Erfahrung vom Objekt, so lautet diese, wie Erfahrung vom Subjekt möglich sei. Jene prüft die Bedingungen einer reinen Naturwissenschaft, diese die einer reinen Seelenlehre. Es finden sich auch hierzu bei Kant deutliche Ansätze. Die Zeit, als Form des inneren Sinnes, und was aus derselben für Konsequenzen für die Kategorie der Substanz gezogen werden; der Seelenbegriff, als Idee der Substanz mit den dialektischen Paralogismen der reinen Vernunft, sind solche auf dem Boden einer transzendentalen Psychologie erwachsene logische Gebilde. Kants Einwand, daß wegen der Eindimensionalität des Zeitsinnes der wissenschaftliche Betrieb der Psychologie eine Utopie sei und es bleiben werde, bedeutet kein Argument gegen unsere Theorie. Denn nicht darum handelt es sich gegenwärtig, ob innerhalb der Psychologie sich Gesetze von mathematischer Bestimmtheit aufstellen lassen, sondern um die Deduktion der psychologischen Grundbegriffe, also der Kategorien, die notwendig sind, damit überhaupt eine Psychologie, wie immer es um die Festigkeit ihrer Ergebnisse stehe, möglich sei. Begriffe, wie Wille, Aktivität, Assoziation und Apperzeption gehören hierher. Über sie kann nicht die Beobachtung der seelischen Vorgänge entscheiden. Denn sie rechnet und hantiert ihrerseits mit ihnen, setzt sie für ihre Zwecke also bereits voraus.

Die Metaphysik ist heute allenthalben im Rückgange begriffen. Die Metaphysik wenigstens als Ontologie; denn in ihrer transzendentalen Bedeutung genießt sie wiederum höheres Ansehen. Desto hartnäckiger liegen Psychologismus und Transzendentalismus gegeneinander in Fehde. Der Streit bewegt sich um das fundamentale Problem, ob Erkenntnis der Wirklichkeit möglich sei, die in sich die ewigen logischen Kriterien für Wahr und Falsch trage, oder ob sie bloß soweit Geltung habe, als sie eben psychisch verwirklicht ist.

Sind somit Gegenstand und Konsequenz psychologistischer und antipsychologistischer Kontroversen des näheren bezeichnet, so erübrigt nur, auch auf den Gedankengang hinzuweisen, der beiden zugrunde liegt. Der Psychologismus geht davon aus, daß auch die die Objektswelt konstituierenden physischen Phänomene der Art ihres Gegebenseins nach psychische Daten seien, sofern nichts für den Menschen existiere, was nicht ins Blickfeld seines Bewußtseins träte. Demnach sei die Psychologie die Universalwissenschaft und die Konstruktion des Weltbegriffes könne einzig auf ihrer Basis unternommen werden. Dem hält der Antipsychologismus entgegen, die Psychologie sei ein Einzelgebiet wie die übrigen Forschungszweige; da die Philosophie aber das Ganze sämtlicher Erkenntnisinhalte im Auge behalte, so könne ihre Grundlage nicht ein Teil derselben sein. Sie habe die Methode für die Einzelwissenschaften ausfindig zu machen und dürfe nicht selber schon auf einer solchen nicht aus ihr früher deduzierten Methodik fußen.

Im Sinne des Antipsychologismus läßt sich auch einwenden, daß ein der psychologistischen Ableitung analoger Versuch bloß von entgegengesetzter Seite unternommen worden sei, aus dessen Unhaltbarkeit sich wohl für sein erkenntnistheoretisches Gegenstück manches folgern lasse. Wie nämlich der Psychologismus aus der Innenwelt die Außenwelt zu erklären unternimmt, so will der psychophysische Materialismus aus der Außenwelt den Zugang zur Innenwelt gewinnen. Beide machen sich einer *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* schuldig.

Der Psychologismus macht also, wenn man fürs erste auch von seinem relativistischen Gepräge absehen will, den Eindruck des Unsymmetrischen, sofern in ihm eben das Schwergewicht der Philosophie sich nicht gleichmäßig auf alle Seiten verteilt. Dagegen ist es problematisch, ob jenes Ideal der universalen Logik, die sich über Innenwelt und Außenwelt erhebt und die Methoden für deren Erforschung dem Psychologen und Erkenntnistheoretiker erst an die Hand gibt, keine leere Utopie sei. Soviel kann ja überhaupt nicht angezweifelt werden, daß auch sie ein Minimum methodologischer Voraussetzungen selber machen muß. Denn ihr eigenes Verfahren ist nicht weiter deduzierbar, sondern ein nicht im näheren zu beweisendes Glaubensobjekt.

Der Streit zwischen den Sachwaltern der reinen „Logik“ und den Anwälten der psychologistischen Dogmas währt länger, als man im allgemeinen vermuten möchte. Kant hat den Anstoß zur Bewegung gegeben, indem er die transzendentale Logik, Bolzano, indem er die formale Logik von der Psychologie emanzipierte. Die meisten Denker um die Mitte des verflossenen Jahrhunderts standen dem Psychologismus näher, der eigentlich mit Fries, einem der weniger bekannten Kantepigonen anhebt, von da über Herbart und Beneke, zu Lotze, Wundt, wohl zum Teile auch Fechner und Hartmann fortgeht. Namentlich die Ausdeutung der Kantschen Philosophie bewegte sich lange in den von ihm abgesteckten Grenzen, bis bei Cohen der entscheidende Umschwung zum Besseren eintrat. Die extremste Form des Psychologismus vertreten Avenarius und Mach, wogegen die ihnen in manchem verwandte, im-

manente Schule dem logischen Prinzip sein Recht läßt. Am energischesten sind in der unmittelbaren Gegenwart Husserl in seinen „Logischen Untersuchungen", Cohen im ersten Band des „System der Philosophie" und Ferdinand Jakob Schmitt im „System der konstitutiven Philosophie" gegen den Psychologismus aufgetreten.

II.

Damit wären wir genügend über unser Thema orientiert. Dieses bezieht sich auf nichts anderes als auf den in seinen frühesten Ansätzen und seiner weiteren Entfaltung skizzierten Streit zwischen Psychologismus und Logik. Vielleicht sind, der programmatisch präziseste Versuch, zum Ziele zu kommen, die „Logischen Untersuchungen" Husserls. An sie unmittelbar anzuknüpfen, ist uns auch Gelegenheit gegeben, freilich bloß im Vorübergehen; denn die Schrift, die uns zu beschäftigen hat: Heims „Psychologismus oder Antipsychologismus",*) Entwurf einer erkenntnistheoretischen Fundamentierung der modernen Energetik, trägt bloß in ihren ersten sachlich unwesentlicheren Partien den Charakter einer Streitschrift; im weiteren versucht sie, ihre eigenen Wege zu gehen.

Wie der Titel besagt, setzt sich der Verfasser in seinem Werke verschiedene, dem ersten Anschein nach disparate Aufgaben. Er will die Alternative entscheiden, vor die die gegenwärtige Philosophie gestellt ist, und er will in dieser Entscheidung zugleich die Naturbetrachtung auf eine erkenntniskritisch solide und sichere Basis stellen. Sie ist mithin von der echt philosophischen Tendenz beherrscht, einen Standpunkt zu erobern, von dem aus Geistesphilosophie und Naturphilosophie sich übersehen lassen, und beide Gebiete einer sie gleichmäßig umspannenden Methode zu unterwerfen. Daß das eine wie das andere solche sachgemäße Behandlung vonnöten habe, leuchtet sofort ein, wenn man an die Schwäche der mit besonderer Vorliebe sogenannten „empirischen Psychologie" und an die bedauerliche Zerfahrenheit denken will, die derzeit in der Naturphilosophie herrscht, wo Häckelsche Weltweisheit Dilettanten und Banausen als eine neue Botschaft des Heiles gilt. Da ist es allerdings an der Zeit, endlich einmal den Logiker hervorzukehren. Es ist einzig und allein ein unreifes Vorurteil bornierter Wissenschaftler, die den Blick niemals auf das Ganze gerichtet halten, daß für Naturphilosophie Kenntnis des Empirischen und dazu ein wenig Kombinationsgabe genüge. Das ist grundfalsch: die Naturphilosophie ist, wie Kant ein für allemal bewiesen hat, ein Teil der Logik, ein Stück konkreter Logik.

*) Verlag C. A. Schwetschke & Sohn, Berlin 1903.

Heim knüpft zunächst an den prinzipiellen Antipsychologisten Husserl an. Er prüft seine Argumente; da ist vor allem die bedeutsame Scheidung zwischen den Naturgesetzen, wozu auch die psychologischen Gesetze zählen, und den logischen Gesetzen. Bloß in diesen will Husserl ein Äquivalent der Platonischen Ideen sehen. Jene sind ihm von denselben nicht nur der Art ihres Vorgefundenseins nach, sondern auch im Hinblick auf ihre Beeinflussung des psychischen Geschehens verschieden. Hier hebt die Heimsche Kritik an. Er betont ganz entschieden mit Recht, daß die berührte Scheidung im Prinzipe verfehlt sei, sofern darin die Gebiete, auf die sich beide Normgruppen erstrecken, mit dem logischen Charakter der Norm als solcher verwechselt werden. Wo das logische Gesetz einmal als wirkend gedacht wird, also als aktiver Teilfaktor in den kausalen Konnex des Geschehens eingestellt ist, da ist diese Wirksamkeit mit Notwendigkeit nicht als abstrakt logisch, sondern als eine konkret psychologische zu bezeichnen. Ein Gesetz ist eine Formel, in der ein bestimmter Schematismus der Sukzession von physischen Vorgängen fixiert wird, die mit den letzteren selber also nichts gemeinsam hat: es ist eine Abstraktion, die also oberhalb und außerhalb der Zeit steht. Was zeitlich ursächlich bedingt ist und wirkt, ist nie das Gesetz selber, sondern höchstens dasjenige, worauf das Gesetz Anwendung findet. Husserl macht sich einer in die Augen springenden *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* schuldig, indem er die Differenz der Gesetze in ihrer vermeintlichen Wirkung auf das empirische Sein sucht.

Heim bemerkt also mit Recht, daß Husserls Standpunkt dem Problem des Psychologismus gegenüber mit logischen Schwächen behaftet ist. Ebenso nimmt er gegen seinen Versuch, der Metaphysik Herr zu werden, Stellung. Husserl behilft sich hier mit dem absoluten Möglichkeitsbegriff. Wie er zwischen dem phänomenalen und dem phänomenologischen Subjekt unterscheidet, jenem als dem Behälter der konkreten Erscheinungsmenge, diesem als der abstrakten Zuordnung jedweden Seins zu einem Zentralglied, so will er auch die konkreten Wahrnehmungen, die in einem bestimmten Moment Realität erhalten haben, den bloßen Wahrnehmungsmöglichkeiten gegen-

überstellen. Diese habe die traditionelle Metaphysik, einem transzendenten Irrtum huldigend, zu Dingen an sich hypostasiert. Die Aufgabe, die hier dem Möglichkeitsbegriff zugeteilt wird, ist nicht so originell, als es den Anschein haben könnte. In Mill und später bei Schuppe finden sich in der gleichen Richtung Andeutungen, denen sich indessen schwerwiegende Argumente entgegenstellen lassen. Es ist mit dieser Verwendung des Möglichkeitsbegriffes als eines gleichsam ontologischen Wertes eigentlich ein Rückfall in den vorkantischen Dogmatismus verbunden, der ihn ohne konstante Relation zu einem Subjekt einfach von den Dingen selber prädiziert hatte. Erst Kant hat die Möglichkeit als Existenzial endgültig eliminiert und sie bloß in Beziehung auf ein Bewußtsein, das nach Kriterien für Wahr und Falsch ringt, gelten lassen.

Ohne diese Argumente dagegen auszuspielen, stellt sich Heim hier auf den Boden des extremsten Positivismus. Gleich Avenarius oder Mach verurteilt er in Bausch und Bogen die ganze Metaphysik als logischen Widersinn. Er geht also viel weiter als Husserl. Dieser hatte in ihr bloß einen bei genauerer Forschung zu vermeidenden Fehler gesehen, einen Übergriff aus dem Logischen in das Ontologische, den er nicht einfach abstellen, sondern gleichsam umwerten wollte, da er zwischen die unleugbare empirische und die problematische transzendente Wirklichkeit den erkenntniskritischen Begriff der Möglichkeit als einer gleichsam potenziellen Realität stellte. Heim verwirft diesen Versuch und will von dem Gegenstande der Metaphysik überhaupt gar nichts prädiziert sehen, nicht einmal die skeptische Alternative, die sich selber nicht zu entscheiden vermag. Sie ist nichts, das in der Skala der Wirklichkeitswerte irgendwo einen bestimmten Platz zugewiesen erhielte, sondern ein Unbegriff, eine contradictio in adjecto, etwas, das sich nicht einmal hypothetisch ausdenken, geschweige denn zum Subjekt eines kategorischen Urteiles erheben ließe. Das sind die prinzipiellen Korrekturen, die Heim an Husserl vornimmt. Sie beziehen sich auf das fundamentale Verhältnis von Metaphysik, Logik und Psychologie. Heim ist hier im Grunde noch radikaler als Husserl, sowohl in seiner Kritik des Psychologismus als in der der Metaphysik.

Viel interessanter als diese im Anschluß an ein freilich außerordentlich bedeutsames Buch entstandenen Korrekturen sind Heims selbständige Gedankengänge. Das prinzipiell Neue, das er vorbringt, besteht in seiner Ablehnung des traditionellen logischen Monismus, der eine hierarchische Stufenleiter der Begriffe propagiert, an deren obersten Staffel ein Grundbegriff thront, in dem die anderen in nuce enthalten sind. Logik in diesem Sinne ist Genealogie der logischen Werte. Sie weist auf Plato, zum Teile auch hinter Plato zurück. Die Kantsche Transzendentalphilosophie ist ein grandioser Versuch, all dasjenige, was dort noch vielfach in der Form der Intuition und des Mythus auftrat, streng begrifflich zu formulieren. Die Kategorien sollen ja nicht bloß gesichtet und gesammelt, sondern aus einem höchsten Prinzip deduziert werden. In der Kritik der reinen Vernunft ist es denn freilich lediglich bei mächtigen Ansätzen dazu geblieben, und die Epigonen haben darin ihre Aufgabe erblickt, dem unbedingten, allgemeinsten Einheitsprinzip, das sie freilich metaphysisch interpretierten, Geltung zu schaffen. Die neuere philosophische Literatur hat sich noch keineswegs von dieser Tendenz emanzipiert, wie beispielsweise Hermann Cohens „Logik der reinen Erkenntnis“ mit ihrem auf die Spitze getriebenen Vernunftmonismus zeigt.

Heim weist derartige Gesichtspunkte ganz entschieden zurück. Nach ihm gibt es keine Stufenleiter der Kategorien, keine logische Priorität der einen vor der anderen, überhaupt keinen Rangunterschied, der die Fragestellung zuließe, in der die Platonische und die Kantsche Erkenntnistheorie gipfeln: was als Idee der Ideen, was als Kategorie der Kategorien gelten könne? Heim erklärt alle jene Grundbegriffe, Raum, Zeit, Zahl, Unterschied, Identität, Energie etc., erstens für gleichwertig. Er entscheidet sich, wenn man ein Gleichnis verwenden darf, für den absoluten logischen Demokratismus. Aber er geht noch weiter. Er betrachtet jene, und darin ist das eigentlich Charakteristische zu suchen, sogar für gleichartig. Ihre Inhalte sind nicht allein einander ähnlich, sondern direkt identisch. Sie lassen sich daher wechselseitig für einander substituieren.

Das ist eine außerordentlich kühne Hypothese, die dazu das Mißliche hat, sich überaus schwer klar formulieren zu lassen. Denn die Grenzen dieser logischen Äquivalenzlehre müssen gegen das metaphysische und das psychologische Gebiet hinreichend gefestigt werden, was aber bei dem vagen Fluktuieren der Grundbegriffe enormen Schwierigkeiten begegnet. Daß Raum und Zeit, Substanzialität und Kausalität, Wille und Energie das gleiche bedeuten, wohlgemerkt logisch bedeuten, involviert keine Theorie über ihre psychologische Herkunft noch über ihr metaphysisches Ansichsein: die eine Interpretation wie die andere griffe daneben. Wenn also die Psychologie von Urväterzeiten her danach gerungen hat, die Bewußtseinsmannigfaltigkeit auf bestimmte, womöglich auf eine bestimmte

Grundform und Grundqualität zu reduzieren, also entweder Wille oder Gefühl oder Empfindung als das Urelement, aus dem die anderen durch Differenzierung und Variation entstanden sind, festzuhalten, und wenn die Metaphysik die Vielheit des Bewußten als Emanation, als Brechung einer in sich vollkommenen Substanz zu erklären strebte, so hat nicht der eine noch der andere Versuch Berührungspunkte mit der Heimschen Anschauung. Sie schließen einander weder aus, noch bedingen sie sich wechselweise, sondern sie sind gegeneinander indifferent. Heim behauptet natürlich nirgends, daß das Empfindungsdatum Raum mit dem Empfindungsdatum Wille identisch sei, sondern er prädiziert die Identität einzig und allein von ihrem logischen Wert. Die Begriffe, aus denen das Inventar der menschlichen Vernunft besteht, mögen sich aus simplen Sensation oder aus dunkleren voluntaristischen Phänomenen gebildet haben: ihre psychologische Provenienz hat mit unseren Fragen nichts zu schaffen.

Hier treibt die Psychologie indessen, wie erwähnt, so tief ihre Wurzeln ins Erdreich der Logik, daß es kaum möglich ist, sie abzugraben, ohne das Wachstum und den normalen Bestand der logischen Werte selber zu bedrohen. Die Anschauungsformen untereinander, die Verstandesbegriffe untereinander und schließlich die einen im Verhältnis zu den anderen sind uns unmittelbar als verschieden gegeben, daß es als höchste Absurdität erscheinen muß, sich über diese reflexionslos evidente Erfahrung hinwegzusetzen. Es kann sich darum Heim um nichts mehr handeln, als darum, ein größtes gemeinsames logisches Maß für alle Anschauungsformen und Kategorien ausfindig zu machen. Hier braucht man wieder bloß an das Beispiel Kants zu erinnern. Auch er hat, und darin wurzelt ja der logische Monismus seiner Erkenntnislehre eigentlich, die Identität der Verstandesbegriffe behauptet, wenigstens soweit sie auf der gemeinsamen Grundfunktion der transzendentalen Apperzeption basierten. Aber freilich, die inhaltlichen Differenzen und die Vielzahl der Kategorien als solche hat er nicht zu deduzieren vermocht, sie repräsentierten ihm vielmehr wie die Empfindungsinhalte ein unmittelbar Gegebenes, das einfach hingenommen, registriert werden mußte, sich aber nicht ableiten oder begründen ließ. Über diese Tatsächlichkeit kann naturgemäß auch Heim nicht hinwegkommen, er deduziert sie nicht, umso weniger, als er der Methode der Deduktion wegen seiner Theorie einer durchgreifenden Gleichwertigkeit der Kategorien überhaupt prinzipiell abgeschworen hat. Auch nach einer anderen Seite verschließt er sich diese Möglichkeit. Der Begriff der Apperzeption ist eigentlich bloß eine Modifikation des Begriffes Bewußtsein. Heim sieht aber eben in diesem, den er seinen erkenntniskritischen Untersuchungen voranstellt, den eigentlich undefinierbaren Grundbegriff, aus dem sich daher auch nichts deduzieren lassen wird.

