

3061 F. NOV 1903
JAHRGANG I, NR. 8

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY

ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS.

25. 4. 1903

DIE GNOSIS

HALBMONATSSCHRIFT

ENTHALT:

Die psychischen Gründe des Unterschiedes von synthetischen
und analytischen geometrischen Urteilen.

Das Gefühlselement in der mystischen Entwicklung

Aus einem alten Rosenkreuzer-Manuskript

Referate und Kritiken

MIT DEN WISSENSCHAFTLICHEN MITTEILUNGEN FÜR OKKULTISMUS, IV. JAHRGANG

REDAKTION: Wien, I. Schaufelgasse 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
+

1914

1914

1914



1914

1914

1914

1914

1914

1914

1914

1914

1914

DIE GNOSIS

JAHRGANG I, NR. 8.

25. 4. 1903.

Die psychischen Gründe des Unterschiedes von synthetischen und analytischen geometrischen Urteilen.

Bekanntlich geht Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft von der Frage aus, wie synthetische Urteile a priori möglich seien. Er sagt (Kehrbachs Ausgabe S. 37, Ausg. A 3—4, B 7—8): „Die Mathematik gibt uns ein glänzendes Beispiel, wie weit wir es unabhängig von der Erfahrung in der Erkenntnis a priori bringen können.“ Den Unterschied der analytischen und synthetischen Urteile definiert er so (K. S. 39, A 6—7, B. 10—11): „Entweder das Prädikat B gehört zum Subjekt A als etwas, was in diesem Begriffe A (versteckter Weise) enthalten ist; oder B liegt ganz außer dem Begriff A, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht. Im ersten Fall nenne ich das Urteil analytisch, im andern synthetisch. Analytische Urteile (die bejahenden) sind also diejenigen, in welchen die Verknüpfung mit dem Subjekt durch Identität, diejenigen aber, in denen diese Verknüpfung ohne Identität gedacht wird, sollen synthetische Urteile heißen. Die ersteren könnte man auch Erläuterungs-, die anderen Erweiterungsurteile heißen. weil jene durch das Prädikat nichts zum Begriff des Subjekts hinzutun, sondern diesen nur durch Zergliederung in seine Teilbegriffe zerfallen, die in selbigen schon (obschon verworren) gedacht waren, „dahingegen die letzteren zu dem Begriffe des Subjekts ein Prädikat hinzutun, welches in jenem gar nicht gedacht war und durch keine Zergliederung desselben hätte können herausgezogen werden.“ Als Beispiele führt er an „alle Körper sind ausgedehnt“ (analytisch) und „alle Körper sind schwer“ (synthetisch). Doch möge es sich für uns nur um geometrische Urteile handeln!

Aus bloßen Begriffen nun kann, sagt Kant (K. S. 70, A 47—48, B 64—65), gar keine synthetische Kenntnis, sondern nur analytische erlangt werden. „Ihr müßt euren Gegenstand

a priori in der Anschauung geben, und auf diesen euren synthetischen Satz gründen. Nehmet nur den Satz: daß durch zwei gerade Linien sich gar kein Raum einschließen lasse, mithin keine Figur möglich sei, und versucht, ihn aus dem Begriff von geraden Linien und der Zahl zwei abzuleiten, oder auch, daß aus drei geraden Linien eine Figur möglich sei, und versucht es ebenso, bloß aus diesen Begriffen. Alle eure Bemühung ist vergeblich, und ihr seht euch genötiget, zur Anschauung eure Zuflucht zu nehmen, wie es die Geometrie auch jederzeit tut.“ Er sagt dann, es sei dies keine empirische, sondern eine reine Anschauung a priori. „Läge nun in euch nicht ein Vermögen, a priori anzuschauen, wäre diese subjektive Bedingung“ (nämlich, man müsse den Gegenstand a priori in der Anschauung geben) „der Form nach nicht zugleich die allgemeine Bedingung a priori, unter der allein das Objekt dieser (äußeren) Anschauung selbst möglich ist, wäre der Gegenstand (der Triangel) etwas an sich selbst ohne Beziehung auf euer Subjekt, wie könntet ihr sagen, daß, was in euren subjektiven Bedingungen einen Triangel zu konstruieren notwendig liegt, auch dem Triangel an sich selbst notwendig zukommen müsse; denn ihr könntet doch zu euren Begriffen (von drei Linien) nichts Neues (die Figur) hinzufügen, welches darum notwendig an dem Gegenstande angetroffen werden müßte, da dieser vor eurer Erkenntnis und nicht durch dieselbe gegeben ist. Wäre also nicht der Raum (und so auch die Zeit) eine bloße Form eurer Anschauung, welche Bedingungen a priori enthält — so könntet ihr a priori ganz und gar nichts über äußere Subjekte synthetisch ausmachen.“

Wir wollen einmal annehmen, es sei hierdurch „unzweifelhaft gewiß, und nicht bloß möglich, oder auch wahrscheinlich,“ wie Kant

sagt, daß Raum und Zeit bloß subjektive Bedingungen aller unserer Anschauung seien, und man könne deswegen nicht das Mindeste von dem Dinge an sich selbst, das diesen Erscheinungen zugrunde liegen mag, sagen. Es wäre dann immer noch möglich, daß die Auffassung falsch wäre, man könne aus der Anschauung von zwei geraden Linien nicht den Satz nehmen, daß keine geschlossene Figur dadurch möglich sei, oder aus der Anschauung von drei geraden Linien nicht den Satz, daß daraus ein geschlossenes Dreieck möglich sei. Allerdings sagt Kant, aus den Begriffen der geraden Linien sei das nicht möglich, aber es fragt sich, ob der Unterschied von einem Begriffe der geraden Linie und der Anschauung derselben ein hinreichender wäre oder hier in Frage käme.

Einen Begriff von geraden Linien, welcher der Anschauung derselben ganz und gar entbehrte, gibt es jedenfalls nicht. Was ist noch ein Begriff eines geometrischen Gebildes oder Elementes ohne Anschauung? Was wäre der Begriff eines Tieres, wenn man dabei alles Anschauliche und Zoologische, alles, was das Gebiet der Zoologie in seiner Eigentümlichkeit und im Unterschiede zu anderen Gebieten ausmacht, gänzlich auslöschen wollte? Ein Begriff ist freilich nicht genau dasselbe wie eine Anschauung. Man darf mit vollem Rechte sagen, daß man aus einer Anschauung einen Begriff bildet, aber mit diesem Satze ist doch nicht die Untersuchung über den inneren seelischen Zusammenhang zwischen Anschauung und Begriff abgeschnitten. Es bleibt immer noch zu untersuchen, ob man überhaupt eine bloße Anschauung noch als etwas Menschliches oder Seelisches ansehen kann, falls man alles Denken bis auf den letzten Rest davon abtrennte; es bleibt eine durch jenen Satz ungelöste metaphysische Frage, was etwa die bloße Anschauung für ein Sein besäße, ohne Mitwirkung oder Beziehung zu einem Sein des Begrifflichen. Soviel dürfen wir auch ohne die schwierigen metaphysischen Untersuchungen als sicher annehmen, daß die bloße Form „Begriff“ oder auch eine etwaige bloße Form eines „Begriffes der geraden Linie“ ohne die in diesem Begriff voll hineingezogene, dabei vorausgesetzte, daneben schwebende, einen notwendigen Bestand-

teil oder eine notwendige Beziehung desselben (oder wie man sagen mag) bildende Anschauung der geraden Linie einen Satz überhaupt nicht möglich macht. Auch ein analytischer Satz kann nicht gebildet werden, ein analytisches Urteil nicht gedacht werden, ohne daß man Merkmale des Begriffes klar von anderen Merkmalen unterscheidet. Kant fügt zwar in Klammern hinzu, die Teilbegriffe seien im Subjekte des analytischen Urteils „(obschon) verworren“ gedacht, aber dies Verworren kann nicht heißen, daß sie nicht, wenn man will, klar gedacht werden könnten, sondern kann nur heißen, daß psychologisch nicht jederzeit der Gegensatz aller jener Teilbegriffe (oder Merkmale) mit gleicher Klarheit vorhanden zu sein braucht, wenn man jenen Subjektsbegriff im Denken hat. Jedenfalls aber wäre es gar kein bestimmter Begriff, wenn er nicht erlaubte, sich psychologisch jederzeit die Merkmale im Gegensatze zu anderen, nicht zu ihm gehörigen vorzustellen.

Soll also ein Urteil mit dem Begriffe der geraden Linie gebildet werden, so gehört in diesen Begriff durchaus der klare Unterschied der geraden Linie von der krummen hinein. Mag man auch gewisse Urteile mit der geraden Linie richtig bilden können, ohne hiebei die in jeder Beziehung vollkommen klare Vorstellung der Geraden zu haben, so muß man doch, um zur Wahrheit zu gelangen, bei der Untersuchung über jenen wichtigen Unterschied der synthetischen und analytischen Urteile ganz genau sein. Kant sagt ja auch selbst, daß bei synthetischen Urteilen durch keine Zergliederung des Subjekts das Prädikat herausgezogen werden könne. Er würde darum auch zugeben müssen, daß man zum Begriffe der geraden Linie alle die Anschauung heranziehen könne, die diese klar von krummen unterscheiden läßt.

Sicherlich wäre nach Kant auch der Satz synthetisch, daß im Parallelogramme die Gegenseiten gleich sind, und der Satz, daß jeder Umfangswinkel im Halbkreise (über dem Durchmesser) ein rechter ist. Diese drei Beispiele möchte ich im Folgenden genauer untersuchen und damit dem Unterschiede des Synthetischen und Analytischen weiter nachspüren.

Zwei Krumme oder eine Gerade und eine Krumme, z. B. der Halbkreis und der Durch-

messer können eine geschlossene Figur bilden; es muß darum der Unterschied des Geraden und Krümmen in der Definition des Subjektbegriffes des Satzes: „Zwei Gerade können keinen geschlossenen Raum begrenzen“ enthalten sein, auch dürfen wir nach dem Gesagten zu dieser Definition die Anschauung so weit heranziehen, wie sie sich für diesen genauen Unterschied als notwendig erweist. Nun ist es keine leichte Aufgabe zu sagen, was das Gerade sei. Die gewöhnlichen Definitionen, an die auch Kant wohl gedacht hat, sind nicht über allen Zweifel erhaben. Man stellt als Axiom hin, es gebe nur eine kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten, während es von längeren Verbindungen mehr als eine gebe und man nennt wohl solche vorgestellte kürzeste Verbindung die Gerade. Nun ist dies erstlich nicht eine Gerade im allgemeinsten Sinne, denn die Gerade ist beliebig lang; jenes ist also nur eine gerade Strecke und in jenem Satze: „Zwei Gerade können keinen geschlossenen Raum bilden“ wird man sich die Geraden beliebig lang vorstellen. Man müßte also die Gerade als eine Linie definieren derart, daß die kürzeste Verbindung von irgend zwei auf derselben vorgestellten Punkten ganz und gar in die Linie hineinfiel. Damit wäre man aber schon insofern aus der abgeschlossenen Vorstellung einer Linie herausgesprungen, als man fortwährend an das etwaige Nichtzusammenfallen mit der Linie dachte. Zweitens aber muß man aus solcher Definition der Geraden stets herauslesen dürfen, daß man, um überhaupt den Begriff klar zu bilden, an den anschaulichen Gegensatz der anderen, nicht kürzesten Verbindungen beider Punkte denken müsse. Gibt es wohlgemerkt nur eine kürzeste Verbindung und nennt man nur diese in ihrer besonderen Eigenart eine Gerade, so hat man beim klaren Festhalten dieses Begriffes anschaulich an alle die möglichen anderen Verbindungen, kurz an die Ebene zu denken, in der man sich tatsächlich jene anderen Linien vorstellen kann. Es ist diese Vorstellung nicht etwa Etwas, was man durch besonderes Heranziehen einer Anschauung hätte, die nicht mit dem Begriffe des Geraden verbunden wäre oder nicht herausgelesen werden müßte (falls man im Augenblicke sich das Gerade „ver-

worren“ vorstellte). Unter diesen anderen, nicht kürzesten Verbindungen können krumme oder auch gebrochene Linienzüge sein. Es kann zwar nicht verlangt werden, daß man sich beim Begriffe der Geraden sofort auch alle möglichen anderen Züge, z. B. dreimal oder viermal oder hundertmal gebrochene oder kreisartige oder elliptische u. s. w. vorstelle, aber wohl ist zu verlangen, daß in der Vorstellung der Geraden die Vorstellung aller möglichen nicht Kürzesten so weit vorkäme, um bei Vorlegung irgend einer anderen Verbindung sagen zu können, sie sei nicht die einzige Verbindung ihrer bestimmten Länge. Kurz: es umfäßt der Begriff der Geraden insoweit alle die anderen Verbindungen als unvermeidlichen Gegensatz mit. Zieht man irgendeine ganz bestimmte andere Verbindung heran, z. B. einen einmal geknickten Weg, d. h. zwei Dreieckseiten vom Anfangs- bis zum Endpunkte der geraden Strecke (ein Dreieck über dieser Strecke), so muß jedenfalls schon im Begriffe des Subjektes, also in dem der einen Geraden, so viel Anschaulichkeit liegen oder damit notwendig zusammenhängen, daß dieser einmal gebrochene Zug mit zu Alledem gehört, was man sich als Nichtgerades zur Kennzeichnung des Geraden (wenn auch im allgemeinen verworren) vorzustellen hat. Man muß aus dem Begriffe des Geraden „durch Zergliederung herausziehen“ können, daß der Subjektbegriff des Geraden auch durch den Gegensatz zu diesem gebrochenen Zuge zustande kommt, seine unterscheidenden Merkmale bekommt. Auch nach Kant würde also dieser Gegensatz des geraden und des gebrochenen Zuges etwas Analytisches sein und das Urteil ein analytisches: die Gerade ist räumlich deutlich zu unterscheiden von dem gebrochenen Zuge zwischen ihren Endpunkten.

