Nos 3-6 follow

MAY 14 1908

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY
ASTOR, LENOX AND TILDEN FOUNDATIONS

JAHRGANG I, NR. 7 — 10. 4. 1903

DIE GNOSIS

HALBMONATSCHRIFT

ENTHALT:

Die transcendente Evolution
Das Problem der Willensfreiheit
Das Gefühlselement in der mystischen Entwicklung
Zur metaphysischen Deutung von Wagners Tristandichtung
Referate und Kritiken

MIT DEN WISSENSCHAFTLICHEN MITTEILUNGEN FÜR OKKULTISMUS, IV. JAHRGANG

REDAKTION: Wien, I. Schauflergasse 6
ADMINISTRATION: Wien, I. Kohlmarkt 3

Wien

Einzelnummer:
50 Pfg. — 50 h

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

Quartalspreis:
Mk. 2.80 — K 2.80

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

YBEA

DIE GNOSIS

JAHRGANG I, NR. 7. **10. 4. 1903.**

Die transcendente Evolution.

Jedes Ding und Wesen trägt sein eigenes Gesetz der Schwere in sich selber, gravitiert zu seinen Daseinsbedingungen. Der Ballast ihres „Kama Rupa“ muß daher notwendig die ungeläuterte Seele wieder zur Erde ziehen, sie kann nicht von selber in schattenhafte Regionen eingehen, einen unirdischen Äther von Luft und Licht. Wie der Glaube an eine Seele schon an und für sich ihre Präexistenz voraussetzt, da etwas Ewiges nicht innerhalb der Zeitlichkeit entstehen kann, sondern von Anbeginn da war „in der Klarheit, die ich bei Gott hatte, ehe denn die Welt war“ (Jesus), so verlangt ihre Postexistenz innerhalb der zeitlichen Entwicklungsstufen unweigerlich die Wiedergeburt als einzige Möglichkeit logischer Fortdauer und nur so ermöglicht sich eine transzendente Evolution. Eine „Wiederkehr des Gleichen“, wie Nietzsche wieder mal paradox eine Urweisheit des Menschengeschlechts umbog, kommt natürlich dabei nicht vor, sintemal ja auch die Materie in ewiger Transformation begriffen ist, sondern nur eine Wiederkehr der gleichen Seelenmonade (Giordano Bruno) unter ungleichen äußeren Bedingungen.

Jede Erfahrung vergangenen Lebens, jedes Gute und Böse darin, pflanzt sich im neuen fort, zu verschiedenem äußerem Schicksal. Diese Neuerscheinungen bilden die fortwährende innere Evolution der Kausalitätsbedingungen der Urzelle. Denn die Evolution, ein dem menschlichen Sehnen immanentes Ideal, ist nur auf transzendentem — das heißt: nach unseren Begriffen transzendentem — Gebiete denkbar, jenseits der irdischen Bewußtseinsschwelle, da sie dem sonstigen wilden Wirrwar der stabilen Materiekämpfe, die sich im Grunde stets auf dem gleichen Fleck bewegen, durchaus widerspricht.

Beiläufig hat dies ein sogenannter Irrsinniger in einem Gedicht, das Lombroso mittheilt, wunderbar fein ausgesprochen: Durch das Gleichnis eines immer um sich selber rollenden Rades im Gegensatz zum frei flatternden Vogel (Seele): „Nimmer wir von der Stelle weichen, rollen nur rastlos immerzu.“ Das betreffende Gedicht des Irrsinnigen ist formal und inhaltlich wohl das schönste der gesammten italienischen Literatur.

Sobald man den zoologischen Dokumenten des sogenannten Darwinismus näher tritt, so wird jeder Prüfende und Nachdenkende bald genug einschalten, daß selbst die äußere Evolution der Arten, wie Darwin sie auffaßte, ohne für die Schulden seiner Ausleger und Fortspinner die Verantwortung zu übernehmen, gewisse Zweifel nicht ausschließt. Die Transformation erkennen wir freilich, dagegen ihre inneren Ursachen schon sehr unbestimmt und unklar. Es läuft hier auf das berühmte Paradestück der darwinistisch-materialistischen Weltanschauung hinaus, daß der Embryo des Kaninchen, Hundes und Menschen im Mutterleib eine verzweifelte Ähnlichkeit miteinander zeige. Wohl wahr, dann umso unerklärlicher das Wunder, daß aus so ähnlichen Materieklumpen hier ein Kaninchen und dort ein Shakespeare hervorgeht. Die Evolution der Arten muß von vornherein mindestens nur als relativ gelten. Wenn die Säugetiere organisch reicher veranlagt sind als die vorhergehende Vogelrasse, so gilt dieser Fortschritt nur für den Kampf ums Dasein auf der festen Erde, im Übrigen ist die Organisation der Vogelwelt für ihre Daseinsbedingungen relativ völlig gleichwertig. Es handelt sich also eigentlich mehr um Transformation, als Evolution. Von letzterer müßte man mindestens erwarten, daß die höhere Rasse der minderen durchweg an Intelligenz überlegen sei, dies ist aber durchaus nicht der Fall. Die Mehrzahl der Säugetiere steht darin eher hinter den Vögeln zurück,

und selbst Hund, Katze, Elefant, durch jahrtausendelangen Verkehr mit dem Menschen, etwas zivilisiert, erreichen absolut nicht den schier dämonischen Intellekt des Papageis und manchmal des Raben.[1]) Wahrscheinlich geht auch das musikalische „Singen" der Vögel aus einer höheren seelischen Artung hervor. Aber noch mehr: weit tiefer hinab in der Rangklasse finden wir bei den verachteten Insekten eine Kollektivintelligenz der Ameisen und Bienen, die selbst ein Kollektivistenstaat der menschlichen Zukunft schwerlich je übertreffen könnte und die besonders bei den Ameisen als geradezu genialisch erkannt werden muß. Ob hierbei, wie man zur Abschwächung des verblüffenden Phänomens behauptet hat, die einzelne Ameise nur „instinktiv" (denn wo Begriffe fehlen, da stellt das Wort Instinkt sich bei unserer hochmütigen Tierbetrachtung ein) gleichsam den aufgespeicherten Erbschatz der Ameisengesellschaft mit sich herumtrage, kommt ganz aufs Gleiche hinaus. Denn auch der Durchschnittsmensch trottet nur machanisch „instinktiv" im Geleise überkommener Konventionalitäten weiter.

Was soll man vollends von einer zoologischen Ordnungsevolution sagen, die sogar in der gleichen Gattungsklasse die Nahverwandten unglaublich differenziert: bei den Dickhäutern dicht neben dem Nashorn und Nilpferd, diesen Prototypen bösartiger Dummheit, gradewegs den Elefanten, den unsre indischen Ahnen als Symbol der Weisheit (Buddha) auffaßten!

Dieser Überführung einer anscheinenden Systemlosigkeit der Natur, deren launenhafte Sprünge blutwenig nach dem Darwinismus kleiner Menschenhirne fragen, entziehen sich die Evolutionsphantasten höchstens durch die naive Erklärung, daß die psychische gar nichts mit der physischen Evolution zu tun habe. Als ob der Materialismus nicht die völlige Identität des Psychischen und Physischen zum obersten Grundsatz hätte und nach seiner Meinung die Vernunft nur vom Bau des Hirns abhinge! Anatomisch dürfte der Hundeschädel aber wohl sicher das winzige Hirnchen der Ameise und Biene weit übertreffen. Und wenn der Elefantenschädel sich dem des Nashorns freilich auch äußerlich weit überlegen zeigt, so fehlt jede Spur eines Anhaltes dafür, auf welchem Wege sich nur dieser eine Dickhäuter und Nachkomme des Mammuth himmelhoch über all seine Rasse erhob. Kurzum ein „Monismus" des Psychischen und Physischen ist in der Tierwelt nirgends zu entdecken, also auch nirgends eine wirkliche „Evolution". Ungemein ergötzlich wirkt daher die Inbrunst, mit der unsere Darwinisten nach dem missing link des Menschenaffen forschen. Wenn man's fände, so bewiese es schlechterdings nichts. Natürlich hat unser guter lieber Vetter Affe seit den fünf Jahrtausenden, wo wir ihn kennen, mit souveräner Menschenähnlichkeit verschmäht, sich zu „evolutioniren", sich nicht zur kleinsten Veränderung herabgelassen, während wir Menschen doch wenigstens unsern „Fortschritt" als eine Schlange, die sich in den Schwanz beißt, in allerlei äußerlichen neuerungssüchtigen Mätzchen betätigen und dem immer gleichen Corpus stets wechselnde Kleidungsstücke anzogen. Und diese ewig stabilen Menschen und Affen sollen einst das Wunder vollbracht haben, sich auseinander zu entwickeln? Wenn dieser Prozeß auch 100.000 Jahre erfordert hätte — Darwinisten operieren ja immer mit unbeweisbaren Ziffern — so bliebe er das gleiche Wunder, und da eine Kugel um so schneller rollt, je länger sie im Laufen, so müßten sowol Menschen als Affen in den letzten 5000 Jahren unserer Zeitrechnung dann erst recht mit Siebenmeilenstiefeln drauflos evolutioniert haben. Da letzteres nun völlig ausblieb, verlangen die Darwingläubigen von uns ein wahres sacrifizio

[1]) Des Menschen widerlicher Größenwahn, der seinem armen Verwandten, dem Tier, absolut keine Vernunft zuerkennen und sich mit der läppischen Phrase „Instinkt" behelfen möchte, bestreitet wohl auch dem Papagei, daß er verstehe, was er rede. Jeder, der gute Exemplare beobachtete, kennt den völligen Ungrund dieses Abstreitens, da sich geradezu unheimliche Beweise des Gegenteils einzustellen pflegen. Selbst wenn dem nicht so wäre und nur eine mechanische linguistische Fähigkeit vorläge, sollte man doch endlich wissen, daß nicht die Zunge, sondern die Brocca'schen Hirnwindungen Sprachfähigkeit verleihen und daß der Urmensch die Sprache auch nur auf dem Wege der Nachahmung und Beobachtung langsam ausbildete, ganz wie der Papagei. Sprechen ist Denken und die Kraft des Papageis, seine ungelenke Zunge zu artikulierten Lauten zu zwingen, stellt ihn hoch über alle Säugetiere.

dell' intelletto, an jenes einstmalige und einmalige Wunder zu glauben. Denn in Wahrheit können sie sich nur auf diese ihre Hypothese einer Abkunft des Menschen vom Affen für ihren Evolutionswahn berufen, da sonst Geologie, Fauna und Flora, nur Transformation lehren. Hier wäre nichts Relatives, sondern nur Absolutes vorhanden, eine riesige physisch-psychische Entwicklung: Shakespeare als Abkömmling einer dummen Bestie Diese Bestie war aber schon in ihren Uranfängen so klug, daß sie Waffen und Werkzeuge, Haus und Feuer sich aus eigener Geisteskraft erschuf, obschon noch heute der klügste Gorilla und Chimpanse verständnislos diese Dinge anglotzt, geschweige denn nur den flüchtigsten Ansatz zu solcher Genialität verriethe. Was verschlüge es daneben, ob unserem Urahn ein rudimentäres Schwänzchen am Rückgrat baumelte oder sein Kinn weiter zurücktrat, und ob er damals einen idiotischen Stammesverwandten neben sich hatte, den Menschenaffen! Missing link? Genau so wie in der selben Gattung neben dem Nashorn der Elefant sich erhob, so konnte der Menschenaffe neben dem Affenmenschen selbständig bestehen und zwar seit Anbeginn, soweit beider Dasein zurückreicht. Der Mensch war dann eben das Genie unter den Affen d. h. ein ganz verschiedener Affe. Zu behaupten, er habe sich aus dem Affen entwickelt, wäre so, als ob man sagte, Shakespeare hat sich aus einem taubstummen Blödsinnigen entwickelt, weil beide „Menschen" doch eine Nase haben und auf zwei Beinen gehen. Setzt man Napoleon und Goethe in einen Haufen Schuster oder Schneider, so wird jeder oberflächliche Betrachter sie auch nur für Angehörige der selben Spezies *homo sapiens* halten und doch sagt Schopenhauer mit Recht, der Unterschied des Genies vom Durchschnittsmenschen sei graduell unendlich größer, wie etwa, materiell genommen, zwischen Kaiser und Bettler. Natürlich, denn Kaiser und Bettler gehören der gleichen Menschenrasse an, das Genie aber nicht. Und so wie dieses, so gehörte der Affenmensch eben einer anderen höheren Ordnung an, zu der kein missing link das übrige Affenthum hinüberführte, er war von Anfang an, ohne einer Evolution zu bedürfen, das überlegene Geschöpf.

„Ins Innere der Natur dringt kein erschaffener Geist": in ihren geheimen Werkstätten geht es anders zu, als darwinistische Schulweisheit sich träumen läßt, gar nicht schulmäßig und kathederdoktrinär, sondern künstlerisch-genial und intuitiv. Deshalb wird kein bloßer Gelehrter je ein wirklicher Naturforscher werden und der selbst seherisch beanlagte Helmholtz legte auf Goethes Naturbetrachtung entscheidendes Gewicht. Nun fällt aber das Künstlerische und Geniale überhaupt schon aus dem Rahmen des Menschlichen, Allzumenschlichen, und seiner „Evolution" heraus. Denn sehr richtig bemerkt Schopenhauer in seiner intuitiven Weise: „Ein solcher außerhalb des Individui in das Objektive fallender Ernst desselben ist etwas der menschlichen Natur Fremdes, etwas Unnatürliches, eigentlich Übernatürliches. Jedoch allein durch ihn ist ein Mensch groß und demgemäß wird alsdann sein Schaffen einem von ihm verschiedenen Genius zugeschrieben, der ihn in Besitz nehme." Gewiß ist das Genie als solches von seinem menschlichen Träger verschieden, insoferne es aus dem Allgemeingut des Unbewußten stammt, den in der ganzen Menschheit verborgen schlummernden Gotteskräften, daß diese aber gerade ihm, dem jeweiligen Träger, zum Bewußtsein kommen und durch ihn in die Erscheinung treten, entspringt sicher nicht einer beliebigen Laune einer Gnadenwahl, sondern muß wie jedes andere Phänomen dem ehernen allbeherrschenden Gesetz der Kausalität unterfallen. Diesen Kausalitätsursprung suchen wir in der materiellen äußeren Herkunft und Gestalt des Genialen vergebens. All die verlegenen Ausflüchte von „Überspringen vieler Glieder" in der Ahnenreihe, wenn die direkten Vorfahren schnurstraks dem Genialen widersprochen, halten keiner Prüfung stich. Wenn ein Ururgroßvater eines Genialen einen schlechten Vers gemacht oder einen excentrischen Lebenswandel geführt hat, frohlockt der Darwinist: das missing link ist gefunden! Der Gute vergißt nur, daß die Ururgroßväter von jedermann schlechte Verse gemacht oder Anfälle barocker Narrheit aufzuweisen hatten, daß aber ihre Nachkommen deshalb doch nur dieselben Esel blieben wie sie selber. Jede materialistische Auslegung des Genie-Phänomens, wozu auch Lombrosos famose Verrücktheitsthese gehört,