Das größte gemeinsame logische Maß findet Heim in folgendem. Das erste konkrete Bewußtseinsfaktum ist die Tatsache der Relation zwischen einzelnen Erkenntnisinhalten. Es kann zum Beispiel A in einem bestimmten Verhältnis zu B stehen und AB wieder zu C, so daß man bei kontinuierlicher Weiterführung dieser Beziehungen eine progressiv fortschreitende Reihe erhält, die man jederzeit und an jeder beliebigen Stelle nach rückwärts also regressiv aufgelöst denken kann. Es leuchtet ein, daß das für die Begriffe von Raum, Zeit, Zahl und Identität von einiger, vielleicht sogar von hervorragender Wichtigkeit ist. Heim bedient sich jener Relationsreihen aber als logischer Direktive für sämtliche Kategorien, wozu nach seiner Darstellung auch Begriffe wie Energie und Wille zählen, und versucht deren Reduktion auf erstere in einer recht geistvollen, zum Teil aber gezwungenen Argumentation, die sich hier, wo bloß das methodische Grundschema in allgemeinsten Umrissen reproduziert werden soll, nicht im einzelnen wiedergeben läßt.

Von prinzipieller Bedeutung ist es, daß Heim den Standpunkt der Energetik vertritt. Sie geht ihm als unabweisbare Konsequenz aus seinen antimetaphysischen Voraussetzungen hervor. Wie die immanente Begriffsphilosophie sich vom Ding an sich emanzipieren soll, muß die Naturbetrachtung die Materie preisgeben, die notwendig transzendenter Natur ist und weder begrifflich noch anschaulich sich bemeistern läßt.

Was den Wahrheitsgehalt dieser Ausführungen anlangt, so kann man kein positiv oder negativ wertendes Urteil in Bausch und Bogen abgeben. Problematisch ist freilich vieles, sogar das meiste, aber im besten Sinne des Wortes, das heißt: es dient als Ausgangspunkt neuer fruchtbarer Problemstellungen. Die Polemik gegen Husserl ist wohlbegründet, soweit sie gegen die von diesem vorgenommene Distinktion zwischen Naturgesetz und logischem Gesetz Stellung nimmt. Wo sie indessen den Dingansichbegriff in die Debatte zieht, büßt sie an logischer Strenge ein. Daß derselbe nicht einmal denkbar sei, geschweige denn eine Hypostasierung zulasse, geht wohl auf eine Verwechslung von Begriff und Anschauung zurück.

Die logische Alleinslehre Heims bedeutet ebensowenig eine definitive Beantwortung der

schwebenden Fragen. Die Bedeutung des erkenntnistheoretisch, freilich fundamentalen Relationsbegriffes ist ins Ungemessene gesteigert; hinter ihn tritt alle Sonderart der verschiedenen Kategorien zurück und es wird in einer, beinahe an die grandiose Einseitigkeit der Hegelschen Dialektik gemahnenden Art ein einzelnes logisches Motiv mit dem Nimbus erkenntnistheoretischer Omnipotenz umkleidet.

Heims Naturphilosophie ist wenigstens als Versuch bedeutungsvoll, aber auch nicht ausreichend fundiert. Die erkenntniskritische Anfechtbarkeit des Begriffes Materie ist ja ohne weiteres zuzugeben. Aber es handelt sich in der ganzen, gegenwärtig teilweise mit künstlichen Mitteln angefachten Streitfrage wohl eher um ein methodologisches als um ein ontologisches Problem. Die Materie, die ursprünglich als eine an sich seiende Substanz fungierte, ist für die Naturforschung immer deutlicher ein Hilfsbegriff geworden, dessen formale Zweckmäßigkeit vorderhand allein seine weitere Erhaltung verbürgt. Die Erkenntniskritik korrigiert nachträglich den naturwissenschaftlichen Materialismus, oder besser gesagt, sie reduziert ihn ganz auf das Methodologische. Aber es ist undenkbar, daß der glänzendste Triumph der Antimetaphysik aus der Naturforschung den Begriff der Substanz zu bannen vermöchte. Daß dieser nicht vom Denken, nicht gegen das Denken emanzipiere, das zu verhüten, bleibt nach wie vor eine der vornehmsten Aufgaben der transzendentalen Logik.

Der Schwerpunkt und das eigentliche Verdienst der Heimschen Schrift sind also kaum dort zu suchen, wohin sie der Verfasser selber verlegen wollte: in der Grundlegung der energetischen Naturauffassung. Vielmehr ist es der Versuch, die Differenz zwischen Psychologismus und Antipsychologismus von einem neuen Ausgangspunkte zu entwickeln, der ihren höheren Wert bestimmt. Schon das ist eine nicht zu unterschätzende Leistung, den Antipsychologismus vor Mißgriffen zu bewahren, die ihm bei der im ganzen auch jetzt noch dem Psychologismus günstigen Stimmung der heutigen Gelehrtenwelt doppelt schwer angerechnet würden. Weit schwerer ist es freilich, hier selber Weg weisend voranzuschreiten. Der Psychologismus ist dem Menschen so sehr in Fleisch und Blut übergegangen, daß er sich seiner dort am häufigsten bemächtigt, wo er am meisten gemieden wird. Es ließe sich an den bedeutendsten Vertretern der reinen Logik der Nachweis erbringen, daß ihre Argumente teilweise psychologistischer Natur sind. Dabei ist es allerdings derzeit selber noch problematisch, ob reine Logik, die sich vom Psychologismus gänzlich emanzipiert, überhaupt denkbar sei. Hätte man diese Frage verneint, so verschöbe sich die Hauptaufgabe der Erkenntniskritik dahin, jene psychologischen Konstanten, wie man sie nennen darf, systematisch zu gruppieren und den logischen Werten zuzuordnen. Darum würde der Psychologismus noch immer nicht Recht behalten. Aber seiner Eliminierung wäre eine untere Grenze gesetzt.

Oskar Ewald.

Geistige Schwächen.

Jede Organisation bedingt einen Mittelpunkt, welcher bestimmend auf die Glieder einwirkt. Die Seele als Mittelpunkt des menschlichen Lebens sammelt Eindrücke und verwandelt sie in geistiges Besitztum. Das geistige Vermögen vermag wieder neue Lebenserscheinungen zu erwecken. Je nachdem nun dieses geistige Vermögen die Wahrheit in sich birgt, und das „Ich“ gewillt ist, entsprechend derselben zu handeln, werden auch die hervorgebrachten Lebenserscheinungen mehr oder minder vernünftig sein. Da jede Seele ihren eigenen Entwicklungsgang durchmacht, muß sie, sowohl im Maße der Erwerbung des geistigen Besitztums, als auch nach dem Grade der Reinheit, in Bezug auf die Wahrheit von einer anderen Seele verschieden sein und wir können aus den Lebenserscheinungen auf die geistigen Eigenschaften des Menschen einen Schluß ziehen.

Klassifizieren wir die Handlungen in vernünftige und unvernünftige, so müßten wir von vernünftigen und unvernünftigen Menschen sprechen; aber derartige ausgesprochen rein Vernünftige oder vollständig Unvernünftige gehören zu den Seltenheiten; denn zumeist unterscheiden wir nur eine höhere oder mindere Entwicklung der Vernunft bei einzelnen Menschen. Dem unvernünftigen Denken und Handeln muß also ein minderer Entwicklungsgrad, das heißt eine geistige Schwäche zugrunde liegen.

Worauf beruht diese geistige Schwäche?

Wenn die Erkenntnis der Wahrheit den Inhalt der Vernunft bildet, — wobei bemerkt sei, daß ein loses Wissen ohne Überzeugung noch

nicht Erkenntnis ist — so entbehrt die geistige Schwäche dieser Erkenntnis, welcher Mangel entweder auf ein unausgebildetes Erkenntnisvermögen oder auf eine Verunreinigung durch Unwahrheiten zurückzuführen ist.

Das Erkenntnisvermögen wird beim Menschen durch den körperlichen Organismus beeinflußt; infolgedessen besteht auch eine innige Wechselbeziehung zwischen Seele und Körper. Derselbe ist nicht nur ein Mittler zwischen Seele und Körperwelt, sondern auch ein wichtiger Regulator für unser sittliches Verhalten. Erkrankt dieser Regulator, dann tritt die Seele mit ihrem geistigen Inhalte, mit ihren Schwächen unbehindert hervor.

Die moderne Psychiatrie sucht die Ursache des Hervortretens der geistigen Schwächen nur in der Erkrankung des Körpers; vermag aber in vielen Fällen die Spuren nicht zu finden, da die körperliche Erkrankung zumeist nur eine Begleiterscheinung ist.

Beispielsweise entwickelt sich die Melancholia simplex (einfache Melancholie) bei Blutarmut, weil die zunehmende Schwäche allmählich Engergielosigkeit erzeugt und zur entmutigenden Ideenbildung Anlaß gibt. Verfolgt man die Krankheitsgeschichte eines Melancholikers, so kann man beobachten, wie die Idee störend auf die körperlichen Funktionen und umgekehrt die Krankheit auf den Ideengang wirkt.

Die üble Laune, welche allmählich in Unlust übergeht, verursacht einen Rückgang in der Pflichterfüllung; je nach dem geistigen Inhalt sucht der Melancholiker entweder in sich durch Selbstanklage, in seiner Unbildung, seiner Verwerflichkeit, Sündhaftigkeit usw., oder in der bösen Außenwelt, Ungerechtigkeit, Falschheit seiner Verwandten usw. die Quelle seiner ungünstiger werdenden Verhältnisse. Er sorgt daher nicht mehr für die Erhaltung seiner Gesundheit, er wird gleichgültig gegen seine Umgebung, es tritt eine Erschlaffung seiner Organe ein, welche ihm schließlich die Lust am Leben raubt und zur Ausbildung eines Selbstmordplanes Anlaß gibt.

Man sorgt daher für bessere Ernährung, Versetzung in eine günstigere Lebenslage, wo der Kranke von Kummer befreit ist, um der fortschreitenden Energielosigkeit entgegenzutreten. Gelingt es noch rechtzeitig, die früheren Kräfte zu gewinnen und den Kummer zu beseitigen, so wird die Gleichgewichtslage wieder hergestellt werden und die Wahnideen verschwinden.

Es wäre nun verfehlt, anzunehmen, daß jeder Blutarme bei allfällig weiterer Kräfteabnahme Melancholiker werden müßte. Unsere leider ungünstigen gesellschaftlichen Verhältnisse gestatten vielen Menschen keine notwendige Ernährung, weshalb sie allmählich absterben, ohne aber in Wahnideen geraten zu sein.

Ist jedoch der Geist durch eine falsche Weltanschauung verunreinigt, dann bricht die falsche Idee durch, sobald eine Erkrankung den Regulator zerstört. Ja, vermöge der autosuggestiven Kräfte trägt die Psyche noch mehr zur Zerstörung desselben bei.

Daß der Inhalt einer Wahnidee von der Art der körperlichen Erkrankung unabhängig ist, beweist zum Beispiel das Auftreten des Verfolgungswahnes bei der Manie, beim Intoxikationsdelirium (Berauschung) und bei der Paralyse, obwohl verschiedene körperliche Erkrankungen vorliegen. — Es können geistige Schwächen zu direkten Ursachen von körperlichen Erkankungen werden, wie zum Beispiel das Lesen von medizinischen Werken oder der Umgang mit Kranken bei suggestiblen Personen Krankheitserscheinungen hervorzubringen vermag. Außerdem bieten auch die Experimente der Hypnose Beweise, daß impulsive Ideen im Organismus Änderungen zu erzeugen vermögen.

Hierher gehören auch teilweise die düsteren Erscheinungen des angeborenen Schwachsinnes, bei welchen oft die ungünstige körperliche Beschaffenheit ein Hemmnis für die geistige Entwicklung bildet. Das moralische Irresein (folie morale, moral insanity), wo die Selbstsucht ohne alle Einschränkung rücksichtslos ihre Befriedigung sucht, Lüge, Betrug, Gewalttätigkeit, Mangel an jeglichem Mitgefühle kennzeichnen solche geistige Gebrechen. Eine besondere Form des angeborenen Schwachsinnes, bei welcher fast der letzte Schimmer der Vernunft verloren gegangen zu sein scheint, kommt im impulsiven Irrsinn zum Ausdrucke.

Diese Erscheinungen aus dem Gebiete der Psychiatrie zeigen die Nacktheit der Psyche, wenn sie ihres irdischen Regulators zeitweise beraubt wird. Solange der Organismus normal funktioniert, hält sich der Mensch gewöhnlich durch die unmittelbare Wahrnehmung der Umgebung mit derselben im Einklang, obwohl sich der verborgene geistige Zustand in steter Schwankung befindet. Bei Erregungen, Zorn, plötzlich geänderten äußeren Verhältnissen durchbricht der Charakter oftmals diese Schranken und gibt die geistigen Schwächen kund. Infolge Hinzutretens einer körperlichen Erkrankung bleibt dieser Durchbruch stationär und zeigt die Erscheinungen des vorübergehenden oder dauernden Irrsinns.

Verlassen wir diese krassen Beispiele geistiger Schwächen und betrachten das gesellschaftliche Leben, so können wir überall in den Kämpfen und Verwicklungen die Verschiedenheit im geistigen Horizonte der beteiligten Parteien erkennen.

Die gesellschaftlichen Einrichtungen bieten viele Kennzeichen geistiger Schwächen, nur allmählich ringt sich von Jahrhundert zu Jahrhundert die Wahrheit durch und fordert gebieterisch die Anerkennung seitens der Nachwelt. Daß es nicht gleichgültig ist, ob unser Geist Wahrheiten oder Unwahrheiten enthält, bedarf keiner besonderen Betonung, da unser Sein und Wirken davon abhängt. Trotzdem werden Unwahrheiten nicht nur von Mund zu Mund, sondern in Tausenden von Exemplaren verbreitet und von den Lesern dem geistigen Inhalte einverleibt. Solche Massenirrtümer hemmen aber den geistigen Fortschritt eines Volkes und bringen, bis sie ad absurdum geführt sind, unzählige Leiden und Kämpfe. Greifen wir auf die Vergangenheit zurück, um die Gegenwart nicht zu geißeln, so begegnen wir der Ansicht, daß die Erde eine Tellerform habe; daß das Fahren einer Dampfmaschine auf Schienen unmöglich sei usw. Wir müssen bei unserem nervösen hastig arbeitenden Geschlechte um so mehr Bedenken tragen, wie es Gegensätze lösen können wird. Die entgegengesetzten Ideen werden als Wahrheiten hingestellt, und die einander widersprechenden Werke der Wissenschaft, Religion, Politik, drängen immer mehr die Frage nach der „Wahrheit" in den Vordergrund: Für jedermann ist diese Frage wichtig, denn jede aufgenommene Unwahrheit bedeutet eine geistige Schwäche mit all ihren Folgen. Wenn auch Grenzen unserer Erkenntnis gesetzt sind, so soll das, was unsere Seele als Geist aufgenommen hat, doch wahr sein. Wie kann der Mensch Charakterfestigkeit besitzen, wenn sein Ich von Zweifeln erfüllt ist? Eine unsichere oder gar eine der Wahrheit widersprechende Weltauffassung öffnet der Verzweiflung die Tore, besonders wenn ungünstige Lebensverhältnisse Hindernisse entgegenstellen. Daß auch ganze Völker infolge geistiger Schwächen absterben können, beweist die Geschichte.

Wiederholen wir kurz den Gedankengang, so finden wir, daß die Seele der Sammelpunkt des Geistes ist und der Inhalt des Geistes die Wahrheit sein soll. Der Mensch befindet sich auf einer unvollkommenen Entwicklungsstufe und hat daher seine Seele von Irrtümern zu reinigen und nach Wahrheiten zu streben. Der Körper ist zu diesem Zwecke ein geeignetes Mittel, welches die schädliche Wirksamkeit des unvollkommenen Geistes zurückhält. Bei Erkrankung dieses Regulators zeigen sich die geistigen Schwächen. Irrtümer können massenhaft verbreitet werden und durch ihre Verwirklichung den Kulturverfall eines Volkes herbeiführen.

August P. Eder.

Über die Grammatik des Panini.

I.

Die Tradition berichtet, daß der berühmteste der Sanskritgrammatiker, Panini, ein „Arhat" gewesen sei und sein Werk, den Paniniyama, auf dem Wege der Initiation empfangen habe.

Er war möglicherweise ein Freund des Patañjali, des nicht minder berühmten Urhebers der Jogaphilosophie. Jedenfalls hat derselbe den besten Kommentar zu Paninis Schriften (Vyakarana) verfaßt.

Das Werk Paninis hat allen, die es kennen lernten, die höchste Bewunderung eingeflößt. Es ist ein Wunder von Konzision und Geisteskraft, desgleichen sich auch nur annähernd nirgends wiederfindet. Der bekannte Professor Max Müller, eine Autorität in der Sanskritphilologie, erklärt, daß „keine Grammatik in irgend einer Sprache vorhanden sei, die mit dem erstaunlichen Mechanismus der acht Bücher von Paninis grammatikalischen Regeln rivalisieren könne".

Dabei konnte aber dem Oxforder Gelehrten nur das äußere Gerüst dieser erhabenen Grammatik zugänglich sein! Er kannte ihre geheime Bedeutung nicht und ihre Begründung auf einem numerischen System, verwandt demjenigen der hebräischen Kabbalistik, verborgen in den Sutras des Panini.

Das reine Sanskrit der Veden und der Upanischaden, das Sanskrit Paninis ist — wie Hebräisch und Griechisch — ein molekulares Zahlensystem.

Den Griechen zum Beispiel war es bekannt, daß — wie man heute annimmt — das Wasserstoffmolekül 18, das Sauerstoffmolekül 290 Atome enthält. Hierauf deutete das Wort *υδωρ* (Wasser) hin, welches nach dem alphabetischen Ziffern-

wert — hierbei wird das ältere Alphabet mit H und Digamma berücksichtigt — zusammen 1304 (v 400, δ 4, ω 800, ϱ 100) ergibt. 1304:4 = 326, oder 18 + 18 + 290, H_2 O — die bekannte Formel.*)

Es handelt sich also darum, mit Hilfe der Paninischen Bücher die Ziffernwerte der Lettern zu finden und diese sodann mit Hilfe der Resultate der modernen Wissenschaften, besonders der Chemie, zu deuten, wenn man den kürzesten Weg sucht, der zum Verständnis des ältesten Sanskrit führt.

Das Werk Paninis ist, wie der ganze Veda, auf einem Plan mathematisch-alchimistischer Art begründet, den sichtbar werden zu lassen nicht ohne Schwierigkeiten ist.

Die ersten zwei Kapitel des ersten Buches entsprechen dem Orange Strahl, astronomisch der Sonne, unter den Pandavas, den fünf Kriegern göttlicher Herkunft, dem Judhisthira (wörtlich „sich in den Kampf stellend", der griechische Achilles), unter den Halogenen dem Fluor.

Die folgenden zwei Kapitel des ersten Buches entsprechen dem ultra roten Strahl, dem Merkur, unter den Pandavas dem Bhima, (dem griechischen Odysseus), unter den Halogenen dem Chlor.