Kommen wir nun zu dem Satze; durch zwei Gerade läßt sich kein Raum (kein bestimmtes Flächenstück) einschließen, keine geschlossene Figur bilden! Der Begriff „zwei“ verlangt daß jede Gerade ihre Eigenart hat. Aber freilich liegt nicht im Begriffe „zwei“ an sich, daß die Gegenstände, die man zu dieser benannten Zahl 2G zusammenfaßt, in irgend einem beliebigen Gebiete zusammen vorgestellt werden müßten. Zwei Häuser z. B. brauchen als solche

nicht in derselben Stadt oder gar nebeneinander zu stehen. Sollen sie dies, so kommt zu der Vorstellung der zwei Häuser noch Etwas „synthetisch“ hinzu. In dieser Weise ist es wohl gemeint worden, daß man in jenem Satze sich auf die Anschauung wie auf etwas Hinzugezogenes berufen müsse, um das Urteil (synthetisch) zu bilden. Aber steht es auch wirklich mit den beiden Geraden so, wie etwa mit den beiden Häusern? Diese brauchen zwar ihrem Begriffe nach nicht in derselben Stadt zu liegen, aber räumliche Gebilde gewisser Art mit gewissen Eigenschaften müssen sie doch beide sein. Ist es etwa eine synthetisch hinzugezogene Eigenschaft, daß sie beide im Raume vorgestellt werden? Nein, dies gehört dazu etwa ebenso wie nach Kant im Satze: „alle Körper sind teilbar“ das Prädikat analytisch im Begriffe des Subjektes liegt. Wenn man sich fragt, ob zwei Häuser zur selben Stadt gehören, so zieht man eine gewisse räumliche Erfahrung synthetisch heran; wenn man sich fragt, ob zwei Gerade zum selben Raume gehören, zieht man dann auch etwas synthetisch heran, oder gehört diese Eigenschaft ebenso zu den Geraden wie die Eigenschaft, im Raume zu sein, zu den Häusern? Bei dem Begriffe der Häuser ist die Vorstellung von drei Dimensionen eingeschlossen und mit dieser die Vorstellung eines einzigen dreidimensionalen Raumes. Ist dies auch so bei den Geraden? Es scheint, als dächte Kant, man brächte bei der Frage, ob sie einen geschlossenen Raum bilden können, die beiden Geraden nachträglich in die Vorstellung eines gemeinsamen Raumes hinein, der sie beide enthalte, und als berufe man sich nun synthetisch auf diese Raumvorstellung mit ihren Eigenschaften. Es ist auch richtig, daß man zwei wohlunterschiedene Vorstellungen belebt, wenn man sich bei Ausführung der Untersuchung etwa vorstellt, die beiden Geraden seien parallel, kreuzten sich (also schnitten sich nicht) oder sie schnitten sich. Man trennt alsdann zunächst die Vorstellungen der beiden Geraden im Geiste, führt nun diese getrennten wieder zusammen und überlegt, in welchen verschiedenen Lagen sie sich nun befinden können. Was ist dieses Trennen und Zusammenführen? Ist es etwas Psychologisches, liegt es in der psychischen

Beweglichkeit unserer Vorstellungen, die wir nach dem sogenannten Belieben erweitern, verengen, trennen, verbinden können, wie wir zum Beispiel die verschiedenen Merkmale eines und desselben Begriffes an demselben je nach Bedarf oder Belieben hervorheben, betonen oder „verworren“ sein lassen können? Oder ist jenes Trennen und Zusammenfügen etwas, was schon vorliegt bei der strengen Bildung des Begriffes und nicht von selbst (analytisch) zu tage kommt bei der Ausdeutung oder klaren Beschreibung des Begriffes? Wäre es nur psychologisch, so könnte es sein, daß die scheinbare synthetische Heranziehung in Wahrheit schon im Wesen des Begriffes benutzt ist und steckt, daß dies sogenannte synthetische Urteil sich logisch nicht von dem analytischen unterscheidet, sondern nur psychologisch, oder wenigstens nicht logisch in dem strengen Sinne, daß man daraus wichtige Schlüsse auf die Apriorität machen könnte.

Es mag nun zugegeben werden, daß die Tatsache der drei Dimensionen als eine dreifache Tatsache angesehen werden darf derart, daß wir z. B. die dritte Dimension hinwegdenken könnten und uns ein Wesen vorstellen, das nur eine zweidimensionale Raumanschauung hätte. Freilich müßte man hinzufügen, daß ein solches Wesen von einer etwaigen dritten Dimension ebensowenig eine richtige Anschauung haben würde, wie wir von einer vierten, also auch den Gegensatz eines ebenen Gebildes nicht besser haben könnten, wie wir den Gegensatz eines drei- und eines etwaigen vierdimensionalen Gebildes. Ich möchte auch nicht ohne weiteres als sicher hinstellen, daß wir zu einer Vorstellung von Gebilden zweier Dimensionen, also von Flächen, die von drei Dimensionen einfach hinzuziehen, synthetisch wie etwas durchaus noch nicht in der Vorstellung der Flächen Mitgedachtes. Psychologisch tun wir das gewiß nicht. Aber es gibt doch eine klare Unterscheidung der Dimensionen, und in diesem Sinne mögen sie drei Tatsachen vorstellen. Die Gerade, von der wir bei unserem geometrischen Satze sprechen, ist jedenfalls nicht als eine kürzeste verstanden, die man etwa auf einer Kugelfläche von einem Punkte zum anderen ziehen könnte. Es gibt auf einer Kugelfläche (etwa der Erde) von einem Punkte

(Pol) zum entgegengesetzten (anderen Pol) beliebig viele Verbindungen, die alle die kürzesten sind. Aber eine solche Kürzeste stellt man sich keineswegs vor, wenn man von der etwaigen Figur spricht, welche zwei Gerade einschließen könnten, sondern man denkt dabei an Gerade im Raume, zieht mithin die Tatsache der drei Dimensionen mit in die Definition hinein. Auch denkt man nicht etwa an eine bestimmte endliche gerade Strecke, sondern an beliebig zu verlängernde, also, wenn man will, auch bis in das Unendliche gehende Gerade. Ferner hat man die Vorstellung einer Geraden nur dann allgemein genau, wenn man sie von allen anderen, wenn auch nur unendlich wenig abweichenden Wegen zwischen zwei Punkten unterscheidet d. h. auch die Vorstellung des Unendlichkleinen kommt durchaus mit einer klaren, genau auszudeutenden und auseinanderzusetzenden Definition der Geraden vor.

In einem kürzlich erschienenen Buche (Die Grundsätze und das Wesen des Unendlichen in der Mathematik und Philosophie, B. G. Teubner) habe ich gezeigt, daß man die Widersprüche des Unendlichen vermeiden kann, wenn man annimmt, wir stellten uns im Raume das Endliche durch einen bestimmten Akt oder eine bestimmte Fähigkeit vor, eine Behaftung, und das Unendliche verschiedenen Grades wiederum durch entsprechende Behaftungen. Danach müßten wir sagen, es seien bei dem allgemeinen Begriffe der Geraden unseres Raumes bereits die Behaftungen jeder Art vorausgesetzt, die wir überhaupt bei unserem Raume anwenden. Wenn wir nicht stets daran denken, so ist dies eine Folge unserer psychologischen Beweglichkeit, und wenn ein Mensch etwa überhaupt noch nicht ganz klar wüßte, daß seine Raumvorstellung drei Dimensionen hat, und ebenso wenn man noch nicht der Ansicht ist, daß die Vorstellungen des Unendlichen durch besondere Behaftungen beim Räumlichen vorkommen, so kann auch dies einfach daran liegen, daß wir zwar blitzschnell und ohne bewußtes Nachdenken solche Anwendungen vornehmen und auch ganz gut wissen, daß wir bei Bildung einer Vorstellung von Geraden nichts verwenden, was etwa den sämtlichen

Tatsachen der Raumvorstellung widerspricht, aber doch diese einzelnen Tatsachen bis dahin noch nicht genau analysieren konnten. Also es kann sehr wohl in einem Begriffe, der auf Anschauung beruht, bereits dies alles enthalten sein, so daß man beim Untersuchen nur analysiert, aber nicht synthetisch etwas Neues hinzuzieht.

Stellt man sich nun eine Gerade vor, so liegt darin analytisch die Vorstellung irgend eines Punktes und aller möglichen Wege von diesem zu einem zweiten Punkte der Geraden, also liegt auch darin die Vorstellung irgend einer zweiten von diesem Punkte (als Schnittpunkte beider) ausgehenden Geraden, zugleich auch diejenige eines weiteren Weges von dieser Geraden zum zweiten Punkte der ersten Geraden z. B. einer im Winkel (Knick) von der zweiten nach der ersten (als dritte Dreieckseite) laufenden dritten Geraden. Es ist darum nicht richtig, daß man zur klaren Vorstellung der ersten Geraden und zu der zweiten, jener schneidenden, noch synthetisch, als ganz Neues, die Vorstellung etwaiger anderer Wege hinzuziehen müßte, um einzusehen, daß durch solche dritte Gerade oder eine Krumme die Figur geschlossen werde, nicht aber bloß durch die beiden ersten. Das von Kant angeführte Beispiel ist also nicht richtig, es liegt nicht ein synthetisches Urteil in dem Sinne vor, daß wirklich neue Denk- oder Vorstellungselemente hinzugezogen werden müßten, die man aus dem Begriffe der beiden Geraden nicht bei klarem Nachdenken herauslesen könnte.

Man könnte noch einwenden, es erfordere aber doch das Zusammenbringen zweier ganz getrennt gedachter Geraden im Raume etwas Synthetisches, denn die beiden könnten ja auch zuerst so gedacht werden, daß sie sich nicht schnitten; und dies Zusammenbringen sei etwas Synthetisches, was nicht in der Definition der Geraden selbst liege. Es liegt aber im Begriffe einer Geraden, daß sie irgendwo im Raume liegen könne. Oder denkt man sich, wenn man sich eine Gerade vorstellen soll, etwa eine solche an ganz bestimmter Stelle, die man etwa nicht beliebig verlängern könne? Nein, man kann sich zwar auch eine solche bestimmter Richtung zu anderen Figuren

denken (eine bestimmte Richtung ohne Beziehungen zu anderen gibt es überhaupt nicht), dann ist dies aber bereits die Vorstellung einer Geraden nebst anderen Vorstellungen oder beschränkt, näher bestimmt durch andere. Bei der Vorstellung der Geraden schlechthin ist eine Beschränkung nicht auferlegt und bei der Vorstellung zweier Geraden liegt die beliebige Lage der beiden schon mit in der Vorstellung selbst, sonst hätte man von vornherein hinzufügen müssen, daß diese Geraden etwa so oder so liegen sollten. Es ist also nicht wahr, daß man bei der Vorstellung einer Geraden etwa den ganzen übrigen Raum hinwegdächte — das geht gar nicht — dann ist auch keine Gerade mehr; die Gerade ist nicht einfach ein Grundelement wie etwa Linie überhaupt oder eine Dimension, sondern etwas ganz Bestimmtes mit ganz bestimmten Beziehungen zum Räumlichen, und nur aus diesem Grunde kann man jenen Satz bilden. In jenem Satze ist nicht etwa zum Begriffe einer Linie synthetisch etwas hinzugefügt, sondern es ist etwas über die Geraden ausgesprochen, was analytisch in deren klar bestimmten (nicht mehr verworren gedachten) Begriffen liegt. Stelle ich mir eine Gerade von einem Punkte zum anderen im Gegensatze zu allen anderen krummen oder gebrochenen Wegen vor, so kommt dabei z. B. auch irgend ein Stück einer solchen Gebrochenen vor, und dieses Stück ist, ohne die Verbindungen nach den Endpunkten jener ersten geraden Strecke gedacht, ein Stück irgend einer zweiten Geraden des Raumes. Oder umgekehrt: irgend eine zweite Gerade des Raumes ist zugleich auch mit enthalten in irgend einer Verbindung jener vorgestellten beiden Punkte der ersten Geraden (nämlich einer nicht kürzesten).

Kommen wir zum Satze: Die Gegenseiten eines Parallelogrammes sind einander gleich! Ist hier nicht der Begriff des Parallelogrammes ganz ohne den Begriff der Gleichheit der Gegenseiten gedacht, so daß man in der Tat synthetisch etwas zum Begriffe der Parallelen hinzutut? Man möchte versucht sein, hier streng zwischen dem Begriffe der Parallelen und der Anschauung derselben zu unterscheiden und meinen, wenn auch vielleicht in der Anschauung der Parallelen schon so etwas wie Gleichheit

der durch diese abgeschnittenen Stücke eines anderen Parallelenpaares läge, so wäre das doch nicht beim Begriffe der Fall. Beim mathematischen Unterrichte z. B. zeigt es sich vielfach, daß — wie man sagt — mathematisch veranlagte Schüler (oder Schülerinnen) aus einer vorgezeichneten Figur schnell die richtigen Eigenschaften herausraten, die dann hinterher auch bewiesen werden können. Es ist aber sehr wohl zu überlegen, ob dies Herausraten nicht etwas Psychologisches ist, ich meine etwas, was auf der Fähigkeit beruht, wie man richtige Vorstellungen kombiniert, ohne dabei noch nötig zu haben, alle darin (analytisch) enthaltenen einfacheren Vorstellungen klar ins Bewußtsein oder in die Mitte der Aufmerksamkeit zu bringen. Der Begriff der Parallelen hat jedenfalls Merkmale nötig, welche den Gegensatz bilden zum Begriffe anderer, nicht paralleler Linien, und diese Merkmale beruhen entweder wieder auf bereits bekannten, in Begriffen formulierten, Anschauungen, oder auf solchen Anschauungen selbst. Können wir von solchen Unterbegriffen etwa die Anschauung gänzlich verbannen, gehören dieselben nicht analytisch hinein in die Begriffe? Was sollte wohl noch ein geometrisches Merkmal sein, wenn man den Charakter des Geometrischen, der räumlichen Anschaulichkeit beim Klarmachen des Begriffes verbieten wollte? Ist also auch die Anschauung noch nicht vollkommen der Begriff, ist auch zu jener noch etwas (von Kant ebenfalls Synthetisches genannt) hinzugekommen, was man zum „Denken“ zu rechnen pflegt (obwohl hier keine scharf „trennende“ Grenze zu ziehen ist), so ist doch das Heraussuchen der den Begriff klarmachenden und von anderem unterscheidenden Merkmale etwas Analytisches. Also wir dürfen (mit einer gewissen, nicht störenden Flüchtigkeit) davon sprechen, was zur Anschauung der Parallelen im Gegensatze zu Nichtparallelen gehört und dies dem Subjektbegriffe beimessen.