setzt einen Ammenglauben voraus, wirkt wie ein schlechter Witz, den man auch nur mit spöttischen Glossen bekämpfen kann. Wie drollig auch die Erfindung der sogenannten „Dichtermütter"! Von Frauen solcher Art wimmelt es förmlich auf Erden, nur leider erzeugen sie keine Dichter. Und ein so prächtiger Mensch die Frau Aja gewesen ist, so wird wohl niemand wähnen, daß Goethes Weltgenie sich von ihrem jovialen warmen Gemüt und heiteren Verstand herleiten könne. Und dies ist noch der glücklichste Fall, denn in unzähligen anderen Fällen — wir nennen nur obenhin die Eltern Luthers, Napoleons, Byrons, Schillers, Fichtes, Bismarcks u. s. w. *in infinitum* — klafft zwischen dem Genialen und seinen angeblichen Eltern und Geschwistern eine geradezu erschreckende Kluft. Das Phänomen, daß von acht Kindern aus dem Schoß der Lätitia vom selben mittelmäßigen Vater das dritte als „Napoleon" über die Erde wandelte, spottet jeder darwinistischen Ausdeutung. Wir gelangen daher ganz logisch zu der Vermutung, daß das Genie und überhaupt jede höhere seelische Anlage einer anderen als materiellen Quelle entspringt, daß auch hier, wie in der Menschheitgeschichte überhaupt, der hohle Begriff einer äußerlichen „Evolution" versagt. „Wer ist meine Mutter, wer sind meine Brüder!" ruft Jesus verächtlich aus, was schon manchen Banausen zur Mißdeutung Anlaß gab, und verweist auf die Jünger seiner Lehre als seine einzige Familie. Wenn aber die Genialen von jeher die sogenannten Blutsbande physischer Verwandtschaft geringachteten, so müßte diese Erkenntnis im Grunde auch für alle übrigen vom Weibe geborenen gelten. Auch die Vererbung ist nur ein Wahn, sobald sie über rein physische Grenzen hinausgehend gedacht wird, auch in ihr liegt keinerlei Entwickelung beschlossen. Wenn die Genialen gleichsam als eine höhere Rasse unter den Durchschnittsmenschen auftauchen, tatsächlich im Vergleich zu jenen als „Übermenschen", so wird diese Nietzschephrase völlig sinnlos, sobald man wie er ein Geschlecht von Übermenschen gleichsam züchten möchte. Das Genie tritt immer einzeln, plötzlich und unvermittelt auf, ohne Ahnen und — hier kichert ein wahrer Hohn der Natur über darwinistische Superklugheit — ohne Nachkommen! Bekanntlich haben bedeutende Menschen, fast immer, geniale und große Menschen, aber einfach immer entweder gar keine oder dekadent wertlose Nachkommenschaft. Die Logik sollte also schon hier den komischen Fanatikern der Zuchtwahl einen derben Wink geben: da sich das Genie, meist sogar nicht mal das Talent, nie weiter vererbt, so ist es auch nie auf irgendwelche Weise durch Abstammungsgründe ererbt worden und entstanden. Da sichs aber so bei dem Kulminationspunkt menschlicher Gattung verhält, so wirds wohl auf der ganzen übrigen Linie auch nicht viel anders liegen, d. h. die Vererbung durchaus nur auf äußere physische Merkmale und äußerliche Charaktereigenschaften beschränkt bleiben. Da nun das Genie ohne jede materielle „Evolution" auftritt, die Kausalität aber nichts völlig Unvermitteltes zuläßt und nicht ein Alles aus Nichts kommen kann, so führt uns Logik zu dem Schlusse, daß das Genie, dessen Präexistenz in Ahnenspuren nirgends zu finden ist, aus einer andern Reihe der Dinge als Ende einer unsichtbaren Evolution entstammt. Zwar nimmt die Blavatzky in der Geheimlehre an einer Stelle die willkürliche Inkarnation der Mahatmaartigen Genien an, zu denen sie außer den Buddhas auch missionärische Weltumwälzer wie Napoleon rechnet, und schon uralter Brahmanismus lehrte ja: „Sobald Unrecht überhand nimmt, erschafft Wischnu sich neu". Allein diese inkarnationsfähige Selbstverfügung kommt sicherlich eben nur den Mahatmas zu, nicht den Genien schlechtweg. Diese werden wir vielmehr ansehen als ringende und leidende Seelen voll heiligen Sehnens nach Allharmonie, die durch Kampf von Stufe zu Stufe in den verschiedenen, durch längere Zeit getrennten Inkarnationen sich bis zum Grade und Range der Geniekraft evolutioniert haben und dies auch noch fürder tun, so lange sie dem Karma verfallen bleiben. Denn, um es nochmals klar zu sagen: Evolution als Gesetz muß im All walten, so lange wir die geringste Vernunftordnung annehmen; ja, es scheint, als ob das Gesetz der Kausalität schon in sich selbst den Begriff der Evolution trage. Wenn also jede vorurteilslose, von darwinistischen Optimismusphrasen ungetrübte, Prüfung uns jeden Glauben

an eine sichtbare Evolution der Materie und der Lebewesen raubt, sondern hier gar nichts als eine an sich immer gleichwertige und relative Transformation sichtbar wird, so treibt uns grade diese pessimistische Erkenntnis dem Ahnen einer höheren supranaturellen Evolution zu, welche jenseits unserer irdischen Bewußtseinsschwelle von Inkarnation zu Inkarnation die Reife der Seele fördert und so unendlich langsam, doch mit unermüdlicher Methodik die Menschheit in jedem Einzelnen vorwärtsreißt. Denn nicht die Gattung, wie der kindisch gewordene Darwinismus und Sozialismus predigen, sondern das Individuum ist das Wesentliche und Wichtige, sintemal ja auch das Weltbild nur in dessen „Vorstellung" entsteht, ja sogar von letzterer allein abhängt, die weil eigentlich „nichts ist außer uns selber". Während also Geschichte und Allgemeinbetrachtung der Lebensläufe in ihrer äußeren Beziehung zu einander nirgendwo die Ahnung einer höheren Gerechtigkeit aufdämmern lassen, kann sie noch im erkennenden Individuum selber sich anbahnen. Da ist nun lehrreich, daß die Menschheit seit ältesten Zeiten sich zum Fatalismus bekannte. In der Tat liegt in der Kausalität nicht nur der Begriff Evolution bedingt, sondern auch der Begriff Vorbestimmung. Ob der naive Islamit sein „Kismet" oder der antike Mensch sein „Fatum" oder der Kalvinist und schon alte Kirchenväter „Prädestination" oder der moderne Naturforscher „Determinismus" darunter verstehen über die Abhängigkeit jedes Willens von der Allkausalität sind alle einig. Daß die Europäer sich noch in haarspaltender Kasuisterei über Freiheit oder Unfreiheit des Willens bewegen, müßte jeden Inder baß erstaunen, da es nach dem Karmagesetz diese gemeine Willensfreiheit des Ichs, welche der Europäer noch gar als einen Ruhmestitel beanspruchen möchte, glücklicherweise nicht geben kann, deshalb auch keine „Schuld" im gewöhnlichen Sinne. Die Schuld reicht eben bis zur Urwurzel zurück, zu jenen unvorstellbaren Zeiten, wo die schwarze Magie zur Inkarnirung führte und durch Materialisation unweigerlich das Karma ins Leben trat. Freiheit, im Bereich der Kausalität undenkbar, kann nur auf reingeistig-seelischem Gebiete bestehen, also im Interregnum zwischen Inkarnationen. Ob hier das transcendente Ego sich selbst bestimmt oder auch nur im Zwang höherer Kausalität seine neue Erscheinungsform wählt, bleibt uns verschlossen. Daß der Wille an sich keine freie Selbstbestimmung besitzt und Schopenhauers Annahme vom Primat des Willens irrt, zeigt die Erfahrung, daß man ganz umsonst an das Gemüt appelliert, den bösen Willen zu brechen und nur Überzeugung des Intellekts eine Umkehr herbeiführt. Eine solche „Metanoia" durch die Gnade der Erkenntnis lehren zwar Jesus und Buddha. Geistige Freiheit ist aber auch hierbei nicht vorhanden. Denn daß ein Licht des Heils entzündet wird und anderen Augen aufgeht, erfolgt auch nur im Zwange der Kausalität. Freilich nicht durch Gnadenwahl oder Vorherverdammung, womit sich die Kalvinisten plagten, denn auch dies wäre wieder schnöde Ungerechtigkeit, wie denn jede Rechtfertigung „Gottes" außerhalb der Karmalehre versagt. Sondern daß jemand zur Erkenntnis kommt und sein Nebenmensch nicht, ist zwar nicht sein persönliches Verdienst, wohl aber die logische Konsequenz der Leiden und Kämpfe seiner früheren Inkarnationen, die ihn zur Heilsaufnahme befähigten. Als freie Liebestat der Weltseele, gemäß dem inneren Kausalitätsgesetz ihres erhabenen Karma, darf es allerdings gelten, daß überhaupt Heilande entsandt werden, materieverschlammte Seelen zu erwecken, die ohne solche geisthypnotische Suggestion noch endlos weiterschlummern würden. Deshalb mahnt das Bibelwort, sein Licht nicht unter den Scheffel zu stellen und jeder Theosoph hat die Pflicht, durch Vortragen der guten Lehre den Europäern das „Dhamma" mitzuteilen und die Karma-Überzeugung zu verbreiten.

Fassen wir alle Erwägungen nochmals zusammen. Die anthropomorphische Vorstellung eines persönlich eingreifenden Gottes ist ein Unding im Reich der Kausalität und unabwendbaren Vorbestimmung. Letztere, von jeher allen Völkern eine sozusagen angeborene Idee — nur unter religiösphantastischen Formeln versteckt — bestätigt sich durch jede neue okkultistische Erfahrung, Prophetie und Hellgesicht, erstaunliche Richtigkeiten der Chiromantie und vor allem die moderne englische Astrologie, welche Dinge zwar heute noch von der Wissenschaft geleugnet, eines Tages aber

anerkannte Wahrheiten sein werden. Dem Warum dieser unumstößlichen Zwangskausalität steht der Materialismus ebenso ratlos gegenüber wie die kirchliche Religion, die jede ihrer Grundlagen erschüttert fühlt. Denn — abgesehen von der Absurdität, daß brutaler Zeugungsakt eine unsterbliche Seele schaffe und der ferner, daß der Durchschnittsmensch, der nie über gemein Irdisches hinausging, plötzlich in körperlose unirdische Sphäre aufsteige, zu der er ja gar nicht taugt — wäre überhaupt jede „Vergeltung" eines Jenseits, wohin die sonst nirgends sichtbare Gerechtigkeit sich geflüchtet haben soll, sinnlos ungerecht bei der unfrei gelenkten Vorherbestimmung jedes Handelns, Denkens und Fühlens im Banne der Körperwelt. Dagegen ruht die Karmalehre auf so unerschütterlichem Urgrund, daß die radikalsten modernen Systeme, von welcher Seite man auch Neues heranzuschleppen meint, stets nur zu ihr hinleiten. So hat ein jüngerer Philosoph Lotze (nicht zu verwechseln mit dem älteren bekannten Denker gleichen Namens) einen Dualismus der Weltordnung zu finden gemeint, wobei der unberechenbare „Zufall" das negative destruktive Prinzip vertritt. Allerdings läßt sich ein Monismus in Haeckels Sinne gar nicht aufrechthalten, denn ein solcher würde die Ungerechtigkeit d. h. Unordnung der (allein uns wirklich bekannten) Erdendinge nicht zulassen, woran menschliche Phantasien über angebliche prästabilirte Harmonie der Planetenordnung nichts ändern. Ein Dualismus von „Gott" und „Teufel" böte nun vollauf Erklärung für die ungerechten Ordnungsstörungen in Menschheitsgeschichte und Einzelleben, insofern der „Zufall" ein der Kausalität genau eingefügter und ihr naturgemäß zukommender Faktor wäre — naturgemäß, weil im stabilen Hin- und Herstoßen der Materiekämpfe ununterbrochen Reibungen entstehen, die wenigstens vom Individuum als blöder teuflischer Zufall empfunden werden. Denn daß ein Ziegelstein vom Dache fällt und einen drunter Weggehenten tötet, entspringt zwar natürlicher Kausalität, dem betroffenen Individuum gilt diese ihm verderbliche Reibung aber als gemeiner Zufall. Diese Art von Zufallskausalität kann jedoch nur an der Materie zeitliche und endliche Formen und alles materielle Einzelgeschehen gebunden sein, steht und fällt also bloß mit dem Verkörperungsdasein, besitzt hingegen ebenso naturgemäß keinerlei Macht übers einheitliche All als Ganzes, in welchem eben das Fallen des Ziegelsteins keinen Zufall mehr bedeutet, sondern notwendige Kausalität des Weltübels, als materielles Dasein ausgedrückt. Letzteres bedeutet ja ohne Frage die Urwurzel des „Bösen" schlechtweg, die Urschuld des Willens- zum Einzelleben. Selbst in kirchlich beschränkten Denkern lebte stets diese Einsicht: „der Leib ist ein Gefängnis" oder wie die Geheimlehre kündet, „das Grab der Seele." Einheit mit dem All und Freiheit in Gott sind aufgehoben für Sclaverei in Zeit und Raum, preisgegeben jedem Übel der Zwangsverkettung. Da die von uns individuell als „Zufall" empfundene Kausalität der äußeren Materiereibungen aber, wie oben gesagt, nur an den Einzelverkörperungen haften kann, so regiert ihr teuflisches Walten notwendig immer schrankenloser, je brünstiger sich das Bewußtsein des Körperlebens an „Sansara" klammert und sich für den isolierten Materieschein dem Allsein entfremdet, und ihre Macht schwindet und erlischt, je mehr die inkarnierte Seele sich auf sich selber besinnt und ins Unbewußte untertaucht. Hierdurch gewinnt die äußere Ungerechtigkeit des Weltlaufs eine zwingende Logik. Der verkörperte Einzelwille kann aber nicht von sich selbst aus, durchs banale Körperzeugen ins Dasein gestoßen, jene Urschuld auf sich geladen haben, sondern nur durch endlos vorhergehende Leben bis zur Urzelle. Da eine Unsterblichkeit des seelischen Prinzips ganz selbstverständlich eine endlose Präexistenz voraussetzt, so würden uns Notwendigkeit und Gerechtigkeit der uns momentan im jeweiligen Einzelleben bestimmten Kausalität erst durch Überschauen dieser Präexistenz-Kette klar werden. Deshalb verheißt Buddha als ersten Lohn intuitiver Versenkung ins Unbewußte, der ersten „Schauungen", das Erwachen der Erinnerung an das frühere Dasein und bei immer fortschreitender Erleuchtung an alle früheren Existenzen bis zur Urzelle. Da selbst die kaltabstrakte „Substanz" Spinozas eine immanente Weltseele bedingt und „beseelte Atomistik" oder das beweislos zuerst konstruierte oberste Naturgesetz der Materia-

listen im Grunde auch nur auf einen Zentral-Logos hinauslaufen, so liegt der metaphysische Schluß nahe, daß diese unverstellbare Weltseele sich zu jeder einzelnen Seelenmonade so verhält, wie die Sonne zu jedem ihrer unzählbaren Strahlen, d. h. daß Licht und Wärme unserer Seele innerlich völlig identisch sind mit dem großen Flammenherd, wir nur Wirkungsteilchen derselben Gottheit sind, die Alles ist und Alles in sich beschließt. Was soll hier der seichte Spott über den Gott der Theosophen, der sich ausdehnt und wieder zusammenzieht! Hier waltet einfach ein ideales ökonomisches Gesetz der Weltwirtschaft, das in ewigem Gleichgewicht produziert und konsumiert. Ebensowenig nun ein Vernünftiger folgen wird — das Kind aber thäte es und hier wird das Kindlichnaive des Materialismus offenbar— der elektrische Strom als solcher habe aufgehört, weil die Leitung zeitweilig unterbunden wird oder eine Maschine stillesteht, ebensowenig kann die Auflösung der Materiezellen, die sich zu einem Körper-Ich als Maschine zusammenflickten, auch nur den geringsten Einfluß auf den Elektrizitätsfunken äußern, den wir „Seele“ nennen und der, als identisch mit der Weltseele, so unzerstörbar bleibt wie sie. Die Seelenmonade ist gerade so gut das Absolute, das Ding-an-sich, wie All und Weltseele selber. Wäre diese innere Identität und Verwandtschaft dem Unbewußten unseres Lebens nicht immanent, so könnten nicht „Aufgehen in Gott“, „Nirwana“, „Universalaffekt“, von jeher den tiefsten Denkern und klarsten Sehern als Inbegriff höchster Seligkeit erschienen sein. „Ich gehe heim zum Vater“; das wahre Selbstgefühl ist Allgefühl. Zu ihm leitet die transzendente Evolution.