Das zweite Buch entspricht dem violetten Strahl unter den Pandavas dem Ardschuna, unter den Halogenen dem Brom.

Das dritte Buch entspricht dem Indigo, der Erde, unter den Pandusöhnen dem Sahadeva, dem Jod unter den Halogenen.

Das vierte Buch endlich entspricht dem blauen Strahl, astronomisch dem Mars, unter den Pandavas dem Nakula und unter den Halogenen dem — Ozon. Der Name des fünften Pandusohnes, der „nicht von der Familie" bedeutet, bezieht sich auf die Natur dieses unvollkommenen Halogens.

Diese vier Bücher konstituieren das Fundament der Grammatik Paninis. Sie entsprechen der gnostischen „guten Schlange", der Säure. (Die Verbindungen des Wasserstoffes mit Fluor, Chlor, Brom, Jod entsprechen der Dräpadi, der gemeinsamen Gattin der Pandavas.) Die späteren Bücher beziehen sich auf den Widersacher, die böse Schlange, die Base. Die ersteren bilden jene Teile des Spektrums, welche den photographischen Abdruck vermitteln, die letzteren die ihn zerstörenden.

Das zweite Buch, dem von Krishna (Apollon) beschützten Ardschuna entsprechend, enthält 268 Regeln, jede in Form einer freien Stanze, von einem doppelten Vertikalzeichen begrenzt; außerdem die Anfangs- und Schlußwendungen der Kapitel, ebenfalls als Zahlen gewertet, worauf wie bei den Stanzen das Vertikalzeichen schließen läßt, 15. Der Text enthält also insgesamt 15 + 268 = 283 Sutra-Einteilungszeichen.

Die Schwingungszahlen der Töne der Oktave (Apollon) betragen nun, wie man weiß, 1, $^9/_8$, $^5/_4$, $^4/_3$, $^3/_2$, $^5/_3$, $^{15}/_8$, 2 oder 24, 27, 30, 32, 36, 40, 45, 48, zusammen 282, woraus sich die Einteilung des zweiten Buches begründet. — Um die Zahl 282 chemisch zu deuten, müßte man sie auf 283 und selbst auf 284 erhöhen, ebenso wie die 48 auf die 50 der „Schwellen des Lichtes" der Kabbala.

Das A, der erste der Vokale, der femininen Laute, ist in okkulter Hinsicht das wichtigste Zeichen; auch sagt Krishna in der dreiunddreißigsten Strophe des zehnten Bhogavadgita-Kapitels: aksaranamakaro-smi. Unter den Vokalen bin ich das A . . . Es entspricht dem Wasserstoff, welcher — wie man heute annimmt — die ursprünglich allein vorhandene Art des materiellen Daseins (in unserer Ebene) war. Immerhin aber erscheint in den Pratyahara Sutras, diesem alchimistischen Vorwort zum Panini, der Wasserstoff nur als H, ein Laut, der halb Vokal, halb Konsonant (hermaphroditisch) zu sein scheint, während das A auf das Fluor deutet. Das Hydrogen vertritt also die präexistente Femininität (Die Gunnlödh der Edda, Wagners Wala), die Urmutter in teleologischer Auffassung; von ihren Schicksalen ist in der Ilias und teilweise im Mahabbarata die Rede, allerdings nicht chemisch, sondern alchimistisch. *X.*

*) Bekanntlich enthält ein Liter reinen Wassers 111 Gramm Wasserstoff und 889 Gramm Sauerstoff, wobei sich also der Quotient 8 (288 : 36) wiederfindet.

Riemann.*)

Daß die primitivsten Dinge am schwierigsten erklärt werden können, ist eine ebenso bekannte wie selbstverständliche Tatsache. Es gibt wohl kaum ein besseres, gewissermaßen schulgerechteres Beispiel hierfür, als die Entwicklung der musiktheoretischen Forschung. Denn es ist doch wohl nur auf diesen allgemeinen Grundsatz zurückzuführen, daß das Urelement aller Musik, der Rhythmus, erst in sehr später Zeit in das Feld der Untersuchung gezogen wurde, während ein bereits den abgeleiteten ästhetischen Werten zugehöriges Element, die Harmonie, schon sehr früh eingehend analysiert werden konnte. Ganz merkwürdig erscheint dieses Verhalten der praktischen Ästhetik, wenn man an die Harmonisierungsbestrebungen der Griechen denkt, die ein sehr weit gediehenes System der Konsonnanztheorie bereits zu einer Zeit völlig beherrschten, wo an eine wirklich harmonische oder gar polyphone Musik im heutigen Sinne noch gar nicht gedacht wurde.

Zwar besaßen gerade die Griechen eine höchst entwickelte und auf subtile Prinzipien aufgebaute rhythmische Prosodie; doch hat die Musikgeschichte nachweisen können, daß eben das vorschnelle Zusammenfassen dieses bloß zeitlichen Zusammentreffens für lange Zeit hinaus den eigentlichen Ausgangspunkt verlegt, und infolgedessen die gesunde Fortentwicklung der rhythmischen Forschung folgenschwer gehemmt hat. Es war dem Altmeister der Musiktheorie, Hugo Riemann in Leipzig, vorbehalten, unter kritischer Abweisung aller poetisch - prosodischen Fundierungsversuche eine rein konstruktiv - musikalisch gedachte Rhythmik zu erstellen, auf welche wohl alle späteren Untersuchungen über rhythmische Fragen werden rekurrieren müssen.

Der Grundgedanke, von welchem Riemann die Rhythmik als Wissenschaft ihren Ausgang nehmen läßt, wird physiologisch, richtiger biologisch erhärtet. Nur jene, welche noch immer die Begriffe sentimental und idealistisch verwechseln, werden hieran Anstoß nehmen können. Denn nur diesen kann es noch nicht klar geworden sein, daß die Analyse der sinnlichen Mittel, welche kombinatorisch in teleologischer Hinsicht zu handhaben das eigentliche Geschäft der Komposition im allgemeinsten Sinne darstellt, die beschreibenden Wissenschaften angeht. Hieraus folgt auch sofort die Notwendigkeit, die Metrik und Prosodie der Lyrik, welche eine durch das Medium der Sprache, also des begrifflichen Operierens gestaltende Kunst ist, von der Metrik der Musik abzuzweigen. — Als eine solche biologisch verständliche Einheit der rhythmischen Auffassung des Toninhaltes verwendet Riemann die Dauer des Herzschlages und gewinnt derart die Fixierung des Tempobegriffes und seiner Mannigfaltigkeit, die dem antiken „Ethos" korrespondiert. Einen weiteren Fundamentalbegriff stellt das Motiv dar. Es ist dies die inhaltlich scharf abgehobene Einheit gegenüber der formal notwendigen, quantitätsmessenden physiologischen Zählzeit. Aus beiden Begriffen entwickelt sich nunmehr rein konstruktiv der Inhalt der musikalischen Rhythmik und Metrik, indem die Rhythmik die Mannigfaltigkeiten untersucht, welche sich durch Kombinationen der stark und schwach betonten Takteinheiten von selbst ergeben, die Metrik die Struktur ausfindig macht, welche einen kontrastreichen Aufbau in der Verbindung der Motive ermöglicht. Der Kontrast erscheint hier nicht als eine bloß formale Figur ohne Notwendigkeit. Es wird vielmehr gezeigt, daß Kontrastierung ebenso unerläßlich ist für die physiologische Wahrnehmung der Rhythmuseinheit, wie für das subjektive Erfassen des motivischen Aufbaues. Ihr entsprechen Anspannung und Depression, musikalisch „Auftakt" und „Schwerpunkt". Den Zeitpunkt stärkster Abspannung markiert die Pause, die demnach nicht als Null, sondern als Minimalstelle aufzufassen ist.

Von noch höherem Interesse sind die Voraussetzungen der Riemannschen Konstruktion hinsichtlich ästhetischer Grundfragen allgemeiner Art. Vor allem kommt hier die Methode in Betracht, welche nicht darauf ausgeht, „schöne" Motive aller Zeiten zusammenzustellen und irgend etwas ihnen allen Gemeinsames herauszugreifen, sondern sich begnügt, auf synthetischem Wege ein Schema der Rhythmusteilung und der Motivverbindung zu konstruieren, auf welches die Motive der Literatur nur als ergänzende Beispiele Bezug nehmen. Dies ist durchaus nicht Gelehrtendünkel, vielmehr der einzige Weg, der innerhalb des ästhetischen Schrifttums als wissenschaftlich bezeichnet werden darf. Es kann nicht genug davor gewarnt werden, die Analyse der ästhetischen Mittel genau so vornehmen zu wollen, wie die transzendentale Untersu-

*) Hugo Riemann, System der musikalischen Rhythmik und Metrik. Leipzig, Breitkopf & Härtel, 1903.

chung des Kunstproblemes selbst. Nur diese besonnene, auf alles Geistreichtun und billiges Pathos verzichtende Art der Analyse kann vor jener ebenso vorschnellen als seichten Spekulationsästhetik retten, an welcher die *„musikpsychologische“* Literatur überreich ist.

Merkwürdige Zusammenhänge eröffnet ferner die sogar von der immanenten Musiktheorie nicht mehr zu umgehende Hypothese eines polaren Aufbaues der rhythmischen Elemente. Sie tritt in der vorliegenden Arbeit an zwei Stellen zutage: in der Aufdeckung des rhythmisch-motivischen Parallelismus, der für beide Elemente Hebung und Senkung einander konstitutiv gegenübergestellt, sowie in der Wahl eines absoluten, ungeradzahligen Taktes als Urmaßes, der die Idee einer Kontraposition offenbar schärfer zum Ausdrucke bringt als der symmetrisch-geteilte, geradzahlige. (Es ist dies umso beachtenswerter, als der Rhythmus der Natur, wo er bisher beobachtet werden konnte, die charakteristische Doppelwelle zeigt — täglicher Gang der meteorologischen Instrumente in subtropischen Breiten!) Der Zusammenhang dieser Grundlagen mit den Lehren der esoterischen Harmonik des Altertums ist zu augenfällig, um übersehen werden zu können. Nicht bloß zum Verständnisse des polyphonen Aufbaues, sondern auch in der Erklärung der rhythmischen Mannigfaltigkeit ist die moderne Musiktheorie also an eine polare Grundvoraussetzung gebunden.

Wie die eigentlichen künstlerischen Wirkungen aus den synthetisch konstruierbaren Keimen hervorgehen können, diese bereits den Grenzproblemen der immanenten Ästhetik zugehörige Frage aufzulösen, wäre Riemanns Untersuchung für den schärfer beobachtenden Leser bereits hinreichend ausgerüstet. Sie deutet schon die Wege an, auf welchen durch den Zerfall der rational einzusehenden Bildungen Tonwerte reicheren, wenn auch straffer geformten Inhaltes hervorgehen können. Und es sind gerade diese Bildungen, welche die seit Bachs Tode immer mehr der Psychologisierung verfallende Musik in den Vordergrund stellt. Hypertrophische und elliptische Änderungen treten auf. Motive werden gedehnt, gestreckt, verkürzt, beschleunigt, annulliert. Sie werden durcheinander gewoben, auseinandergespalten; sie werden durch harmonische Mittel schärfer rhythmisiert, durch synkopische Fügung gewissermaßen ihrer tonalen Stetigkeit entkleidet. Und durch alle diese Versuche entsteht schließlich eine Rhythmik, welche die Beweglichkeit des „seelischen Inhaltes“, das seltsame Spiel der Abfolge psychischer Intensitäten in den verschiedensten Phasen eines Gemütszustandes zu „charakterisieren“ strebt.

Somit ist die Arbeit Riemanns wesentlich eine Theorie der musikalischen Apperzeption. Und daran dürfte wohl das Bedeutungsvolle aller derartigen Studien liegen, daß sie eine Abbildung des Transzendentalen durch ein konstruktives Schema zu geben versuchen.

β.

Errata.

In Nr. 18 der „Gnosis“ ist in dem Artikel „Die Herkunft des Keimes“ von E. v. Hartmann folgendes zu berichtigen:

Seite 361, Spalte 1, Zeile 18 von unten: „von“ statt „am“; Spalte 2, Zeile 9: „bewahrte“ statt „bewahrten“.

Seite 362, Spalte 1, Zeile 22: „philo-“ statt „phylo-“; Spalte 2, Zeile 1: „die de Vriessche“ statt „die Vriessche“; Zeile 23 von unten: „de“ statt „der“.

Seite 326, Spalte 1, Zeile 26: „Vernichtung“ statt „Verrichtung“.

Seite 365, Spalte 2, Zeile 3: „Er“ statt „Es“; Zeile 21: „vornimmt“ statt „vernimmt“.

Verantwortlicher Redakteur: Georg Kohler.

Buchdruckerei der Manzschen k. u. k. Hof-Verlags- und Universitäts-Buchhandlung in Wien.

JAHRGANG I, NR. 20 15. DEZEMBER 1903

DIE GNOSIS

INHALT:

Die Vererbungsträger im Keime . .
Die Ästhetik und der Kritizismus . .
Die Planetenzeichen des Cornelius Agrippa . . . . . .
Aus dem Leben des Grafen Saint-Germain . . . . . .
Mitteilung an die Leser . . . . . .

REDAKTION und ADMINISTRATION: WIEN, I., Kohlmarkt 3

EINZELNUMMER: Mk. 0.70 — K. 0.70

QUARTALSPREIS: Mk. 2.80 — K. 2.80

BERLIN W. 35
bei
ERNST HOFMANN & Co.

WIEN
Verlag der MANZschen k. u. k. Hof-Verlags- u. Universitäts-Buchhandlung

LEIPZIG
bei
WILHELM OPETZ

Jahrgang I, Nr. 20 **DIE GNOSIS** 15. Dezember 1903

Die Vererbungsträger im Keime.

III.*)

Das Keimplasma enthält die Anlagen in sich, die bei der epigenetischen Entwicklung zur Entfaltung und Aktivierung gelangen; diese Tatsache müssen wir als eine erfahrungsmäßig begründete hinnehmen. Da erheben sich dann die Fragen: worin bestehen die Anlagen des Keimplasma? Sind sie bloß dynamisch oder strukturell, und woran haften sie in beiden Fällen? Hat ihr materieller Träger eine chemische oder eine anatomische Struktur? Ist diese Struktur eine in allen Teilen gleichmäßige, oder eine ungleichmäßig auf verschiedene Teile und Organe des Keimplasma verteilte? Sind alle oder nur gewisse Bestandteile des Keimplasma Vererbungsträger, und welche sind es? Bilden sie eine kontinuierliche Erbmasse oder sind es diskrete Teilchen, die durch nicht vererbungsfähige Zwischenmasse gesondert sind? Welchen Aggregatzustand hat die Erbmasse? Auf alle diese Fragen sind schon die verschiedensten Antworten versucht worden. Gehen wir von den heutigen Ansichten über das Zellplasma aus, um der Lösung näher zu kommen! Denn diejenigen Teile des Plasma, die bei der Teilung der einzelligen Organismen und bei der Teilung von Zellen in mehrzelligen Organismen nicht von andersgeformten Teilen gebildet, sondern nur durch Teilung aus ihresgleichen entstehen können, bieten uns am meisten Bürgschaft dafür, Vererbungsträger zu sein.

Es kann als sicher festgestellt gelten, daß der Kern, das Zentralkörperchen und die Farbträger sich nur durch Teilung vermehren und nicht von anderen Teilen des Zellplasma hervorgebracht werden können. Von diesen Zellorganen sind nur die Zentralkörperchen so klein, daß wir sie optisch nicht weiter zerlegen können. Dagegen setzt sich der Kern aus Nukleïnkörnchen zusammen, die an Fäden aufgereiht sind, und die Farbträger scheinen ebenfalls aus geordneten Gruppen von Körnchen zusammengesetzt zu sein. Nun wissen wir aber, daß die Körnchen, aus denen der Kern besteht, sich bei der Zellteilung spalten, also ebenso wie die Zentralkörperchen durch Teilung von ihresgleichen entspringen. Dagegen wissen wir nichts über die Vermehrung derjenigen Körnchen, die an dem Fadennetz des Zellplasma außerhalb des Kernes verteilt sind; wir können von ihnen ebenso wie von den Reizkörnchen an der Basis der Wimpern nur vermuten, daß sie ebenfalls durch Teilung von ihresgleichen entsprungen sind, obwohl dieser Vorgang bisher nicht beobachtet ist. Jedenfalls gehören die Körnchen zu den relativ festesten Bestandteilen des Plasma und können, sofern sie lebendig sind und nicht bloße Vorrats- oder Ausscheidungsstoffe darstellen, am ehesten als Träger einer Struktur dienen, die über die chemische hinausgeht. Neben ihnen kommen aber auch noch die Fäden im Zellplasma und im Kern in Betracht, die, wenn auch um ihrer Kontraktilität willen minder fest als die Körnchen, doch fester als das zwischen ihnen liegende Zellplasma sind. Die Fäden des Kernes, die als Aufreihungsfäden für die Nuklcïnkörnchen dienen, und die von den Zentralkörperchen außerhalb des Kernes ausgehenden strahlenförmigen Fadennetze erleiden bei der Zellteilung eine Längsteilung; folglich entstehen auch sie durch Teilung von ihresgleichen. Ob das nämliche von allen Fäden gilt, die im Zellplasma vorkommen, ist zweifelhaft, weil noch nicht beobachtet, doch ist es der Analogie nach zu vermuten.

Die Träger der Vererbung werden wir also nicht bloß im Kern suchen dürfen, sondern in den Körnchen und Fäden innerhalb und außerhalb des Kernes. Die in Gruppen (Kernkörperchen, Kernschleifen, Farbträger) geordneten Ernährungskörnchen und die vereinzelt auftretenden Reizkörnchen (Zentralkörperchen, Basalkörnchen der Wimpern) stellen die in diskrete Teile gesonderte Erbmasse dar; das Fadennetz im Kern und im Zellplasma repräsentiert die kontinuierliche Erbmasse. Es ist hierfür gleichgültig, ob man die Fädchen als eine ursprüngliche, den Körnchen koordinierte Plasmadifferenzierung auffaßt, oder ob man annimmt, daß sie stammesgeschichtlich etwa so von den Körnchen aus produziert worden sind wie Gewebefasern von ihren Mutterzellen. Jedenfalls stellen sie bereits in den einzelligen Organismen eine koordinierte Plasmadifferenzierung dar.

---

*) Vgl. die beiden ersten Aufsätze in Nr. 17 und 18 der „Gnosis“.

Bei der Entwicklung eines mehrzelligen Organismus gibt die Keimzelle von ihrer diskreten wie von ihrer kontinuierlichen Erbmasse Spaltstücke an die neugebildeten Zellen weiter; die Spaltstücke der Körnchen bleiben in den vielen Zellen gesondert, wie sie es schon in der ursprünglichen Keimzelle waren, die Spaltstücke des Fadennetzes aber suchen miteinander direkte oder indirekte Verbindung und halten so die Kontinuität der Erbmasse trotz der Vielheit der Zellen ebenso aufrecht, wie sie in der ursprünglichen Keimzelle die Körnchen miteinander verbunden hatten.