Was sind nun Parallelen? Gerade Linien, die sich niemals schneiden? Diese Erklärung reicht nicht aus; denn solche könnten sich auch kreuzen, falls sie nicht in einer Ebene lägen. Also muß man in diese Definition die Bedingung, daß sie in einer Ebene liegen

sollen, hineinziehen, und wenn man diese Bedingung analysiert, so gehört dazu sehr viel, nämlich die gesamte Anschauung, die wir mit der Vorstellung einer Ebene haben. Jedenfalls muß von dieser Ebene so viel vorgestellt werden, daß jenes „Sichniemalsschneiden“ ganz klar im Gegensatze zu der Vorstellung irgend eines, wenn auch noch so weit entfernten Schnittes steht. Außerdem gehört analytisch in die Voraussetzung oder den Subjektsbegriff des Parallelogrammes die Vorstellung der vier geraden Linien und wir haben bereits gesehen, daß auch diese alle möglichen anderen Verbindungen zwischen irgend zwei Punkten der Linien, als eine das Merkmal bestimmende Vorstellung in sich schließt. Unter diesen Verbindungen befindet sich auch der geknickte Zug, bestehend aus einer Parallelogrammseite und einer sich daran anschließenden Diagonale. Die Vorstellung also, mit der man den Beweis des Satzes führen kann, von der Zerlegung in zwei kongruente Dreiecke mittels einer Diagonale, diese Vorstellung ist in der klaren Zerlegung des Subjektsbegriffes enthalten. Es ist nur etwas Psychologisches, wenn wir unsere Aufmerksamkeit gerade auf diesen Zug richten; der logische Begriff und die logische Bedeutung des ganzen Urteils, also auch die Frage nach analytischem oder synthetischem Wesen des Satzes wird dadurch nicht verändert.

Wollte man die Parallelen nicht mittels der Ebene definieren, sondern als Gerade im Raume, die sich zuerst geschnitten hätten und deren Schnittpunkt in das Unendliche gerückt wäre, oder gar im Unendlichen läge (was genau genommen für den allgemeinsten Begriff der Parallelen als unrichtig zu bezeichnen ist), so würde man sich den wandernden Schnittebenenfalls oder die beliebig vielen Schnitte mit vorzustellen haben und hätte damit auch irgend welche Diagonalen.

Ist denn nun aber die Behauptung, die Gegenseiten seien gleich, etwas Synthetisch-Neues? Ich habe im obengenannten Buche bei Untersuchungen über den sogenannten Schnitt der Parallelen und den Satz von der Gleichheit der Wechselwirkung gezeigt, daß nur bei Mitvorstellung von Schnitten der nicht parallelen Linien die Parallelenvorstellung genau gelingt und daß wieder nur durch Vorstellung der

Antragung von Dreiecken (also auch schneidenden Dreiecksseiten) mit dem Parallelsein auch die Gleichheit der Wechselwinkel und umgekehrt vorgestellt wird (falls man nicht in widerspruchsvollen Vorstellungen geraten will). Es ist wieder eine psychologische Auswahl gewisser, in der Anschauung enthaltener Teilanschauungen, die wir treffen, wenn wir in einer (verworrenen) Vorstellung der Parallelen das weglassen, was doch zur ganz scharfen Unterscheidung derselben von Nichtparallelen notwendig ist. Man könnte vielleicht auch sagen wollen, ein solches Herausrücken oder Bevorzugen sei auch etwas Logisches. Das mag hier nicht untersucht werden — gewiß berührt sich das Logische mit dem, was ich eine psychologische Beweglichkeit der Seele nennen möchte; aber es handelt sich hier um die logischen Vorgänge der Bildung bestimmter sicherer Begriffe wie eines Parallelogrammes. Nun sind, wie man im Beweise anführt, die in beiden durch die Diagonale getrennten Dreiecken liegenden vier Wechselwinkel paarweise gleich, die Diagonale sich selbst gleich, also die Dreiecke kongruent und daraus wird dann die Gleichheit der anderen Dreiecksseiten gefolgert. Ist diese Folgerung nicht etwas Logisches? Steckt diese Folgerung nicht schon in dem Urteile oder Satze selbst darin, wenn auch noch nicht angeführt?

Allerdings ist eine Schlußkette etwas Logisches. Es fragt sich aber, was man beziehlich der Begriffe innerhalb dieser logischen Kette tut, ob man wirklich das Recht hat, in dem ursprünglichen Satze: „Im Parallelogramme sind die Gegenseiten gleich“ bereits diese logische Kette wie eine synthetische Verknüpfung zu suchen. Beginnt man den Beweis: Nach Voraussetzung sind zwei Gerade parallel, also sind die Wechselwinkel gleich, so hat man einfach bei dem Gedanken, die Geraden seien parallel, auf die genaue Vorstellung aller zum Parallelismus zweier Geraden gehörigen einzelnen Vorstellungen verzichtet, man hat alles das, was man etwa vorher beim Feststellen des Begriffes des Parallelismus dachte (mochte es nun ausreichend, widerspruchlos sein oder nicht) fallen gelassen bis auf weniges, was man gerade noch brauchte, um die Erinnerung „verworren“ festzuhalten. Wenn

wir uns eines Ereignisses oder früheren Gedankens erinnern, so braucht das durchaus nicht gleich alles zu umfassen, was damals wirklich vorgekommen ist. Vielmehr verfahren wir psychologisch bei einer Erinnerung, so daß wir nur einiges im Bewußtsein wach werden lassen und uns darauf verlassen, vermöge des inneren Zusammenhanges das Übrige, wenn wir wollen, wieder zurechtzudenken. Natürlich muß jedesmal dies „Einige“ derart gewählt sein, daß eine Verwirrung mit anderen zur selben Zeit wie die Erinnerung oder im Zusammenhang damit Gedachten nicht eintritt. Ist die Erinnerung zu mangelhaft im Bewußtsein vorhanden, so entsteht tatsächlich, wie jedermann weiß, Verwirrung; wir müssen uns dann besser erinnern, d. h. entweder alles ins Bewußtsein zurückzurufen suchen, was damals damit verknüpft war, oder, wenn das nicht geht, wie es gewöhnlich der Fall ist, oder wenn weniger ausreicht, dieses Wenige aber besser Passende an die Stelle der ersten mangelhaften Erinnerung setzen. Auch in der Mathematik kommt oft genug zunächst einmal solche Verwirrung vor, namentlich beim ungeübten Denker, beim Schüler, aber auch beim Geübten. Den Begriff des Parallelseins brauchen wir hier zunächst in der Erinnerung nicht in seiner ganzen Schärfe; wir würden ihn viel schärfer haben müssen, wenn z. B. zu unterscheiden wäre von anderen Linienpaaren, die sich irgend wo anders in weiten Entfernungen, im Endlichen oder gar Unendlichen schneiden, ferner wenn die Möglichkeit einer Verwechslung mit solchen Linien vorläge, die nicht derselben Ebene angehörten, also bei stereometrischen Untersuchungen. Hier aber haben wir es zunächst nur mit dem einen Paar und nachher auch nur mit einem zweiten Paare von Parallelen zu tun, die jenes Paar in derselben Ebene schneiden sollen: da genügt es, um Irrtümern vorzubeugen, wenn man nur so ungefähr eine Vorstellung der Ebene hat, ohne deren genaue Unterschiede zu anderen Flächen, und so ungefähr die Vorstellung von zwei Linien, die sich nicht schneiden, ohne genau zu überlegen, ob sie etwa doch als sehr flache Krümmung zu fassen seien (unendlicher Kreis) oder sich sehr fern schneiden. Mit einem Worte wie „parallel“, welches uns auf der

Zunge schwebt, verbinden wir durchaus nicht alle im scharfen Begriffe analytisch steckenden Merkmale, sondern wir sparen uns das, wenn wir können, und denken nur so weit an das Parallelsein, wie es unbedingt nötig ist zur Klarheit der vorgestellten Figur (des Parallelogrammes). Fahren wir dann fort: also sind die Wechselwinkel gleich, so erinnern wir uns eines früher derart ausgesprochenen Satzes, und denken zunächst noch gar nicht wieder daran, ob dieser Satz etwa synthetisch zum Begriffe der Parallelen hinzugezogen wurde oder ob er analytisch aus demselben hervorging. Es ist nach meiner Auffassung, dem oben Gesagten und im Buche Ausgeführten, auch die Aufstellung jenes Satzes etwas psychologisch in bestimmter Weise aus dem allgemeinen Begriffe der Parallelen, der Geraden u. s. w. Herausgelesenes. Die Gleichheit der Wechselwinkel nun erinnert uns wieder (nicht zufällig, sondern wegen des bis dahin in der Geometrie beobachteten Zusammenhanges) an die Kongruenz der beiden Dreiecke. Es könnte sehr wohl sein, daß bereits bei der ganz klaren und widerspruchsfreien Vorstellung der sich nie und nirgends schneidenden Geraden des dazwischen liegenden Streifens (der durchaus dazu nötig ist) u. s. w. die Vorstellung von in beide Halbstreifen eingetragenen kongruenten Dreiecken nötig ist. (Siehe das Paradoxon der Winkelflächen im gen. Buche!) Dann aber wäre die Anführung des Kongruenzsatzes etwas logisch sehr Bequemes. Es bestände auch diese Art der Logik darin, bei Erinnerung an den Parallelenbegriff nicht gleich alle Merkmale ins Bewußtsein zu bringen, dann bei Erinnerung an die gleichen Winkel im Dreiecke auch nur wieder Gewisses logisch zu fassen zu einem zwar nicht vollständigen Begriffe, sondern zu einem, wenn ich so sagen darf, lückenhaften oder skelettartigen Begriffe, dessen Skelett man sich vorbehält, sobald man will, mit Fleisch und Blut zu füllen.

Die Seele ist nicht fähig auf einmal einen Begriff wie den des Parallelseins mit aller Schärfe, allen Unterschieden sich klar vorzustellen und zu denken, in ihrem Wesen liegt es, nur immer skelettartig, im Zusammenhange, manchmal einem nur losen, zu arbeiten, aber doch so, daß immer das Nötige heraus-

gehoben werden kann. Diese Art von Tätigkeit würde man besser nicht logisch, sondern psychologisch nennen, und insofern verfährt man beim mathematischen Denken psychologisch.

Bei unserem dritten Beispiele, dem Satze, daß jeder Winkel im Halbkreise ein Rechter ist, erscheint zuerst auch die Verknüpfung des Begriffes vom Halbkreise mit dem über dem Durchmesser stehenden Umfangswinkel durchaus synthetisch. Denn man kann ja wohl ganz gut über einer Strecke, dem Durchmesser, in Gedanken ein Dreieck herstellen, ohne dabei anzunehmen, der Gegenwinkel desselben sei gerade ein Rechter, und man kann auch ganz wohl den dritten Dreieckspunkt gerade auf den Umfang des Halbkreises verlegen, ohne sofort wieder an den Rechten zu denken. Ich weiß auch aus vielfacher Unterrichtserfahrung, daß die jungen Geister geradezu in Erstaunen geraten, wenn sie zuerst über einer Strecke als Diagonale Rechtecke konstruieren sollen, dabei den Satz benutzen, daß im Rechtecke die Diagonalen gleich sind, also vom Mittelpunkte jener Strecke irgend eine Gerade ziehen, auf ihr nach beiden Seiten immer die Hälfte der Strecke abtragen und nun den Endpunkt mit den Endpunkten der Anfangsstrecke verbinden. Haben sie dies in zwei oder drei oder noch mehr Fällen bei Benutzung derselben daliegenden Strecke als Diagonale ausgeführt und eine Reihe von Rechtecken gefunden, welche diese selbe Diagonale gemeinsam haben, so geht ihnen plötzlich ein Licht auf, daß man durch Zeichnung eines Kreises über dieser Diagonale als Durchmesser (also um den Mittelpunkt herum) sofort beliebig viele Punkte als Eckpunkte von rechtwinkligen Dreiecken, also auch Rechtecksecken erhält. Und darüber sind sie geradezu erstaunt und erfreut, obwohl sie bei der Abtragung der halben Strecke nach beiden Seiten der durch den Mittelpunkt gelegten anderen Geraden auch nichts weiter taten als kleine Stücke dieses Kreises zeichnen.

Dieses Erstaunen ist ebenfalls nicht ein durch eigentliche Synthese im Urteil hervorgerufenes. Vielmehr war vorher vergessen worden, daß im Satze von der Gleichheit und der Halbierung der Rechtecksdiagonalen steckt, daß die vier Ecken vom Halbierungspunkte

der Diagonalen dieselbe Entfernung haben, daß ferner dieser Satz für alle Rechtecke gilt; es war beim Rechtecke und seiner besonderen Behandlung als Viereck oder Parallelogramm die Aufmerksamkeit auf die Seiten und ihr Parallelsein gerichtet worden, und die Seele hatte es sich wie immer einfach gemacht, indem sie nur einzelne Eigenschaften auf einmal in das Bewußtsein rief. Ebenso hätte man vom Satze ausgehen können, daß die Mittellinie nach der Hypotenuse eines rechtwinkligen Dreieckes gleich der halben Hypotenuse ist; hierbei achtet man mehr auf die drei Seiten und die drei Winkel und beachtet weniger, daß die Spitzen beliebig vieler solcher über derselben Hypotenuse stehender Dreiecke stets in gleicher Entfernung vom Hypotenusenmittelpunkte liegen d. h. die Eigenschaft aller auf einer Kreislinie vorzustellender Punkte. Betrachtet man die Sache aber vom Kreise aus, so achtet man mehr auf die beliebig vielen Lagen der vom Mittelpunkte gleichweit entfernten Punkte und zugleich nicht auf irgend welche im Kreise zu ziehenden Dreiecke oder Vierecke. So verfährt die Seele in ihrer Arbeit, ich will nicht sagen, bequem, aber doch sparsam; und bei dieser Sparsamkeit geht ihr immerfort vieles wieder verloren, was begriffsmäßig durchaus von vornherein in die Vorstellungen hineingehört; plötzlich erscheint ihr synthetisch, was eigentlich analytisch ist.