Carl Bleibtreu.

Das Problem der Willensfreiheit.

Das Problem der Willensfreiheit — diese Fassung ist nicht eigentlich angebracht. Die Frage nach der Willensfreiheit ist nicht in erster Linie ein wissenschaftliches Problem. Sie ist vor allem eine Weltanschauungsfrage. Sie enthält einen Punkt, über den jeder Mensch mit sich ins Reine kommen muß. Sie ist das erste Etwas, das einem beim Nachdenken über sich und die anderen ins Auge fällt. Sie ist sozusagen der Extrakt des Lebens und Denkens des Einzelnen. Denn Ethik und Moral, Persönlichkeitsbewußtsein und Abhängigkeitsgefühl, eherne Gesetzmäßigkeit des Universums und Gottähnlichkeit des Menschen: das alles hängt mehr oder weniger mit der Freiheit zusammen. Die Freiheit greift ins Innerste des Menschen.

Somit erklärt es sich, daß von den Anfängen eines philosophischen Denkens bis zum heutigen Tage die Willensfreiheit ein aktueller Vorwurf ist. In der Vedantaphilosophie der Inder, in den Lehren der Griechen, in den Spekulationen der Gnostiker und Scholastiker, in den Untersuchungen eines Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, in den Systemen heute lebender Philosophen leuchtet das Problem: frei oder unfrei ebenso auf, wie in den Lebensbildern eines Goethe, Schiller, Ibsen, Hauptmann, Maeterlinck. — —

— — — — — — — — — — — — —

Was ist Freiheit? Das ist die erste Frage. Als Antwort tönt ein Chaos von Stimmen und Meinungen einem entgegen: Metaphysische Freiheit, psychologische Freiheit, intelligible Freiheit, moralische Freiheit, sittliche Freiheit, physische Freiheit, praktische Freiheit. Dies sind zunächst leere Namen und Worte. Es heißt jetzt, zu diesen Namen und Worten Begriffe zu finden und den Inhalt dieser Begriffe klarzustellen und festzulegen. Dazu wiederum müssen die Tatsachen der Erfahrung aufgedeckt werden, die jeder Begriff umschließt.

Bei dem Begriffe Freiheit muß die Auffassung als grundlegend angenommen werden, die im gewöhnlichen Leben mit dem Worte Freiheit verbunden wird Reden wir von Freiheit, so meinen wir: Wir können tun und lassen was wir wollen, wir können uns betätigen wie wir wollen. Frei sind wir, wenn wir nicht gezwungen werden, sondern nach eigenem Gutdünken und Belieben handeln, wenn uns kein Hindernis irgend welcher Art entgegensteht und keine Gewalt uns treibt. Ich kann dies ausführen und jenes unterlassen, mich hierhin und dorthin wenden, ganz wie ich will. Mit dem Ausdrucke Freiheit also, bezeichnen wir im alltäglichen Leben denjenigen Zustand, in dem unsere Handlungen sich unserem Willen gemäß vollziehen, ohne von äußeren Einwirkungen, die unabhängig von unserem Willen sind, hervorgerufen zu werden. Es handelt sich eben um das Verhältnis äußeren, praktischen Geschehens zu dem inneren Wollen dieses Geschehens. Physische Vorgänge werden in ihrer Abhängigkeit von dem vorhergehenden psychischen Zustande untersucht. Findet sich ein kontinuierlicher Zusammenhang, ist die Linie,

die von dem Psychischen zu dem Physischen läuft, nicht unterbrochen, so bin ich frei. Freiheit ist daher: Abwesenheit jedes Zwanges und Handelnkönnen nach eigenem Willen.

Diese Freiheit meint man, wenn man von Handlungsfreiheit oder physischer Freiheit oder praktischer Freiheit redet. Daß nun die physische, praktische Handlungsfreiheit tatsächlich anzunehmen ist, darüber besteht kein Zweifel. Die gibt jeder zu.

Nach Analogie dieser Handlungsfreiheit hat man den Begriff der Willensfreiheit gebildet. Man hat die Frage nach der Abhängigkeit oder Nichtabhängigkeit unserer Handlungen in die Frage nach der Abhängigkeit oder Nichtabhängigkeit unserer Willensentscheidungen verwandelt. Bei der Handlungsfreiheit wollte man wissen, ob die Handlung sich ergiebt infolge gewisser zwingender Einwirkungen oder nicht. Bei der Willensfreiheit fragt man, ob die einzelne Willensentscheidung das Resultat zwingender Motive ist oder nicht. Ist der einzelne Willensentschluß das Produkt zureichender Gründe, oder ist er unabhängig von jeder Motivation? Muß der Wille sich nach Maßgabe der vorausgehenden Motive nach einer bestimmten Richtung wenden, oder bleibt es ihm selber überlassen, trotz der Motive einen anderen Weg nach eigenem Belieben einzuschlagen? Mit anderen Worten: Mußte ich so wollen, wie ich gewollt habe oder hätte ich unter den gleichen Umständen auch anders wollen können?

Dieser Willensfreiheit liegt somit ein psychologischer Tatbestand zugrunde. Es ist nur zu erklären: Wie steht's psychologisch mit dem Willen. Hat das Kausalgesetz, das Gesetz der zureichenden Ursachen auch Geltung für das Seelenleben oder nicht. Gibt es keinen Zusammenhang hier, so wählt der Wille motivlos. Das heißt: wir sind frei. Und diese Freiheit ist die eigentliche Willensfreiheit, die psychologische Freiheit.

Angenommen nun: es ergibt sich aus der psychologischen Untersuchung, daß eine Willensfreiheit im Sinne eines motivlosen Wahlwollens nicht existiert, so braucht damit noch nicht ohne weiters der Begriff Willensfreiheit abgetan zu sein. Dem Begriffe können andere Erfahrungstatsachen zugrunde gelegt werden. Er kann umgedeutet werden. Darüber muß man sich allerdings klar sein: eine Umdeutung liegt immer vor, sobald der ursprüngliche Sinn des Freiheitsbegriffes geändert wird. Aber diese Umdeutung kann sich vielleicht rechtfertigen lassen. Und hier setzen nun jene Auffassungen von der Willensfreiheit ein, die die Freiheit als „sittliche Freiheit" aufdecken. Freiheit wird nicht mehr in einen Gegensatz zur Gesetzmäßigkeit gebracht. Freiheit soll jetzt nur besagen „Handeln nach Grundsätzen" oder „Bedingtheit durch die wollende Persönlichkeit" (Lipps) oder „Erhaltung des Subjekts in der Erhaltung seiner Handlungen" (Cohen).

Es folgt: Zu trennen ist Handlungsfreiheit, eigentliche Willensfreiheit, Freiheit als besondere Gesetzmäßigkeit. Dies ist im Auge zu behalten, soll die Diskussion über die Willensfreiheit nicht ins Uferlose geraten. Denn ins Unabsehbare geht schon die Literatur über die Freiheit: doch immer größer wird die Verwirrung. Nicht so ganz Unrecht hat Eduard v. Hartmann, wenn er sagt: „Es ist die Geschichte des innern Freiheitsbegriffs eine der kläglichsten Seiten in der Geschichte der Philosophie, die den Philosophen mit stiller Trauer über die Verstandesschwäche seines Geschlechts erfüllen könnte."[1] —

Wir haben gesehen: im Mittelpunkt des Freiheitsproblems steht die Frage nach dem psychologischen Zusammenhang. Ist jede Willensentscheidung abhängig von dem vorhergehenden psychophysischen Zustand des Wollenden, ist sie das Produkt zureichender Ursachen, oder tritt sie unabhängig, unbegründet, ursachlos in Erscheinung. Zwei Antworten können gegeben werden. Und diese beiden Antworten sind: Indeterminismus — Determinismus.

Der Indeterminismus pflegt zu behaupten: Wir haben ein Bewußtsein von Freiheit. Wir haben ein Freiheitsgefühl. Und daher sind wir auch frei d. h. unser Wille wählt unter gewissen Möglichkeiten nach seinem Belieben. Nach allen Gründen und Motiven, die vorausgehen, bleibt es noch unbestimmt, wohin seine Entscheidung fällt. Der Wille faßt ohne Rücksicht auf die Motive seinen Entschluß. Ein psychischer Zusammenhang existiert nicht. Der Wille wenigstens steht außerhalb eines solchen. Und diese Willensfreiheit wird gefordert von der Ethik. Ohne Annahme der Freiheit des Willens kann es keine sittlichen und rechtlichen Normen geben. Stellt sich das Endwollen als ein notwendiges Resultat heraus, so haben diese gar keinen Wert. Ohne Freiheit kann ferner nur ein rein mechanisches Geschehen vor sich gehen. Ohne Freiheit muß das Leben einem maschinenmäßigen Gange anheimfallen. Ohne Freiheit muß der Mensch zum Automaten werden. Nur „das System der Freiheit befriedigt, das entgegengesetzte tötet und vernichtet das Herz. Kalt und tot dastehen und dem Wechsel der Begebenheiten nur zusehen, ein träger Spiegel der vorüberflichenden Gestalten — dieses Dasein ist unerträglich".[2]

Dieser Indeterminismus tritt nun in verschiedenen Gestaltungen, mit besondern Schattierungen auf. Er erscheint zunächst als Lehre vom

[1] Ed. v. Hartmann: Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins. 1879. S. 399.

[2] Fichte: Die Bestimmung des Menschen. Berlin 1825. S. 44.

liberum arbitrium indifferentiae. Hier wird ohne jede Klausel, ohne jede Hinzufügung der Satz verfochten: der menschliche Wille trifft, unbeeinflußt durch Gründe und Motive, nach freier Willkür seine Entscheidungen. Ein Willensentschluß kann unter gleichen Voraussetzungen ebenso gut entstehen wie unterbleiben. Und alt schon ist diese Ansicht. Klar und deutlich erklärt sie z. B. Origenes: Non est voluntas, ubi non est explicata libertas. Non est libertas, ubi non est facultas per rationem eligendi. Liberum arbitrium est nobis semper unum ex duobus eligere, cum semper utrumque possumus.[3]) Und unter modernsten Denkern huldigen ihr Lotze und Wentscher.

Einen zweiten Zweig am Baume des Indeterminismus bildet die Lehre von der „intelligiblen Freiheit", von der „metaphysischen Freiheit". Es heißt: In der Erfahrungs- und Vorstellungswelt kann von Freiheit nicht die Rede sein; die notwendige Annahme eines allgemeinen Kausalzusammenhangs negiert sie; aber Freiheit gibt es in der intelligiblen, jenseitigen, raum- und zeitlosen Welt. Wie aber diese Freiheit näher zu präzisieren ist, darüber gehen die Meinungen auseinander. Plato redet von einer präexistentiellen Wahl des Charakters, des bestimmten Ichs, von einem willkürlichen Ergreifen eines gewissen Lebensloses. Plotin stellt schroff die Unfreiheit in dieser Welt und die Freiheit der Seelen in jener Welt gegenüber. Kant lehrt: der menschliche Wille steht, als Erscheinung betrachtet, unter der Naturnotwendigkeit; m. a. W.: „nach seinem empirischen Charakter" — demjenigen Charakter, „wodurch die Handlungen des Menschen als Erscheinungen durch und durch mit andern Erscheinungen nach bestimmten Naturgesetzen im Zusammenhang stehen und von ihren Bedingungen abgeleitet werden können und also mit diesen in Verbindung Glieder einer einzigen Reihe der Naturordnung ausmachen" — „würde also das Subjekt der Bestimmung nach der Kausalverbindung unterworfen sein, und es wäre nichts als ein Teil der Sinnenwelt, dessen Wirkungen, so wie jede andere Erscheinung aus der Natur unausbleiblich abflößen." Als Ding an sich aber gehört der menschliche Wille dem Reiche der Freiheit an; m. a. W.: „Nach seinem intelligiblen Charakter" — demjenigen Charakter, durch den der Mensch „zwar Ursache von Handlungen als Erscheinungen ist, der aber selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit steht und selbst nicht mehr Erscheinung ist" — „würde dasselbe Subjekt dennoch von allem Einflusse der Sinnlichkeit und Bestimmung durch Erscheinungen freigesprochen werden müssen, und — — — so würde dieses tätige Wesen, sofern in seinen Handlungen von aller Naturnotwendigkeit als die lediglich in der Sinnenwelt angetroffen wird, unabhängig und frei sein." Man würde von ihm ganz richtig sagen: „Daß es seine Wirkungen in der Sinnenwelt von selbst anfange, ohne daß die Handlung in ihm selbst anfängt." [4]) Und ähnliches wie Kant, wenn auch mit gewissen Abweichungen, sagen Schelling und Schopenhauer.

Eine dritte Art des Indeterminismus ist der relative Indeterminismus. Bei diesem zeigt sich eine starke Annäherung an den Determinismus, d. h. an jene Lehre, daß jede Willensentscheidung abhängt von Motiven. Aber während beim Determinismus die Motive die Willensentscheidung bedingen, sollen nach dem relativen Indeterminismus die Motive nicht nötigend, necessitierend wirken, sondern nur anregen, und inklinieren. Leibniz drückt dies so aus: „Alle innern und äußern Ursachen zusammen machen, daß die Seele sich bestimmt, aber nicht, daß sie sich notwendig bestimmt, da es keinen Widerspruch enthält, wenn sie sich anders entschließen würde, weil der Wille wohl geneigt gemacht werden, aber nicht gezwungen werden kann." [5])

So weit der Indeterminismus.