Es haben also beide recht, sowohl diejenigen, welche die Erbmasse in diskreten materiellen Teilchen, als diejenigen, welche sie in einem kontinuierlichen, alle Zellen des Organismus durchwachsenden und verbindenden Plasmanetz suchen (Nägelis Idioplasma). Man muß nur beachten, daß in den diskreten materiellen Teilchen sowohl die trophischen als auch die sensumotorischen Zentra der Zellen stecken und daß dem kontinuierlichen Fadenplasma nur die zwar unentbehrlichen, aber doch untergeordneten Funktionen der Reizleitung, der Bewegungsausführung und der Bildung von Stützgerüsten zukommen. Immerhin wird man auch diese Funktionen nicht unterschätzen dürfen, und wenn die spezifische Ausbildung, die sie für bestimmte Zwecke erfahren, an der Struktur der Plasmafäden haftet, so wird man auch diese mit zum Vererbungsträger rechnen müssen, insofern in ihr Nervenfasern, Muskelfasern und Stützgerüste präformiert sind.

Schwieriger liegt die Frage in bezug auf das zwischen den Fäden außerhalb des Kernes belegene Zellplasma, die sogenannte Zwischensubstanz. Wir wissen, daß ein Kern die ganze Zelle regenerieren kann, wenn ihm nur die ihn umhüllende Markzone des Zellplasma belassen ist, daß dagegen das Zellplasma ohne Kern sich nicht regenerieren kann, sondern nach einiger Zeit abstirbt. Hieraus hat man geschlossen, daß das Zellplasma kein Träger von Vererbungstendenzen sei. Aber dieser Schluß scheint nicht bündig. Es ist bekannt, daß Stücke eines einzelligen Infusoriums, wenn sie nur einen Teil des Kernes enthalten, das ganze Tier regenerieren können. Niemand schließt daraus, daß die abgeschnittenen Teile des Kernes, die für die Regeneration entbehrlich waren, keine Erbanlagen enthielten. Dann darf man aber auch nicht folgern, daß die abgeschnittenen Teile des Zellplasma, weil sie für die Regeneration entbehrlich waren, keine Erbanlagen enthalten. Man kann nur folgern, daß die als entbehrlich erwiesenen Teile keine Erbanlagen enthalten haben können, die in den belassenen Teilen nicht auch zur Genüge vertreten gewesen wären. Da ein Teil der Markzone für die Regeneration unentbehrlich ist, so kann dieser die ausreichenden Erbanlagen enthalten, um die in den abgeschnittenen Teilen der Zwischensubstanz verlorenen Erbanlagen zu ersetzen.

Wenn man gewöhnlich annimmt, daß selbst die den Kern umgebende Markzone keine Erbanlagen enthält, sondern nur als Nahrungsvorrat für die Regeneration durch den Kern dient, so scheint diese Annahme nicht genügend gestützt. Schon das spricht dagegen, daß diese Markzone das Zentralkörperchen enthält, ohne das der Kern zwar die Zelle regenerieren aber nicht mehr eine Zellteilung herbeiführen kann. Auch die Spermien oder männlichen Fortpflanzungszellen haben eine solche Markzone von Zellplasma um den Kern herum, die hier entschieden nicht als Nahrungsvorrat dient, und die den Eikern umgebende Markzone braucht nicht größer zu sein, so daß das Gleichgewicht zwischen männlicher und weiblicher Erbmasse auch dann gewahrt bleiben kann, wenn die Markzone ebenfalls Träger von Erbanlagen ist.

Wenn wir somit auch noch nicht genau sagen können, wie weit sich die Erbmasse in der Keimzelle erstreckt, so kann doch mit Sicherheit behauptet werden, daß die Beschränkung der Erbmasse auf die Chromatinsubstanz (Nukleïnkörnchen) des Kernes zu eng ist, wie sie von Straßburger, O. Hertwig, Roux, Weismann und vielen anderen angenommen worden ist. Auch kernlose Organismen, wie die Beggiatoa, vererben ihre Eigenschaften auf die Nachkommen, und zwar mit nicht geringerer Sicherheit wie die kernhaltigen. In ihnen müssen die zerstreuten Körnchen, die sich noch zu keinem Kerne zusammengruppiert haben, dieselbe Leistung vollbringen wie in kernhaltigen Organismen der Kern. Erbanlagen anderer Art stecken zweifellos auch in den Zentralkörperchen und Farbträgern, höchstwahrscheinlich auch in den übrigen lebenden (trophischen und sensumotorischen) Körnchen und dem Fädchennetz, vermutlich auch in der den Kern umgebenden Markzone des Zellplasma. Alle diese Teile zusammen werden, so weit sie im besonderen Falle in Betracht kommen, bei der geschlechtlichen Fortpflanzung in ungefähr gleichem Betrage von männlicher und weiblicher Seite beigesteuert. Dies schließt nicht aus, daß einzelne dieser Erbträger ausschließlich oder überwiegend von der einen Seite her gestellt werden. So liefert z. B. die männliche Fortpflanzungszelle allein das funktionierende Zentralkörperchen des befruchteten Eies, während das dem Ei angehörende resorbiert wird. Von anderen Bestandteilen, z. B. Fädchenplasma und zerstreuten Körnchen, mag

umgekehrt das Ei einen größeren Betrag stellen, um jenes nämliche Übergewicht auszugleichen. Das Vorurteil, daß beide Geschlechter genau gleiche Erbmassen jeder Art beisteuern müssen, geht viel zu weit, indem es die Gleichheit der dynamischen Einflüsse lediglich auf gleiche materielle Quanta stützt, ohne zu beachten, daß unter Umständen sogar schon in der unorganischen Natur von der kleineren zweier Massen doch die größeren dynamischen Wirkungen ausgehen können.

Die Tatsache, daß Stücke von Kernen mit Plasmazubehör imstande sind, die ganzen Zellen zu regenerieren, zeigt, daß die ganzen Erbanlagen schon in einem Teil der Zelle vorhanden sein können, daß sie also in der ungeteilten Zelle nicht bloß einmal, sondern öfters enthalten sind, sofern ihre Träger in mehr als einem Exemplar in der Zelle gegeben sind. Das Zentralkörperchen (und bei manchen pflanzlichen Keimzellen ein bestimmter Farbträger) ist nur in einem Exemplar da. Das gleiche kann man von dem Fadennetz des Kernes und dem des Zellplasma sagen, nur mit dem Unterschiede, daß diese Fadennetze, wenn sie zerstückelt werden, sich leicht durch Wachstum wieder vervollständigen können. Die Körnchen im Zellplasma sind in unbestimmter Zahl vorhanden, die im Kerne ordnen sich jedoch bei der Zellteilung in Kernschleifen von einer für jede Spezies typischen Zahl. Man hat deshalb geglaubt, in jeder Kernschleife die gleiche Summe von Erbanlagen voraussetzen zu dürfen, soweit es sich nur um die Entwicklung eines gattungsgemäßen Organismus handelt, unbeschadet dessen, daß die einzelnen Kernschleifen individuell verschiedene Erbanlagen enthalten können. Selbstverständlich werden aber die in jeder Kernschleife enthaltenen Anlagen anderer Art sein als die im Zentralkörperchen, den Farbträgern, dem Fädchennetz und den Einzelkörnchen enthaltenen. Es kann deshalb auch keine Rede davon sein, daß jede Kernschleife alle Erbanlagen des Arttypus in sich trage; denn die nur in jenen anderen Gebilden enthaltenen Erbanlagen müssen in jeder Kernschleife fehlen. Außerdem ist zu beachten, daß einzelne Forscher (Mac Clung, Montgomery) schon jetzt bei Teilungen mehrfach differente Kernschleifen konstatiert zu haben behaupten.

Jede Kernschleife wird aus einer Anzahl von Nukleïnkörnern gebildet, die an einem Fadenstück haften. Ob diese Körner gleiche oder verschiedene Erbanlagen in sich tragen, dafür fehlt uns jeder Anhalt. Jedenfalls liegt kein Grund vor, mit Weismann jede mögliche Abänderung an einem Organismusteil auf ein besonderes Mosaiksteinchen in diesen Anlagen zu beziehen. Vielmehr müssen wir annehmen, daß die Erbanlagen in der Erbmasse sich ebenso durchdringen, ineinander geschoben und mehr oder weniger voneinander abhängig sind, wie die aus ihnen entspringenden Bestimmtheiten am fertigen Organismus. Wie aus den Eindrücken einer Phonographenwalze alle Töne und Klangfarben sämtlicher Instrumente eines Orchesters sich gleichzeitig entfalten können, so aus den Anlagen der Erbmasse die Bestimmungen des Organismus. So irrtümlich es wäre, für die Abänderung der Klangfarbe oder Tonhöhe eines der vielen gleichzeitigen Instrumentenklänge nach räumlich gesonderten Anlagen auf der Phonographenwalze zu suchen, ebenso irrtümlich ist es, das Ineinander der Erbanlagen in einer Kernschleife oder einem Körnchen in ein mosaikartiges Nebeneinander zerlegen zu wollen, wie Weismann und andere es tun. Schwerlich wird die Mischung der Anlagen in jedem Teilchen die gleiche sein, und um so weniger, zu je kleineren Teilchen man hinuntersteigt; aber sicherlich sind die vorhandenen Unterschiede der Anlagenkomplexe in den Teilchen ganz andere als die Unterschiede im Bau der verschiedenen Körperteile am fertigen Organismus. Was hier gesondert und nebeneinander ist, kann dort sich durchdringen und ineinander sein und umgekehrt. Was in dem fertigen Organismus sich auf ganze Organe und Systeme verteilt, kann in einer einzigen Anlage verbunden sein, und was auf verschiedenen Teilchen der Erbmasse verteilt ist (z. B. trophische und sensumotorische Funktionen), muß sich im fertigen Organismus an jeder Stelle durchdringen, wenn jeder Teil sich erhalten und richtig funktionieren soll.

Sehen wir von dem Fädchennetz ab, so weisen alle Erbträger auf Körnchengruppen und Körnchen verschiedener Art zurück. Ob die trophischen und sensumotorischen Körnchen vom Anfang an gesondert waren, oder ob sie durch Differenzierung aus einer einzigen Körnchenart hervorgegangen sind, die beide Funktionen in sich vereinigt, ist heute noch nicht zu sagen; manche Erscheinungen bei den an den Fädchen sitzenden Körnchen deuten darauf hin, daß sich Reste beider Funktionen bis heute in ihnen erhalten haben. Jedenfalls werden wir annehmen dürfen, daß die verschiedenen Arten trophischer Körnchen, die innerhalb und außerhalb des Kernes zu finden sind (Sekretions-, Nähr-, Speicher- und Atmungskörnchen), bloße Differenzierungen einer allen Ernährungs- und Atmungsfunktionen zugleich dienenden Körnchenart sind. Wie alle Unterschiede in den Zellenarten der vielzelligen Organismen sich durch Differenzierung aus den einzelligen herausgebildet haben, so müssen wir auch annehmen, daß alle diese Unter-

schiede in der Keimzelle des mehrzelligen Organismus vorgebildet, und zwar in denselben Zellorganen vorgebildet sind, die diese Differenzierung stammesgeschichtlich vollbracht haben, das heißt in den einzelnen und gruppenbildenden Körnchen. —

Die Vererbungsanlagen bestehen in einer Struktur, die Frage ist nur, ob bloß in einer chemischen Struktur der Atome in den Molekülen, oder bloß in einer anatomischen Struktur der chemischen Moleküle in materiellen Lebenseinheiten, oder in einer Verbindung beider.

Die chemischen Vererbungstheorien zerfallen in solche, die einen einzelnen, in sich gleichartigen Stoff von sehr zusammengesetzter chemischer Struktur als Erbmasse ansehen, und in solche, die für jede Art von Gewebe besondere chemisch verschiedene Erbstoffe annehmen. Die ersteren (W. Haacke, Kassowitz) berufen sich darauf, daß die chemischen Verbindungen der Schwefelalbumine und Phosphorproteine einen außerordentlich komplizierten chemischen Bau von vielen Tausenden von Elementatomen haben, der die mannigfachsten isomeren Verschiebungen und Polymerisationen gestattet und die mannigfachsten „Seitenketten" sich angliedern kann, und daß die für die Hundenase unterscheidbaren Duftstoffe von rein chemischer Zusammensetzung nicht nur für Ordnungen und Arten, sondern auch für Individuen charakteristisch sind. Die letzteren dagegen betonen mit Recht, daß aus einem chemisch homogenen Vererbungsstoff die Mannigfaltigkeit der chemisch und strukturell so sehr verschiedenen Gewebe nicht zu erklären sei, daß vielmehr, wenn eine rein chemische Auffassung der Vererbung festgehalten werden soll, die Erbmasse bereits eine Mannigfaltigkeit chemisch verschiedener Stoffe umspannen müsse, deren jeder sich die ihm zusagende Nahrung angliedert und dadurch zu den entsprechenden Geweben auswächst.

Beide Theorien enthalten einen richtigen Kern, sind aber sowohl einzeln als auch in ihrer Verbindung unzulänglich. Ein chemisch gleichartiger Stoff kann in sich selbst keinen Anlaß zur Differenzierung haben, und die im Einfurchungsprozeß gegebenen Reize der Teile aufeinander sind ebensowenig geeignet, eine derartige chemische Differenzierung in ihm zu bewirken, daß dadurch die so verschiedene strukturelle Entwicklung der verschiedenen Furchungszellen des Eies erklärlich würde. Gewiß besitzen die Erbstoffe verschiedener Arten und Individuen gerade so gut feinere chemische Unterschiede in ihrer Zusammensetzung, wie die Duftstoffe, die als strukturlose Ausscheidungsprodukte verschiedener Tierarten, Menschenrassen und Individuen ihre chemisch nicht mehr nachweisbare Verschiedenheit doch noch dem Geruchsorgan bemerklich machen. Was bei den Ausdünstungen letzte Stufe vor dem Zerfall ist, das ist bei den Erbstoffen erste Stufe vor dem Eintritt in die organische Entwicklung; was dort die Herkunft kennzeichnet, wird hier mitbestimmend für die individuelle und spezifische Eigenart des Organismus in seinem äußeren Unterschiede von anderen Organismen. Das ist das Wahrheitsmoment an dieser Theorie; aber ihre Unzulänglichkeit zeigt sich in ihrer Unfähigkeit, die innere Differenzierung der Teile gegeneinander bei der Entwicklung des Keimes zum Organismus zu erklären, überhaupt verständlich zu machen, warum der Erbstoff nicht entweder in dem chemischen und physikalischen Zustande bleibt, den er einmal hat, oder in Verwesung und Fäulnis übergeht.

Die andere Theorie der vielen chemisch verschiedenen Erbstoffe sucht nicht nur dem äußeren Unterschiede des Organismus von anderen, sondern auch den inneren Unterschieden der Teile voneinander Rechnung zu tragen, und hat darin recht, daß sie schon in der Erbmasse weitgehende chemische Unterschiede der Teile voneinander annimmt, unbeschadet dessen, daß alle diese Teile gemeinsame chemische Unterschiede von den entsprechenden Teilen anderer Arten und Individuen besitzen. Aber sie faßt diese Unterschiede viel zu grob auf, wenn sie besondere Erbstoffe für besondere chemisch verschiedene Gewebe und Organe annimmt. Sie verwickelt sich in unüberwindliche Schwierigkeiten, weil sie durch eine chemische Präformation, durch ein Nebeneinander von chemischen Verbindungen im Keim, die Differenzierung beim Wachstum erklären will. Sie glaubt mit einigen Stoffen auszukommen, die den Hauptverschiedenheiten entsprechen, z. B. einem Wurzelstoff, Stengelstoff, Laubblattstoff, Kelchblattstoff, Blumenblattstoff, Staubblattstoff usw. im Pflanzenkeim, übersieht aber dabei, daß innerhalb jedes der bezeichneten Gewebe nicht nur die Zellen je nach ihrer Stellung chemische Verschiedenheiten zeigen, sondern auch innerhalb jeder Zelle die Zellorgane. Sollen aber die gröberen chemischen Unterschiede der Gewebe auf Sonderstoffe im Keim zurückgeführt werden, so müssen es auch die feineren, und man gerät damit in eine unendliche Menge von Sonderstoffen im Keim. Tatsächlich werden gerade die chemisch am schärfsten unterschiedenen Stoffe im Organismus oft durch ein chemisch von ihnen verschiedenes Muttergewebe gebildet, also nicht durch Assimilation an schon vorhandene chemische Verbindungen. Das Material zu ihnen muß vorhanden sein, aber

in der Nahrung, nicht in den sie bildenden Geweben. Nur solange die embryonische Entwicklung ihre Nahrung aus der Mitgift mütterlicher Vorräte schöpft, müssen die Materialien für alle zu bildenden Gewebe im Keime selbst enthalten sein, aber gerade nicht in seinen lebenden Teilen, sondern in seinem zum Verzehr bestimmten toten Nahrungsvorrat.

Beide chemische Theorien verkennen, daß zwar im Unorganischen die chemische Beschaffenheit hinreicht, um die Struktur und Formbildung zu bestimmen, aber nicht im Organischen. Die organischen Stoffe sind gerade solche, die sich durch ihre Plastizität oder Bildsamkeit auszeichnen und willig jede aufgedrungene sichtbare Form annehmen und festhalten, während ihre formbildende Kraft sich in den lebenden Organismen vorzugsweise auf Gebilde beschränkt, die die Grenze der mikroskopischen Sichtbarkeit kaum erreichen. Schon im Unorganischen sehen wir, daß alle einem Zwecke dienenden Gebilde Formen an sich tragen, die nicht bloß durch ihr Material bestimmt sind, daß z. B. aus einem Uhrenstoff (Messing) von selbst keine Uhr, aus einer Menge von Farbstoffen von selbst kein Gemälde wird. Dasselbe gilt erst recht für die zweckvollen Gebilde aus organischen Stoffen, deren mikroskopische und makroskopische Formbestimmtheit niemals als eine bloße Folge ihrer chemischen Zusammensetzung erklärbar ist. —

Zu der chemischen Struktur der Erbmasse muß also notwendig auch eine anatomische hinzukommen, wenn der Präformation irgend welche weitergehende Bedeutung eingeräumt werden soll, und beide Arten der Struktur müssen im Keim zusammenwirken, aber so, daß die chemische Zusammensetzung nur die unentbehrliche Voraussetzung und Unterlage bildet, auf welcher der anatomische Bau sich erhebt. Da wir von einer solchen anatomischen Struktur in den eigentlichen Vererbungsträgern, den Körnchen und Fädchen, nichts wahrnehmen und auch keine Hoffnung haben, jemals etwas wahrnehmen zu können, so bewegen sich diese Vererbungstheorien durch anatomische Struktur ganz im Gebiete der Hypothesen. Diese Struktur muß sich zunächst in kleinsten „Lebenseinheiten" (Spencer) bekunden, die von Nägeli Micellen, von Wiesner Plasome, von anderen wieder anders benannt werden. Nägeli denkt an eine selbsttätige Zusammenfügung der chemischen Moleküle nach Analogie der Kristallisation, kann aber nicht angeben, warum diese Kristallisationstendenz schon bei diesen submikroskopischen Gebilden erlahmt. Wiesner setzt mit Recht an Stelle solcher aus unorganischen Kräften entsprungenen Micellen lebende Gebilde mit der Fähigkeit zum Wachstum durch Assimilation und zur Selbstteilung, vermag aber wieder diese Fähigkeiten, die er aus den Zellen in die Plasome zurückverlegt, in diesen nicht zu erklären, sondern muß sie als eine unerklärbare voraussetzen. Sowenig Nägeli anzugeben vermag, wie seine Micellen aus der Nährflüssigkeit auskristallisieren und sich in sie wieder auflösen, ebensowenig kann Wiesner sagen, wie seine Plasome miteinander (zu Körnchen und Fädchen) verbunden sind. Es scheinen deshalb diese Spekulationen von geringem Werte zu sein. Ihre Berechtigung besteht lediglich in der Anerkennung, daß die Erbmasse in den Körnchen und Fädchen auf noch kleinere strukturierte Lebenseinheiten als auf die Bausteine ihrer anatomischen Struktur zurückweist. Unter beständiger Vergegenwärtigung dieses Zugeständnisses dürfte es praktisch ausreichen, bei den an der Grenze der mikroskopischen Sichtbarkeit belegenen Körnchen stehen zu bleiben, da durch die weiteren Hypothesen eine wirkliche tiefere Einsicht doch nicht gewonnen wird. —

In welchem Aggregatzustand sich die Erbmasse befindet, ist nicht so leicht zu bestimmen. Im tierischen Ei scheint sie flüssig, im pflanzlichen Samen fest zu sein, tritt aber auch hier erst in Tätigkeit, wenn sie mit Wasser aufquillt. Zunächst scheint eine über die chemische Struktur hinausgehende anatomische Struktur unmöglich im festen Aggregatzustande, der jeder Verschiebung der Teile gegeneinander einen genügenden Widerstand entgegensetzt, während im Innern einer Flüssigkeit die Teilchen sich widerstandslos gegeneinander verschieben lassen. Für die Oberflächenschicht einer Flüssigkeit oder für die Grenzschicht einer dichteren Flüssigkeit gegen eine dünnere gilt dies aber nicht mehr, da hier die Moleküle durch Spannungskräfte in ihrer Lage erhalten werden. In Schaumstrukturen aus dichteren und dünneren Flüssigkeiten sind überall solche Spannungskräfte tätig. Ihre Intensität an jeder Stelle wird um so größer, je größer die Dichtigkeit der dichteren Flüssigkeit und je größer der Dichtigkeitsunterschied beider Flüssigkeiten ist; ihr Gesamtergebnis im gleichen Volumen wird um so größer sein, je kleiner die Schaumlamellen sind, das heißt je dichter die gespannten Grenzflächen aneinander rücken. Am größten wird es bei den submikroskopischen Schäumen, die man Gallerten nennt, und diese bilden deshalb einen Übergang zwischen dem flüssigen und festen Aggregatzustand.