Man sollte nun fast denken, es gebe also überhaupt keine eigentlichen synthetischen Urteile in der Mathematik. Wenn Kant auch das Axiom von der einzigen kürzesten Verbindung zweier Punkte in der Kritik der reinen Vernunft als synthetisch anführt (neben dem Satze von den zwei geraden, die keinen Raum einschließen), so trifft er hier freilich etwas, was mit viel mehr Recht, wenn ich so sagen darf, synthetisch genannt werden mußte. Die Vorstellung eines Punktes hängt zwar mit dem Raume zusammen, ist aber doch ein Element, das man durchaus von dem Linienelemente, Flächenelemente u. s. w. unterscheiden wird. Auch zwei Punkte als solche haben nicht ohne weiteres sonstige bestimmte Raumanschauungen an sich, wenn man freilich auch bei der Vorstellung von zwei Punkten an ihre räumliche Trennung denken wird. Der Satz:

„Es gibt zwischen zwei Punkten viele Linienwege“ ist synthetisch in besserem Sinne; sagt man, es gebe unendlich viele, so behaftet man die räumliche Vorstellung mit etwas Besonderem, dem Unendlichen und sagt etwas in synthetischen Sinne anderes, als wenn man nur von endlichvielen oder auch von beliebigvielen spricht. Wendet man, um mich der Ausdrucksweise meiner Behaftungslehre zu bedienen, auf die Wege zwischen zwei Punkten, ihrer Längenvergleichung nach, nur die Behaftung mit dem Endlichen oder Sinnlichvorstellbaren an, so gibt es von allen den im Endlichen unterscheidbaren Gruppen unter sich gleicher Wege eine Gruppe, die der kürzesten, welche tatsächlich nur einen Weg, den kürzesten (geraden) enthält. Dieses Axiom ist synthetisch in höherem Sinne. Wendet man aber zugleich auch die Behaftung mit dem Unendlichkleinen an, so kann es eine beliebige Menge von im Unendlichkleinen noch nicht kürzesten Wegen zwischen den beiden Punkten geben, die sich aber von der auch im Unendlichkleinen kürzesten Linie nur um Unendlichwenig unterscheiden. Nach den Grundsätzen des Unendlichen ist für die Behaftung mit dem Endlichen der unendlichkleine Unterschied nicht vorhanden und es stellen jene vielen, im Unendlichkleinen (Untersinnlichvorstellbaren) räumlich verschiedenliegenden, ein wenig von einander abweichenden Wege für das Endliche nur einen einzigen Weg vor, bedeuten für das Endliche den einzigen kürzesten Weg oder die Gerade.

Aus allem geht hervor, daß man einen absoluten Unterschied zwischen den synthetischen und analytischen Urteilen nicht einfach machen kann. Es ist nicht ausgeschlossen, daß es für eine tiefergehende Einsicht einen Zusammenhang zwischen der dreifachen Tatsache der drei Dimensionen, die synthetisch Verschiedenes für nicht so tief Denkende vorstellt, gibt, ebenso einen Zusammenhang zwischen dem Endlichen und den Behaftungen des Unendlichen. Für einen Geist, der von vornherein das Endliche in diesem Gegensatz zu den übrigen Behaftungen oder die Linie im Gegensatz zu den sämtlichen Dimensionen betrachten und sogar dadurch definieren könnte und ohne das die Definition

ungenau finden würde, für einen solchen Geist würden auch jene synthetischen Sätze analytisch erscheinen. Darum folgt:

Synthetisch ist ein Urteil dann, wenn wir uns der zur entsprechend genauen Definition nötigen Beziehungen zwischen dem Subjektsbegriffe und Prädikatsbegriffe nicht hinreichend bewußt sind und nur solange wir dies sind; analytisch, wenn wir uns und sofern wir uns beim Begriffe des Subjekts auch der vollen Beziehung zum Prädikate bewußt sind und einsehen, daß der Begriff des Subjekts ohne das Prädikat nicht in seinem vollen Wesen existiert.

Oder man könnte sagen: Die Existenz des Subjektsbegriffes hat verschiedene Stufen. Sagen wir lieber nicht, es sei in gewissen Fällen verworren, sondern sprechen wir von Beziehungsstufen! So lange wir die Beziehungen beschränkt fassen (und z. B. bei der Vorstellung der Geraden das Krumme nicht mehr scharf hineinfassen als Gegensatz), ist das Urteil synthetisch bezüglich des Hineinfassens eines bis dahin im getrennt gedachten Subjektsbegriffe nicht vorhandenen Merkmals (Eigenschaft). Dasselbe Urteil kann synthetisch und analytisch aufgefaßt sein, je nach der allgemeinen philosophischen Einsicht und nach dem augenblicklichen Einsichtszustande des Betreffenden, aber auch nach der psychischen Beschränkung, die er sich gerade auferlegt. Wenn der Schüler mit Beweisen arbeitet, so arbeitet er gewöhnlich synthetisch. Wenn er tiefer eindringt (z. B. beim rechten Winkel im Halbkreise), so arbeitet er vielfach analytisch. Der Unterschied des Synthetischen und Analytischen trifft die psychologische Art unserer Denktätigkeit. Damit ist nicht gesagt, daß es etwas Absolutanalytisches gebe, etwa eine gottartige Einsicht, die nun bloß noch analytisch wäre, d. h. Alles auf einmal faßte und das Einzelne im Prädikat heraushöbe; man dürfte nur sagen, es könne eine solche geben, die vielleicht alles von uns Gedachte analytisch umfassen könnte. Aber es ist ebensowohl denkbar, daß die synthetische Denkart eine gleichzustellendes Sein habe und eine göttliche Einsicht den Plan und die Gründe aller synthetischen Zusammensetzung überschauen könnte. Natürlich

würde hiemit keineswegs das göttliche Wesen hinreichend erklärt oder definiert sein, sondern es bedeutete dies nur gewisse Eigenschaften eines Wesens, das eine unerreichbare Überlegenheit über unsern Geist hätte.

Doch führt solche Untersuchung des Wertbegriffes und des Seins von unserem Thema ab und in die Tiefen der Metaphysik hinein. Unser Schluß ist, eingesehen zu haben, daß die scheinbar einfache Unterscheidung des synthetischen und analytischen Urteils Vertiefung und metaphysische Beziehungen erfordert und die psychologischen Vorgänge bei unseren tatsächlichen logischen Unterscheidungen mitwirken.

Nur ein kurzer Ausblick auf die erkenntnistheoretischen und metaphysischen Folgerungen sei zum Schluß gestattet.

Wie wir uns nicht damit begnügen konnten, nach Kants Art synthetische Urteile schlechthin anzunehmen und aus ihrem behaupteten Vorhandensein vor aller Erfahrung, ihrem apriorischen Dasein auf die transscendentale Idealität des Raumes zu schließen, so sollten wir uns auch nicht damit begnügen, einfach schlechthin vom Sein einer Raumanschauung oder eines Dinges an sich ohne Raum zu sprechen. Man darf nicht Kategorien der Möglichkeit und der Wirklichkeit einfach als gesonderte Fähigkeiten des Geistes hinstellen! Dies ist erkenntnistheoretisch und metaphysisch falsch. Die Erkenntnistheorie soll darüber hinausgehen und feiner unterscheiden: unser Geist ist fähig und fühlt sich durch genaueres Nachdenken dazu bewogen, etwas in Seinsarten zu unterscheiden, und unseren Gedanken: „etwas ist“, nicht absolut aufzufassen. Dieser Satz ist nur eine psychologische Vereinfachung oder Ungründlichkeit in der Betrachtung von erkenntnistheoretisch vorhandenen und durch Forschen entdeckbaren Unterschieden in den Seinsgedanken. An anderer Stelle¹⁾ habe ich gezeigt, daß man nicht schlechthin sagen sollte: „eine Linie ist gerade“, sondern nur: „sie ist gerade für bestimmte Stufen der Weitenbehauptungen“; z. B. „sind“ zwei endliche Verbindungen zweier Punkte, die sich um Unendlich-

kleines in ihrer Länge unterscheiden, „für die endliche Weitenbehauptung“ dieselbe Entfernung und können für diese eine Gerade sein, während sie für die hinzukommende niedere Weitenbehauptung mehrere Linien sind und nicht gerade zu sein brauchen; man spreche genau nur von Geraden bestimmten Grades, nicht von einer Geraden schlechthin oder von einer absoluten Geraden!

Die Gesetze der verschiedenen Weitenbehauptungen und ihrer Beziehungen haben bestimmte Seinsarten oder -Stufen, und diese Gesetze sind logisch, gehören dem Verstande an und geben einerseits einer erweiterten Vorstellung des Raumes logischen Ausdruck, stellen aber andererseits eine erweiterte Darstellung der erkenntnistheoretischen Elemente des Geistes dar. Was für die eine Weitenbehauptung wirklich ist, z. B. die endliche Gerade ersten Grades, ist für andere möglich, z. B. möglicherweise für das Unendlichkleine eine Gerade. Betrachtet man die Fähigkeiten der Seele metaphysisch, so ist ebenfalls die Möglichkeit, z. B. eine nicht widerlegbare Grundansicht über die Welt, metaphysisch ein seelisches Sein: „es gibt Möglichkeiten“ oder: „Möglichkeiten sind“. Aber auch dieses Sein ist kein absolutes, so wenig wie man in der Raumvorstellung ein absolutes Unendliches oder eine absolute Gerade anzuerkennen braucht. Wenn Urteile synthetisch sind, wenn Axiome der Geometrie nicht als ein zusammenhängendes Ganzes nachgewiesen werden können, sondern unabhängig von einander aufgezählt werden als Grundsätze, so hat ihre Synthese ein Sein bestimmter Art, gilt nur für bestimmte Beziehungen. Wenn ich Weitenbehauptungen aufwärts zum Unendlichgroßen oder Übersinnlichvorstellbaren I., II., III. Grades u. s. w. zählte, so fand ich doch auch wieder zwischengradige Behauptungen (Siehe „Gnosis“, 15. 2. S. 55: Die Analyse des Unendlichen), und dadurch erweiterte sich das Sein und wurde bei dieser Hinzuziehung ein anderes. Wenn man von der Allheit spricht, so ist dieses bloße allgemeine Wort seinem Inhalte nach leer, so lange man nicht weiß, welche Einzelheiten als „alle“ zusammengefaßt werden sollen. An eine höhere Allheit dürfen wir wohl denken in dem Sinne, daß eine solche alle von uns als synthetisch betrachteten Ur-

¹⁾ Prof. Gutzmers Jahresberichte der Deutschen Mathematikervereinigung. XII. Bd. Heft 4, 1903, B. G. Teubner.

teile mit Klarheit als analytisch kenne oder umgekehrt die Gründe der Zerlegung eines analytischen Gebäudes in synthetisch zusammenfügbare Bausteine verstehe. Wir fühlen und erkennen fortwährend, wie wenig Seinsstufen wir kennen, wie wenig wir bisher ihren Zusammenhang verstehen, und fühlen Bewunderung einem von uns insofern begriffenen höheren Wesen gegenüber. Andererseits aber sehnen wir uns nach Vervollkommung und freuen uns,

wenn es möglich ist, noch immer wieder zu entdecken, nicht bloß im Gebiete des objektiven Seins der Natur, sondern auch in den Seinsbeziehungen, die wir Seele nennen, soweit wir sie kennen, und welche durch zahlreiche Rätsel Lücken und mögliche Zwischenstufen ahnen lassen, die nach Erweiterung des Seelenbegriffes und zugleich des Weltbegriffes hinweisen und hindrängen.

Kurt Geißler.

Das Gefühlselement in der mystischen Entwicklung.

(Schluß.)

Das, mit der mystischen Ekstase anscheinend jederzeit verbundene Lustgefühl, hat für diejenigen, welche diesen Zustand verkostet haben, eine so hohe Bedeutung gewonnen, daß häufig alle anderen Lebensinteressen hintan gesetzt werden, um nur zum ausschließlichen Genuß dieses eigenartigen Wonne-Glückszustandes zu gelangen. Die Anziehungskraft des in der Ekstase produzierten Lust-Hochgefühls ist so gewaltig, daß jede andere sonstige irdische Lust, daß jedes irdische Vergnügen und jede Annehmlichkeit davor zusammen schrumpft, daß jede Flamme irdischer Leidenschaft davor ihren Glanz verliert. Worin dieses hoch potenzierte Lustgefühl besteht, ist schwer zu sagen, und keiner kann es wissen, der diesen Zustand nicht selbst erlebt hat. Jedenfalls kennt die Normal-Physiologie und Psychologie von derartigen elementaren, gewaltigen Wonneergüssen nichts. Wir dürfen wohl annehmen, daß es sich bei der echten mystischen Ekstase nicht um die Befriedigung eines physiologisch bekannten Wohlgefühls, sondern um einen, über das Physiologische hinausgehenden Befriedigungs-Zustand handelt. Wenn auch nach meiner Vermutung eine gewisse Berührung zwischen mystischer Ekstase und Sexual-Ekstase nicht abzuweisen ist, so ist diese doch nicht da zu suchen, wo man sie auf den ersten Eindruck hin suchen möchte, nämlich nicht im Bereich des sexualen Nervengebietes.

Die Sexual-Ekstase wird nicht allein hervorgerufen durch intensive Inanspruchnahme der spezifischen Sexualnerven, sondern es kann die Auslösung der typischen physiologischen

Enderscheinungen der Sexualvorgänge, der sogenannte Sexual-Orgasmus auch erzielt werden unter vollständiger primärer Vernachlässigung dieser Nerven, unter Vernachlässigung aller normalen physiologischen Sexual-Verhältnisse, durch einen Akt des Gehirns allein, wobei Gesicht, Geschmack, Geruch eine ganz präzisierete Rolle spielen; ja es kann der Abschluß sexueller Vorstellungen auch erfolgen, ohne daß die Nerven irgendwie selbst gereizt wurden, durch eine lebhaftere Vorstellung allein, so daß also unter Umständen das, zur normalen Sexualbetätigung erforderliche Reizobjekt gar nicht in Person vorhanden zu sein braucht. Damit betreten wir allerdings bereits das Gebiet der Sexual-Pathologie und der perversen Sexualverhältnisse. Für uns ist aber diese letztere Tatsache äußerst wichtig, wie wir bald sehen werden.