Dem gegenüber erhebt sich die deterministische Doktrin. Der Determinismus erklärt: Die indeterministische Willensfreiheit, in welcher Prägung sie auch auftreten mag, vernichtet jedes vernünftige ethische Leben. Wenn der Mensch nicht durch die Bestimmtheit seines Wesens und die äußern Motive genötigt wird, sich nach der einen oder der anderen Seite zu entscheiden, kann nur der Zufall den Ausschlag geben. Dann kann man den Charakter des Menschen und den Menschen selbst nicht mehr verantwortlich machen für eine Entscheidung, die er ja gar nicht getroffen hat. Was sollen bei solchem Zufallswollen noch ethische Vorschriften, planmäßige Erziehung u. s. w. Bei jedem einzelnen Willensentschluß soll ja der Mensch von neuem anfangen. Und auch das Kausalgesetz widerspricht dieser Freiheit. Das Kausalgesetz muß notwendig allgemeine Geltung, auch für das psychische Leben besitzen, eben weil es ein Gesetz ist. Daher muß jede Willensentscheidung bedingt sein, aus zureichenden Gründen sich ergeben. Jede Willenstat ist das Produkt des Charakters und des eingetretenen Motivs.

„Des Menschen Taten und Gedanken, wißt!
Sind nicht wie Meeres blind bewegte Wellen.
Die innere Welt, sein Mikrokosmos ist

[3]) Vergl: Karl Klein: Die Freiheitslehre des Origenes. 1894.

[4]) Kant: Kritik der reinen Vernunft. Kehrbach b. Reclam. 2. Aufl. S. 433, 434.

[5]) Leibniz: Theodicé. Leipzig 1879. II. § 341. S. 390.

Der tiefe Schacht, aus dem sie ewig quellen.
Sie sind notwendig, wie des Baumes Frucht.
Sie kann der Zufall gaukelnd nicht verwandeln;
Hab' ich des Menschen Kern erst untersucht,
So weiß ich auch sein Wollen und sein Handeln."
(Schiller.)

Als eine Abart dieses Determinismus, als ein spezieller Fall dieser allgemeinen Lehre, erscheint der Fatalismus. Der Fatalismus beruft sich auf Goethes Worte:

„Nach ewigen, ehernen
Großen Gesetzen
Müssen wir alle
Unseres Daseins
Kreise vollenden."

Und diese Gesetze hypostasiert der Fatalismus. Er läßt sie den Dingen Vorschriften erteilen und läßt sie den Verlauf des Geschehens regulieren. Sie thronen in irgend welchen Höhen und lenken von hier aus der Menschen Geschicke. Und im Handeln und Wollen des Menschen treten jene in Erscheinung. Sie sind der einzige Grund für jeden Willensakt. Nur die Gesetze wirken. Und somit kann von einer aktiven Wirksamkeit des Menschen auch nicht mehr die Rede sein. Das Leben des Menschen ist nur das Abrollen des Uhrwerkes, das die Gesetze bilden.

Anders der reine Determinismus. Für ihn kann der Mensch auch Wirkungen auf die Außenwelt hervorrufen. Die einzelnen Wollungen ergeben sich zwar mit Notwendigkeit, aber doch ist jeder Willensakt mein Willensakt. Das wichtigste Motiv in dem psychischen Prozesse ist eben die ganze Persönlichkeit des Wollenden. Und an diesen Punkt knüpft nun seine Umdeutung des Begriffes Freiheit an. Für den reinen Determinismus bedeutet Freiheit garnicht Unabhängigkeit vom Kausalgesetz. Frei bin ich vielmehr—und anderes besagt auch das Freiheitsgefühl nicht — wenn meine Willensentscheidungen meinem Charakter, meinem Ich, meiner ganzen inneren Disposition entsprechen Im andern Fall, wenn meine Wollungen nicht den Stempel meiner Persönlichkeit tragen, bin ich unfrei. Freiheit ist Determinierung der einzelnen Willensinhalte durch das Ich, durch den Charakter. Unfreiheit ist Motivation durch fremde, meinem Wesen fernliegende Momente. Oder in andern Fassungen: frei bin ich, wenn ich nach Grundsätzen handle, wenn ich dem Gesetz meines Innern folge (Volkmann), wenn die sittlichen Motive in mir den Ausschlag geben (Windelband), wenn ich durch Zweckgedanken und Ideale, durch Pflicht und Gewissen bestimmt werde (Paulsen), wenn ich in den Kausalzusammenhang durch selbstgewählte Maximen eingreife (Liebmann), wenn ich auf Grund meiner Einsicht entscheide (Laas). — — —

— — — — — — — — — — — —

Jetzt die Schlußfrage: Hat der Indeterminismus Recht? Hat der Determinismus Recht? Wo liegt die Lösung des Freiheitsproblems? Und wie ist der Freiheitsbegriff auszulegen?

An dieser Stelle ist die Antwort nicht zu geben. Dazu wäre erst eine eingehende Untersuchung sämtlicher Argumente des Indeterminismus und des Determinismus nötig. Und die würde hier zuweit führen. Hier sollte nur hingewiesen werden auf die Wege, die jede Behandlung der Freiheitsfrage einzuschlagen hat, und die sie einschlagen kann, auf die Merksteine, nach denen sie sich zu richten hat [6])

[6]) Den Versuch einer Lösung des Freiheitsproblems unternimmt meine Schrift: Das Problem der Willensfreiheit. Leipzig 1902.

Dr. L. Müffelmann.

Das Gefühlselement in der mystischen Entwicklung.

Die sogenannte mystische Entwicklung ist das Lebensziel einer großen Reihe von Bestrebungen aller Zeiten und Zonen gewesen, und es existiert wohl kein Volk, in dessen Geschichte nicht auch der Gedanke der mystischen Entwickelung aufzufinden wäre. Ich brauche mich über diese Tatsache wohl nicht erst näher auszulassen, ebensowenig halte ich es für notwendig erst noch langatmige Erörterungen pro und contra Mystik und deren Berechtigung vom Standpunkte eines Normalmenschen zu bringen. Die mystische Entwicklung steht und fällt mit der Anschauung, daß Ding an sich und Erscheinungsform sich nicht decken und hängt zusammen mit der auf Erfahrung basierenden Erkenntnis, daß unserer Sinnenwelt eine andere Welt gegenübersteht, welche durch unsere fünf Sinne nicht erfahrbar ist, daß also die sinnliche Welt mit einer außersinnlichen oder übersinnlichen zu rechnen hat, welche jedoch beide als Erscheinungswelten dem Reich des Metaphysischen gegenüberstehen, nicht zeitlich und räumlich zwar, aber doch vollkommen gegensätzlich, so lange wir mit prononciertem Ego aus den Sinnesfenstern unserer äußeren Person herausblicken. Wir alle wissen, daß die Lösung des Welträtsels nur in uns selbst

zu suchen ist. Die Identität von Atman mit Brahman, die Alleinslehre, die Überzeugung der Einheit von Sein und Denken, sind für uns vertraute Begriffe und besteht für uns kritische Bekenner der Theosophie der Wert derselben nicht in dem Studium und in einem leicht zu mißdeutenden begrifflichen Eingehen in die Gefilde einer astralen und devachanischen Erscheinungswelt, sondern in dem Bewußtsein der Möglichkeit einer Aufhebung unseres momentanen Bewußtseinszustandes, der dem eines „Denkens ohne Begriffe" weichen soll, womit wir uns bereits in den Vorhallen jenes erhabenen Tempels bewegen, vor dessen hehrer strenger Leere, bis ins innerste Mark ergriffen, schon manch Einer die Grenzen seiner äußeren Person von sich abschmelzen fühlte in das Meer des nivellierenden All, in dem weder Bewegung noch Ruhe, weder Licht noch Schatten existiert, ja, wo selbst für Gottes Thron kein Plätzchen mehr zu finden ist. Über das Reich des Außer-Intellektuellen wissen wir nichts, können auch nichts wissen, weil all' unser Wissen eben wieder mit dem Intellekt geschieht und dessen Funktionen: Zeit, Raum und Kausalität nicht als Maßnormen für das Metaphysische gewählt werden dürfen. Wir sind so arm an Geist durch unseren hoch entwickelten Intellekt geworden, daß unsere ganze sprachliche Nomenklatur, selbst unser abstraktestes Denken, keine Möglichkeit bietet, uns das Metaphysische ins Verständliche zu transformieren. Die praktische Mystik hat sich stillschweigend dahin geeinigt, das an sich ganz ungenügende Wort „Schauen" als relativ giltiges Äquivalent anzunehmen, für das „Erfahren" im Intellektuellen.

Daß wir uns mit unserer Anerkennung des metaphysichen Reiches nicht im Nebel der Phantasie und Selbsttäuschung bewegen, dafür können wir so hochbedeutende Namen ins Feld führen, daß unsere modernen kriteluden, mechanistisch gebildeten Wissenschaftler davor zusammen sinken müssen — Vedanta, Plato, Parmenides, Neuplatoniker, Gnostiker, Kant, Schopenhauer, Deußen und wie die Vorkämpfer der Enkenntnistheorie und des panmonotheistischen Gedankens alle geheißen haben, können als theoretische Vertreter des mystischen Entwickelungsgedankens angerufen werden, neben dem Heer derjenigen, welche als praktische Mystiker uns die Resultate ihres tatsächlichen Schauens mit, wenn auch stammelnder Sprache, in Poesie und Prosa hinterlassen haben.

Das Ziel aller Mystik (das Wort ist hier nicht im Sinne des du Prel'schen Okkultismus gebraucht) ist die Vereinigung unseres innersten Ich mit Gott, die Vereinigung von Atman mit Brahman, das Ausklingenlassen unseres beschränkten Ich - Bewußtseins in die qualitätlose Allheit. Diese aber ist, um mit Hegel zu reden: „Die reine Unbestimmtheit und Leere. Es ist nichts in Ihm (Brahman) anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden kann, oder es ist nur dieses reine leere Anschauen selbst. Es ist ebenso wenig etwas in Ihm zu denken, oder es ist ebenso nur diese Leere." „Indem der Inder es unternimmt und vollführt, sich zum vollkommen abstrakt sich verhaltenden Ich zu machen, so erstrebt er damit nicht bloß die Anschauung oder Erkenntnis der Gottheit in ihrer reinen Wesenheit an sich, sondern auch zugleich die Einheit mit der Gottheit, die Gottwerdung. Denn wenn der Yogi alles Daseiende, die ganze Welt der Maja, auch seine eigene sinnliche Wirklichkeit verneint hat, wenn dieses alles seinem Bewußtsein entschwunden ist, und er sich nur befindet in einem leeren Denken, im reinen gegenstandslosen inneren Schauen, so glaubt er und behauptet: „Ich bin das Brahma, oder die Gottheit selbst." Das ist wahrlich eine arge Behauptung, aber ich muß hier eine noch weit ärgere hinzufügen, nämlich die, daß er vollkommen recht hat". Und Gladisch[1]) setzt dem hinzu: „Eben das ist es ja, was auch der Yogi behauptet, daß das reine Denken und das reine Sein oder Brahman, eins und dasselbe sei. Nur der Unterschied findet statt, daß der Inder diese Einheit des absoluten Seins und des Denkens nicht wie Parmenides bloß erkennt; Yoga ist die wirkliche Vollbringung und wirkliche Darstellung derselben im reinen Selbstbewußtsein, im reinen oder abstrakten Ich": . . .— „Yoga ist die durch Verneinung alles Anderen, alles empirischen

[1]) Gladisch, Einleitung in das Verständnis zur Weltgeschichte. 1844, Seite 293 u. ff.

Bewußtseins bewirkte Erhebung oder Vereinfachung des Menschen zu dieser seiner reinen Wesenheit, zum reinen Selbstbewußtsein oder zum reinen Denken, welches eben zugleich das absolute Sein oder das Brahma ist. Die Upanischaden lehren mit den klarsten Worten, daß das absolute Sein oder die Gottheit in ihrer reinen Wesenheit an sich, erkannt oder erlangt werde, im reinen Denken oder Wissen, indem der Erkennende die Gestalt der Gottheit oder des absoluten Seins, nämlich reines Denken oder Wissen selbst wird; denn indem er alle Vielheit des Seienden, die ganze Welt der Maja für das Bewußtsein vernichtet, so gewinne er die Gestalt des reinen gegenstandslosen Denkens oder Wissens, des reinen oder abstrakten Ich, so sei dieses reine Denken oder Wissen oder dieses reine Ich das absolute Sein oder das Brahma selbst." In einer weiteren Upanischad heißt es: „Zum vollendeten Atma-Sein wird überhaupt gefordert, daß jede Zweiheit verschwinde, daß das Subjekt im Objekt und umgekehrt sich aufhebe, Denkendes und Gedachtes im Gedanken . . .— Der geringere Weg der Erkenntnis ist also der, worauf der Betrachtende den Denkenden, den Gedanken und das Gedachte als verschiedener Weise auffaßt und hierin sich vertieft. Wenn er diesen Weg zurückgelegt hat, gelangt er auf den höheren, wo er den Denkenden, den Gedanken und das Gedachte als Eins weiß, wo die Scheidung schwindet und Brahma allein zurückbleibt."

Ein begriffloses Denken und Sein existiert also und es zu erreichen, ist das Ziel des Yogi, des Mystikers und war das Ziel der Gnosis im engeren und weiteren Sinn. Es wird auch das Ziel aller wahren Theosophie, sobald sich diese über kleinliche Gemüse und okkulte Kunststück-Interessen hinausgeschwungen hat. Dieser Zustand, wo Subjekt zugleich Objekt, Erkenner, Erkanntes und Erkennen Eins geworden sind, unterscheidet sich naturgemäß von Allem, was unser irdisches Verständnis mit seinen Begriffsfesseln erfassen kann, vollständig, und „vor Allem, da dieser Verkehr zwischen Welt[2]) und (innerstem! d. V.) Individuum völlig unmittelbar sein muß, kann er als solcher weder dem Gedächtnis des Individuums noch irgend einer Erkenntnis angehören. Wäre ich dazu genug Mystiker, so würde ich sagen, er gehöre wohl dem Weltbewußtsein an; aber solche Bilder darf sich ein armer Normaler nicht erlauben. Wenn es also etwas dieser Art gibt, dann hat es seine eigene Sphäre und geht uns nicht das Geringste an, so lange wir es nicht mitgemacht haben." — „Daß das, wovon uns die Mystiker Bericht erstatten, nur Wortbilder und Negation falscher Annahmen ist, beweist nichts dagegen, daß sie etwas erlebt haben, das sich anders nicht sagen läßt. Auch die Erkenntnis, daß z. B. Meister Eckharts Entzücken über seine tiefen Stunden und Verzückungen dem psychologisch prüfenden Leser sich als sein Staunen über die eigene Genialität herausstellt, der er in nüchternem Zustande selbst nicht gewachsen war, ist noch nicht durchschlagend und auch der Einwand, wir könnten nichts fühlen oder im Bewußtsein haben, was nicht Zeit erfordere, beweist nichts; denn es handelt sich eben bei diesen Erlebnissen um Gefühltes und Seelisches so wenig wie um Materielles. Auch Erlebnis ist natürlich ein gräßlich falsches Wort für etwas Zeitloses und darum auch Lebloses. Dabei ist niemals ein Erlebnis so stark und wahrhaft als Ungeheuerliches, Blendendes, Fortreissendes und Beseligendes geschildert worden, wie von den Mystikern dieser benommene Traumzustand." „Aber auch dieses innere Erleben, wenn es schon den Raum abgetan hatte, geschah doch noch in der Form der Zeit und darum betrachtet Eckhart die Zeit als den ärgsten Feind Gottes. Zeitlos müßte man werden, damit Außenwelt und Ich zu Einem werden. Die Stellen, wo er von diesen inneren Erlebnissen tiefster Art erzählt, gehören zum Ergreifendsten was es an Wortkunst überhaupt gibt. Selten hat einer so schön und wahrhaft um das Unaussprechliche herumgesprochen wie Meister Eckhart, aber hier handelt es sich nicht darum, sondern um die Frage: ob es möglich ist, einen solchen übernatürlichen Zustand, wo Welt und Persönlichkeit zugleich aufgehoben und vereinigt sei in sich zu verspüren. Da wir selbst nicht ganz sicher nicht nur äußere und innere Erscheinung sind, sondern auch zur Welt als Wahrheit, zur Welt wie sie

[2]) G. Landauer, Die Welt als Zeit. Zukunft 1902, Nr. 33, Seite 268.

anders ist (an sich, d. V.) gehören, läßt sich, wie ich zögernd sagen muß, diese Möglichkeit nicht ohne Weiteres abweisen.“ So spricht ein Mann, der vollständig auf dem Boden moderner Philosophie und Naturwissenschaft steht und vermutlich von Theosophie nichts weiß. Auch Deußen[3]) gibt die Möglichkeit eines derartigen Zustandes zu, wenn er sagt: „Es muß aber der hier geschilderte Zustand (auf welchen als höchtes Ziel des Daseins die Menschheit nach allem, was sie noch versuchen mag, wohl immer wieder zurückkommen wird) in Indien nichts Seltenes gewesen sein, wie der Umstand beweist, daß die spätere Zeit für ihn einen besonderen terminus technikus hatte, nämlich jîvanmukti (die Erlösung bei Lebzeiten) und jîvanmukta (der lebend Erlöste).