Jede zähe Flüssigkeit, aus der man Fäden ziehen kann, zeigt eben dadurch an, daß in ihr Kräfte tätig sind, die aus einer mikroskopischen oder submikroskopischen Schaumstruktur ent-

springen. Das kontraktile Fadennetz, das im Zellplasma einen festeren Bestandteil als die Zwischensubstanz darstellt, weist durch seine Dehnbarkeit auf eine submikroskopische Schaumstruktur hin. Wenn es mit zur Erbmasse gehört, so zeigt es, daß auch in einer flüssigen Gallerte eine anatomische Struktur sich behaupten kann. Die Körnchen dürften wiederum etwas fester sein als die Fädchen; in ihnen sind die dichtesten Flüssigkeiten, die das Plasma besitzt, in die feinsten submikroskopischen Schaumlamellen zusammengedrängt. Die Dichtigkeit der Flüssigkeiten steigt mit dem Konzentrationsgrade ihrer Lösung und nimmt unter gleichen Verhältnissen zu mit der Größe und dem Gewicht der gelösten Moleküle oder suspendierten Teilchen, bis die echte Lösung mit der mikroskopischen Sichtbarkeit der schwebenden Teilchen in eine Pseudolösung übergeht. Soweit die gelösten festen Stoffe in Jonen zerlegt sind, bewegen sie sich in dem Lösungsmittel genau so hin und her, als ob sie sich im gasförmigen Zustande befänden; in welchem Aggregatzustande sich die nicht in Jonen zerlegten befinden, ist schwer zu sagen. Unsere Vorstellungen von Aggregatzuständen beziehen sich auf Gesamterscheinungen, sind aber auf die Elemente, aus denen diese Gesamterscheinungen sich zusammensetzen, eigentlich gar nicht mehr anwendbar. Da die Körnchen des Plasma an der Grenze der mikroskopischen Sichtbarkeit, zum Teil vielleicht schon unterhalb derselben liegen, so scheint die Frage kaum noch von Bedeutung, in welchem Aggregatzustand sie sich befinden. Es kommt nur noch darauf an, zu wissen, ob Kräfte in ihnen walten, die sich der Verschiebung ihrer Teilchen gegeneinander genügend widersetzen, und solche Kräfte sind auch dann zur Genüge vorhanden, wenn sie sich im Zustande einer sehr zähen und sehr elastischen flüssigen Gallerte befinden.

Nur flüssige Schaumlamellen haben osmotisch durchgängige Wände und sind deshalb quellbar und schrumpfbar; nur flüssige Gallerten gestatten deshalb einen unbehinderten Austausch der Stoffe und chemische Einwirkung derselben aufeinander. Erstarrte Gallerten, deren Wände in den festen Aggregatzustand übergegangen sind, bilden ein Hindernis des Stoffwechsels, soweit sie nicht Löcher und Lücken (Poren) haben, durch welche ein Flüssigkeitsstrom kreisen kann. Plasmateilchen können nur so lange lebend heißen, als sie an dem Stoffwechsel teilnehmen, das heißt, so lange die Wandungen ihrer submikroskopischen Schaumlamellen flüssig sind. Erstarrte Gallerten können in den Körnchen ebenso wie in den Zellen und Geweben nur die Rolle von Stützgerüsten spielen, an die das lebende Plasma sich anlehnt. Es ist möglich, daß auch in den Körnchen die aktiven und lebendigen flüssigen Gallerten an den ältesten schon erstarrten Teilchen eine Anlehnung finden; nötig scheint aber diese Annahme nicht, weil die Körnchen so klein sind, daß sie keine festen Stützgerüste brauchen. Wenn der wichtigste Vererbungsträger in den Körnchen steckt, so werden wir seine anatomische Struktur in der näheren Bestimmtheit der submikroskopischen Schaumstruktur zu suchen haben, die zwar von der chemischen Zusammensetzung der sie bildenden Stoffe mitbedingt ist, bei dem lebenden Plasma aber als etwas Neues und Höheres zu ihr hinzukommt. —

Wenngleich die kontinuierlichen Erbträger, die Fädchennetze des Kerns und des Zellplasma, nur eine untergeordnete Bedeutung haben im Vergleich mit den diskreten Erbträgern, den Körnchen, so müssen doch die ersteren dazu beitragen, zwischen den letzteren zu vermitteln und durch Leitung sowohl der Reize als auch der dynamischen Reaktionsimpulse der einzelnen Körnchen ihr harmonisches Zusammenwirken besser sicherzustellen, als die unvollkommene Leitung durch die plasmatische Zwischensubstanz dies vermöchte. Die anatomische Struktur der Erbträger wäre wertlos für den Vorgang der Vererbung, wenn sie nicht dynamische Reaktionen von bestimmter Art lieferte. Diese Struktur selbst entspricht nur den Maschinenbedingungen, vermittels deren der Strom der zufließenden Energie verteilt und umgewandelt wird. Die dynamischen Reaktionen der Struktur entsprechen der Systemkraft der Maschine, die sich aus dem zugeführten Energiestrom und den ihn verteilenden und umwandelnden Elastizitätskräften der funktionierenden Maschinenbedingungen zusammensetzt. Schon in diesem Sinne ist alle Vererbung ein dynamischer Vorgang, und die chemische und anatomische Struktur der Vererbungsträger ist nur ein zur Erzielung dieses dynamischen Vorganges vorbereiteter Hilfsmechanismus. Die Struktur wäre für die Vererbung wertlos, wenn sie nicht dazu diente, auf Grund zufließender Reize die dynamischen Reaktionen auszulösen; diese dynamischen Vorgänge aber, in denen erst die eigentliche Vererbung als aktueller Prozeß besteht, könnten so nicht zu stande kommen, wenn sie nicht durch eine geeignete Struktur vorbereitet wären.

Wenn aber der eigentliche Vererbungsvorgang in dynamischen Reaktionen besteht, so taucht die weitere Frage auf, ob diese Dynamik wirklich nur aus dem Energiestrom, der durch den Organismus fließt, und den ihn verteilenden und umwandelnden Elastizitätskräf-

ten der Erbmassenstruktur resultiert, oder ob noch andere Kräfte als mitwirkende in sie eingehen. Man hat wohl an elektrische und andere Atome gedacht, die sich in bestimmten Schwingungsformen um die materiellen Teilchen der Erbmasse herumbewegen ähnlich wie nach der Weberschen Auffassung die elektrischen Teilchen um ein materielles Molekül. Solche Komplikationen sind ja möglich, aber sie tragen nichts dazu bei, eine Erklärung für diejenigen Punkte herbeizuschaffen, zu deren Erklärung auch die materielle Struktur unzulänglich ist. Denn solche Kräfte wären auch Zentralkräfte und als solche ebenso unfähig wie die Elastizitätskräfte der materiellen Struktur, das harmonische Zusammenwirken der diskreten Teilchen im Dienste des Ganzen verständlich zu machen.

Gesetzt, ein Körnchen könnte seine Anlagen dynamisch aktivieren, so würde es etwas zustande bringen, was seinen, aber auch nur seinen Anlagen entspräche. Es müßten vor allen Dingen soviel Organismen entstehen, als diskrete Erbträger (Körnchen) vorhanden sind; diese Organismen müßten einander gleich oder ungleich sein, je nachdem die Anlagen in den Körnchen gleich oder ungleich sind, und sie müßten typisch vollständig oder unvollständig sein, je nachdem die Anlagen je eines Körnchens es sind. Wie kommt es, daß aus vielen gleichen Anlagen nur ein einziger Organismus, aus gesonderten unvollständigen Erbanlagen ein typisch vollständiger Organismus entspringt? Was macht, daß die in der Erbmasse ineinander geschobenen Anlagen sich im Organismus zu einem Nebeneinander von Geweben, Organen und Organsystemen entfalten, und daß die auf viele Erbträger verteilten gleichen Anlagen sich im Organismus ineinander schieben und ihre Wirkungen bloß addieren? Wodurch gestaltet sich das Ineinander der Anlagen in den Erbträgern zu einem ganz andersartigen Ineinander der Merkmale und Eigenschaften im fertigen Organismus um? Welches sind die teils lösenden, teils verbindenden Kräfte, die ordnend und leitend mit den von den Erbträgern entwickelten Systemkräften schalten und walten und dafür sorgen, daß das Einzelne sich dem Ganzen so einordnet, wie es die Interessen des Ganzen erfordern? Was hält die Harmonie im Zusammenwirken der Teile aufrecht und ordnet sie den Individualzwecken des Organismus unter?

Zu alledem sind nichttenergetische Oberkräfte erforderlich, die zu den aus dem Energiestrom und der materiellen Struktur resultierenden Systemkräften hinzukommen. Erst die Summen beider Arten von Kräften, der Systemkräfte und der Oberkräfte, macht den vollständigen dynamischen Vorgang der Vererbung aus, aber weder die einen allein noch die anderen allein. Für die Systemkräfte ist der Energiestrom in Verbindung mit den Maschinenbedingungen der Struktur zureichende Ursache, und die Materie des Organismus Kraftträger; für die hinzukommenden Oberkräfte sind die ersteren bloß Auslösung und die letztere nur Objekt, auf das sie sich beziehen.

Diese leitenden Oberkräfte werden selbst von einem so entschiedenen Anhänger der mechanistischen Weltanschauung wie Weismann in seinem letzten Werke zugegeben, nur daß er diese das eigentliche Geheimnis des Lebens enthaltenden Kräfte als völlig unbekannt bezeichnet. Andere Biologen suchen sie in der bewußten Intelligenz der diskreten Erbträger, die ja durch Fädchennetz und Zwischensubstanz in telegraphischer Verbindung miteinander stehen. Es ist schwer zu glauben, daß die Körnchenbewußtseine mit ihrer Intelligenz Aufgaben mit spielender Sicherheit bewältigen, vor deren Lösung unser menschliches Großhirnbewußtsein beschämt verzagen müßte. Es ist weder anzunehmen, daß sie von den Individualzwecken höherer Ordnung, denen sie dienen sollen, und von der Gesamtharmonie des Organismus, der sie sich einfügen sollen, irgendwelche Kenntnis haben, noch auch, daß sie, selbst wenn sie im Besitze dieser Kenntnis wären, den Willen hätten, ihre Individualzwecke als Körnchen diesem Gesamtzweck opferbereit unterzuordnen.

Die Intelligenz, mit welcher die hinzukommenden Oberkräfte walten, muß notwendig eine solche sein, die den Individualzweck höherer Stufe als zu realisierendes Ziel verfolgt, und zwar ohne Überlegen, Schwanken und Zaudern mit selbstverständlicher Sicherheit verfolgt, die Individualzwecke der Teile aber nur so weit berücksichtigt, als sie im Dienste des Ganzen unentbehrliche Mittel sind. Eine solche realisationsmächtige Intelligenz oder intelligente Dynamik ist nimmermehr in den Teilen zu suchen, sondern frühestens im Ganzen, wenn sie überhaupt in einem räumlich beschränkten Gebilde gesucht werden darf. Die leitenden Verbindungen zwischen den einzelnen Körnchen sind nicht etwa Vorbedingung für die Auslösung der leitenden Oberkräfte überhaupt, sondern nur, soweit diese durch ein einheitliches Gesamtbewußtsein der Zelle oder des Organismus vermittelt ist und das Gesamtbewußtsein durch die Oberkräfte mit Hilfe der leitenden Verbindung produziert wird.

Wenn solche intelligente, ordnende und leitende Oberkräfte schon unentbehrlich sind, um das in den Anlagen Präformierte

zur aktuellen Entfaltung zu bringen, so sind sie erst recht nötig, um über das Maß der Präformation hinaus die unentbehrliche Epigenesis zu leiten und um die Modifikationen der künftigen Erbanlagen in bezug auf die individuell erworbenen Modifikationen des Organismus zu bestimmen. Alle diese drei Funktionen sind gleich unentbehrlich für den Gesamtvorgang der Vererbung; alle drei erfordern die gleiche Befähigung, sind also auch derselben Ursache oder dem gleichen Prinzip zuzuschreiben. In ihnen erst liegt das Wesentliche der Vererbung, zugleich das für die Naturwissenschaften Unerklärliche, das sie zu einem aus rein naturwissenschaftlichem Standpunkt unlösbaren Problem und geheimnisvollen Vorgang macht.*)

Eduard von Hartmann.

Die Ästhetik und der Kritizismus.

II.**)

Innerhalb des der theoretischen Vernunft entsprechenden Bewußtseinszustandes erscheint der Wert in Aussage und Form geteilt, wobei die Aussage — der sogenannte Inhalt (Thema) — auf die historisch-psychologischen Individualbejahungen, die Form auf das physikalische (optische oder akustische) Ausdrucksmittel, das Technische bezogen wird. Diesem bis vor kurzem fast allein in Geltung gewesenen Standpunkte gegenüber mit dem reinen Artizismus zu erklären, daß „in der Kunst die Form schon der Inhalt sei", ist ziemlich wohlfeil. Es kann keineswegs die Ausschaltung der Aussage dem richtig verstandenen Ästhetizismus entsprechen, sondern nur die Emanzipation derselben vom Ethelistischen. Zwischen dem Formalen und der Aussage besteht eine andere Trennung im Psychologischen, eine andere im Ästhetischen, für welches die Körperlichkeit nicht mit der Existenz zu verwechseln ist. Die Form ist also nicht der „Inhalt", aber die ästhetisch-teleologische Form ist nicht die psychologische Form.

Die Ausschaltung des Kausalen ist noch nicht die Ausschaltung des Thematischen; die scheinbar unkünstlerische Forderung nach Bestimmtheit der Aussage ist berechtigt, wenn sie sich nicht mehr auf die *Idee* bezieht, sondern auf das Hervortreten des Subjektiven im Technischen: man hat freilich nicht die Schönheit in der Aussage, sondern die Aussage in der Schönheit zu suchen.

Nicht die Form innerhalb des Begrifflichen, sondern jenseits desselben trägt den Eigennamen; insofern ist das Verlangen des Publikums nach dem „Namen" — welches Professor M. Klinger bezeichnenderweise in seiner Schrift „Malerei und Zeichnung" verspottet — sehr berechtigt. Die Komposition beschäftigt sich — esoterisch aufgefaßt — nur mit der Zusammenstellung von Eigennamen; das Mythische, das durch die Begrifflichkeit zerstört wird, findet sich im Technischen wieder vor.

Das richtig verstandene Formalprinzip (art pour art) bezieht sich nicht auf die Dinge (Existenz), sondern auf die Verhältnisse, oder wie Rodin es ausdrückt, les plans. Diese aber sind nur Analogien zum Bau des Normenkörpers; daher ist die Analogie dem künstlerischen Bewußtsein eigentümlich, wie der Syllogismus dem begrifflichen. Das ist der wahre „Symbolismus". Der Mythus, diese Anatomie des Normativen, ist das einzige Objekt der Kunst. Er wird im Sensuellen durch eine Art von Mitleid gefunden: das Pathos (Leiden) in der Naturgestalt, nicht die Natur selbst, kümmert den Künstler. Dieses mit dem ethischen nicht zu verwechselnde Mitleid ist die künstlerische Grundfunktion im Sinne einer finalistischen Ästhetik — man setzt es uns neuerlich als „Einfühlung" (Lipps) vor — und macht in

---

*) Vgl. „Philosophie des Unbewußten", 10. Aufl., Bd. III., S. 160—169, 410—414.

**) Fortsetzung von „Die Ästhetik und der Psychologismus" in Nr. 18 der „Gnosis".

gewisser Hinsicht die gesamte Kunst zur Tragik. Die Trennung zwischen Tragischem und Komischem gehört bereits der Begrifflichkeit an; die Tragik geht jeder Gestaltung überhaupt im Ästhetischen voraus. Das Kunstwerk hat dies zu verdeutlichen und ist folglich nicht Abbildung, sondern Transponierung der Natur.

In gewissen von der älteren Ästhetik verachteten technischen Mitteln tritt die subjektive Zweckmäßigkeit*) sehr deutlich zutage. Hierher gehört der Reim, der keineswegs eine so nebensächliche Äußerlichkeit ist, wie sowohl die Begriffler als die Naturalisten glauben. Er entspricht vielmehr jener Materialität, für welche das Gesetz der Undurchdringlichkeit nicht mehr gilt, und stellt jenen Zustand dar, in dem sich zwei begrifflich getrennte Aussagen decken. Er gehört also der ästhetischen Form an, indem er am Ende der Zeile das finalistische Moment andeutet, woher seine aus dem Sensuellen allein nicht erklärliche Wirkung stammt. Daher haben ihn die Griechen nicht gekannt.