Ich möchte nun folgenden Satz aufstellen. Die normale oder pathologische Sexual-Ekstase wird direkt oder indirekt durch Inanspruchnahme der Sexualnerven in die Wege geleitet. Die echte, mystische Ekstase wird durch ganz andere Vorgänge eingeleitet, die mit Sexualverhältnissen gar nichts zu tun haben, und deren Heranziehung, wenigstens bei der echten mystischen Ekstase, von den Beteiligten, wie auch von dem sachverständigen Kritiker als direkte Profanation zu bezeichnen wäre. Die Hebel also, durch welche beide Formen der Ekstase ausgelöst werden, sind grundverschieden. Ich aber glaube, daß der Zustand der Ekstase selbst, sowohl in der mystischen als in der Sexual-Ekstase, ein ganz ähnlicher ist, der sich nur durch die Intensität der Ge-

fühle unterscheidet. Die ekstatische Lustempfindung als solche hat mit den Empfindungen, welche während der Erzeugung der Ekstase vor sich gehen nichts mehr zu tun, und von diesem Standpunkt aus ist die Ekstase des Mystikers erhaben über jeden zynischen Gedanken, der nach moderner Auffassung die Sexual-Ekstase so sehr herabwürdigt. In der mystischen Ekstase, sowohl wie in der Sexual-Ekstase ist kein Spezialgefühl mehr vorhanden, das an den Ursprung, resp. an die Erzeugung des Zustandes durch spezifische Nerven- und Gehirnvorgänge erinnert, sondern nur mehr ein Allgemeingefühl, in das eben verschiedene Produktionswege ausmünden können. Diese meine Auffassung ließe sich durch eine ganze Reihe von Beobachtungen stützen. Auch ist die Inanspruchnahme des Nervenmaterials bei der mystischen Ekstase eine noch viel größere, als bei der Sexual-Ekstase und deshalb wird auch die Intensität der ersteren die Größere sein. Von hohem Interesse ist noch der Umstand, daß die Nichtbefriedigung des physiologischen Sexualbedürfnisses unter Umständen unseren Organismus sogar fähig macht, zum Eintreten der mystischen Ekstase, wie die Geschichte der Askese deutlich beweist. Wichtig für meine Auffassung, daß das ekstatische Wonne- und Lustgefühl ein Allgemeingefühl besonderer Art ist, das auf dem Wege des Mystikers in potenziertem Grade, auf dem Wege des Sexualmechanismus in wahrscheinlich weniger ausgesprochener Weise erreicht wird, ist mir die Thatsache, daß die indischen Yogamethoden unter Umständen sogar das Sexualmoment absichtlich zur Erlangung höherer mystisch-magischer Zustände heranziehen. Ich gebe hier die diesbezüglichen Stellen teilweise wieder. *) Actuated by mercy for my devotees, I shall now explain the Vajroli-Mudra, the destroyer of the darkness of the world, the most secret among all the secrets.

Even while following all his desires and without conforming to the regulations of Yoga, a householder can become emancipated, if he practizes the Vajroli-Mudra.

This Vajroli-Mudra practice, gives emancipation even when one is immersed in sensuality ;

*) Yoga Shastra in Shiva Sanhita. S. 35.

therefore it should be practiced by the Yogi with great care.

Daß die sogenannten okkulten Phänomene des Mediumismus unter Umständen mit der Sexualfrage zusammenhängen, wissen wir ebenfalls, doch wollen wir auf dies Gebiet jetzt nicht eingehen. Die angedeutete Yogamethode kann natürlich unmöglich zu Nirvana führen. Sie führt höchstens zu Zuständen, ähnlich wie die Ekstase; denn Nirvana und Gefühlsbetonung sind Begriffe, die sich ausschließen. Ich gebe aber zu, daß die Inder bei ihren eigenartigen Verhältnissen noch viel merkwürdigere Resultate erreichen können als wir Europäer. Für mich steht aber die Berechtigung meiner Auffassung fest, daß unter einem bestimmten Gesichtswinkel betrachtet, mystische Ekstase und Sexualekstase Fühlung miteinander haben. Wir sehen, wie der Inder die Prononzierung des Sexualsgefühls als äußeren Hebel dazu verwendet, um unter begleitender Gedanken-Konzentration; (Yoni-Mudra) in sich das sogenannte somnambule Bewußtsein zu erwecken, zwecks Ausbildung okkulten Kräfte, zur Beherrschung der Chakras und zur Erreichung eines eigenartigen Glückszustandes in Samadhi. Wir finden auch hier wieder den ausgesprochenen Mono-Ideismus, in dem der diesbezügliche Yogi abhängen bleiben muß. Ich betone hier wiederum meine Überzeugung, daß die durch den Vorgang selbst ausgelöste Ekstase nicht zu betrachten ist als die graduell gesteigerte Empfindung, die den gereizten Sexualnerven adäquat ist, es ist nicht die Steigerung des Gefühls unter dem Drang der Leidenschaft, sondern es ist die Sexualekstase im Orgasmus selbst von anderer Qualität als die Nerven-Wellenbewegung, die sie hervorrief. Dies klingt auf den ersten Blick absurd, wird aber verständlich von dem Moment an, wo wir die Sachlage nicht von unten, sondern von obenher betrachten. Die Ekstase mit ihrem Glückszustand, der sich im Devachan der Theosophie, im Himmel des Christen, im Paradies Mohameds u. s. w. widerspiegelt, scheint für einen gewissen Bewußtseinszustand, der mit unserem Tagesbewußtsein qualitativ gar nichts zu thun hat, spezifisch zu sein und daß wir uns nicht in demselben befinden, ist bedingt eben durch

das Tagesbewußtsein und die groben Sinnes-schwingungen, welche solch' feinen Zustand nicht aufkommen lassen. Durch intensive mono-ideistische oder mono-emotionistische Einstellung von Kama-Manas läßt sich nun eine allmähliche und sich steigernde Abstreifung des scharfen Ich-Bewußtseins erzielen, das logisch-kritische Moment tritt in den Hintergrund und so kann allmählich jener andere Bewußtseinszustand in Erscheinung treten unter Auslösung des ekstatischen Lustgefühls. Während wir in dem Erzeugungsstadium der Ekstase noch bestimmt lokalisierbare Gefühle haben, haben wir im Zustand der Ekstase selbst keine Gefühls-lokalisierung mehr, die Empfindung drängt nach Außen, sie exteriorisiert oder projiziert sich in die Peripherie. Im Normalzustand empfinden wir im Gehirn und verlegen durch einen unbewußten Akt die Empfindung nach Außen, leben also in einer Täuschung. Im Zustand der Ekstase aber, scheint die Empfindung tatsächlich in den peripherischen Stationen stattzufinden und nicht mehr im Gehirn, das für die Dauer der Ekstase mehr oder weniger vollständig ausgeschaltet ist.

Im Zustand der Sexualekstase findet man bei Mensch und Tier gewisse merkwürdige Vorgänge, auf die ich hier nicht eingehen kann, kataleptische Erscheinungen, Bewußtseins Verschiebungen u. s. w. Im Moment der Sexualekstase tritt Zeit und Raum ganz in den Hintergrund, der Intellekt steht außer Funktion und erst nach dem Erwachen sucht man sich Rechenschaft von den Vorgängen während der Ekstase zu geben, bringt es aber zu keinem rechten Bilde, weil eben das normale Bewußtsein keine äquivalenten Begriffe für jene Vorgänge hat. Das gleiche gilt für die mystische Ekstase.

Ich behaupte, wir stehen in der Sexualekstase so gut wie in der mystischen Ekstase, in den Vorhallen eines heiligen Tempels. Die Sexualekstase und der mit ihr verbundene Vorgang der Generation sind an sich so hohe Mysterien, daß ihnen der Menschenverstand garnicht gerecht werden kann. Nur der Mensch konnte es fertig bringen, im cynischen Abusus jener mystischen Vorgänge, zu denen die teleologisch-weise Natur ihm im Sexual-Mechanismus eine enge Zutrittsporte gelassen hat, zu einer Degradierung und Trivialisierung einer

an sich heiligen Sache zu gelangen. Die Natur weiß ganz gut, daß der Mensch nur dann seine Pflicht erfüllt, wenn er einen Lohn bekommt, und daß er ohne diesen nichts tut. Da aber die Tendenz der Natur nach Involution in die Materie hinein strebt, und zu diesem Zweck die Generation das entsprechende Mittel geworden ist, so hat sie den Vorgang der Generation mit entsprechenden Gefühlen ausgestattet, auf daß eben der Mensch einen Lockreiz habe, der ihn veranlaßt, blind dem Willen der Natur zu gehorchen und für die Sache der Involution tätig zu sein. Hat aber der Mensch seinen intellektuellen Höhepunkt erreicht, so wird es Zeit für die Evolution (aus der fertig gebildeten Materie heraus, ins Geistige) und des Bewußtsein der Generation als eines heiligen Aktes, fängt an im Menschen aufzutauchen. Dieses letztere war schon der Fall bei Gründung der Bacchanalien und ähnlicher Festakte, denen ein tief esoterischer Kern zu Grunde lag. Leider hat ihn die veräußerlichte Menschheit vergessen und das Bacchanale zu einem scheußlichen Vorgang erniedrigt, wie dies ja mit allen esoterischen Bewegungen der Fall war, sobald dem Bewußtsein der Massen der wahre Sachverhalt verloren ging. Wenn ich Sexualekstase und mystische Ekstase in Verbindung miteinander bringe, so begehe ich kein Sakrilegium; denn die Sexualekstase kann nichts dafür, daß sie vom Menschen mit Schmutz beworfen wurde. Die wenigen Andeutungen werden genügen, die delikatsten Vorgänge des Sexuallebens mit anderen Augen zu betrachten, als dies der banal-laszive Romanschreiber tut. Die Natur läßt den Normalmenschen in der Sexualekstase einen kurzen Streifblick tun in das Meer von Wonne, das sie unter gewissen Bedingungen für uns bereit hält, wenn es uns gelingt, den Vorhang zu lüften, den unsere Sinne um uns gewoben haben. Ananda heißt der Inder den Zustand von Wonne, in welchen der Geist eintaucht, sobald er sich höher entwickelt hat, resp. die Fesseln von Kama-Manas abgestreift hat. Es ist jedoch Ananda ein Zustand, der noch über der Ekstase stehen muß; denn soweit ich Einblick in die Verhältnisse habe, charakterisiert sich Ananda durch die Abwesenheit irgend welchen Vorstellungsinhaltes, der gerade für

die Ekstase typisch ist. In der Ekstase finden wir zwar das Schweigen des Intellekts, das Fehlen der Kritik und Mangel irgend welcher Unterscheidung von Gefühl. Wir haben eine Ablösung von der Umgebung, das Vorhandensein eines Monoideismus im Denken, Fühlen und Wollen, eine Konzentration mit Einengung der Assoziationstätigkeit; irgend eine Vorstellung, ein Bild, ein Ton . . . tritt in der Ekstase in idealer Ausstattung auf. Im Zustand von Ananda aber, verliert sich auch die Eine Vorstellung, das Eine Bild, der Eine Ton.

Mantegazza gibt der Ekstase eine viel allgemeinere Bedeutung als ich dies tue und unterscheidet:

1. Ekstasen der Zuneigung (Geschlechtsliebe, Familienliebe, Freundschaft, allgemeine Menschenliebe, Ekstase des Opfers und die religiöse Ekstase).

2. Ästhetische Ekstasen (Ekstase der Gestalt und Form, Farbe, Symetrie, des unendlich Großen und des unendlich Kleinen, musikalische Ekstasen).

3. Intellektuelle Ekstasen (Ekstase der Eroberung der Wahrheit, des Schaffens, der Beredsamkeit, Ekstase von Macht und Tat, metaphysische Ekstase).

Es finden sich hier jedoch Zustände unter einem Sammelnamen vereinigt, für welche das typische Moment der Ekstase nicht in vollem Sinne gilt. Wenn ich übrigens die Gesichtspunkte von Mantegazza gelten lassen würde, möchte ich eine andere Form der Einteilung vorschlagen, nämlich die Unterscheidung von Ekstasen des Denkens, Fühlens und Wollens. Es lassen sich bei solcher Rubrizierung die oben angeführten kleineren Spezial ekstasen zwanglos unterbringen. Es handelt sich aber bei den kleinen Ekstasen nicht um eine Ekstase im wirklichen Sinn und möchte ich die Bezeichnung der Ekstase nur für zwei Formen reserviert halten, für die Sexualekstase und für die religiöse, mystische Ekstase.

Die religiöse Ekstase kommt nur zustande auf Grund zweier Bedingungen: Das Vorhandensein eines Wesens in der Vorstellung oder in der Wirklichkeit, dem der ganze psychische Mechanismus zugewendet wird, und das Vorhandensein einer gesteigerten Nervenregbarkeit (häufig unter dem Bilde

der Hysterie auftretend), die entweder angeboren ist, oder durch eine Übertreibung mit Beten, Fasten, Askese erworben wurde. Die letztere Form ist wohl die häufigere, obwohl die Ekstase auch bei Menschen auftreten kann, bei welchen nicht gerade ein geschwächtes Nervensystem nachweisbar ist. Dies aber sind Leute, welche durch eine zielbewußte, methodische Schulung, sich vorwärts entwickelten (Gnostiker, Yogis, Mystiker). In manchen Ekstasen spielt auch gewiß eine typische Autohypnose die Hauptrolle. Manchmal mag auch eine Pseudoekstase durch einen erotischen Paroxysmus entstehen und das Wunder solcher Ekstasen besteht nur für fromme, kurzsichtige Beurteiler, während der wissenschaftliche Kritiker in solch vermeintlicher Ekstase, ein allerdings in ideale Formen gekleidetes, erotisches Schauspiel als Grundelement erkennt. Molinos^o) sagt diesbezüglich selbst: „Dieses Ungeheuer (der Ich-Befriedigung! D. V.) muß bekämpft werden, die sieben Köpfe dieser Hydra der Eigenliebe müssen abgeschlagen werden, damit wir auf den Gipfel des hohen Berges des Friedens gelangen können. Dieses Ungetüm taucht allerorten auf; oftmals geht es Beziehungen ein, welche dann ein besonderes Hindernis bilden, weil sich die Natur leicht von ihnen beeinflussen läßt. Bald verbirgt es sich mit einem löblichen Anstrich von Dankbarkeit, unter leidenschaftlicher und rückhaltloser Liebe zum Beichtvater u. s. w. All dies sind Äußerungen der Eigenliebe und es ist unmöglich, bevor sie nicht überwunden wird, daß ein Mensch jemals die Höhe vollkommener Kontemplation, die höchste Glückseligkeit liebevoller Vereinigung und den erhabenen Thron des innerlichen Friedens erreiche.“

Tatsächlich ist nun auch in der religiösen Ekstase der Vorstellungsinhalt zumeist der erotischen Ideenwelt entnommen; das Wort Liebe tönt in allen Variationen aus dem Munde der Ekstatischen. „Ich komme von der Liebe, gehe zur Liebe, denke an die Liebe und tue alles um der Liebe willen!“ ruft Maria Degli Angeli aus. Zwei Jahre vor ihrem Tode, am ersten Tage der Novena der h. Therese, da sie zum Abendmahl herantrat, erschien ihr ihr ge-

^o) Molinos, der geistliche Führer. S. 68.

liebter Jesus, von Strahlen umgeben, mit sanftem und liebendem Antlitz und sprach zu ihr: „Meine Geliebte, liebst du mich?“ Worauf sie ganz berauscht von Liebe, nichts weiter antworten konnte, als: „Ach Herr, ob ich dich liebe.“ Und er erwiderte hierauf: „Genieße, o Tochter, meine Gegenwart, denn du wirst sie durch die ganze Ewigkeit genießen.“ Anna K. Emmerich schreibt: „Ich hatte mich ganz meinem himmlischen Bräutigam hingegeben und er tat mit mir wie er wollte.“ Die Sprache, welche von derartigen Ekstatischen gesprochen wird, ist ganz die Sprache der irdischen Liebe und man braucht statt des Namens Jesus z. B. nur einen Menschennamen zu setzen, so hat man nichts als ein in Liebe glühendes Weib vor sich. Selbstverständlich sind wir weit davon entfernt, anzunehmen, daß der Vorstellungsinhalt der echten, religiösen Ekstase irgendwie im geringsten mit spezifischen, sexuellen Vorstellungen bestimmter Natur verbunden wäre, aber die Empfindungen der Ekstatischen sind doch unbewußt die gleichen oder noch intensivere als die einer leidenschaftlich erregten Menschenbraut. Wir haben ja auch in der irdischen Liebe eine besondere Abart, die der platonischen Liebe, bei welcher auf eine tatsächliche Vereinigung mit dem geliebten Wesen von vornherein verzichtet wird. Sei auch die Vorstellung noch so sehr gereinigt, immer bleibt der Mensch eben ein Mensch, und wenn er das, was er in der Ekstase schaut, in die menschliche Sprache transformieren will, muß er sich deren Begriffe bedienen, und die Sinneswelt nebst ihren Empfindungen sind das Depot, dem er die Ausdrücke seiner Verehrung und Handlung entnimmt, weshalb nichts der Liebe so ähnlich ist, wie gerade die religiöse Ekstase. Daß ein Psycho-Physiologe bei der geistigen Sektion der Ekstase auch auf Nervenverhältnisse stoßen würde, wie sie bei der Sexual-Ekstase ausgelöst werden, ist sehr wahrscheinlich. Natürlich weiß die Ekstatische in ihrer Unschuld nichts davon, würde es wohl auch nicht beachten.

