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

Einzelnummer:
50 Pfg. — 50 h

Wien
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 auszugeben, 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, πωκος, 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 Maulesselfell [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“ [84a]) 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.

[84a]) 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 transzentendal 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.

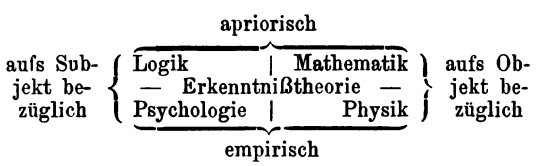
So ist es Sache der Psychologie, die empirischen Daten zu beschaffen, Sache der Logik, zu sichten und ein haltbares Formenschema zu liefern. Erkenntniskritik aber stellt die letzten Beziehungen her, und hat die Ethik zu fundieren.[6]) Ob diese Aufgaben mit den höchsten der Logik teilweise oder ganz zusammenfallen, 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

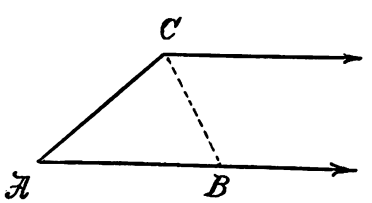


Fig. 1 a.

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

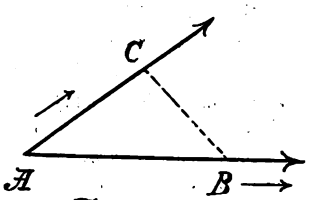


Fig. 1 b.

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

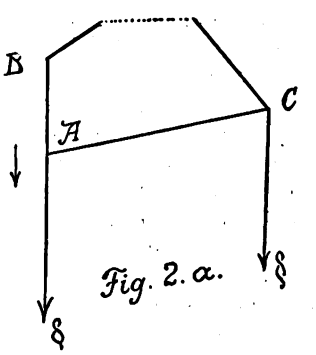


Fig. 2. a.

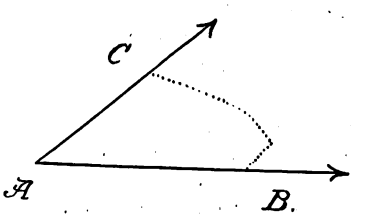


Fig. 2 b

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

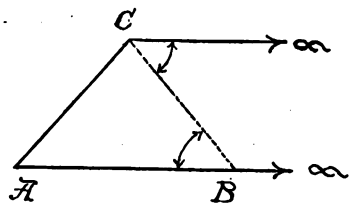


Fig. 3.

Form. Die Winkel des offenen N-Ecks betragen zusammen 2 n — 4 Rechte. In Figur 4 ist der

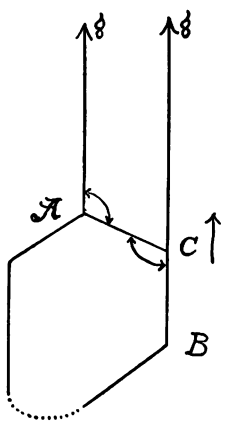


Fig. 4.

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 können. 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.