Ebenso liegen auch sämtlichen anderen Mitteln der Technik in den verschiedenen Künsten Verhältnisse des Normativen zugrunde und es ändert hieran nicht viel, daß man sie längst vergessen hat. Alle Figuren der Metrik und Rhythmik, die Gliederung des Strophenbaues, sowie die Bauart des Dramas, die fünf Aufzüge etc. werden erst in dieser Auffassung verständlich. Dasselbe gilt für Farben, die Metalle u. s. f. Vom ästhetischen Standpunkt aus vertritt das Purpurrot die Sphäre der Lebenskraft, was schon durch den im Altertum mit ihm verknüpften Ausdruck „tyrisch" bewiesen wird; auf Phönizien läßt sich das nicht beziehen, da derartige Krustazeen auch anderwärts vorkamen. Das Wort Tyrus bedeutet hier soviel wie Mars, nordisch Tyr, und kommt in dieser Auffassung auch bei Hesekiel vor. (Auch ist das Wort porphyra wohl aus pyrphora — Feuerträgerin — korrumpiert.)

Das Technisch-formale ist somit weder als der Aussage zugeordnet, noch als Selbstzweck, sondern als Ritual aufzufassen dessen Wert in der Genauigkeit liegt.

III.

Auch innerhalb der Zeitlichkeit läßt sich in der Form von Evolutionsperioden die obenerwähnte Triade bei den Geisteswissenschaften wiederfinden.**) Wie in der Philosophie auf den Rationalismus der Empirismus, folgt in der Ästhetik die holländische Schule auf die Renaissance; beide sind Vorstufen, die ersteren zum Kritizismus, die letzteren zum Tonismus (Rembrandt): *die These, die Antithese, die Synthese.*

Es ist in der Tat schwer, die Identität zwischen der rationalistischen Metaphysik und der Renaissancekunst nicht zu bemerken. Beide kennzeichnet dieselbe Überschätzung der Mittel der Begrifflichkeit. Es ist daher natürlich, daß beide zu gleicher Zeit auftraten und das Erscheinen Michelangelos usw. mit der Erneuerung des Platostudiums im sechzehnten Jahrhundert vor sich ging. Plato und Michelangelo repräsentieren verwandte Gesichtspunkte. Die sehr überschätzte abstrahierende Linientechnik der Italiener gehört nicht zur ästhetischen, sondern zur psychologistischen Gestaltung und führt ebensowenig zur Schönheit, wie die platonische Dialektik zur Wahrheit. Die Plotin-Schopenhauersche Ansicht, die Kunst habe das „Geistige, die Idee" (logos) zu geben, entspricht ganz der Suche nach der Substanz seitens der rationalistischen Metaphysik.

Die Italiener suchten die komponierende Kraft in der Phantasie und diese gilt noch heute als eine der ästhetischen Grundeigenschaften (besonders in Deutschland). Doch scheint sie gerade bei künstlerischer Veranlagung am wenigsten vorzukommen. Sie

*) Die Identität des subjektiv Zweckmäßigen mit dem Körperlichen läßt sich auch etymologisch nachweisen: das englische body entspricht dem französischen but, beides dem Sanskritworte boddhi.

**) Wir machen die Kunst- und Kulturhistoriker hierauf aufmerksam, da ihre Hilflosigkeit nachgerade mitleiderregend zu wirken beginnt.

bezieht sich im Gegenteil auf die Existenz und ist vielleicht die Ursache derselben — nicht, wie die Vernunft, erkenntnistheoretisch, sondern ontologisch. Sie verhält sich zur Begrifflichkeit, wie die Diana zur Athene. Sie entspricht in der Konstitution des menschlichen Organismus der sogenannten Astralsphäre, der Psyche, (Luna, daher mundus — Mond), in der die Quellen des sensuellen Daseins entspringen, allegorisch als Jägerin, was auf die Zeitlichkeit hindeutet; es ist sicher, daß sie mit der Vertreterin der Vernunft — deren Zuname Pallas unschwer verständlich ist — verwandt sei. Es ist also charakteristisch, daß die Sentimentalen zumeist den Ideenkult betreiben, daß andrerseits gerade in durchwegs rationalistischen Ländern, wie England, der Spiritismus grassiert (wie der Erfolg des Myerschen Buches wieder beweist) — und daß dort auch der Prärafaelitismus entstanden ist.

Die Antithese wird in der Philosophie durch den Empirismus (Hume), in der Kunst durch die Niederländer repräsentiert, welche in vollkommenen Gegensatz zur italienischen Pseudokunst die Beobachtung der Gesetze der Perspektive an Stelle jener phantastischen En face-Technik setzten, deren Versuch, die schwierigsten Probleme ohne die primitivsten Hilfsmittel zu lösen, von krassem Unverständnis für die Form überhaupt zeugte. Das „jüngste Gericht" und ähnliches freilich lag ihnen fern, da sie nicht genötig waren, Unkenntnis des Fachlichen durch literarische Triks zu bemänteln und weil sie die Zeitlichkeit als außer dem Bereich der bildenden Kunst empfanden. Die Perspektive ist die Moral in der Kunst, wie die Ethik die Perspektive der Religion. Indem sie sich der äußerlich verbindenden Momente, der begrifflichen Komposition, des Zeichnerischen entledigten, taten sie dasselbe, was Hume gegenüber der falschen Anwendung der Kausalität und dem Intellektualismus überhaupt vollbracht hatte; auch die erste Anwendung der induktiven Methode gehört dieser antithetischen Periode an. — In gewisser Hinsicht kann schon Sokrates als eine frühgeborene Antithese betrachtet werden. Sein ironisches „Nichtswissen", diese Antizipation der Kantschen „Aufhebung des Wissens", bezog sich auf die griechische Rationalistik und er steht zwar zeitlich vor, aber logisch nach Plato. Bezeichnend ist diesbezüglich sein abfälliger Ausspruch über den letzteren.

Der Fortschritt in der Technik der Holländer lag in der Ausdrückung der Raumtiefe ohne zeichnerische Mittel, durch Kontrastierung der Farben- und Tonwerte. Diese Vertiefung fehlt den Italienern ebenso wie der Antike. *Hildebrand* macht mit Recht darauf aufmerksam, daß die griechische Skulptur mehr modellistisch als plastisch im eigentlichen Sinne sei, einen Silhouetten- und Reliefcharakter an sich trage, die Einheit der Tiefenwerte aber das „Formproblem" sei. Ebenso bemerkt Felix Witting in seinen „historisch-ästhetischen Abhandlungen": „Die Antike bringt sozusagen nur die Höhenlinie ästhetisch zum Empfinden; das Aufruhen auf der Erdbasis ist überall als sinnliche Hauptsache festgehalten... Die Antike kennt kein Gebäude, bei dem die Flucht der seitlichen Begrenzungswände auf einen Punkt in der Tiefe weist..." Diese Vordergrundanschauung klammert sich an die Richtigkeit der Zeichnung, die als Gestaltungsmittel der deduzierenden Begrifflichkeit dem Durchschnitt am verständlichsten ist; der Künstler dagegen ist gerade derjenige, der *nicht* zeichnen kann.*) Die Komposition wird bei den Holländern in die Ton- und Beleuchtungsverhältnisse verlegt, die den Italienern stets Nebensache geblieben war... Es ist dies im Grunde nur die Emanzipierung des im Talent gegebenen Formprinzipes vom Begriff, der es für seine Absichten benützt hatte, und seine Auffassung als Funktion.

Die Synthese vertritt in der Ästhetik Rembrandt. Er verwandelte die niederländische Technik in Kunst, mittels einer nicht näher definierbaren Steigerung des Räumlichen und des komponierenden Moments im Perspektivischen selbst, wodurch

*) Zeichnen bedeutet zeugen, griechisch zeugnymi, also den Virilismus.

die finalistische Fleischlichkeit hervortritt und die optische Richtigkeit zur subjektiven Wahrheit wird.*) Die Technik des luministischen Tonismus wandelt alles spontan in Mythus um — während die mythisch gemeinten Gestalten Böcklins z. B. so unmythisch als möglich wirken — indem sie in den Belichtungsintensitäten *Bewußtseinsgrade* objektiviert. Dieselbe Stellung nimmt in der Philosophie die Kantsche Kritik der Erkenntnismöglichkeiten ein, die — die Begrenztheit des begrifflichen Bewußtseins feststellend — die Steigerung der Erfahrungsbedingungen (Transzendentalismus) an die Stelle der Metaphysik setzte. Man kann diesen Steigerungsprozeß als Potenzierung auffassen. „Kunst" bedeutet dies auch etymologisch (potesse); „potentia perficit".

Man scheint bisher nicht bemerkt zu haben, daß Kants Hauptleistung in der Entdeckung eines relativ neuen geistigen Vermögens, der kritizistischen Fähigkeit, liegt, einer Fähigkeit, die zwischen Glauben und Geschmack steht. Seine Definition der „transzendentalen Urteilskraft" als eines *„Vermögens, die subjektive Zweckmäßigkeit durch Lust- und Unlustgefühle zu beurteilen"*, kann auf den gesamten Okkultismus als Geschmackswissenschaft bezogen werden. Kant nennt den Geschmack irgendwo einen „subjektiven Sinn". Wie dem Geruch- und Geschmacksinn chemische Prozesse, liegen der ästhetischen Auffassung in weiterem Sinne, dem transzendentalen Geschmack, kurz dem Kritizismus die Prozesse einer Alchimie im übertragenen Sinne zugrunde, welche die Reaktionen zwischen den die menschliche Konstitution bildenden Ingredienzen (Bewußtseinsstufen), die finalistischen „Stoff"**)-Verwandlungen der konstant erhaltenen „Masse", des Zwecks, regeln. Alles Aprioristische ist hier unter „Stoff" gemeint.

Der Pythagoreismus, die hervorragendste Emanation des Griechentums, faßte diese Verhältnisse musikalisch, also physikalisch auf. Den Griechen war die Chemie unbekannt; sie hatten nur das Orakel des Apollon, nicht das des Hermes (Horus), welcher dem Geruch und Geschmack, sowie der Intuition und dem Okkulten überhaupt (Hermetismus) entspricht und dessen Kult mehr ägyptischen als griechischen Ursprungs war. Auf die chemische Auffassung des Bewußtseins scheint die Bemerkung des Novalis „Denken oxydiert, Empfinden desoxydiert" hinzudeuten. Diese Desoxydation entspricht offenbar der bekannten „Transmutation des Bleies in Gold" der Alchimisten.

Der Mythus — wie die Dichtung, soweit sie es ist, überhaupt — beschäftigt sich mit diesem Chemismus des Bewußtseins. Seine Prozesse finden sich bei Homer, bei Wagner u. a., auch in der Bibel. Doch ist hier nicht beabsichtigt, dies näher auszuführen.*) Der sogenannte Roman ist ebenfalls eine niedrigere Form des Mythischen.

Die Aufgabe der Ästhetik im weiteren Sinne ist also die Untersuchung der Verhältnisse zwischen Inhalt und Form, wobei unter Inhalt die „Masse", das finalistische Moment, der Wert, die Aussage, unter Form der Stoff, der Bewußtseinsgrad gemeint ist, dessen Qualität von der „Fallweite", der Entfernung vom Gefühlszentrum (der Schönheit) abhängt. Die Wertlinie (Fallhöhe) steht in übertragenem Sinne *normal* zur Existenz. Es läge nahe, diese Verhältnisse trigonometrisch darzustellen; doch ist es nicht der Zweck dieser Zeilen, einem in Hinkunft vielleicht möglichen Newton des Finalismus vorzugreifen.

Die Form ist also in der Kunst nicht mit dem „Inhalt" identisch. Die Ästhetik hat sich weder mit den den niedrigeren Stufen — wie dem Intellektualismus — entsprechenden Formen zu beschäftigen, noch auch mit dem Inhalt selbst, denn von diesem handelt die Mystik und — auf niedrigerer Stufe — die

*) Ebenso verhält sich Rodin zur realistischen Schule der französischen Skulptur (Mitte des neunzehnten Jahrhunderts). Daher das Entsetzen der Société des gens de lettres über den „Balzac".

**) Stoff, etymologisch = Stufe.

*) Vgl. „Die Grammatik des Panini" in der „Gnosis" Nr. 20.

Ethik.*) Die Kunst, bemerkt der sonst wenig tiefe Dessoir, hat die Genießbarkeit des Erlebten zu finden; in der Tat kann man als ästhetische Form jene betrachten, in welchen die Empfindungen sich in Sinnlichkeit (Speise) verwandeln. Die *Form* sagt Goethe, bleibt ein Geheimnis den meisten. Der Apriorismus gilt nicht nur für Sinnlichkeit und Vernunft, sondern auch für die ästhetische Sphäre. Wie der Tastsinn die Basis sämtlicher Sinne, läßt sich die *Erotik* als die allgemeinste Form der gesteigerten Wahrnehmung überhaupt betrachten und die Schönheit ist im Grunde nichts anderes als die Raumanschauung dieser Materialität. — Wie die Vernunft zum Verstand, verhält sich zu dieser Wahrnehmungsart der Geschmack, der durch die Kategorien der Lust, Unlust etc. die apriorische ästhetische Erkenntnis ermöglicht. Hiermit wird auch erklärlich, daß — wenn man darauf verzichtet, die Wurzeln des Kunstgefühls rassenpsychologisch oder à la Spencer entwicklungsgeschichtlich zu erklären — man sie vielleicht im Kult jener Femininität finden kann, der von allen ästhetisch produktiven Gruppen gepflegt wurde. Dagegen ist in den Landen der Reformation — also seit dem Aufhören dieses Kults — eine progressive Abnahme der ästhetischen Begabung wahrzunehmen; so haben die Holländer seit Rembrandt, die Engländer seit Shakespeare, die beide noch der feministischen Vergangenheit zuzuzählen sind, nichts Nennenswertes hervorgebracht. Eine merkwürdige Anomalie bildet freilich H. v. Kleist, diese weitaus stärkste ästhetische*) Begabung in der deutschen Literatur; doch lebte er in einer gänzlich gallisierten Epoche. Auch wird er bekanntlich noch heute nicht wirklich gewürdigt und sein vorzeitiger Tod dürfte gleichfalls mit diesen Umständen indirekt zusammenhängen.

IV.

Der Tonismus hat die „Malerei" im älteren Sinne überflüssig und sinnlos gemacht; trotzdem besteht sie noch heute. Der Kritizismus hat die rationale Metaphysik aufgehoben; dessenungeachtet sind die „nachkantischen Systeme" entstanden. Es ist dies begreiflich, da die Wirkungen geistiger Ereignisse dieser Art naturgemäß erst nach mehreren Generationen eintreten können. Überdies wären die Interessen der Fachkreise durch das offene Eingestehen der Wahrheit, daß nämlich mit der Aufstellung der Kategorientafel die Geschichte der Philosophie im engeren Sinne beendet sei, geschädigt worden — was ja schon Schopenhauer in seiner bekannten Art richtig beurteilt hat.

Immerhin ist der Umstand, daß die Öffentlichkeit sich von der „Philosophie" abwandte und die positivistische Periode eintrat, als die erste Folge des Auftretens des Kritizismus zu betrachten. Dem Geiste Kants steht offenbar der Helmholtzsche Sensualismus zum Beispiel viel näher, als seine sogenannten „Nachfolger", die eigentlich die des Descartes waren.**) ... Zwischen der deskriptiven Wissenschaftlichkeit, (Analyse) und dem okkultistischen Wissen (Analogismus) besteht keinerlei Gegensatz. Der Deskription widerspricht nicht die Deutung — letztere ist selbst nichts anderes als die Steigerung der ersteren — beiden aber widerspricht die „Erklärung". Insofern Kant die letztere als trügerisch erwiesen, indem er die Philosophie abgeschloßen und die Metaphysik vernichtet hat, kann er als der Bahnbrecher des Okkultismus betrachtet werden. *R.*

*) Dies verwechselte Nietzsche, der die ethischen Wertungen durch ästhetische ersetzen wollte (Pathos der Distanz usw.). Darin besteht die bekannte „Umwertung". Er ist als Reaktion gegen den Protestantismus aufzufassen.

*) In Deutschland wird gewöhnlich irrigerweise der Ausdruck „poetisch" statt „ästhetisch" verwendet.

**) Heiter wirkt es auch, wenn gewisse besonders Scharfsinnige Kant mit — Plato zusammenstellen, womit sie tiefes Verständnis für beide bekunden. — Da übrigens demnächst das Zentennar bevorsteht, werden wir wohl noch mehr derartiges über den „Philosophen" zu hören bekommen. Sehr zutreffend spricht über solche Mißverständnisse Dr. F. J. Schmidt in seiner „Kant-Orthodoxie" (Preuß. Jahrbücher, Jänner 1903).

Die Planetenzeichen des Cornelius Agrippa.

Wenn wir die Natur als ein Ganzes betrachten, so stellt sich uns dieselbe als eine Summe von lebendigen Kräften dar, die sich in den verschiedenartigsten Formen und Erscheinungen offenbaren, von denen jede einem bestimmten Charakter entspricht. Jede Form stellt einen besonderen Schöpfungsgedanken dar, dessen Ausdruck sie ist und die Ordnung und Harmonie im Weltall weisen darauf hin, daß alle diese Gedanken in letzter Instanz einer einzigen Urquelle entstammen; der Ausdruck eines Gedankens aber ist das Wort und somit ist auch die ganze Formenwelt eine Sprache, durch welche der alleinschaffende Geist zu uns spricht; die Bildungen aber selbst sind die Symbole, Buchstaben und Worte, wodurch diese Sprache zu unserem Verständnisse gelangt. Das schöpferische Wort ist das Wesen der Dinge, und diese Wahrheit wird auch in der Bibel gelehrt, welche, wenn sie richtig verstanden wird, oft mehr Tiefe des Wissens enthält, als man gewöhnlich zuzugeben geneigt ist und worin es heißt, daß im Anfang (Ursprung) alles durch das Wort (λογος) erschaffen ist, „und ohne dasselbe ist nichts, was da ist, erschaffen". (Johannes. I. 3.)

Im Worte liegt der Geist und aus der Wirkung des Geistes und Gedankens in der Form entspringt die Kraft; deshalb hängt auch die Macht des gesprochenen Wortes davon ab, mit welcher Betonung es ausgesprochen wird. Sprachen sind Symbole des Geistes und Charakters einer Nation; sie sind ebenso wie andere Produkte der Natur die Erzeugnisse der Entwicklung eines Volkes und nicht willkürlich aus Buchstaben zusammengesetzt. Mit der Änderung des Charakters eines Volkes ändert sich auch dessen Sprache, und gewaltsame Änderungen der Sprache bringen Änderungen im nationalen Charakter hervor. Schopenhauer sprach nur eine altbekannte Wahrheit aus, indem er sagte, daß das erste Zeichen des geistigen Rückschrittes eines Volkes sei, wenn man die Hauchlaute weglasse. Jedenfalls ist dies ein Zeichen des Verlustes der Fähigkeit, feinere Nuancen der Sprache nachzuahmen. Unsere „Sprachverbesserer" haben somit der deutschen Nation einen schlechten Dienst geleistet, indem sie eine Verstümmelung der Orthographie anordneten und aus „Muth, That, Rath" und dergleichen „Mut, Tat, Rat" usw. machten.

Worte sind aus Buchstaben zusammengesetzt und in jedem Buchstaben liegt eine Kraft; die Summe der Kräfte der Buchstaben bilden die Kraft des Wortes. Es ist nicht nur für den Okkultisten und Gnostiker, sondern für jeden Menschen von größtem praktischen Werte, die Kräfte der Buchstaben und Worte die ihm zu Gebote stehen, kennen zu lernen; aber diese Kenntnis wird nicht durch bloße theoretische Auseinandersetzungen erlangt, sondern eine Kraft wird dadurch erkannt, daß man sie fühlt. Wer die Kräfte der Buchstaben oder irgendwelcher anderer Symbole erkennen will, der muß lernen, sie innerlich zu empfinden.