In der Ausgabe von Gefühl ist das Weib dem Manne überlegen, daher auch die Ekstase beim Weibe häufiger vorkommt als beim Manne. Das Weib legt in seine Verehrung die ganze ihr zur Verfügung stehende Macht

des Liebesgefühls, allen Heroismus und alle Opferfreudigkeit. Die absolute Keuschheit, die jede Gefühlsverschleuderung verhindert, macht, daß alle die aufgespeicherten und nicht in irdischem Liebesgetändel vergeudeteten inneren Erregungen in gewaltigem Ansturm gegen das Objekt hinbranden, das ihr die Vorstellung als das einzig würdige Ziel ihrer Liebe vormalt.

Ganz wie der Liebende sich vor der Geliebten niederwirft und ihr Hände und Füße küßt in Dankbarkeit, Verehrung und Herzensbedürfnis, so geschieht dies auch in der religiösen Ekstase, und wird die in der Ekstase Befindliche häufig während solcher Situation von der kataleptischen Starre befallen. Diese äußeren Zeichen der Verehrung gingen ja auch auf die kirchlichen Gebräuche über. In der Pathologie der Ekstase artet diese Sucht, sich vor Gott in Demut zu erniedrigen, in die verschiedenen Formen der selbstquälenden Askese aus, wobei in staunenswerter Raffiniertheit die unglaublichsten Qualen ersonnen werden, so daß die Geistlichkeit häufig gezwungen war, solchem selbstquälertischem Treiben Einhalt zu tun.

Das in der Ekstase Geschaute, ist natürlich nur ein subjektiver Vorgang, der als Reflex der Wachvorstellungen, entweder in der Form von Visionen auftritt, wobei die gesehenen Bilder in Farbe und Form in einem Glanz und einer Vollendung perzipiert werden, die irdischen, physischen Verhältnissen vollständig fremd sind. Die Vision steigert sich vielfach bis zur Halluzination, wo das subjektiv Geschaute direkt als reales Objekt plastisch hinaus verlegt wird, und wobei der Ekstatiker dramatische Vorgänge zu beobachten glaubt. Diese dramatische Spaltung hat Ähnlichkeit mit den Verhältnissen beim Doppel-Ich, und besteht die Realität der handelnden Personen natürlich nur für den ekstatischen Zustand selbst. Der normale Beobachter hört den Ekstatiker sprechen und sich mit der, durch die Halluzination perzipierten Person unterhalten, wobei natürlich wieder die dramatische Handlung und ihr ganzes Gepräge dem Vorstellungsinhalt des Wachbewußtseins entspricht. Nur kindlicher Glaube kann den Figuren des ekstatischen Wahnes irgend welchen Wert beilegen. Auch

wechselt dieser Inhalt der Ekstase ganz mit der jeweiligen Kultur und dem Bildungszustand der Ekstatischen. So ist für den Vorstellungsinhalt der christlichen Ekstatiker typisch, daß sie Gott und die Heiligen in strahlendem Lichte thronen sehen, daß sich unter Umständen kaleidoskopartig die ganze Leidensgeschichte Christi, wie sie in der Schule gelehrt wurde, vor den Augen des Ekstatikers abrollt.

Die Ekstase ist mit einem großen Verlust an Nerven- und Gehirnenergie verbunden, weshalb dieselbe nur ein Ausnahmezustand sein sollte. Der Ekstase folgt meist eine große Erschöpfung mit körperlicher und psychischer Depression, welche letztere sich in Weinen und Klagen äußert. Wir haben auch hier wieder die Anklänge an die Sexualekstase, die auch von einem charakteristischen Ermattungszustand gefolgt ist. Der Abusus in sexueller Beziehung ist schädlich und ebenso führt schließlich der Abusus der religiösen Ekstase zur vollständigen Zerrüttung des Nervensystems, wie aus der Geschichte der heiligen Ekstatischen mit Deutlichkeit herauszulesen ist. Die Ekstase, welche Selbstzweck wurde, d. h. um des mit ihr verbundenen Lustgefühles wegen aufgesucht wird, ist deshalb von jedem Standpunkt aus verwerflich. Denn mit Macht sucht das unter der religiösen Keuschheit geknebelte Heer der kamischen Triebe, die in jedem Menschen liegen, nach einer Ausgangspforte und das von fremdartigen Erregungen gepeitschte Nervensystem findet schliesslich auf Umwegen seine Befriedigung da, wo der Normalmensch sie nicht sucht. Die Wollust der Selbstquälerei, der Selbstopferung im Delirium der Askese, die ekstatische Wonne einer Liebesleidenschaft, welche sich nur einbildet, keine Liebe zu sein, weil das Objekt der Liebe so hoch über dem gemeinen irdischen Begriff steht, sind pathologische Erscheinungen und nur mit Grausen denkt man an die selbstquälerische Wut der Asketen, der Fakire, und man fragt sich unwillkürlich, ob hier nicht der Berührungspunkt mit den Ausartungen und Scheußlichkeiten einer perversen Sexualempfindung stattfindet. Die Ekstatiker leben in einer Täuschung, sie halten für eine heilige Empfindung, für eine Frucht der selbstgewählten Keuschheit, was tatsächlich

nur die glühende Flamme einer verbrennenden Leidenschaft ist, die sich, durch ein abnormes Ventil mit starkem Druck ihren Durchbruch suchen muß, wenn nicht das ganze Nervensystem von der inneren Glut verbrannt, der raschen Vernichtung anheim fallen soll. Aus diesem Grunde bedeutet die Erstrebung der Ekstase als Selbstzweck nicht bloß eine sittliche, sondern auch eine körperliche Gefahr. Verwerflich ist deshalb jede Mystik, die ihr Ziel im Endlichen sucht, und wir haben Beispiele genug in der Geschichte, daß die Mystik, respektive ihre Ausartungen (speziell in der romanischen Mystik) zu einem unsittlichen Gebahren führt, das mit den Zielen reiner Mystik gar nichts mehr gemein hat. Ganz erniedrigend für den Gedanken der Mystik ist die Geschichte der sogenannten „Seelen-Bräute“ zu Anfang des vorigen Jahrhunderts, wo der hohe Gedanke der mystischen Vereinigung in geradezu infernalischer Weise unter den widerlichsten Orgien in den Schmutz getreten wurde. Die Mystik verlangt ein Menschenmaterial, das sich nicht aus hysterischen Sexual-Perversen und nervös Herabgekommenen zusammensetzt, wie dies leider so oft der Fall ist. Solche Leute sind vermöge ihres Nervensystems nur dazu prädestiniert, in ihrem unreifen Zustand einen vorzeitigen Blick in das geheimnisvolle Bereich der Natur zu werfen, das diese, für einen späteren Entwicklungszustand der Menschheit aufgespart hat, wenn deren Nervensystem im Stande ist, die dann an dieses herantretenden Aufgaben auch zu ertragen und zu erfüllen. Darum sage ich, vom Standpunkt des nüchternen Kritikers und Anhängers wahrer Mystik: Weg mit der mystischen Frühgeburt selbstgewollter Ekstase!

Daß der Weg der religiösen Ekstase nicht der richtige Weg zur Erlangung der Uniomystica ist, bestätigen mir Molinos, Ruysbrook, Eckhard u. s. w. an vielen Stellen ihrer Werke. Wenn wir also den Weg von Bhakti-Yoga dennoch gehen wollen, wie müssen wir uns verhalten, um unter Verwertung von Gefühlsausgabe vorwärts zu kommen? Nicht mehr dürfen wir fühlen, sondern anders müssen wir fühlen. Nicht darum handelt es sich, unsere Gefühle immer heftiger und mächtiger branden zu machen, bis sie in

immer geringer werdendem Ebben zur heftigen Sturmflut eines gewaltigen Gefühlsparoxismus angewachsen, gegen den von unseren Sinnen um das Außersinnliche herum gebauten Damm anprallen, diesen durchbrechen und nun Anlaß geben, daß das jenseits dieses Dammes stehende Meer mit seinen mystischen Wogen in unsere Nervenbahnen hereinbraust. Gewiß stehen wir in solchem Zustande ausgesprochenen Mono-Emotionismus auch vor den Thüren zu Nirvana, aber eben die Anhaftung an dieses eine große Gefühl hindert uns, den letzten Schritt zu tun und auch dieses Gefühl fallen zu lassen, damit unser Bewußtsein frei von jedem Gefühl, leer dastehe, bereit zur Versenkung in Nirvana. Gewiß kann man mit Hilfe des Gemütes seinen mystischen Weg vorwärts gehen, aber nicht in der Weise, daß man seine Gefühle steigert und sie auf einen Gegenstand konzentriert, um dann rückempfangend eigenen Lohn zu erwarten, sondern indem man das Gefühl der Liebe in sanften Wellen zu expandieren sucht, weg von aller Person und Kreatur, auf das Unendliche.

Als Vertreter richtigen Bhakti-Yoga haben wir speziell Heinrich Suso und Johannes Ruysbrook anzusehen¹⁰⁾ „H. Suso und J. Ruysbrook hatten eine Geistesart, die man als Genialität des Gemütes bezeichnen darf. Ihre Gefühle werden von etwas Instinktartigem dahingezogen, wohin Eckhard's und Tauler's Gefühle durch höheres Vorstellungsleben geführt worden sind. Inbrünstig wendet sich Suso's Herz nach einem Urwesen, das den einzelnen Menschen ebenso umfaßt, wie die ganze übrige Welt und in dem er sich selbst vergessend aufgehen will wie ein Wassertropfen in dem großen Ozean. Er redet von diesem seinen Sehnen nach dem Allwesen, nicht wie von etwas, das er in Gedanken umspannen will, er redet davon wie von einem Naturtrieb, der seine Seele trunken macht, nach Vernichtung ihres Sonderdaseins und nach dem Wiederaufleben in der Allwirksamkeit des unendlichen Wesens.“

Speziell Ruysbrook ist einer der wenigen Mystiker, welcher, obwohl mit höheren Ge-

mütswerten arbeitend, doch dabei die Gefahren, welche dem Mystiker durch Anhaftung an das Phänomenale drohen, wohl kennt und stets davor warnt. Es ist von großem Interesse, ihn selbst darüber sprechen zu hören¹¹⁾: „Dieses innerliche Heischen und Nötigen, auch daß sich die Kreatur aufrichtet und bereit sein will, mit allem was sie zu leisten vermag, ohne doch je die Einheit erreichen und erlangen zu können: das verursacht eine geistliche Qual. Wenn das innerste des Herzens, wenn der Ursprung des Lebens von der Minne verwundet ist und man das doch nicht erlangen kann, was man über Alles begehrt, aus diesen beiden Empfindungen kommt die Qual. Wenn man dann Gott nicht erreichen kann und doch auch seiner nicht entbehren will noch kann, so entsteht aus diesen beiden eine wütende Aufregung und Ungeduld in solchem Menschen, innerlich wie äußerlich. Derweilen der Mensch in dieser Aufregung ist, kann ihm kein Geschöpf im Himmel und auf Erden zur Ruhe, noch zu sonst etwas verhelfen. In diesem Zustand werden bisweilen von innen durch gesprochene hohe und nützliche Worte, besondere Belehrungen und Weisheit gegeben . . . Diese Minnewut ist eine innerliche Ungeduld, die sich weder der Vernunft bedienen, noch ihr folgen will, bis sie das erlangt, was sie minnet. Diese wütende Aufregung verzehrt des Menschen Herz und trinkt sein Blut. Die fühlbare Hitze der Minne ist hier am stärksten im ganzen Menschenleben und die leibliche Natur des Menschen wird heimlich geplagt und verzehrt ohne äußere Arbeit . . . Diejenigen, welche in dem heftigen Eifer der Minne leben, haben mitunter einen anderen Vorgang, bei welchem ein gewisses Licht ihnen entgegenstrahlt, dieses bewirkt Gott durch Vermittelung. In diesem Licht ist das Herz und das Begehungsvermögen dem Licht zugekehrt und in dieser Begehrung ist die Lust und das Genügen so groß, daß es das Herz nicht aushalten kann, sondern laut in Freude rufe ausbricht. Das nennt man Jubilieren und ist eine Freude, die sich mit Worten nicht aussprechen läßt. Man kann sich nicht enthalten, will man mit erhobenem Herzen diesem

¹¹⁾ Ruysbrook. Zierde der geistlichen Hochzeit. II. Buch. Kap. 23.

¹⁰⁾ Steiner. Die Mystik. S. 52.