In den Upanischaden heißt es: „Schauet schon hienieden das reine Sein und daß alles andere nicht seiend ist; denn es ist die Wahrheit! Also ist das von jeher als Ursprungloses, in sich selbst Ruhendes, ganz aus Wonne und Denken Bestehendes bewiesen durch Innewerdung, da es doch (durch den Verstand! D. V.) unbeweisbar ist.“ Mit Bezug auf diese Worte sagt Dreßler:[4]) „Unter jener Innewerdung, Zurückziehung ist zu verstehen ein Zustand tief innerlichster Versenkung, in dem die Sinne und der auf äußere Erkenntnis gehende Verstand ruhen, ein tiefschlaf-ähnlicher Zustand, in dem die Seele unmittelbar sich in ihrem wahren Wesen begreift, als eines Wesens mit der allmächtigen allschöpfenden Weltseele; der Zauber, den beengend die sinnliche verständliche Erkenntnis um sie windet, sie zwingend in eine fremde, kalte Welt der Not und des Leidens, der Begierden und unerfüllten Wünsche, die königliche knechtend, fällt wie ein Schleier von ihrem licht werdenden Auge, und sie erblickt sich selbst als der allwaltende Geist. — Dieser Zustand, in dem die menschliche Seele, die irdisch-objektive Erkenntnis verschmähend, den Kreis des gemeinen Bewußtseins überschreitend, sich unmittelbar Eins fühlt mit der Weltseele, in dem sie begeistert ausrufen kann: „Wahrlich, wer jenen höchsten Brahman kennt, der wird zu Brahman“ — dieser Zustand absoluten Wissens wird von skeptischen Gemütern belächelt und mit dem Begründen abgelehnt, daß, da einmal die Welt der Sinne und des Verstandes, die anschaulich gegenständliche Natur der Dinge das einzig Positive im menschlichen Geiste sei, die Aufhebung dieser ganzen Sinneswelt den Geist in jene Nacht versetzte, in welcher „alle Kühe schwarz“ sind. Aber dieser Vorwurf ist nichtig; was in jenem dunkeln Zustande erreicht wird, ist eben nicht Verneinung aller Dinge schlechthin, sondern Verneinung ihrer Wirklichkeit in dem Sinne wie sie dem gemeinen Verstande imponiert; die Welt der Sinnendinge wird nicht vernichtet, aber sie wird in eine ideale Sphäre erhoben, sie wird neu gedeutet, neu verstanden: es wird nicht nichts gesehen, sondern es wird anders gesehen, es wird vom Gesichtspunkte der Freiheit, nicht mehr vom Standpunkte der Notwendigkeit, es wird vom Gesichtspunkte des schaffenden Geistes, nicht mehr vom Standpunkte der toten Materie gesehen. Nein, der Weg der Zurückziehung führt nicht in das Dunkel einer Sackgasse; er führt den Geist in das Dunkel, aber nicht um ihn in Todesschlaf zu versenken, sondern um ihn gestärkt durch die Berührung mit seinem ewigen, wahren Elemente, befreit von Trübungen hindurchzuführen zum wahren Licht.“

Mit Bezug auf diesen Zustand sagt Steiner:[5]) „Es darf aber nicht behauptet werden, daß diese innere Erfahrung nur durch die Begabung weniger Auserwählter möglich gemacht werde. Sie ist eine allgemein menschliche Eigenschaft. Jeder kann auf den Weg zu ihr gelangen, der sich nicht selbst vor ihr verschließt. Dieses Verschließen ist allerdings häufig genug.“

Achelis[6]) sagt wörtlich: „Das höchste Ziel war bei Dionysius Areopagita die Assimilation oder die Vereinigung mit Gott. Um diese Vereinigung zu erreichen, müssen die wahrhaft Eingeweihten von den Gegenständen und den Kräften des Sehens befreit werden, ehe sie in die Dunkelheit der Unkenntnis eindringen können. Der Eingeweihte wird dann in dem Unsichtbaren und Unberührbaren verschlungen.

[3]) Deußen, System des Vedanta, S. 460.

[4]) Dreßler in „Der Türmer“ die menschliche Seele in den Upanischaden. 3. Jahrg., Heft 8.

[5]) Steiner, die Mystik, Seite 10.

[6]) Achelis, die Extase, Seite 130.

er gibt sich gänzlich dem, was über alle Dinge hinausreicht hin, er gehört nicht mehr sich selbst an, noch irgend einem anderen endlichen Wesen, sondern er ist kraft einer edleren Fähigkeit mit dem vereinigt, was infolge der gänzlichen Wirkungslosigkeit aller beschränkten Erkenntnis ganz und gar unbeweisbar ist, und in einer über den gewöhnlichen Verstand hinausgehenden Weise, dadurch, daß man nichts weiß, erkannt wird. Dies nennt man die mystische Vereinigung, wenn die Seele mit Gott nicht durch die Erkenntnis, sondern durch die Hingabe der Liebe vereinigt ist."

Ich habe diese lange Einleitung gebracht aus innerem Bedürfnis, um mir und anderen Leuten, die nun einmal mit kritischen Augen behaftet sind, wieder vor Augen zu führen, daß wir in unserer Anschauung mit bedeutenden Menschen Hand in Hand gehen und gleichzeitig um zu zeigen, welches die wahren Absichten echter Mystik sind, was zu gerne von dem großen Troß, der sich unserer Bewegung anhängt, verkannt oder vergessen wird. Es sind nun noch einige Erörterungen über die Entwicklung in der Mystik im allgemeinen zu machen, ehe ich auf mein eigentliches Thema eingehen kann und ich möchte im Kurzem den Mechanismus skizzieren, durch den dieses Ziel erreicht wird.

Man unterscheidet bekanntlich zwischen Raja Yoga und Hatha Yoga. Ersteres ist identisch mit dem, was wir unter Mystik verstehen; letzteres deckt sich ungefähr mit dem Begriff „okkulte Künste". Während Raja Yoga auf die okkulten Künste und magischen Wirkungen von vornherein verzichtet und während diese Erscheinungen in der Entwicklung des Mystikers als nebensächliche Begleiterscheinungen unter besonderen Umständen spontan auftreten können, aber nicht müssen, sind sie für Hatha Yoga Selbstzweck. Möglich ist aber auch, daß in den indischen Verhältnissen die Hatha-Yoga-Übungen seitens der sogenannten Chelas als Disziplin mit übernommen werden, da sicherlich das schwere psychisch-somatische[7]) Training ein ausgezeichnetes Mittel ist, den Weg des Raja Yoga abzukürzen. Beide Methoden gehen darauf hinaus, das Tagesbewußtsein in den Hintergrund zu schieben, und das was man bei uns ganz ungenügend als Unterbewußtsein zu bezeichnen pflegt, auszubilden. Raja Yoga jedoch bleibt nicht am Unterbewußtsein haften, sondern geht weit über jedes Bewußtsein hinaus, wie wir in unserer Einleitung gesehen haben, bis zum Eintritt in Nirvana. Nirvana aber ist der oben geschilderte Zustand der Ent-ichung, die unter Bewußtseinsexpansion in Szene tritt. Der Prozeß der Ent-Werdung aber hängt naturgemäß zusammen mit der allmählichen Sistierung unseres Tagesbewußtseins, das uns durch den Vorgang der kosmischen Involution im Laufe von Jahr-Millionen alleiniger Bewußtseinsstand geworden ist. Um das Ziel der Ich-Entäusserung zu erlangen, müssen wir unseren Intellekt mit seinen Funktionen zum vollständigen Schweigen bringen, wir müssen, um mit meinen Worten zu reden, unsere Gehirnwellen vollständig applanieren, ehe das was hinter dem Gehirn steht, in Aktion treten kann. Um aber die Gehirnwellen zum zeitweiligen Abklingen zu bringen, ist es notwendig, zuerst unsere Sinne zum Schweigen zu bringen: denn diese sind es, welche die Gehirnschwingung stets neu anregen. Unsere Sinne aber müssen funktionieren, so lange sie erregbar sind und von Außen her Anregung empfangen. Um dieses Schweigen der Sinne zu ermöglichen treten die Yogaübungen ein. In den durch Hypnose, Trance, Somnambulismus, Narkose, Giftrausch u. s. w. hervorgerufenen Zuständen sehen wir verwandtschaftliche Effekte der indischen Yogaübungen, denen aber das für den ausgesprochenen Yogaeffekt charakteristische Moment fehlt, nämlich das bewußte, gewollte Hantieren in jenem Zustand nach Ausschaltung des Körpers und seines Bewußtseins. Uns interessiert hier nur Raja Yoga, welches durch Unterdrückung und Entfernung der Sinnesreize auf dem Wege der Verneinung sein Ziel zu erreichen sucht, wie dies in gleicher Weise durch die Mystik angestrebt wird. Der Hebel aber zur Erreichung solcher Absichten ist: vollständige Passivität im Denken, Fühlen und Wollen. Die vollständige Applanierung der Gehirnwellen läßt sich nur dadurch erreichen, daß ein praktisches, in Taten umgesetztes, moralisches Training vorge-

[7]) Strebel: Kraft und Stoff in Astralen.

nommen wird, welches im letzten Grunde zu nichts anderem führt, als zu der von Schopenhauer gepredigten und philosophisch fundierten Willensverneinung, zum vollständigen Verschwinden des Ego in seinen feinsten Nuancen. Diese meine, auf Grund der Überlegung gewonnene Annahme der Erwerbung absoluter Passivität im Denken, Fühlen und Wollen als Grundbedingung der Erreichung von Nirvana deckt sich nun ausgezeichnet mit der Tatsache, daß die Inder im Raya Yoga eigentlich drei Methoden anwenden, nämlich:

1. Inana Yoga, der Pfad des Wissens, d. h. die Erreichung von Nirvana auf dem Wege absolut geistiger Abstraktion.

2. Bhakti Yoga, der Pfad der Liebe, d. h. die Zuhilfenahme des Gefühls (Gemüt).

3. Karma Yoga, der Pfad der guten Werke, der Betätigung auf dem Gebiete des Wollens.

Bei näherem Zusehen zeigt sich jedoch, daß Karma-Yoga der eigentliche Weg ist und daß die beiden ersten Methoden nur dazu dienen, das genügend starke Motiv zu schaffen, um die für das Betreten von Karma-Yoga unbedingt notwendige eiserne, konsequente Ausdauer zu erzeugen. Der Weg des Inana Yoga paßt nur für den Kopfmenschen, der mit kritischer Sichtung unter Auswahl handelt, der Weg des Bhakti Yoga paßt für den Menschen, dem ein genügender Gemütsfond zur Verfügung steht. Der erste Weg ist der schwerere, der letztere der leichtere und wird von einer ungleichmäßig größeren Menge Interessenten betreten. Alle praktischen Religionen beruhen auf der Ausübung von Bhakti Yoga; nun aber setzt sich sowohl das Denken als das Fühlen unter dem richtigen starken Motive immer in gewollte Handlung (Karma heißt Tun) um und deßhalb habe ich recht, wenn ich sage, daß eigentlich nur Karma Yoga die Straße ist, auf welche Inana Yoga und Bhakti Yoga schließlich einmünden müssen. Nur theoretische Erkenntnis und nur theoretische Liebe ohne praktische Betätigung sind vollständig wertlos und bedeuten nichts anderes, als Salonmystik und Salontheosophie. Bhakti Yoga ist also diejenige Methode, welche mit Gefühlswerten an der Erreichung ihres Zieles arbeitet und meine heutige Arbeit soll untersuchen, in wieweit diese Auffassung berechtigt, resp. in wieweit das Gefühlsmoment bei der mystischen Entwicklung mitwirken darf oder nicht.