Die arabischen, respektive lateinischen Schriftzeichen sind vortrefflich gewählt, und dies beweist, daß ihre Erfinder die okkulten Kräfte der betreffenden Laute kannten, denn schon ihre äußere Form bezeichnet diese Kräfte. Der uns zugemessene Raum gestattet uns nicht, das ganze Alphabet durchzugehen; somit wollen wir zuerst die Vokale betrachten.

Die Evolution der Menschheit ist auf der fünften Stufe des Wachstums angelangt, und deshalb kennt sie auch fünf Vokale. Auf der siebenten Stufe werden es sieben Vokale sein. In diesen fünf Vokalen sind die fünf schaffenden Kräfte des Weltalls, die fünf Tattwas oder Daseinsformen der Indier enthalten.

Alle Tattwas haben in dem einen Akâsa, dem „Schall" ihren Ursprung und in jedem sind daher alle enthalten, oder wie es Theophrastus Paracelsus ausdrückt, in jedem der „sieben Planeten" sind die übrigen sechs enthalten. Alle unsere äußerlichen und innerlichen Sinneswahrungen lassen sich auf das Gefühl zurückführen. Wir em-

pfinden den Schall, das Licht, Geruch und Geschmack und Berührung und können in der Tat nichts in Wahrheit erkennen, was wir nicht, sei es äußerlich oder innerlich, fühlen. Somit wirken die Symbole, worunter alle Dinge zu verstehen sind, auf verschiedene Weise auf uns ein und können in uns durch ihren Anblick verschiedene Gefühle erwecken. Eine gerade oder zackige Linie macht einen anderen Eindruck als eine runde. Baron Dupotet in seinem Buche über Magie wollte die dazu gehörigen magischen Figuren nur zuverlässigen Personen mitteilen; denn auch diese sind der Ausdruck geistiger Kräfte, sowohl guter als böser, und wenn wir diesen Geist in uns aufnehmen, so rufen sie in uns entsprechende „Geister" wach. Da man aber die durch den Anblick solcher Symbole erweckten Gefühle nicht mit Worten beschreiben kann, so ist es auch schwer, darüber Erklärungen zu geben, die demjenigen, welcher nichts fühlt, verständlich sind.

Alles entspringt aus dem „Schall", der aber für das äußere Ohr nicht hörbar ist, weshalb auch gesagt wird, daß der „Tempel Salomons", das heißt die ganze Natur von den „Architekten" (den schöpferischen Kräften) aufgebaut wurde, ohne daß dabei der Klang des Hammers gehört wurde. Jedes Ding im Universum ist folglich eine Kraft oder eine Summe von Kräften oder Schwingungen; jede Schwingung ein Ton; jede Summe von Tönen ein Wort in der Sprache der Natur und im schöpferischen Schalle ist das Wesen und das Licht; als das schöpferische Wort ertönte: „Es werde Licht!" da ward aus dem Worte das Licht.

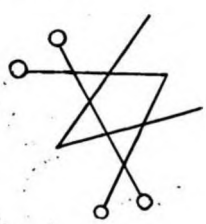
Wenn man eine Glasplatte mit feinem Sand oder Lykopodium bestreut und mit dem Fiedelbogen einen Ton hervorruft, so entstehen auf der Platte die sogenannten Cladnischen Klangfiguren, wobei jede dieser geometrischen Figuren einer gewissen Note entspricht. Ähnliches läßt sich durch Watts „Eidophon" demonstrieren; auf der mit Lykopodium bestreuten Wasserfläche entstehen solche Figuren, wenn man in das Instrument hineinsingt. Dies beweist, daß jeder Ton im Äther gewisse Formen erzeugt. Alle Dinge in der Natur können als Klangfiguren des schöpferischen Schalles und Lichtes betrachtet werden; jede Form ist eine geometrische Zusammenstellung von Tönen, gleichsam ein Notenblatt, welches eine der Kompositionen darstellt, aus welchen die große Harmonie des Weltalls besteht. Wer diese Noten zu lesen versteht, der versteht die Sprache der Natur.

Dies bezieht sich sowohl auf die kleinsten, als auch auf die größten Dinge im Weltall, auf das Atom sowohl als auch auf die Sonne und Planeten, die ja auch, wie alles, nur der sichtbare Ausdruck der ihnen innewohnenden Kräfte sind. Cornelius Agrippa hat uns verschiedene Zeichen der Planeten mit ihren Intelligenzen und Dämonen, das heißt, mit ihren guten und bösen Aspekten gegeben, und es ist anzunehmen, daß, wenn wir mit den Bewohnern anderer Himmelskörper in unserem Sonnensystem in seelische Verbindung treten wollen, es durch diese Symbole geschehen kann, und es ist hierbei zu bemerken, daß bei dieser Sache nichts „Übernatürliches" im Spiele ist, denn das Naturgesetz bestimmt, daß Gleiches sich zu Gleichem angezogen fühlt; gute Gefühle und Gedanken ziehen gute, böse Willensformen böse Einflüsse an. Folgendes sind die Zeichen und Charaktere der sieben „Planeten" oder Bewußtseinsformen in unserem Sonnensystem:

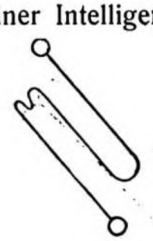
♄ Saturn.

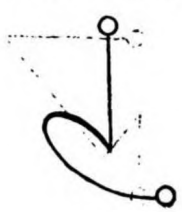
Das Zeichen des Saturn ist

Tetragrammaton.



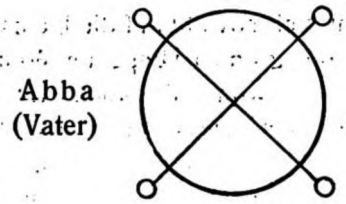
Das Zeichen
seiner Intelligenz und seines Dämons.

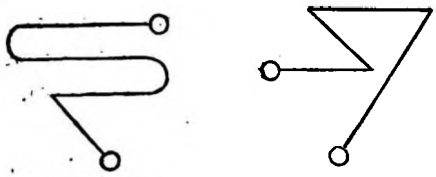




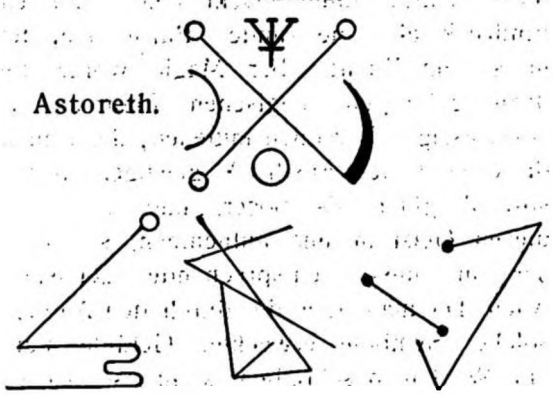
Es ist kaum nötig, zu bemerken, daß unter der Bezeichnung „Saturn“ nicht nur der am Firmament sichtbare Himmelskörper dieses Namens zu verstehen ist. „Alles Vergängliche“, sagt Göthe, „ist nur ein Gleichnis.“ Der sichtbare Saturn ist das Symbol des unsichtbaren Saturn, welcher Namen gleichbedeutend mit Brahma, der schöpferischen Kraft, dem einen All-Leben im Weltall, ist. Eine weitere Betrachtung darüber würde uns zu tief in das Gebiet der okkulten Wissenschaft führen, welches eine Kenntnis der zehn Sephiroth der Kabbala oder Emanationen der Gottheit (gleichbedeutend mit den Prajâpatis der Indier) umfaßt.

♃ Jupiter.



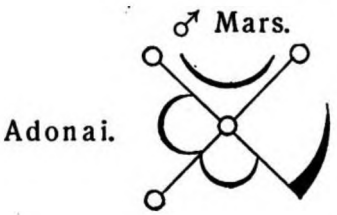


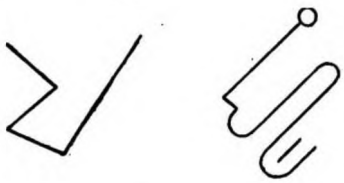
♀ Venus.



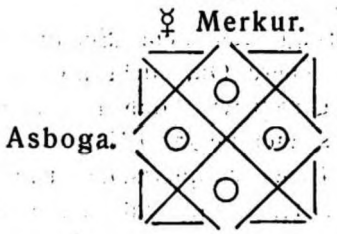
Intelligenz.

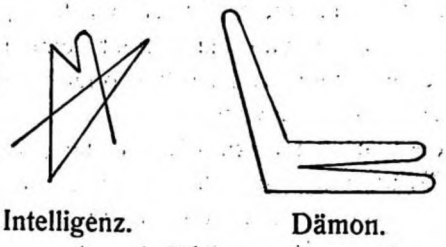
♂ Mars.



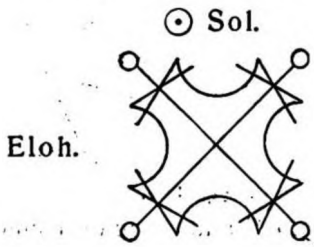


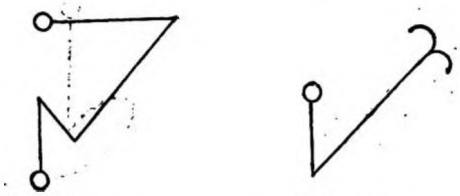
☿ Merkur.



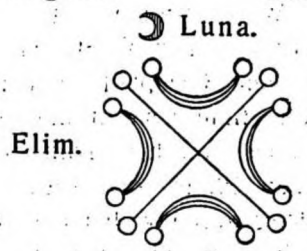


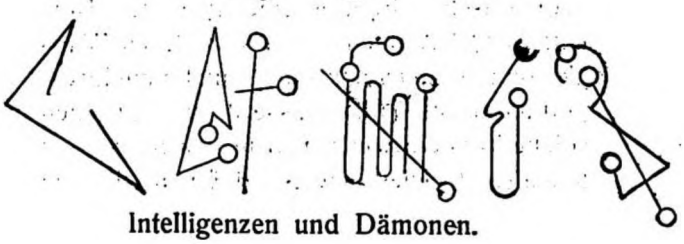
☉ Sol.





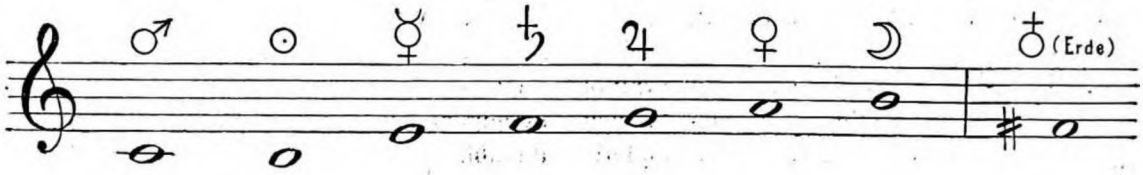
☽ Luna.





Intelligenzen und Dämonen.

Die „Geheimlehre“ sagt uns, daß jeder Planet einen ihm eigenen Grundton besitzt, der auf folgender Skala dargestellt ist:



Auch hat jeder Ton und folglich jeder „Planet“ seine Farbe und Form. Aber wie sollte man die Planetenzeichen des Cornelius Agrippa exoterisch verständlich machen, da hierzu doch eine esoterisch vertiefte Auffassung gehört; ebenso schwer dürfte es sein, einem Tauben, der von Musik keinen Begriff hat, durch die Beschreibung eines Notenpunktes den Ton, den derselbe darstellt, empfinden zu machen. Jedes dieser Zeichen bedeutet nicht einen uns bekannten einzelnen Ton, sondern eine Summe von Tönen; das heißt es drückt den Charakter des Wesens, des Planeten und seiner ihm innewohnenden Kräfte aus.

Wie anders wirkt dies Zeichen auf mich ein! ruft „Faust“ in Goethes Dichtung aus, als er das Zeichen des Erdgeistes erblickt; der Geist eines Dinges kann aber nur durch den Geist, der in uns selbst ist, erfaßt werden, und um ihn richtig zu erfassen, dazu hat der Mensch außer seinem Verstande auch noch die Intuition oder geistige Wahrnehmung, die aus seiner Empfindung des Unsichtbaren entspringt.

Im Zeichen des ♄ erkennen wir den im Weltall schaffenden Geist, in ♃ seine Allmacht und Größe, im ♂ seine Kraft und Stärke; das Zeichen der ☉ weist uns hin auf das Dasein der Geistessonne des Weltalls, deren Symbol die sichtbare Sonne ist, welche ihre Strahlen sowohl belebend als auch versengend aussendet. Das Zeichen der Venus deutet die Fruchtbarkeit an; es ist das Reich der Liebe und sein Dämon die Leidenschaft. ☿ ist das Symbol der Intelligenz, der Zwillingsschwester von ♃. Der Mond ☽ dagegen ist das Symbol des Materiellen und des Reiches intellektueller und erkenntnisloser Spekulation, denn er leuchtet nicht aus sich selbst; sein Licht ist nur von der Sonne geborgt. Das ganze Weltall aber, mit allen seinen Erscheinungen, vom gestirnten Himmel angefangen bis hinab zur kleinsten Pflanze, besteht aus Symbolen von in der Natur wirkenden Kräften und Tugenden, die auch in uns selber zu finden sind. So führt uns die Betrachtung des Äußern zur Erkenntnis des eigenen Selbsts und die wahre innerliche Selbsterkenntnis zur Erkenntnis der äußeren Natur und ihrer Symbole.

F. H.

Aus dem Leben des Grafen Saint-Germain.

Die Persönlichkeit des Grafen Saint-Germain ist niemals richtig beurteilt worden. Um seinen Namen hat sich eine Legende gebildet, die ihn bei den einen als gewandten Charlatan erscheinen läßt, während er bei besser Unterrichteten als außergewöhnlicher Geist voll hervorragender Kenntnisse gilt. Voltaire, dessen Urteil sicher nicht zu verachten ist, betrachtet den Grafen Saint-Germain als einen Mann voll universellen Wissens.

Saint-Germain hatte keinen Erfolg und verschwand, ohne daß man gemeiniglich wußte, was aus ihm geworden. Sein Wirken wurde dadurch nicht beeinträchtigt. Wenn auch der Versuch im achtzehnten Jahrhundert mißglückt war, hat Saint-Germain darum die Verwirklichung seines Werkes nicht minder verfolgt, das er wieder aufnahm, sobald er es für notwendig erachtete. In unserem Zeitalter, im Zeitalter, das in seiner erregten Verwirrtheit das Ende eines Zyklus und den Beginn einer neuen Aktivitätsperiode anzeigt, läßt sich seine Tätigkeit wahrnehmen.

Der *Lotus bleu* veröffentlichte im Jahre 1898

die Ansicht des Präsidenten der „Société Théosophique“ über diesen Punkt und kündigte die bevorstehende Publikation ungedruckter Dokumente über Saint-Germain an. Wir bringen sie anbei, wie sie durch einen der vornehmsten Schriftsteller der Gesellschaft, Mme. Cooper Oakley, zutage gefördert wurden; gleichzeitig sei aber hinzugefügt, daß diese in ganz Europa gesuchten Fragmente im Grunde nur wenige Begebenheiten aus dem Leben des Grafen behandeln. Mehr konnte nicht aufgefunden werden. In Frankreich wurden Dokumente, die sich vor 1870 im Staatsarchiv befanden, auf Befehl des Kaisers in der Polizeipräfektur zum Zwecke einer Gesamtausgabe vereinigt; sie wurden zur Zeit der Kommune 1871 beim Brande dieses Gebäudes ein Raub der Flammen.

Dieses Mißgeschick, das die Spuren der Sendboten des Okkulten verwischt, hat sich andernorts wiederholt; wie dem auch sei, die wenigen folgenden Begebenheiten sind zweifellos geeignet zu interessieren.

I.

Die folgenden Auszüge stammen aus den seltenen Aufzeichnungen der Marie Antoinette und wurden von deren intimer Freundin, der Gräfin Adhémar, die 1822 starb, gesammelt. Ich konnte keine einzige Kopie dieser seltenen Arbeit weder in englischen, noch in französischen Buchhandlungen finden, aber glücklicherweise gibt es eine solche in Odessa, in der Bibliothek der Mme. Fadeef, der Tante der Mme. Blavatsky, was ihren Wert für uns erhöht.

Es scheint, daß Mme. Adhémar, der damaligen Mode entsprechend, ein Tagebuch führte und später, auf dieses gestützt, ihre Erinnerungen niederschrieb, welche sie durch erklärende Bemerkungen an geeigneter Stelle ergänzte. Diese Notizen umfassen eine umfangreiche Zeitperiode, von 1760 bis 1821. Eine bezüglich der Daten sehr interessante Tatsache ist in einer von der Hand der Gräfin geschriebene Notiz besprochen, die — vom 12. Mai 1821 datiert — mittels einer Stecknadel am Originalmanuskripte befestigt war. Diese Bemerkung spielt auf eine Weissagung des Grafen Saint-Germain aus dem Jahre 1793 an, in welcher er vorher sagte, daß das traurige Geschick der Königin nahe; [illegible]s Antwort auf die Frage der Gräfin, ob diese ihn wiedersehen würde, antwortete er: „Noch fünfmal, wünschen Sie das sechste nicht“.

Die Gräfin schreibt: „Ich sah Herrn von Saint-Germain und immer zu meiner unsäglichen Überraschung: bei der Ermordung der Königin; am 18. Brumaire; den Tag nach dem Tode des Herzogs von Enghien, im Januar 1813 und am Abende der Ermordung des Duc de Berry, 1820. Ich erwarte den sechsten Besuch wann Gott will.“

Die Daten sind interessant als Widerlegung der allgemein verbreiteten Ansicht, daß der Graf Saint-Germain 1780 starb. Vereinzelte Schriftsteller behaupten, er habe sich nur von der Welt zurückgezogen; diese verschiedenen Meinungen sollen später zur Sprache gelangen.

Im Manuskript findet sich unter anderem folgendes Sonett Saint-Germains:

Curieux scrutateur de la nature entière
J'ai connu du grand Tout le principe et la fin
J'ai vu l'or en puissance au fond de sa minière
J'ai saisi sa matière et surpris son levain.

J'expliquai par quel art l'âme aux flancs d'une mère
Fait sa maison, l'emporte et comment un pépin
Mis comme un grain de blé, sous l'humide poussière
L'un plante et l'autre cep, sont le pain et le vin.

Rien n'était, Dieu voulut, rien devint quelque chose
J'en doutais, je cherchais sur quoi l'univers pose —
Rien gardait l'équilibre et servait de soutien.

Enfin avec le poids de l'éloge et du blâme
Je pesai l'éternel, il appela mon âme,
Je mourus, j'adorai, je ne savais plus rien!