Licht entgegen gehen, so muß die Stimme nachfolgen, so lange das Licht und die Übung dauert.“ Ruysbrock belehrt uns dann weiter, daß hier eben die Gefahr droht, sich in Selbstsucht zu verlieren und um des Genusses dieser Lust willen, sein eigentliches Ziel aus den Augen zu lassen. „Lange in diesem Zustand verweilen, verdirbt die leibliche Natur. Alle in Liebeseifer brennenden Menschen müssen in diesem Zustand hinschmachten, aber nicht alle sterben, wenn sie sich genügend beherrschen können . . . Solange nimmt die Qual zu, bis des Menschen leibliche Natur verdorrt und vertrocknet und er stirbt vor Minneifer und fährt ohne Fegefeuer in das Himmelreich. Wohl stirbt der gut, der vor Liebe stirbt, aber man haut doch keinen Baum ab und verdirbt ihn, solange er noch gute Früchte tragen kann“. „Es können manche Menschen ihren äußeren Sinnen entzogen werden, durch ein gewisses Licht, welches vom Feinde kommt. (Genuß-ekstase. d. V.) In diesem Licht wird man umworben und umfangen und gleichzeitig werden vielerlei Bilder gezeigt und eingeredet. Lügen und Wahrheiten. Alles dies sieht und empfängt man mit großer Freude und hiebei fallen zuweilen Honigtropfen von falscher Süße, in denen sich der Mensch gefällt. Wer viel darauf hält, dem wird viel gegeben werden, und so wird der Mensch leicht beschmutzt; denn wenn er falsche Dinge für wahr hält (Wahnbilder der Ekstase! d. V.), die der Wahrheit nicht gleichen, nur deshalb, weil sie ihm gezeigt und gelehrt wurden, so fällt er in Irrtum und die Frucht der Tugend geht verloren. Wer aber die vorbeschriebenen Wege gegangen ist, der mag wohl von solchem Geist und solchem Licht versucht werden, er wird es durchschauen und so wird es ihm nicht schaden“. Deutlicher als es hier Ruysbrook tut, kann man wahrlich nicht mehr vor den Gefahren der Ekstase und ihren Genüssen warnen und es ist ja ganz selbstverständlich, daß die Konzentration auf ein einziges Gefühl, nicht das ist, was angestrebt werden soll: Passivität im Denken, Fühlen und Wollen.

Das Unendliche steht außerhalb alles Denkens, Fühlens und Wollens und wer ihm denkend, fühlend oder wollend entgegenzutreten versucht, wird es nie erreichen. Es ist eigen-

schafflos, weder gut noch böse, es kennt weder Liebe noch Haß, es ist qualitätlos, wie es keine Quantität besitzt, es ist weder schön noch häßlich, kann nicht gesehen, nicht gefühlt, nicht empfunden werden, ist weder Subjekt noch Objekt.¹⁾ „Die Erkenntnis von Atman ist somit kein Wollen zu etwas, kein Betreiben von etwas, kein sich Befassen mit irgend einem Tun, ist überhaupt nicht abhängig von der Tätigkeit des Menschen, sondern wie die Erkenntnis jedes anderen Gegenstandes, ist auch sie abhängig von dem Gegenstande selbst. Sie kann daher nicht durch die Tätigkeit des Forschens, oder die des Verehrens bewirkt werden und auch die Schrift (Vedā) bringt dieselbe nur in dem Sinne hervor, als sie die Hemmnisse dieser Erkenntnis, nämlich, die aus dem Nicht-Wissen (Avidya) entspringende Spaltung in Erkennendes, Erkenntnis und zu Erkennendes beseitigt. Darum sagt auch die Schrift:

„Wer nicht erkennt, der nur erkennt,
Und wer erkennt, der weiß es nicht.
Nicht erkannt vom Erkennenden,
Erkannt vom Nicht-Erkennenden.“

Nicht durch Denken, nicht durch Fühlen, nicht durch Wollen können wir Atman erlangen; Atman ist eo ipso vorhanden, aber durch Beseitigung von Denken, Fühlen und Wollen, schaffen wir die Hindernisse weg, welche schuld daran sind, daß wir Atman, obwohl in uns selbst, nicht tatsächlich besitzen. Nun besteht ein eigentümliches Verhältnis insofern, als Atman (Ding an sich) außerhalb aller Kausalität steht, daß also seine Erkenntnis nicht notwendige Folge sein muß, wenn wir durch die sogenannten guten Werke die erwähnten Hindernisse beseitigt haben. Die Erkenntnis tritt zwar als Tatsache ein, aber nach ihrer Ursache läßt sich nicht fragen, es ist ein Gnadenakt (Deussen), ein unbegreiflicher Vorgang (Porphyrius in Plotinos Enneaden), der außerhalb der Beziehungen zwischen Ursache und Wirkung steht und unser Intellekt ist außer Stande mit seinen Prodomo-Mitteln diese Frage zu lösen, weil sie eben über seine Domäne hinausgeht. Eine befriedigende Lösung findet nur der lebendige, wahre Glaube, der das Bewußtsein der Tatsächlichkeit in sich

¹⁾ Deussen, System des Vedanta. Seite 441.

hat und diese Tatsache von ihnen heraus weiß, sich also nicht erst mit den Verstandesmitteln davon Rechenschaft zu geben hat. (Ruysbrock, Molinos, Eckhard.)

Die Handlungen, welche zwecks Beseitigung der Hemmnisse, zwecks Aufhebung von Avidja zu geschehen haben, sind nicht meritorischer Natur, und nicht als Belohnung für gute Taten erscheint Atman plötzlich auf der Bildfläche, sondern die Bedeutung der sogenannten guten Werke ist eine rein asketische. Meister Eckhard spricht sich über die guten Werke folgendermaßen aus: „Alle guten Werke, wie die Zeit, in der sie geschehen, vergehen an sich wirkungslos. Keinem menschlichen Werke kommt die Bezeichnung „heilig“ oder „selig“ zu; böse und gute Werke gehen gleich wirkungslos an uns vorüber. Ein Werk als solches ist nichts, es ist nicht um seiner selbst willen; es weiß auch nichts von sich selbst. Sobald eine Handlung geschehen ist, ist sie zu nichte und vorüber wie die Zeit, in der sie geschehen ist, sie ist weder hier noch da; der Geist hat mit ihr nichts mehr zu tun. Aber durch die Tat, macht sich der Geist von einer Vorstellung frei, deren Erfüllung ihn erfüllt hat und diese Befreiung bringt ihn dann seinem wahren Wesen näher. Er wird dadurch seliger und besser. Die Äußerung des Geistes in guten Handlungen ist somit eine wirklich veredelnde Kraft die im Geiste ewig fortwirkt, nur damit der Mensch von Selbstentfremdung von allem Ungöttlichen bewahrt bleibe, sind jene äußeren Übungen erfunden worden, als Beten, Singen, Bußübungen u. s. w. und solange er sich noch schwach und Gott entfremdet fühlt, sind ihm solche Übungen noch nützlich. Sobald er aber wahre Andacht in sich fühlt, so lasse er kühnlich ab von allem äußeren Wesen.“ Für uns Theosophen gibt es weder gut noch böse; beides sind relative Begriffe, abhängig von der momentanen Kulturstufe. Atman ist weder gut noch böse und hat deshalb auch mit guten oder bösen Werken an sich nichts zu tun. Aber alle Handlungen, welche wir als gut betrachten, sind im Sinne der Entwicklung gelegen, insofern als sie dazu dienen, die Ich-Betonung zu verringern und die „Ent-Werdung“ in die Wege zu leiten: alle „bösen“ Werke stärken das Ich und

sind deshalb hemmend für die Entwicklung. Deshalb ist jede Handlung nur insofern von Bedeutung für uns, als sie eben mehr oder weniger im Sinne einer Förderung der Entwicklung nach dem Geistigen hin gelegen ist. Die Handlungen aber, welche vor dem Altar der Liebe geschehen, sind der Hauptsache nach von diesem Gesichtspunkt aus als wertvoll anzusehen und deswegen sind uns die guten Werke nützlich. Atman selbst ist eigenschaftslos und hat auch mit der Liebe nichts zu tun; nur führt uns schließlich die Liebe und die durch solche Motivierung bewirkten Handlungen zu jenem Zustande der Nicht-Anhaftung an das Phänomenale, welche die Vorbedingung bildet für das Schweigen der Sinne. Doch auch die Liebe muß schwinden, selbst die Liebe zu Gott; denn Liebe ist eine menschliche Regung und uns hilft in unserem Vorhaben keine gefühlswangere Sentimentalität. Meister Eckhard sagt: „Alles in unserer Seele soll schweigen, die Seele selbst soll schweigen, sonst kann Gott nicht in ihr sprechen.“ „Diese unbewegliche Abgeschiedenheit bringt den Menschen in die größte Gleichheit mit Gott; denn daß Gott Gott ist, das hat er von seiner unbeweglichen Abgeschiedenheit.“ „Nicht allein der Dinge und seiner selbst ist der Abgeschiedene ledig, sondern auch Gottes, sofern er von Gottheit verschieden ist; denn selbst Gott ist noch ein bestimmtes Objekt. Darum bitten wir, daß wir Gottes ledig werden.“ „Ich bitte Gott, daß er mich ledig mache Gottes, das ist das Höchste und Eigentlichste, was der Mensch lassen kann, nämlich daß er um Gottes willen Gott selber lasse.“ „Das ist des Menschen höchste Seligkeit, daß die Seele bei keinem Etwas stehen bleiben kann, bis daß sie stehe sonder Bild, sich spiegelnd in dem Nichts, in welchem sie geschwebt hat, wie vor ihrem eigenen Dasein.“ „Die Geburt Gottes in der Seele geschieht über Zeit und Raum in der Ewigkeit. — Da ist von keiner Andacht oder Frommen Rührung die Rede, sondern der Geist steht da, in einer reinen Anschauung der obersten Wahrheit. Auch der Körper ist in einer stillen Ruhe, daß kein Glied sich bewegt, keine Kraft der Seele übt dabei ihre Funktionen. Diese Geburt ist ein

Akt, der sich wiederholen kann und dessen Wirkungen durch Wiederholung immer kräftiger werden. Vernunft und Gedächtnis müssen in der Seele Grund zurückgenommen werden und alle anderen Funktionen aufgebend, müssen wir zum Nicht-Wissen alles Endlichen gelangen. Jenes Nicht-Wissen ist aber nicht zu verstehen als Unwissenheit, sondern ein über alles Wissen und Nicht-Wissen erhabenes Bewußtsein. Gedächtnis, Verstand und Wille, all' dies zieht in die Vielheit herab. Darum muß du sie lassen, Sinnlichkeit und Vorstellungskraft und alles worin du dich selber findest und dir „selber“ das Ziel bist. Vernunft und Wille müssen nicht aufhören, sondern über sich selbst hinaus gehen. Auch die Vorstellungen von Gott, die auf sinnlichen, von äußerlichen Dingen abstammenden Wahrnehmungen beruhen, wie z. B. daß Gott gut, weise, barmherzig u. s. w. sei, muß du lassen.“

Vor diesen klaren Worten Meister Eckhard's müssen alle Gefühlsduseleien verschwinden und unser Begriff von Liebe muß eine vollständige Neuformation erfahren. Freilich sind es die Liebe und die Taten der Liebe, die uns zur endlichen Vereinigung mit Atman führen, aber nicht eine persönliche Liebe und sei sie noch so fein. Auch die Vorkämpferin der modernen Anglo-Indischen Theosophie, Frau Annie Besant kennt diese Tatsache, wie aus der Schrift „The Path of Discipleship“ zu entnehmen ist. Vergelte Böses mit Gutem! Der Zorn des niederen Ego muß verschwinden, ja der Zorn aus Mitleid muß schwinden; aber auch dieser höhere Zorn über das Unrecht ist noch nicht der richtige Standpunkt. Der persönliche Zorn muß vergehen und dem unpersönlichen weichen, an dessen Stelle das Mitleid mit dem Unrecht-tuer und dem Geschädigten sich einstellen muß. Liebe deinen Nächsten wie dich selbst! Liebet Eure Feinde! ist Christi höchstes Gebot. Liebe auch das Häßliche, lehrt uns die „praktische Theosophie“. Schließe Freundschaft auch mit dem Ekligem! „Ohne Furcht, ohne Haß, ohne Abneigung liebe jedes Geschöpf, sei es ein Kind der Erde oder eine Ausgeburt anderer Sphären!“ So erst baut sich die allumfassende Liebe auf, die imstande ist, unsere Gefühlswellen und damit unser Herz und Gehirn zur Ruhe zu bringen, die notwendig ist für den

Eintritt der vollen Passivität. Die tierische Liebe muß durch das Stadium der Familienliebe zur allgemeinen Menschenliebe werden, die keinen Unterschied mehr kennt und keine Bevorzugung nahestehender Menschen. „Wer Vater oder Mutter mehr liebt denn Mich (Christus) ist meiner nicht wert“, d. h. wer in der Liebe noch differenziert, kommt nicht zum Ziel. Dies wußte schon der alte Sokrates, wie wir im „Gastmahl“ des Plato lesen können. Keine Gefühlsregung darf mehr in uns stattfinden, was allerdings nicht gleichbedeutend ist mit Gefühlskälte und Indifferenz. Sondern durch Leid und Freude hindurch muß sich die Liebe graduell entwickeln bis diese im Geben allein ihr Glück gefunden und bis das eigene Ich in der idealen regungslosen All-Liebe aufgegangen ist.

Jetzt verstehen wir auch, warum es falsch ist, wenn der sogenannte „Heilige“ in der Ekstase ein höheres Liebesgefühl produziert, indem er Gott über alles zu lieben glaubt. „Solche Offenbarungen, (Visionen, Ekstase, Träume, Wahnvorstellungen oder Schwärmerien irgend welcher Art) sind verwerflich, weil es ein Schauen sinnlicher Gestaltungen ist. Das Schwelgen in Visionen ist noch ein Zeichen der Gott-Entfremdung, die Aufregung des Gefühls beweist noch die Macht des Sinnlichen im Menschen. Solche vermeintliche Offenbarungen entspringen dem Gemüt des Menschen selbst, indem sich sein innerer Vorgang in objektiven Bildern vorstellig macht“ (Eckhard). Gewiß soll die Liebe zur Kreatur und zu Gott das leitende Motiv sein im Bhakti-Yoga, aber die mit Gefühls-erregung und mit Ich-Betonung auch in feinsten Gestalt verbundene Liebe darf nur ein Durchgangstadium bilden, über das sich der Mystiker hinaus entwickeln muß, wenn anders er im Stande sein will, jene Ruhe in sich hervorzubringen, welche nötig ist, damit Atman sich reflektieren kann. Von dem Aspekte Atmans aus betrachtet, ist die Liebe lediglich ein Mechanismus, welcher die mystische Entwicklung in Gang bringt zur Harmonie mit der Weltentwicklung. Den Gefühlswert und die Deutung legen erst wir Menschen von unserem Aspekte aus hinein. Dem Gefühlsmoment kommt gewiß eine große Bedeutung

in der mystischen Entwicklung zu, aber in einer ganz anderen Weise, als dies für gewöhnlich gemeint wird und ich hoffe, daß mir die Klarlegung der Verhältnisse einigermaßen gelungen ist. Falsch ist jene auf Liebe aufgebaute Mystik, in welcher der Mystiker, statt sich in das Absolute zu versenken, mit dem intensivsten Lebensgeföhle an seiner eigenen Subjektivität festhält und in allen seinen mystischen Zuständen — allerdings sich selbst unbewußt — immer nur sich selbst sucht und empfindet. Falsch ist vor allem jene Mystik, welche sich selbst unbewußt, mit mehr oder weniger ausgesprochener Tendenz in ein Fahrwasser gerät, das sich mehr dem Pathologischen und Perversen nähert; falsch ist jene Mystik, die nur zu einer mondsüchtigen Sentimentalität, zur Selbsttäuschung, Pharisäertum und Selbstweihräucherung führt, falsch ist jene Mystik, welche die Episteln des mediumistischen Griffels als allein seligmachendes Evangelium betrachtet. Richtig ist nur jene Form der Mystik, die als Bhakti-Yoga die Liebe lediglich als Leitmotiv verwendet für das entwicklungsgemäße Handeln, bis das echte, selbstlose Handeln sozusagen physiologische Triebhandlung geworden ist, aus welcher eine allmählich sich steigernde Passivität des eigenen Denkens, Fühlens und Wollens resultiert, als Vorbereitungszustand für die angestrebte totale Applanierung der Gehirnwellen, auf daß das Bewußtsein anders werde und sich expandiere bis zu dem Grad, wo die Unio mystica tatsächlich erlangt wird.