In der Bhagavad Gitâ XII, 2—7, sagt Shri Krishna: „Wer Manas auf mich heftet und mir in beständiger gleichmäßiger Verehrung dient, vollständig im Glauben aufgegangen, der ist fürwahr auf dem richtigen Wege zu Yoga (Vereinigung). — Die Schwierigkeiten, welche sich denjenigen entgegenstellen, die ihr Denken auf das Unmanifestierte richten, sind größer; denn der Weg des Wissens (Inana) ist schwer zu begehen für Leute, die noch im Körper leben. Diejenigen aber, welche sich mit allem ihren Tun Mir ergeben, deren höchstes Ziel Ich bin, die sich in Mich versenken und mir allein dienen, diese hebe Ich rasch heraus aus dem Meere des Todes und der Erscheinungsform, weil ihr Geist auf mich allein gerichtet ist.“ Hierin liegt mit klaren Worten das Wesen von Bhakti Yoga ausgedrückt. Bhakti heißt Liebe, Devotion. In den Yoga-Aphorismen des alten Patanjali, finden wir für Bhakti Yoga folgende Regel: „Stelle dir das Bild irgend eines Heiligen, oder sonst irgend eines imponierenden, verehrungswürdigen Wesens oder eines Menschen vor, von dem du weist, daß er an den Dingen dieser Welt nicht mehr klebt und richte deine Gedanken auf deren Herz. Ein solches Herz hat seine Beziehungen zur Welt aufgegeben; meditiere darüber, es wird deine Gehirnwellen beruhigen. Kannst du dies aber nicht, so dient folgender Weg: Manchmal sieht man im Traum Engel, die mit einem sprechen, oder man fühlt sich in einer Art Ekstase von Klängen umflutet. Man ist glücklich in solchem Traumzustand, der einen großen Eindruck auf uns macht. Stelle dir solchen Traum als Wirklichkeit vor und meditiere darüber. Kannst du aber auch dieses nicht, dann meditiere über irgend etwas Heiligem, das dein Wohlgefallen erregt.“

Wie man sieht, besteht also Bhakti Yoga darin, daß man z. B. auf die Person Christi den ganzen momentan vorhandenen Gefühls- und Gemütsvorrat überträgt, daß man die mit allen Mitteln der Phantasie, des Glaubens, des intensivsten religiösen Gefühles in den Vordergrund gedrängte Empfindung glühender Verehrung und Liebe gleichsam aus sich hinaus-

drängt, um die geliebte Gestalt sozusagen damit zu übergießen. Das Gefühl der Liebe muß sich bis zum Paroxismus steigern, in dem das Gefühl einer vom geliebten Wesen bestehenden Trennung schließlich vollständig verschwindet. Am besten wird dieser Vorgang durch folgende kleine Erzählung illustriert. „Ein junger Mann kam zu einem Lehrer und befragt diesen, was er tun müsse, um Gott zu finden. Der Weise lächelte und sagte nichts. Der junge Mann kam von Zeit zu Zeit wieder und versicherte stets von Neuem sein sehnsüchtiges Streben nach der Vereinigung mit Gott. Da forderte ihn eines Tages der Weise auf, ihn ins Bad zu begleiten und als sie Beide ihm Wasser standen, packte der Weise den Jüngling, tauchte ihn in das Wasser und hielt ihn so eine Zeit lang fest. Der Mensch zappelte und strampelte, um los zu kommen. Schließlich aber zog ihn der Weise empor und fragte ihn: „Mein Sohn, was war dein einziger Gedanke, als du unter Wasser warst?“ „Nur Luft, Luft!“ sagte der Jüngling. „Siehst du, so muß der Schüler seinen Gott lieben, wenn er ihn finden will. Wenn du einmal dieses gewaltige Sehnen nach Gott tatsächlich empfindest, dann wirst du Gott auch sofort erlangt haben.“

Deutlicher kann es wohl nicht mehr ausgedrückt werden, daß der ganze Körper nur von einem einzigen Gefühl durchbebt werden darf, mit Ausschluß jeder Reflexion und jeder anderen Gefühls- oder Willenserregung, als dem einer intensiven Einstellung aller Erregungen nach dem einen gewünschten Ziele hin, also ein ausgesprochener Monoemotionismus, ein Mono-Ideismus des Gefühls, des Gemütes. Als Unterstützungsmittel der Phantasie, Imagination, Kontemplation dient häufig auch ein Bildwerk, das die angebetete Person darstellt, oder irgend welches materielles Substrat, mit welchem diese einst in irgend welcher Beziehung stand (Reliquien, Andenken.) Bhakti Yoga arbeitet also mit Vorstellungen, die teilweise sogar herzlich einfacher Natur sind und selbst, wenn sich der mystische Schüler die Person Christi bis zum äußersten Punkte nach allen Richtungen hin idealisiert, so bleibt doch noch ein mit den Sinnen und speziell mit dem Gefühl erfaßbarer Begriffsvorgang übrig. Und hier liegt für den nach wirklicher Erlösung strebenden Mystiker, die ungewußte Gefahr, in seiner Entwicklung hängen zu bleiben, wie wir später sehen werden. Außer dieser Gefahr aber droht hier eine noch viel schwerere, nämlich die, gerade auf dem Wege der Gefühlsausgabe, die vermeintlich für einen Anderen geschieht, dahin zu kommen, daß man sein eigenes Ego, das doch verschwinden soll, wieder neu anfache. Und diese Gefahr ist die Ekstase, die Gefühlsbetonung par excellence. Wenn man die Biographien unserer sogenannten Heiligen überliest, so findet der psychologisch Gebildete bald heraus, daß das Ziel aller dieser sogenannten Heiligen, mit wenigen Ausnahmen, in der Erlangung der Ekstase gipfelt, die sie in ihrer Unschuld und Unkritik schon für die mit Sehnsucht angestrebte, reale Vereinigung ihrer Person oder ihrer Seele mit Gott hielten. Uns kritischen Theosophen gibt eine solche als tragikomisch aufzufassende Erscheinung Anlaß zur berechtigten Forderung, solange wir noch im Irdischen weilen, ja niemals unsere Vernunft, so unvollkommen sie sein mag, im Meere eines falschen Wonnedusels untergehen zu laßen. Auch die Indier urteilen so wie ich. Ich lese im Yoga Shastra Seite XXXVII: „Während Inana Yoga sichere und bestimmte Resultate aufzuweisen hat, ist Bhakti Yoga geeignet zu Abschweifungen, unsicher und unbestimmt. Trance und Ekstase sind Zustände, welche manchmal die Imagination des Bhakti so fest fascinieren, daß er diesen Zustand schon für die letzte Station in Samadhi hält und er fühlt dann in sich gar nicht mehr den Wunsch, weiter fort zu schreiten.“

Wir haben als Kritiker die Pflicht auf das Wesen der Ekstase, soweit sie unsere mystischen Interessen berührt, einzugehen und ich halte es für ein verdienstliches Werk, in einem Gebiete aufklärend zu wirken, das, wie wir sehen werden, zu allerhand Gefahren in psychischer, intellektueller körperlicher und moralischer Beziehung führen kann. Man wolle auch nicht überrascht sein, wenn ich später ein Gebiet berühren muß, das man aus Prüderie in offener Gesellschaft gar nicht anzutasten wagt. Ich kann jedoch als Arzt und Wissen-

schaftler von vornherein auf Verständnis für die Sachlage Anspruch machen.

Was ist eigentlich Ekstase? Im gewöhnlichen Sprachgebrauch hört man oft von Ekstase reden und man versteht darunter eine Art Superlativausdruck für alle zur Schau getragene Übertreibung in Gedanken, Gefühlen und Handlungen. Weiterhin wird der Ausdruck gebraucht für alle Zustände, die sich nicht so ohne weiteres in der Normalpsychologie (Inspiration . . .) unterbringen lassen. Die Ekstase bildet schließlich die Kollektivbeziehung für eine Menge von Erscheinungen, die mit dem Wachbewußtsein des Menschen wenig zu tun haben: Hypnose, Somnambulismus, Trance, Delirium, Narkose, Katalepsie, Rauschzustände, und es läßt sich auch nicht leugnen, daß zwischen Ekstase und genannten Zuständen eine gewisse Berührung und Übergangspunkte bestehen. Mantegazza bezeichnet die Ekstase als die Hypnose des Affektes und des Gedankens. Die Wisschschaft definiert auch die Ekstase als die Erhöhung der Seele zur Betrachtung von Dingen, welche über die menschlichen Fähigkeiten hinausgehen. Das Wort Ekstase stammt aus dem Griechischen und bedeutet eigentlich ein „Außer sich sein". Und dies ist auch die einfachste und beste Erklärung. Ekstase heißt Außer sich sein, das aber nicht nur bildlich aufzufassen ist, wie die moderne Psychologie meint, sondern tatsächlich. Das Bewußtsein hat seinen, bildlich gesprochen, Normalsitz verloren und ist in die Grenzen unserer äußeren Person verlegt. Es handelt sich um eine Art Exteriorisierung unseres Denkens, Fühlens und Wollens von der Gehirnzentrale in die Peripherie unseres Nervengebietes. Jede wirkliche Ekstase ist anscheinend durch ein ausgesprochenes Lustgefühl charakterisiert. Am verständlichsten ist uns diesbezüglich die Sexual-Ekstase in ihrer reinen Form, wo ebenfalls, sei es auf rein mechanisch-physiologischem Wege oder durch einen ausgesprochen ideellen, cerebralen Vorgang, ein explosives, potenziertes, dem Normal-Bewußtseins-Zustand unbekanntes Gefühl von Lustempfindung, in die Peripherie unseres Nervengebietes hinausgeschleudert wird. Die Ekstase läßt sich vermutlich durch Vermittlung aller Sinnesqualitäten erreichen, und es hieße willkürlich handeln, wenn man das Gebiet der Ekstase nur auf einige höher stehende Sinne (Gesicht), einige Gefühle und Gedankenbildungen beschränken wollte. Die Tatsache, daß in der Ekstase die intensivste Betätigung des ganzen Mental-Apparates auf ein einseitiges Verlangen, alle seelische Konzentration auf einen Punkt hin erfolgt, bedingt das Anklingen der Ekstase an die oben genannten hypnotischen Zustände (Katalepsie, Halluzination, Anästhesie, Hyperästhesie und sogenannte vasomotorisch-dynamische Effekte wie im Stigma). Denn die Hypnose wird auch hervorgerufen durch eine Einengung des Bewußtseins, mit Ausschluß des Assoziations-Mechanismus unter dem Einfluß einseitig betonter Nervenreizung, oder monoideïstischer Mental-Vergewaltigung (Schreck-Furcht-Überrumpelungshypnose!). Ganz ähnliche Verhältnisse haben wir auch in der, durch einseitige Gefühlsbetonung hervorgerufenen religiösen Ekstase, wo die ganze psychomotorische Wellenbewegung nur auf innige Vereinigung mit dem inbrünstig ersehnten Ziel gerichtet wird, gefolgt von einer typischen Wonneexplosion, und wobei die ganze Reihe der uns als magisch bekannten Phänomene in Erscheinung treten kann (Levitation, Apporte, Transmutationen, plastisch-somatische Vorgänge, Heiligenduft, physikalische Manifestationen aller Art, Leuchterscheinungen, Gedankenlesung, Gedankenübertragung, Auto- und Fremdhalluzinationen, Massensuggestion....), soweit wir diese Vorgänge überhaupt für ernst zu nehmen haben.

Dr. Le Berts.

(Fortsetzung folgt.)

Zur metaphysischen Deutung von Wagners Tristandichtung.

Jede Metaphysik geht von der Annahme einer Duplizität des Seins aus, derzufolge die Dinge einerseits nur von ephemerem Bestande sind, fortwährendem Wechsel unterworfen, während sie andererseits durch ihre Relation zum Absoluten eine höhere, der empirischen Betrachtung nicht zugängliche Bedeutung erhalten, die ihnen erst Wert oder Unwert

verleiht, je nach dem Verhältnis zum Absoluten. Diese Scheidung des Vergänglichen vom Unvergänglichen, des beständig Wechselnden vom Unveränderlichen, des Phänomens vom Ding an sich, bildet die Grundlage jeder metaphysischen Religion und Philosophie. Das empirische Sein, an sich ohne Bedeutung, wird durch seinen Zusammenhang mit dem Ewigen belangvoll, die Handlungen des Einzelnen erhalten durch ihre Beziehung zum Urwesen erst eigentliche Relevanz.

In diesem Sinne haben wir in Wagners „Tristan und Isolde" eine metaphysische Dichtung von tiefem Gehalte vor uns. Das die ganze Dichtung ausfüllende Thema ist die Liebe, aber wir werden im Verlaufe unserer Betrachtung sehen, daß es nicht lediglich auf eine Darstellung der Liebesleidenschaft an sich abgesehen ist, sondern daß Wagner hier den Versuch gemacht hat, die Liebe zu ethischer Bedeutung zu erheben, indem er sie in Beziehung zum Erlösungsproblem brachte. Um das Wesentliche der folgenden Ausführungen vorwegzunehmen: Die Liebe ist in Wagners „Tristan" ein Weg zum Heil, eine Funktion des Erlösungsbedürfnisses. Hier steht also Wagner in bewusstem und gewolltem Gegensatz zu Schopenhauer, dessen Metaphysik wir im Übrigen in „Tristan und Isolde" unschwer wiedererkennen. Die Liebe ist die stärkste Äußerung der Bejahung des Lebens, daher nach Schopenhauer, der bekanntlich die Verneinung des Willens zum Leben lehrt, unbedingt verwerflich. Ganz anders Wagner, der in seiner Tristandichtung[1]) die Liebenden direkt durch ihre Liebe zur Verneinung des Lebens und somit zur Erlösung im Sinne seines Philosophen gelangen lässt. Gegen eine metaphysische Deutung des „Tristan" überhaupt hat sich in neuerer Zeit Chamberlain (in seinem Buche „Richard Wagner") ausgesprochen; wie mir dünkt, mit Unrecht.

Was ihn zur Ableugnung eines philosophischen Gehaltes des Tristandramas bewogen hat, war offenbar die Furcht, die Dichtung könnte dadurch ihres poetischen Lebens beraubt zur schematischen Darstellung einer abstrakten Idee werden. Dieses Bedenken wird durch Dichtungen, die zu den hervorragendsten der Weltliteratur gehören und trotz ihres Ideengehaltes durchaus nichts an poetischem Leben einbüßen, hinreichend widerlegt. Sogar einer der grimmigsten Feinde der philosophischen Dichtung, Grillparzer, hat sich nicht unbedingt gegen sie ausgesprochen, sondern sein Verdammungsurteil in folgender Weise modifiziert: „Entstände nun die Frage, ob man überhaupt Ideen an die Stelle dramatischer Hervorbringungen stellen solle? so wäre die Antwort: Warum nicht? Wenn man sich einer so gewaltig lebendig machenden Kraft bewußt ist als z. B. Calderon?

Auch die Begründung, die Chamberlain für seine Ansicht anführt, scheint nicht zulänglich. Er beruft sich auf die beiden Hauptmotive der Dichtung, die Liebessehnsucht und die Todessehnsucht und weist darauf hin, daß diese Regungen in direktem Gegensatze zur Ethik Schopenhauers stehen, da sich in beiden der Wille zum Leben unzweideutig manifestiere. Aber gerade in diesem Punkte stellt sich Wagner in bewussten Gegensatz zu Schopenhauer und der Tod ist im Tristandrama nur ein Symbol für die Verneinung des Willens zum Leben.

Wir schreiten nun zur näheren Analyse der Dichtung. Es läßt sich zunächst unschwer feststellen, daß das Verhältnis der Liebenden zu einander nicht durch das ganze Drama gleich ist, sondern sich entwickelt, gewissen Modifikationen unterliegt. In drei Stadien[2]) stellt sich dieses Verhältnis dar: Zunächst äußert sich die Liebe Tristans in schwerer Furcht vor dem Anblick der Geliebten, die Isoldens in Haß gegen ihn, den sie liebt und von dem sie sich verschmäht wähnt. Er lehnt die Aufforderung Brangänens, vor ihrer Herrin zu erscheinen, ab und setzt ihrem wiederholten Andringen leere Ausflüchte entgegen. Isolde beschließt, ihn und sich dem Tode zu weihen.

Dies ist die Situation des ersten Stadiums. Die Liebe ist in dem Helden des Dramas schon lange erwacht,[3]) aber stärkere Motive wirken entgegen. Bei Isolde der Stolz des sich verschmäht glaubenden Weibes, bei Tristan Motive ethischer Natur (die Treue und die

[1]) Theoretisch hat Wagner diese Meinung in einem Brieffragment an Schopenhauer ausgesprochen.

[2]) Die jedoch mit der Aktgliederung nicht zusammenfallen.