Wie immer es um den literarischen Wert dieser Verse stehen mag, nur ein Mystiker konnte sie schreiben, nur Mystiker vermögen sie zu schätzen, denn diese Zeilen behandeln den Eingeweihten allein verständliche Geheimnisse. Der „Schleier der Isis“ wird den ernst Studierenden der „Großen Wissenschaft“ stets der gemeinen Neugier verbergen. Die philosophische und mystische Seite im Leben dieses Wissenden bleibt der Außenwelt somit fremd. Seltenes Wissen und Spuren einer Kraft, die der Gesamtheit fremd war, das war es, was den Grafen Saint-Germain auszeichnete und seinen Zusammenhang mit dem „Großen Zentrum“, von dem er kam, beweist. Mag er auch die Öffentlichkeit nie gesucht, nie eine Bewegung direkt geleitet haben, die Spuren seines Einflusses finden sich in manch einer Gesellschaft wieder.

Die moderne Freimaurerliteratur versucht es, seinen Namen auszuscheiden und zu behaupten, daß er nicht ernstlich teil habe an der Freimaurerbewegung des 18. Jahrhunderts, da er den bedeutenden Vertretern derselben nur ein

Charlatan zu sein dünkte. Gründliche Nachforschungen der Freimaurerarchive bezeugten jedoch, daß diese Behauptungen falsch waren; man kann sogar das absolute Gegenteil beweisen, denn Herr von Saint-Germain war einer der von den französischen Maurern zum Pariser Tage 1785 gewählten Vertreter. Ein Rechenschaftsbericht besagt: „Die Deutschen, die sich bei dieser Gelegenheit auszeichneten, waren: Bade, von Dalberg, Forster, Herzog Ferdinand von Braunschweig, Baron Gleichen-Russwurm, von Wöllner, Lavater, Prinz Ludwig von Hessen, Roß-Kampf, Stork, Thaden von Wachter. Die Franzosen waren vertreten durch: Saint-Germain, Saint-Martin, Touzet, Duchanteau, Mesmer, Dutrousset, d'Hérécourt und Cagliostro."

Deschamps gibt uns dieselben Namen mit genaueren Einzelheiten. Saint-Germain war seiner Ansicht nach Tempelherr. Er bespricht auch die Initiierung Cagliostros durch Saint-Germain. — In demselben Jahre geschah es auch, daß Jesuiten Saint-Germain, Saint-Martin und viele andere der Unmoral, des Abfalls, des Anarchismus etc. ziehen.

Die Anklage richtete sich gegen den „Ritus der Philaleten" oder „Wahrheitssucher", gegründet in der Freimaurerloge der „Amis Réunis" im Jahre 1773. Diesem Orden gehörten der Prinz von Hessen, Savalette von Lange (königlicher Schatzmeister), Vicomte de Tavanne, und alle echten Mystiker der damaligen Zeit an. Abbé Barruel griff sie einzeln und insgesamt in so heftigen Worten an und formulierte gegen sie so wenig begründete Anschuldigungen, daß selbst die Antifreimaurer und Antimystiker Einspruch erhoben. Er zieh Saint-Germain und dessen Anhänger der Begünstigung des Atheismus, der Unmoral etc. Diese Beschuldigungen wurden von J. J. Monnier, einem Schriftsteller, der weder Freimaurer noch Mystiker, sondern nur wahrheitsliebend war, widerlegt.

Ein anderer Autor sagt uns: „Damals bildeten sich „katholische Logen" in Paris; protegiert von den Marquisen von Girardin und Bouillé. Mehrere Logen vereinigten sich in Ermenonville, einem Besitze der Frau von Girardin. Diese war persönlich befreundet mit Saint-Germain; die Behauptungen des Abbé Barruel und Migne scheinen somit jeder ernsthaften Grundlage zu entbehren, denn die Gründung „katholischer Logen" scheint nicht für atheistische Richtung zu sprechen. Nach Eliphas Levi bekannte sich Saint-Germain offen zum Katholizismus. Trotzdem er Gründer des Ordens Saint-Joachim de Bohème war, trennte er sich von dieser Gesellschaft, sobald politische Tendenzen sich daselbst verbreiteten.

Graf Saint-Germain hielt in den Zusammenkünften der rue Platrière und in der Loge der „Amis réunis", rue de la Sourdière, Vorträge.

Einige Autoren teilen uns mit, daß diese Loge ihre Anregung aus den Überlieferungen der „Rose-Croix" schöpfte. Die Mitglieder studierten die Lebensbedingungen auf höheren Ebenen. Praktischer Okkultismus und geistige Entwicklung waren das Ziel der Philaleten; aber das Karma übermannte sie, Gewalt und Blut trieben sie auseinander und bereiteten ihren friedlichen Studien ein jähes Ende.

Die Urfésche Sammlung besaß ein 1783 in Kupfer geätztes Porträt des Mystikers mit folgender Inschrift: „Graf Saint-Germain, berühmter Alchimist, und darunter: wie Prometheus raubte er das Feuer, durch welches die Welt ist und alles atmet. Die Natur folgt seiner Stimme und bewegt sich."

Diese Gravure war dem Grafen de Milly gewidmet, einem damals bekannten Manne und intimen Freunde Saint-Germains. Dieses unglückselige Bildnis verursachte indessen im Juni 1785 einen wütenden Angriff Dr. Biesters, des Herausgebers der „Berlinische Monatsschrift". Unter seinen Diatriben verdient folgendes hervorgehoben zu werden, und wäre es nur um zu zeigen, wie inexakt ein Zorniger werden kann. Wie bereits erwähnt wurde, war Graf Saint-Germain 1785 Mitglied des Freimaurertages in Paris. Dr. Biester leitet nichtsdestoweniger seine Besprechung desselben Jahres mit der erstaunlichen Erklärung ein: Dieser Abenteurer, der vor zwei Jahren im dänischen Holstein starb. Er schließt seine Argumente, indem er sagt: „Ich weiß wohl, daß, obgleich er tot ist, ihn viele lebend wähnen. Damit ist es nichts, denn er ist ebensowenig am Leben als ein Türnagel, zerfällt und verfault wie ein gewöhnlicher Mensch, der keine Wunder tun kann und den kein Prinz jemals gegrüßt hat".

Unwissenheit ist hier Entschuldigung des Doktors, aber selbst heutzutage sind die Kritiker über Okkultistisches noch so unwissend und borniert als im 18. Jahrhundert.

Gehen wir von Frankreich auf Österreich über, wohin sich Saint-Germain Mesmers halber begeben hatte.

Wir wissen aus anderen Quellen, daß Saint-Germain und Mesmer an der mystischen Arbeit des 18. Jahrhunderts teilhatten, daß sie sich trafen und in Paris im Einklange wirkten. Nachforschungen in den Rechenschaftsberichten oberwähnter Logen beweisen dies. Dieses Zusammentreffen in Wien muß stattgefunden haben, ehe Mesmer sein Werk in Paris begann, wenn man nach dem zitierten Texte urteilt. Wien war damals ein großes Zentrum der Rose-Croix und anderer ähnlicher Gesellschaften, wie zum Beispiel der „Asiatischen

Brüder", der „Mondritter" etc. Die ersteren unter ihnen beschäftigten sich ernsthaft mit Alchimie und hatten ihr Laboratorium im Bezirk Landstraße, hinter dem Spitale. Unter ihnen befand sich eine Gruppe der Jünger Saint-Germains.

Franz Gräffer hinterließ uns die seltsame Schilderung einer Durchreise Saint-Germains nach Wien. Leider vermag uns die Schilderung nicht vollauf zu befriedigen. Gräffer gesteht selbst, daß sie lange nachher, am 15. Juni 1843, geschrieben wurde. „Ein unwiderstehlicher Drang trieb mich" — sagt er — „diese Dinge aufzuzeichnen, und die Tatsachen, die ich erzähle, sind niemals irgendwo eingetragen worden." Der aufmerksame Leser wird mehr als eine Lücke in der absonderlichen Erzählung entdecken. Nichtsdestoweniger folgt sie, wie sie ist:

Eines Tages verbreitete sich die Nachricht, daß der rätselhafte Graf Saint-Germain in Wien sei. Dieser Name elektrisierte uns; der Kreis unserer Adepten bebte: Saint-Germain in Wien! . . . Kaum hatte sich Rudolf (Gräffer, der Bruder Franz') von dieser überraschenden Nachricht erholt, als er auch schon nach seinem Landhäuschen in Himberg läuft, wo er seine Papiere hat und sich mit einem an den Grafen Saint-Germain gerichteten Empfehlungsschreiben des genialen Abenteurers Casanova, den er in Amsterdam gekannt hatte, versieht.

Er eilt in sein Bureau zurückzukommen, wo ihm ein Angestellter sagt: „Vor etwa einer Stunde ist ein Edelmann gekommen, dessen Anblick uns alle betroffen hat. Er sagte französisch, wie zu sich selbst, ohne unserer zu achten: ‚Ich bin im Fedalhofe im Zimmer, das Leibnitz im Jahre 1713 bewohnte'. Wir wollten sprechen, da war er verschwunden. Wir blieben wie versteinert zurück . . ."

In fünf Minuten zum Fedalhof . . . Das Leibnitz-Zimmer ist leer. Niemand weiß, wann der amerikanische Herr nach Hause kommen wird. Was das Reisegepäck anbelangt, so bemerkt man nur eine kleine eiserne Kassette. Es ist Mittagszeit. Aber wer dachte ans Essen? Irgend etwas veranlaßte Gräffer, den Baron Linden zu holen. Er findet ihn in der „Ente". Sie fahren nach der Landstraße und, durch eine dunkle Ahnung bestimmt, lassen sie mit verhängten Zügeln fahren.

Man öffnet das Laboratorium, ein Schrei des Staunens entfährt beiden. Saint-Germain sitzt am Tische und liest in einem Werke von Paracelsus. Sie verharren lautlos an der Schwelle. Der geheimnisvolle Besucher schließt gemächlich das Buch und erhebt sich langsam. Die beiden Männer wissen, daß diese Erscheinung niemand anderer sein kann, als der „Wundermann". Die Beschreibung des Angestellten war nur ein Schatten der Wirklichkeit. Leuchtender Glanz schien den Grafen zu umschließen; Würde und Erhabenheit strömten von ihm aus. Der Graf geht ihnen entgegen, sie treten ein. Mit gemessenem Tone, aber ohne Steifheit sagt er französisch zu Gräffer:

„Sie haben ein Empfehlungsschreiben des Herrn von Seingalt; das ist überflüssig. Ich wußte, daß Sie zu dieser Stunde hier sein würden. Sie haben noch einen anderen Brief von Brühl. Aber den Maler wird man nicht retten können, seine Lunge ist zerstört, er wird am 8. Juli 1805 sterben." — — —

Am Schlusse des Gespräches erstarrte Saint-Germain durch einige Sekunden hindurch zur Statue; seine unsäglich ausdrucksvollen Augen wurden farblos und erloschen. Alsbald belebte sich sein ganzes Wesen. Er machte ein Zeichen mit der Hand, als wollte er sein Gehen anzeigen und sagte: „Ich reise morgen abends. Man benötigt mich dringend in Konstantinopel. Denn gehe ich nach England, um zwei Erfindungen vorzubereiten, die Ihr nächstes Jahrhundert haben soll (Eisenbahn und Dampfschiffe). Sie werden notwendig werden. Die Jahreszeiten werden sich allmählich ändern, erst der Frühling, dann der Sommer. Das ist das stufenweise Fortschreiten des Stillstandes der Zeiten, die Verkündigung des Zyklusendes. Ich sehe all das. Die Astronomen und die Metereologen verstehen davon nichts, glauben Sie es mir; man muß, wie ich, in den Pyramiden studiert haben. Ich werde gegen das Ende des Jahrhunderts aus Europa verschwinden und mich in die Regionen des Himalaja begeben. Ich werde mich ausruhen, ich muß ruhen. Man wird mich in 85*) Jahren Tag für Tag sehen. Lebt wohl, ich liebe Euch." Nach diesen feierlich gesprochenen Worten machte der Graf noch ein Zeichen mit der Hand. Die beiden Adepten verließen das Zimmer in höchstem Erstaunen. Ein heftiger Guß, von Donner begleitet, ging gleichzeitig nieder. Sie kehrten instinktiv ins Laboratorium zurück, um unter Dach zu sein. Sie öffneten die Türe, Saint-Germain war nicht mehr drinnen.

Wir wissen von anderer Seite, daß die beiden Gräffer persönliche Freunde Saint-Germains und Rose-Croix-Mitglieder waren. Trotzdem das Datum des oberwähnten Zusammentreffens nicht angegeben ist, so klärt uns eine Stelle derselben Schrift annähernd darüber auf. Dort lesen wir: „Saint-Germain kam 88, 89 und 90 nach Wien, woselbst wir die unvergeßliche Ehre hatten, ihn zu treffen".

---

*) Das wurde im Jahre 1790 gesagt. Ob durch Koinzidenz oder nicht, 85 Jahre später, 1875, wurde die Theosophical Society gegründet.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß der Graf Saint-Germain auch ein Rose-Croix gewesen. In der Freimaurer- und mystischen Literatur des achtzehnten Jahrhunderts stößt man unablässig auf Beweise seiner Intimität mit den Rose-Croix Österreichs und Ungarns. Diese mystische Vereinigung ging aus den Zentralstaaten Europas hervor. Durch verschiedene Organisationen ist es ihr wiederholt gelungen, die heilige Wissenschaft zu verbreiten, die aus dieser Loge ausstrahlt und die menschliche Entwicklung lenkt, und die zu kennen einigen ihrer Großmeister bestimmt ist. Spuren dieser Lehre finden sich bei unserem Mystiker. Mme. Blavatsky spricht davon und erwähnt eines „chiffrierten Rose-Croix-Manuskriptes", das in Saint-Germains Besitze war. Sie erwähnt auch des ganz orientalischen Charakters seiner Anschauungen.

Mme. Blavatsky bemerkt ferner: „Das Manuskript der Kabbala, das im Vatikan ist und dessen einzige Kopie in Europa — so sagt man — im Besitze Saint-Germains war, enthält die vollständige Einführung in die Logosdoktrin mit Einschluß der Sonderauffassung, welche die Luziferianer und andere Gnostiker angenommen hatten: die sieben Lichtsonnen sind dort in derselben Reihenfolge angegeben, die man in der „Septa Surga" findet. Dagegen werden nur vier Sonnen in den Kabbalaausgaben erwähnt, die man in öffentlichen Bibliotheken findet, und überdies geschieht dies mit mehr oder minder verschleierten Worten. Dennoch ist es nicht minder wahr, daß selbst die reduzierte Zahl von identischer Herkunft zeugt, da dies auf die vierteilige Gruppe der Dyans Chohans Bezug nimmt." Die Tatsache, daß Saint-Germain dieses seltene Werk besaß, gibt Zeugnis von seiner Stellung. Wir lesen in der Geheimlehre, daß er über die Zahlen und deren Wert lehrte, und diese wichtige Stelle gliedert ihn der pythagoreischen Schule an, deren Doktrinen rein orientalische waren. Diese Stellen sind für den Lernenden von tiefem Interesse, sie beweisen die Einheit all dieser unter verschiedenen Namen arbeitenden Gesellschaften, trotz deren äußerlicher Divergenz. Bei erstem Augenscheine dünkt es einem, daß die Ergebnisse bessere gewesen wären, wenn man all diese kleinen Gruppen in einer großen Gesellschaft zusammengefaßt hätte. Aber die Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts erläutert uns diesen Sachverhalt. Kleinere Gesellschaften waren sicherer, und Herr von Saint-Germain — das ist augenscheinlich — ging leitend und lehrend von einer zur anderen. Den Beweis hierzu erbringt ein Brief des sächsischen Ministers von Wormb:

„Gimmern, 3. Juni 1777.

Der . . . . . ist sicher nicht nach Cypern, sondern nach England gegangen. Herr von Saint-Germain ist nach Dresden gekommen, in erster Linie um meinetwillen. Wenn er sich nicht in außergewöhnlicher Weise verkleidet, wird er uns trotz all seiner Weisheit nicht passen."

Man rechnete augenscheinlich auf einen geheim zu haltenden Besuch, und das erklärt uns, warum Saint-Germain in Leipzig den Namen eines Grafen Wilden führte. Nach Cadet de Gassicourt reiste er als Mitglied der „Tempelherrn" von Loge zu Loge, um eine Verbindung herzustellen. Man nimmt an, Graf Saint-Germain habe diese Arbeit für das Kapitel der Pariser Tempelherren getan. Die Investigation beweist, daß er mit den „Asiatischen Brüdern", oder „Rittern Johannes des Evangelisten" in Europa mit den „Mondrittern" und vielen anderen Rose-Croix-Gesellschaften in Österreich und Ungarn und schließlich mit den „Martinisten" in Paris Beziehungen unterhalten habe.

Er gründete nach Eliphas Levi auch den Sankt Joachimorden, aber bis jetzt entbehrt diese Behauptung historischer Begründung, trotzdem eine stattliche Zahl seiner Schüler und Freunde diesen Gesellschaften angehörte. Man führt einen seiner Briefe, an den Grafen Görtz in Weimar gerichtet, an: „Ich habe einen Besuch in Hanau versprochen, um den Landgraf Karl zu treffen zum Zwecke gemeinsamer Arbeit an der „Strikten Observanz", einer Regeneration des Freimaurerordens, für welche auch Sie sich so lebhaft interessieren".

Es ist dies ein authentischer Brief, und Saint-Germain ist dieser auf den alten Tempelherrnorden gestützten Gesellschaft sicherlich beigestanden. Um sich vor Verfolgung zu retten, nannten sich diese Mitglieder: „Maçons Libres et Adoptés" und nahmen Freimaurerzeichen und -Ausdrücke an. Die „Strikte Observanz" war zweifellos aus diesem erneuten Tempelorden hervorgegangen.

Ungarn und Böhmen hatten gleichfalls zahlreiche Rose-Croix-Gesellschaften und in all den genannten findet man die leitende Hand dieses „Gesandten" des achtzehnten Jahrhunderts oder den Einfluß seiner nahestehenden Freunde und Jünger. Man findet in all diesen Sektionen mehr oder minder genau die Grundprinzipien, die alle wahren Vertreter der großen Loge vertraten, wie zum Beispiel die Entwicklung der geistigen Natur des Menschen, die Reinkarnation, die verborgenen Naturmächte, die Reinheit des Lebens etc.

Isabella Cooper Oakley.

Verantwortlicher Redakteur: Georg Kohler.

Buchdruckerei der Manzschen k. u. k. Hof-Verlags- und Universitäts-Buchhandlung in Wien.

WIEN, 15. Dezember 1903.

P. P.

Wir teilen hierdurch den geehrten Lesern mit, daß die Zeitschrift „Die Gnosis“ in der vorliegenden Form nicht weiter erscheint.

Dieselbe ist mit der in Berlin erscheinenden Monatsschrift „LUZIFER“ eine Fusion eingegangen, und zwar in der Weise, daß das Programm des neuen Blattes die Tendenzen beider Zeitschriften vereinigt.

Der Herausgeber des neuen Blattes, Herr Dr. RUDOLF STEINER, — der Verfasser von „Das Christentum als mystische Tatsache“ und anderen bekannten Büchern, — ist Generalsekretär der deutschen Sektion der theosophischen Gesellschaft.

Es sind von dieser Fusion und den damit gegebenen Bedingungen größerer Verbreitung erfreuliche Fortschritte unserer Bewegung zu erwarten.

Die Redaktion befindet sich Berlin W., Motzstraße 17.

„Die Gnosis“.