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

Einzelnummer:
50 Pfg. — 50 h

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]).

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

[1]) Proklos, Just. Theol. 7. 31.

[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. Außerlich 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 Wissenschaft 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 Schritt vom transscendentalen Idealismus zum Realismus 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: Wem 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 wie jeder Monismus 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 „Selbstbewußtsein" 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 Transscendendenz." 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 Sesostris 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 derb-realistische 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, Bruno, 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.f 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.