[3]) Schon seit der Begegnung in Irland auch (siehe auch Gottfried v. Straßburg).

Ehre). Zunächst hat Ehrsucht Tristan bewogen, seine Liebe „der Ehre Glanz des Ruhmes Macht“ zu opfern.

„An sie mein Herz zu hangen,
Hielt mich der Wahn gefangen.“

Dazu gesellt sich dann seine Treue Marke gegenüber. Diese Motive wären allerdings Isolde unverständlich, der als Weib das Gesetz der Liebe über allen anderen steht.

„Faß' ich, was sie verschwieg (Isoldens Liebe),
Verschweig' ich, was sie nicht faßt.“
(Tristans Auffassung von Ehre und Treue.)

Mit dem Genuß des vermeintlichen Todestrankes setzt das zweite Stadium ein. Die Bedeutung des Todestrankes bei Wagner hat Chamberlain treffend hervorgehoben. Hier sei nur erwähnt, daß es in Wahrheit ganz gleichgiltig ist, welchen Trank die Liebenden anstatt des tödlichen Giftes genießen. Auf ihre Liebe kann er in keinem Falle mehr einwirken. Da ein Liebestrank überflüssig ist, wo die Leidenschaft eine solche Höhe erreicht hat, könnte man ihn höchstens als Symbol der Unwiderstehlichkeit und Unzerstörbarkeit der Liebe Tristans und Isoldens denken.

Sobald sich die Liebenden für todgeweiht halten, bricht das Geständnis ihrer Liebe unaufhaltsam hervor. Bald merken sie entsetzt den Trug, aber es gibt keine Umkehr mehr, und ohne Rücksicht auf andere Motive bildet die Liebe nunmehr das einzige Motiv ihres ferneren Verhaltens.

Hier setzt die Wandlung, die eigentliche Peripetie des Tristandramas, ein. Bisher war noch keine Spur von metaphysischen Beziehungen. Jetzt aber wirkt die Liebe in ihrer höchsten Steigerung, die große Abkehr von der Bejahung des Lebens und erhebt sich eben dadurch zu metaphysischer und ethischer Bedeutung. In ihrem grenzenlosen Verlangen nach innigster Verschmelzung ihres Wesens erkennen die Liebenden, was sie eigentlich trennt. Es ist der trügerische Tag, das Leben, in dem Tristan von Isolde, so nahe sie sich körperlich auch sein mögen, unbarmherzig geschieden ist und nur durch die Vernichtung des „principium individuationis“ können sie im All-Einen, wo die Schranken der Invididualität gefallen sind, aufgehen. Diese Deutung ist dem Gespräche der Liebenden über das Wörtlein „und“ zu geben.

„Was stürbe dem Tod
Als was uns stört,
Was Tristan wehrt,
Isolde immer zu lieben,
Ewig nur ihr zu leben.“

Erst wenn der Trug der Maja erkannt und überwunden ist, dann erst sind die Liebenden wahrhaft vereint.

„Erbleicht die Welt
Mit ihrem Blenden:
Die mir der Tag
Trügend erhellt,
Zu täuschendem Wahn
Entgegenstellt,
Selbst — dann
Bin ich die Welt.

Sobald Tristan und Isolde dies erkannt haben, ist ihre Liebe in das dritte, das eigentlich metaphysische Stadium eingetreten; mächtig ergreift sie die Sehnsucht nach dem Tode, der sie vereinen soll. Es braucht nach dem Gesagten wohl nicht noch einmal bemerkt zu werden, daß die Todessehnsucht hier nur symbolisch zu fassen ist, als Sehnsucht nach Freiheit von den Schranken der räumlich und zeitlich begrenzten Existenz, nach dem dunklen Reiche, wo die Fesseln der Individualität die Liebenden nicht mehr trennen — wo Tristan und Isolde eins sind.

„In Isolde,
Tristan ich,
Nicht mehr Tristan,
Nicht Isolde.“

Diese Umkehr des Wollens vollzieht sich bei den Liebenden in der großen Szene des zweiten Aktes. Zu Beginn derselben ist von der späteren Wandlung noch nichts zu merken. Das Zusammentreffen Tristans und Isoldens ist noch voll sinnlicher Glut und sie stehen noch im Banne des heftigsten Begehrens. Erst die Gespräche von Tag und Nacht führen mit einem fast unmerklichen Übergange aus dem Gebiete des Sinnlichen in das des Symbolischen. Tag und Nacht werden zunächst noch in ihrer wirklichen Bedeutung genommen; Tristan verwünscht den Tag, der ihn von der Liebsten trennt.

„Selbst in der Nacht
Dämmernder Pracht
Hegt ihn Liebchen am Haus,
Streckt mir drohend ihn aus.“

Aber die Antwort Isoldens symbolisiert die beiden Begriffe bereits:

„Hegt ihn die Liebste
Am eigenen Haus,
Im eigenen Herzen etc.“

Hier versteht Isolde das lebenbejahende Prinzip in Tristan, das ihn seinerzeit als Ehrgeiz und Streben nach Ruhm verleitet hat, seine Liebe zu Isolden zu opfern,

„Dem Tod die Treue zu weih'n.“

So steigert sich dann das Symbolische im Gespräche der Liebenden immer mehr, um endlich in dem ekstatischen Zwiegesang

„O süße Nacht . . .“

alle Zauber der sinnlich-musikalischen Glut in seinen Dienst zu ziehen.

So stellt die Liebesszene des zweiten Aktes symbolisch die Entwicklung der Liebe Tristans und Isoldens aus dem rein Erotischen zur Überwindung der Erotik, zur Sehnsucht nach einem höheren Sein dar. Daß die neue Seinsform, welche die Liebenden suchen, dieses Aufgehen im All, im Reiche der Nacht, daß dieser Zustand mit der gewöhnlichen Erotik, die ihren Gipfelpunkt im Geschlechtsakte findet, nichts zu tun hat, daß dieses Reich erst durch die Überwindung der Erotik als erreichbar zu denken ist, scheint aus dem Gesagten für die Tristandichtung unzweifelhaft hervorzugehen.

Allerdings hat Wagner, wie dies aus einigen Stellen klar wird, bei der Erlösung seiner Liebenden offenbar an ein positiv beseeligendes Sein gedacht und nicht bloß an einen negativ bestimmten Zustand. In diesem Punkte ist er deutlicher geworden, als Schopenhauer, der von der Existenz nach der Überwindung des Wollens nur Negatives auszusagen, ihr nur eine relative Seligkeit zuzusprechen wagte. Für die erwähnte Vorstellung Wagners sprechen mehrere Stellen.

„Wie es fassen?
Wie sie lassen,
Diese Wonne“

oder

„In ungemessenen Räumen
Übersel'ges Träumen.“

Diese Auffassung entspricht dem dichterischen Genius, der intuitiv sich für das Positive entscheidet, während der Philosoph reflektierend und vorsichtig nicht weiter zu schreiten wagt, als bis wohin seine Erkenntnis reicht. Mit dieser Umkehr des Willens, mit der bewußten und freudigen Abkehr vom Leben hat sich eigentlich das Schicksal der Liebenden endgiltig entschieden. Alles Nachfolgende ist in metaphysischer Hinsicht nebensächlich. Deshalb wirkt das Erscheinen Markes mit seinem Gefolge auf die Überraschten nicht anders als ein wüster Traum ohne tiefere ontologische Bedeutung.*) Alles was jetzt noch dem Tage angehört, ist für die „Nachtgeweihten“ belanglos geworden. Darum bietet sich Tristan wehrlos der Waffe Melots dar und wird von diesem tötlich verwundet.

Das ganze Verhalten Tristans in dieser Szene seinem väterlichen Freunde und Oheim gegenüber könnte auf den ersten Blick roh und gefühllos erscheinen, wüßten wir nicht, wie gleichgiltig diese ganze Welt des „Tages“ den Liebenden nach ihrer großen Abwendung vom Leben geworden ist. Die kurze, mitleidige Antwort, die Tristan dem Könige auf seine milden Vorwürfe erteilt, ist für diesen wenig befriedigend. Aber die Sprache des transcendenthellsichtig gewordenen Nachtbewußtseins taugt nicht für den Sinn des Tagbewußten. Marke steht einem Rätsel gegenüber, das unlösbar ist für ihn, in dem die metaphysische Erkenntnis, die sich den Liebenden erschlossen hat, nicht aufgegangen ist. Er kann, was hier vorgegangen ist, unmöglich verstehen.

So haben Tristan und Isolde den Weg zur Erlösung zwar gefundeu, aber noch nicht vollendet. Noch hält sie der Tag in seinem Banne fest, noch müssen sie höchstes Erdenweh erdulden.

„Mit hell erschloss'nen Augen
Muß ich der Nacht enttauchen“ —

Tristan liegt sterbend auf Kareol und sehnt sich nach Isolde, die über das Meer zu ihm eilt. Hier dringt das Leid mit solchem Ungestüm auf die Liebenden ein, daß nicht einmal der Gedanke der Erlösung die Ausbrüche ihres wilden Schmerzes zu bannen vermag. Alles, was an Irdischem in ihnen zurückgeblieben ist, drängt sich noch einmal mit

*) „Tags-Gespenster!
Morgenträume —
Täuschend und wüst —
Entschwebt, entweicht!“

furchtbarer Heftigkeit hervor (vergl. Tristans Verfluchung des Tages und Isoldens Klage an der Leiche Tristans), und erst der Tod bannt diese letzten Leiden des grausamen Tages. Isolde sieht in ihrer Vision den Geliebten in leuchtender Pracht,

„Sternumstrahlet"

sich erheben, und stirbt verklärt an seiner Leiche. Die Erlösung, der Eintritt in das Wunderland der Nacht, hat sich vollzogen.

Wir sehen: Wagners „Tristan" ist mehr als eine in Verse gebrachte These Schopenhauers. Daß die Liebe selbst zum Heilsweg werden soll, die Überwindung des Erotischen durch die Erotik selbst, das ist Wagners ureigenste Idee, das ist durchaus gegen Schopenhauer. „Tristan und Isolde" ist, wenn man so sagen will, ein buddhistisches Drama (allerdings cum grano salis), aber die Art und Weise, wie die Erlösung vor sich geht, wird man weder in den Büchern der Buddhisten noch in der „Welt als Wille und Vorstellung" finden.

Psychologisch läßt sich die Deutung der Erotik von seiten Wagners wohl aus seinem ungeheuren erotischen Bedürfnis [5]) erklären, das, mit seinem metaphysischen und ethischen Bedürfnis zusammentreffend, diese Vereinigung zuwege brachte. Der ethisch-metaphysische Trieb Wagners erweckte in ihm das Verlangen, auch die Erotik in das Gebiet des Ethischen zu erheben. Dies hat er auf dem geschilderten Wege vollbracht, indem er zwar die Erotik in den glühendsten Farben, aber doch nur als Durchgangspunkt, als etwas zu Überwindendes, als Erlösungmöglichkeit, darstellte. Die Erotik bewirkt in Tristan und Isolde die Erkenntnis des Wesens der Welt und wirkt so Erlösung.

Schließlich seien noch einige Worte über das Problem des „Erlösers" bei Wagner gestattet. Wir wissen, welche Rolle die Erlösung in den Dichtungen Wagners spielt, wie seit dem „Holländer" eigentlich alle Dramen Wagners diesem Ziele zustreben. Eine Divergenz zeigt sich nur darin, wem die Erlöserrolle zugeteilt ist. In den Dramen der ersten Periode (mit Ausnahme des „Lohengrin") tritt das Weib als Erlöserin und Retterin des irrenden Mannes auf („Holländer", „Tannhäuser"), in denen der zweiten fällt diese Rolle regelmäßig dem Manne zu. Mit großer Entschiedenheit ist dies in der Gestalt Siegfrieds, des Erweckers Brünnhildens, mit noch größerer in „Parsifal" zum Ausdrucke gebracht. So festete sich bei Wagner im Kampf mit seinen erotischen Hypostasierungen die Erkenntnis, daß der eigentlich ethische Mensch der Mann ist und daher nur von ihm die Erlösung ausgehen kann.

Auch in unserer Dichtung tritt nun als Erlöser der Mann, Tristan, auf, was auf den ersten Blick vielleicht nicht so deutlich erhellen möchte. Es sieht fast so aus, als ob die Erlösung eine gegenseitige wäre, an der beide gleich beteiligt sind. [6]) Aber wir müssen dennoch diese Rolle Tristan zusprechen. Es geht dies aus mehreren Stellen der Dichtung hervor, auf deren wichtigste, weil deutlichste, ich hier hinweisen will. Es ist die Anrede Tristans an Isolde am Schlusse des zweiten Aktes:

„Wohin nun Tristan scheidet,
Willst du, Isold', ihm folgen?
Dem Land, das Tristan meint" u. s. w.

Dieser Anrede entspricht auch die Antwort Isoldens:

„Wo Tristans Haus und Heim,
Da kehr' Isolde ein:
Auf dem sie folge
Treu und hold
Den Weg nun zeig' Isold'!"

Hier hat Wagner seinen neuen Standpunkt, der dem Manne die Aufgabe des Erlösers zuteilt, zum erstenmale energisch betont.

[5]) Wie erotisch die Stimmung gewesen sein muß, in der Wagner seinen „Tristan" geschrieben hat, läßt ein Brief Wagners an Liszt (Dezember 1854) erkennen: „Da ich nun aber doch im Leben nie das eigentliche Glück der Liebe genossen habe, so will ich diesem schönsten aller Träume noch ein Denkmal setzen, in dem vom Anfang bis zum Ende diese Liebe sich einmal so recht sättigen soll: Ich habe im Kopfe einen „Tristan und Isolde" entworfen etc. etc.

[6]) Vgl. damit Ibsens „Rosmersholm", 4. Akt:

Rebekka: Ja. Aber sag' mir dies noch zuvor. Bist du es, der mir folgt, oder bin ich es, welche dir folgt?

Rosmer: Das werden wir niemals ergründen.

Rebekka: Ich möchte es doch so gern wissen.

Rosmer: Wir gehen mit einander, Rebekka. Ich mit dir und du mit mir.

Rebekka: Das glaube ich beinahe auch.

Rosmer: Denn jetzt sind wir eins geworden.

Zweck dieser Darlegung war es keineswegs, die poetischen Schönheiten des Werkes ästhetisierend aufzuzählen, sondern: von neuem auf die metaphysische Bedeutung des Dramas (die ja Gegner gefunden hat) hinzuweisen. Darum möge man es mir auch zugute halten, wenn meine Darstellung unvollständig und allzu schematisch ausgefallen ist.

Eugen Antoine.

Referate und Kritiken.

Herr Maximilian Harden hält es für notwendig, sich in der letzten Nummer seiner „Zukunft" mit dem Okkultismus auseinanderzusetzen, und zwar anläßlich des Falles Rothe, der ja überhaupt trotz seiner Bedeutungslosigkeit viel Staub im „Blätterwalde" aufgewirbelt hat. Herr Harden gefällt sich sonst in der Pose eines gewissen Gegensatzes zu den Gedankenfreien, aber seine letzten Auslassungen zeigen wieder einmal, daß er innerlich nicht weit von Scherls Aufklärichtsheloten entfernt ist. Daß Herr Harden sich je mit diesen Problemen beschäftigt hätte, ist nicht bekannt geworden, aber offenbar genügt der Besitz eines „schönen" Stils, um wie über die Kunst auch über den Okkultismus zu orakeln; schließlich würde Herr Oskar Blumenthal auch ungefähr dasselbe sagen. Wir wollen hier keineswegs den nebensächlichen Fall Rothe erörtern, auch nicht Herrn Harden darüber aufklären, daß das Hellsehen — das er offenbar auch für „Mumpitz" hält — mit dem Mediumismus so wenig zu tun hat als die Telegraphie und von keinem halbwegs Vernünftigen in Zweifel gezogen wird; uns beschäftigt hier nur die perfide Zusammenstellung von „Theosophie und Spiritismus", die den allzuvielen schlecht Informierten die Begriffe noch mehr zu verwirren geeignet ist.

Naiver Weise gesteht Herr Harden, daß er seine Kenntnisse über die Theosophie lediglich einem bei ihm veröffentlichten Aufsatze über „Esoterischen Buddhismus" von Prof. Max Müller zu verdanken habe. Dieser biedere Philologe, der in seinem Fache ganz tüchtig gewesen sein mag, aber von jeher beschränkt und mehr fleißig als intelligent war, verfiel gegen Ende seines Lebens in Größenwahn und bildete sich ein, die Erforschung der Sprache der Veden habe ihn nun auch zum berufenen Vertreter und Kenner des buddhistischen Geistes gemacht; da ihn nun aber niemand — wenigstens in der angelsächsischen Welt – als solchen ernst nahm, machte sich seine gereizte Eitelkeit in Verdächtigungen der indischen Theosophie und der H. P. Blavatsky Luft. An einer so krassen Albernheit freilich, wie es der Vergleich der Blavatsky mit einem Du Prel'schen Medium ist, ist der gute Müller unschuldig; sie war Herrn M. Harden vorbehalten. Was sich dieser Herr unter Theosophie wohl überhaupt vorstellen mag? Er hält sie, soweit man aus seiner Stilübung eine Definition herauslesen kann, für eine Art von religiösem System und also auf den „Glauben" gegründet. Wir wollen ihm also hier endlich deutlich erklären, daß die Theosophie dies nicht, daß sie vielmehr eine Wissenschaft ist, welche sich mit der Untersuchung der Konstitution des menschlichen Organismus und der Wirkungsbedingungen auf den bisher noch nicht erforschten Teilen desselben befaßt, denjenigen Teilen, die für das Bewußtsein des heutigen bis zur Vernunft entwickelten „Menschen" (mens) ebenso okkult sind, wie es für die eine Stufe tiefer stehenden Lebewesen („Tiere") die Vernunftssphäre ist. Die Kantische Kritik, die die Grenzen und die nur relative Giltigkeit der Funktionen dieser Sphäre feststellt und die Spontaneität derselben nachweist, ist einerseits hierin die Basis und das Fundament des theosophischen Systems — mag dies unseren Kantphilologen auch wenig in den Kram passen — andererseits in der Lehre von der sittlichen Autonomie. Die Basierung der Erkenntnis auf die ethische Kraft und die Auffassung der letzteren als Emanation einer anderen realeren Natur als der im Verstande eingeschlossenen ist das Ende des kantischen und der Anfang des theosophischen Systems. Was Herrn Harden als Thaumaturgie erscheint

— auch der Neuseeländer würde unsere Telephone für Zauber halten — ist nichts als der Experimentalbeweis für die Möglichkeit, durch Betreten höherer Sittlichkeitsstufen, wie dies eben bei der von den tibetanischen Adepten initiierten H. P. Blavatsky der Fall war, auch die Gesetze der physischen Natur beherrschen und beliebig ausschalten zu können. Mit der Darwin'schen Evolutionslehre, die wie Herr Harden geschmackvoll bemerkt, den Menschen „entkrönt" habe, steht das theosophische System in keinerlei Gegensatze; sie bestätigt es vielmehr, indem sie allerdings einseitig nur das Aufsteigen der Lebenswelle beschreibt, während ihr die entgegengesetzte Bewegung unbekannt ist. Das führt dann zu ganz falschen Auffassungen, wie der geistvollen Erklärung der Erscheinung Mohammeds aus der hysteria muscularis — höchst bezeichnend für diesen Bewußtseinszustand, der Symptome und Begleiterscheinungen für Ursachen hält; Napoleon war Epileptiker, aber das „erklärt" die Schlacht bei Marengo nicht. — Was endlich den Mediumismus betrifft, so hat sich die Blavatsky bekanntlich auf das entschiedenste gegen diese Art von Studien, die sie als gefährlich und schädlich bezeichnete, ausgesprochen. Namentlich die Du Prelsche Theorie und die Geisterhypothese überhaupt wird von der Theosophie als ganz haltlos und unrichtig betrachtet; die Astraltheorie ist ja bekannt genug und von Sinnett und anderen oft genug auseinandergesetzt worden. Trotzdem noch immer, wie es Herr Harden tut, von „Theosophie und Spiritismus" zu reden, ist entweder absichtliche Verdrehung oder aber ein ungewöhnlicher Grad von Ungebildetheit. Besonders charakteristisch ist übrigens die beispiellose Anmaßung, mit der ein Durchschnittsjournalist à la Harden über den Autor der „Secret Doctrine" zu reden wagt. Nikolai redivivus! —.—

Harald Höffding.

Der dänische Philosoph, der nunmehr sein 60. Lebensjahr erreicht hat[1]), ist wohl auch außerhalb der akademischen Kreise viel gekannt und gelesen. Seine „Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung" zählt zu den besten Erzeugnissen der empirischen Seelenlehre; obwohl die erkenntnistheoretische Basis nicht hinreichend gesichert ist, zeigt der weitere Ausbau im Einzelnen eine überaus feinsinnige Beobachtungsgabe, eine Subtilität introspektiver Analyse, die vollste Anerkennung beanspruchen darf. Die Kapitel über sinnliche und ästhetische Gefühle dürften das Beste sein, was in neuerer Zeit über diesen Gegenstand geschrieben worden ist. Höffding ist ein Parteigänger des Wundtschen Voluntarismus; auch er vertritt die Aktivitätstheorie, wonach dem Bewußtsein die Kraft zugesprochen wird, spontan in den Ablauf der Vorstellungen, sowie aller psychischen Elemente überhaupt einzugreifen. Das tiefe Kunstverständnis Harald Höffdings bekundet sich an verschiedenen Stellen dieser Schrift; so verdient unter anderem seine zutreffende Beurteilung der Ansprüche des Symbolismus und Naturalismus hohe Beachtung. Erquicklich berührt es auch, daß er der Psychophysik, deren Offenbarungen heutzutage von Berufenen und Unberufenen mit wahrhaft orgiastischem Überschwang als größter Weisheitsschatz propagiert werden, keinen weiteren Spielraum läßt. Mit Chronoskopen und Registrierapparaten sollte man erst dann aufrücken, wenn man darüber im Klaren ist, was gemessen und was registriert werden soll. Darüber kann man sich eher bei Harald Höffding Rat holen, als bei den Fanatikern des Experimentes, die sich darüber selten Rechenschaft zu geben belieben.

Auch seine „Geschichte der Nachkantischen Spekulation" sowie die jüngst erschienene „Religionsphilosophie" verdienen weitgehende Berücksichtigung

E.

[1]) Geboren am 11. März 1843.

Platzhoff-Lejeune: Paul de Lagarde.[1])

Ein kurzgefaßter Versuch, ein Charakterbild der literarischen Persönlichkeit Lagardes zu entwerfen: seine Stellungnahme zum Judentum, zur deutschen Politik und zur deutschen Schul- und Universitätserziehung werden herangezogen. Der Antisemitismus Lagardes ist nicht im geringsten durch konfessionelle oder kirchliche Gesichtspunkte bestimmt; er sieht im Judentum nicht bloß eine religiöse Gemeinschaft, sondern eine Nation innerhalb der Nation, ein reaktionäres Element, das parasitär von den Früchten fremder Kulturen

[1]) Gose und Tetzlaff, Berlin, 1903.

genießt, ohne sie selber mit neuen Werten bereichern zu wollen. Die Juden sind ihm ein gänzlich irreligiöses Volk. Religion ist nichts anderes als permanente Möglichkeit der sittlichen Vervollkommnung, als ein permanentes Gebot, die seelische Verwandlung in sich selber zu erleben. Bloß als diese unerschöpfliche Möglichkeit hat sie Sinn und Wert. Nichts perhorresziert Lagarde tiefer als den kleinlichen und fanatischen Kult des Tatsächlichen; das ist ihm das eigentlich Jüdische: das zähe Festhalten an Daten, an Fakten, an dem Einmaligen, an dem Individual-Historischen; jüdisch ist somit der geschichtliche Christus, von dem die europäische Zeitrechnung datiert wird, oder vielmehr die Bindung alles Glaubens an die Person des geschichtlichen Christus, das Bewußtsein der Abhängigkeit von einer Vergangenheit, die im Grunde, so lange sie Vergangenheit bleibt, doch bloß das Gedächtnis belastet und dem Geiste keine Befreiung gewähren kann; die Zähigkeit des Judentums ist ihm ein klassisches Beispiel jenes verwerflichen sittlichen Historismus, der in sich keine Zukunftsmöglichkeiten trägt. Den Monotheismus erklärt er für moralisch wertlos, es wäre denn auf eine Einheitsform des religiösen Empfindens und Strebens abgesehen und ein wechselseitiges Zusammenschließen der Gläubiger in einem ethischem Ideale; vollends das Judentum weiß nichts von einem Monotheismus des Geistes, denn diese Sublimierung des alten Jahwe ist erst mit dem wachsenden Einfluß Platos ins Leben getreten. Das Judentum will er vor diese Alternative gestellt haben: Abkehr von Dogma und Tradition und rückhaltlose Assimilation an das Ariertum oder aber Ausnahmsstellung vor dem Gesetz. Es war kaum zu verwundern, daß diese energische Präzisierung seines Standpunktes eine Flut der gehässigsten Schmähschriften von Seiten der Angegriffenen gegen ihn heraufbeschwor. Das Wesen des Deutschtums sieht Lagarde im Individualismus. Ihn wollte er auch auf dem Gebiet der Jugenderziehung zur Vorherrschaft bringen. In diesem Sinn erklärte er sich gegen jede Form der konfessionellen Erziehung; die Freiheit des Bekenntnisses sollte von Anfang intakt erhalten sein. Der Staat ist für ihn ein notwendiges Übel und nicht mehr, von jenem blinden Kult der politischen Autorität, der in neuester Zeit unter verschiedenen Varianten so beliebt geworden ist, hat er sich vollkommen frei zu halten verstanden.

E.

Johann Keppler, der Gesetzgeber der neueren Astronomie. Ein Lebensbild von Adolf Müller *s. J.*[1]) Die Keppler-Literatur hat in der letzten Zeit erfreulicherweise von mancher Seite her Bereicherung erfahren. So hat der bekannte Geophysiker Sigmund Günther eine vorzügliche Keppler-Biographie vor Kurzem geliefert, der bald darauf eine deutsche Übersetzung von Kepplers *„Somnium Scipionicum“* gefolgt ist. Die vorliegende Biographie charakterisiert sich als eine gediegen quellenmäßig gearbeitete, für das große Publikum bestimmte Arbeit. Auf die astronomische Bedeutung Kepplers und seinen wissenschaftlichen Entwicklungsgang ist das Hauptgewicht gelegt worden, seine Bedeutung als Mystiker, seine nicht unbedeutende lyrische Begabung wird nur gestreift. Über die höchst merkwürdige Stellung, die Keppler zur Astrologie einnimmt, scheint trotz des großen Apparates, den Fritsch beigebracht hat, noch immer nicht genügend Klarheit gewonnen worden zu sein. Kepplers mächtig strömende Religiosität wird gewürdigt und biographisch beleuchtet, auch hinsichtlich ihres a-konfessionellen Zuges, wenngleich mit nicht zu verkennender Hervorhebung seiner (reuigen) katholisch gefärbten Äußerungen. Die Darstellung ist erschöpfend und würdig.

β

[1]) Freiburg in Breisgau. Herder'sche Verlagsbuchhandlung. 1903.

Hanns Fuchs: „Richard Wagner und die Homosexualität.“[1])

Dieses Buch ist recht bezeichnend für unser graphomanes Zeitalter. Daß Richard Wagners Natur von homosexuellen Zügen nicht frei war, ist höchst wahrscheinlich, aber ein kurzer Aufsatz hätte genügt, alles in dieser Hinsicht Wissenswerte mitzuteilen und außerdem hat O. Panizza das Thema schon gründlich behandelt. Man merkt dem Verfasser deutlich die Verlegenheit an, die es ihm bereitete, seine Arbeit zu einem Buche von 278 Seiten aufzubauschen. Daher die vielen Zitate, daher das ganz überflüssige erste Kapitel, daher die krampfhaften Bemühungen, alles auszuschroten, was nur halbwegs als mit dem Thema in Beziehung stehend gedeutet werden könnte. Darum müssen König Marke, Hans Sachs, Parsifal und sogar der Jäger Erik homo-exuell sein. Verfasser legt mitunter ein Unverständnis in der Beurteilung Wagner'scher Probleme an den Tag, das in Erstaunen setzen müßte, wenn man es nicht gewohnt wäre, zu sehen, wie leichtfertig heutzutage über alle möglichen Dinge geschrieben wird. Was soll man z. B. zu folgendem kernigen Ausspruch sagen: „Als er im ersten Akte den Liebestrank getrunken hat, zeigt Tristan sich als erotischer Vollmensch.“ Welch feine psychologische Beurteilung Tristans! Resumé: Ein schlechtes Buch, aus allen Weltgegenden zusammengetragenes Material, mühsam geleimt, und was des Autors Eigentum, zum größten Teil läppisch.

A.

In der japanischen Revue „Taiyo“ behauptet Dr. Ariga Naga, daß die herrschende Rasse in Rußland tiefe Spuren asiatischen Ursprunges trage. Der Zusammenhang des Russischen mit dem Sanskrit ist größer als seine Sprachenverwandtschaft mit dem Altgriechischen. Es ist ethnologisch bewiesen, daß eine nähere kraniologische Verwandtschaft zwischen Russen und Mongolen oder Chinesen bestehe, als zwischen Russen und Indo-Europäern. Und Dr. Ariga Naga führt weiter aus, daß die Russen wegen ihres asiatischen Blutes befähigt seien, ihr Reich bis in den äußersten Osten auszudehnen. Chinesen, Koreer und Russen weisen eine solche Ähnlichkeit ihrer Sitten auf, daß sie nebeneinander Handel treiben können, ohne auf die Hindernisse zu stoßen, welche zwischen Asiaten und den anderen Europäern bestehen. Rußland kann daraus großen Vorteil ziehen. Die Japaner werden selbst erkennen, daß die Russen mit ihnen Rassenähnlichkeiten aufweisen. Hieraus schließt Dr. Ariga Naga, ohne die politische Frage zu berühren, daß zwischen den beiden Nationen ein Einverständnis bestehen könnte, welches Gemeinsamkeit der Racebestrebungen zur Basis hat.

[1]) Berlin 1903, Verlag von H. Barsdorf.

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