„Wie Ströme rinnen und im Ozean
Aufgehend Name und Gestalt, verschwinden,
So geht, erlöst von Name und Gestalt,
Der Weise ein, zum göttlich höchsten Geist.“
Mund. Upanishad 3. 2. 8.

Ich kann meiner Arbeit keinen schöneren Abschluß geben, als indem ich folgende Worte aus Tholuk zitiere (Blütensammlung aus der morgenländischen Mystik): „In demjenigen Menschen, der auf eine reine und heilige Weise der Mystik lebt, sehen wir einen Menschen, der im Bewußtsein seiner Ver-

wandtschaft mit allen Wesen von der Plejade bis zum Staubkorn, verschlungen in den göttlichen Lebensstrom, der sich durch das Universum ergießt und doch auch erkennend, daß in seinem eigenen Herzen der lautere Lebensborn Gottes quillt, hinwandelt durch die dem Beschränkten und Endlichen zugekehrte Welt, das Auge in das Zentrum seiner Seele richtend, auf den geheimnißvollen Abgrund, wo die Unendlichkeit in die Endlichkeit einströmt, sich sättigend in namenlosem Anschauen des in seinem Innersten ihm sich auftuenden Heiligtums und entzündet und umfangen von einer seligen Liebe zum geheimnisvollen Grunde seines Daseins. In Bezug auf die ihn umgebende Welt sehen wir in ihm einen Menschen, der mit hohepriesterlicher Gesinnung von einem unendlichen Leben, von einer unendlichen Freiheit, von einer unendlichen Seligkeit predigt, die zu gewinnen ist durch die Aufgabe des endlichen Lebens, der beschränkten Freiheit, der endlichen Seligkeit, der Alle, welche durch die magnetische Kette des Geisteslebens mit ihm verknüpft und an sein Herz angeschlungen sind, einladet, mit ihm hinabzusteigen in den Urgrund, wo alle Mannigfaltigkeit von dem Schimmer einer unendlichen Einheit übergossen liegt, als das Erzeugnis und die Blüte der geheimnisvollsten Liebe, und der zugleich, wenn er das Geheimnis seines eigenen Geistes im Farbenglanz der Begeisterung vor seinen Brüdern vorüberführt, sie magnetisch zur Ahnung einer gleichen Lebenshöhe empor zieht. In seiner sittlichen Erscheinung ist das Leben eines solchen Mystikers ein Wasserspiegel, der ergriffen von einem inneren allgewaltigen Liebesdrang, gleichsam wie vor Sehnsucht beklommen, seine Wellen an sich hält, um auf unbewegter Fläche das Angesicht der Sonne sich spiegeln zu lassen. Die unruhigen Wellenkrümmungen der Eigenheit ruhen, von der Liebe festgehalten, damit in der bewegungslosen Seele der Ewige sich frei bewege und das Leben der Seele in dem Gesetz Gottes aufgehe.“

Dr. Le Berts.

Aus einem alten Rosenkreuzer-Manuskript.¹⁾

III.

Eid der wahren Rosenkreuzer.

Die vom goldnen Geschlecht
sind fähig, die Dinge genau,
und durch und durch zu beurteilen.
(Plato.)

Eid der wahren R. c. (Rosenkreuzer)

durch schriftmäßige und Beweisgründe bestens
befestigte Aufmunterung zur Gott wohlgefälligen
Erfüllung ihrer frommen ons (Ordens) Pflichten
nach protestantischer Übersetzung heiliger Schrift.

Die erste Pflicht

sich in der Furcht Gottes zu üben

ist zwar nach der Erkenntnis des dreyeinigen
Gottes eine allgemeine, sonderheitlich aber denen
sich neuerdings dazu verbundenen Ordens-
Gliedern erste und nützlichste Pflicht, denn es
heißt

Alle Welt fürchte den Herrn und vor ihm
scheue sich alles, was auf dem Erdboden wohnt.
Ps. 33, v. 8. (Es folgen jetzt, wie am
Schlusse jeder Pflicht, eine Anzahl Bibel-
Zitate als Beleg für die betreffenden
Pflichten) Lucas 12, v. 5; Hiob 37, v. 24;
Ps. 96, v. 9; Ps. 61, v. 6; Ps. 25, v. 12, 13;
Ps. 112, v. 2, 3; Sprüche 1, v. 7; Ps. 34, v.
10; Ps. 111, v. 10; Sir. 1, v. 20.

Die zweite Pflicht

die Liebe des Nächsten vorsätzlich nie zu betrüben

ist dem ersten Gebot Gottes zufolge die zweite
heilige Pflicht aller rechtgläubigen Brüder in
Christo, denn unser Heiland zählet dieses zum
vornehmsten und größten Gebot, wo er spricht

Du sollst Gott lieben Deinen Herrn von ganzem
Herzem (etc.) Matth. 22, v. 37—39; Jac. 2,
v. 8; I. Joh. 3, v. 18; Röm. 13, v. 8; I. Joh.
3, v. 15.

Die dritte Pflicht

die höchste Verschwiegenheit unfehlbar zu halten

ist zwar auch eine allgemeine, denen freiwillig
sich dazu verbundenen Brüdern aber noch eine
sonderheitliche christliche Tugend und Pflicht,
denn nach der Lehre des heiligen Geistes
heißt es

Wo viele Worte sind, da geht es ohne Sünde
nicht ab; wer aber seine Lippen hält, der ist
klug. Sprüche 10, v. 19; Prov. 17, v. 28; Sir.
21, v. 28; Sir. 8, v. 22; Sir. 27, v. 17; Sprüche
20, v. 19; Prov. 11, v. 13; Sir. 27, v. 23, 24.

¹⁾ Vgl. in Nr. 6 der „Gnosis“: I. Historisches
zur Rosenkreuzerei. II. Zur allgemeinen Orientierung
über Alchemie. (Red.)

Die vierte Pflicht

in unverbrüchlicher Treue für den on (Orden) zu eralten

erfordert sowohl die Rechtschaffenheit eines ehr-
lichen Mannes, als auch die schuldige Beharr-
lichkeit im Guten eines jeden dem on einver-
leibten Bruders.

Prov. 12, v. 22; Sir. 6, v. 16; Sir. 29, v.
3; Prov. 28, v. 20; I. Thim. 6, v. 9; Sir. 7,
v. 20; Prov. 14, v. 22; Prov. 16, v. 6; I. Cor.
15, v. 58; Eph. 4, v. 14; Prov. 18, v. 17.

Die fünfte Pflicht

denen Oberen allen Gehorsam zu bezeigen

ist gleichfalls eine allgemeine Hauptregel, und
den frommen osbr (Ordensbrüdern) der zur
wahren Grundlage ihres heiligen Tempelbaues
höchst nötiger Maßstab, ohne welchen weder
Gottesfurcht noch Menschenliebe, weder Treu
noch Glauben, weder Recht noch Ordnung be-
stehen möchten, indem die Schöpfung selbst,
wenn sie der allmächtigen Bestimmung wider-
stehen könnte, noch vor dem nur Gott allein
bekannten Ziele aus ihren Schranken treten, in
Verwirrung geraten und gleichwie Luzifer in
seinem aus Hoffart entstandenen Ungehorsam
auch ewig zu Grunde gehen würde.

Eph. 5, 21; Hebr. 13, 17; Prov. 10, 8; I.
Sam. 15, 22; I. Petr. 5, 5; I. Thess. 5, 12;
I. Sam. 15, 23; Prov. 21, 3; Prov. 16, 18;
I. Petr. 3, 8; I. Petr. 2, 17.

Die sechste Pflicht

der hochehrlichen Verbrüderung kein in ihr Fach
einschlagendes Geheimnis zu verschweigen (!!)

ist ein jeder Bruder sowohl wegen der dem
Orden freiwillig geschworenen Treue und Ge-
horsam, als auch wegen der tugendlichen Auf-
richtigkeit und Wahrheit, so die brüderliche
Liebe erfordert, zu tun verbunden, indem der
Orden nichts anderes (verlangt) als nur die
durch Verrätherei und Verfolgung, auch Todes
oder andere unvorgesehene Zufälle in profane
Hände gerathenen Naturgeheimnisse wieder zu
senden, solche von aller Verfälschung zu reinigen,
und anbei denen einreichenden Brüdern ihr Be-
sitzungsrecht nicht zu verkürzen, sondern sie
nach Maß ihrer Entdeckung, durch die damit
übereinstimmende Gradserteilung darin zu be-
festigen, überdies aber das, was dem löblichen
Institut schädlich (ist) oder werden könnte, früh-
zeitig zu erfahren, und nichts weniger als Haus,
Land, Dienst- oder Staatsgeheimnis zu wissen
verlangt. Es soll also ein jeder Ordensbruder
dies sein gethanenes Versprechen um so gewisser

mit wahrhaftiger Aufrichtigkeit in die pflichtschuldigste Erfüllung zu bringen trachten, als solches Recht und billig ist, auch niemandem nachtheilig, wohl aber jedem insbesondere, oder vielmehr insgesamt nützlich sein und werden kann. Die Aufrichtigkeit ist eine mit der Wahrheit vergesellschaftete Tugend und fließt aus der reinen und vernünftigen Liebe, die man seinem Nächsten zu erweisen schuldig ist. Allein die Hinterlist und Rückhaltigkeit in diesem Stück ist eine aus Neid und Mißgunst entstandene Eydrüchigkeit. Weil aber der Eydrüchige Gott und Menschen belügt:

so leget die Lüge ab und redet die Wahrheit, ein jeglicher mit seinem Bruder. Eph. 4, 25; Prov. 12, 19; Sir. 20, 26; Sir. 20, 28; Sir. 19, 5; Zach. 8, 16; I. Petri 2, 1; Prov. 21, 10; II. Thes. 3, 6; Sapiens. 2, 24, 25.

Die siebente Pflicht

Lebe ich dem Schöpfer, seiner Weisheit und diesem Orden zu eigen, so wahr mir etc. etc.

So gottesfürchtig, gerecht und heilig dieser zur Ehre Gottes und Liebe des Nächsten auf das Fundament der wahren Weisheit gegründete Saltzbund (den Gott mit Abraham geschlossen und mit Moses erneuert hatte) ist; so nützlich und untadelhaft muß auch die Erfüllung seiner Pflichten sein. Denn wer Gott über Alles liebet und seinen Nächsten wie sich selbst liebet, der erfüllet das Gesetz. Wer das Gesetz erfüllet, der übet die Gerechtigkeit, wer aber vollkommene Gerechtigkeit übet, der tut, was heilig ist, denn er hasset das Laster und liebet die Tugend, der dienet dem Nächsten und nützet dem Staat; er fürchtet und ehret die Allgegenwart seines Schöpfers, bleibt in demütigen Gehorsam Gott und seinem Landesfürsten getreu, und wandelt also schon im Lichte der ewigen Weisheit hienieden. Wer diesen Eid tut und ihn bricht, der ist eines siebenfachen Gerichtes schuldig, zu welchem Ende er auch aus unserer Mitte verstoßen und der beleidigten Gerechtigkeit Gottes überlassen wird.

Sir. 23, 15; II. Moses 20, 7; Pred. 5, 3—4; Matt. 5, 33; III. Moses 19, 12; Ps. 15, 4; IV. Moses 30, 3.

Nun darum folgen die frommen und auserwählten Brüder dieser heiligen Lehre; denn die Lippen der Gerechten lehren heilsame Dinge, aber der Gottlosen Mund ist verkehrt. (Prov. 10, 32.) Wir aber als wahre F R et A c (Fratres Roseae et Aureae crucis) auch Kenner und Liebhaber der wahren Weisheit wollen für alle gottesfürchtigen Ordensglieder Gott bitten, daß er sie auf seinen heiligen Wegen führen und leiten, endlich aber nach seiner grundlosen Barmherzigkeit sie hier in der Zeit

und dort in aller Ewigkeit durch J X (Jesum Christum) reich und selig machen wolle. Amen.

*Mea Victoria
In Cruve Rosea.*

IV.

Der flammende Stern.



a) Text.

O. C. D. A. N. S. E.³⁾

In der Mitte des flammenden Sterns befindet sich ein Triangel oder das selbständige Licht (und Δ Zeichen ²⁾), unter welchem Charakter die Urväter aller Kabalisten und Salomon die drei göttlichen Hauptvollkommenheiten, als die ewig allmächtige, gerechte und barmherzige Weisheit, folglich mittelst des inneren allerheiligsten Namens die dreieinige Gottheit selbst vorstellig machen.

Denn Nota bene Genesis I, wo Moses die Schöpfung beschreibt, zeigt er gleich, daß solche von Gott durch den Geist und das Wort bewirkt und wie mit diesen vereinbarten göttlichen Personen durch das ewige dreieinige Kraftwort alles gemacht und hervorgebracht worden ist; welche Beschreibung also für den ersten biblischen Beweis der Dreieinigkeit Gottes sowohl (gehalten werden muß) als auch (dafür), daß ohne diese Erkenntnis weder die Propheten noch Salomon diesen der Gottheit ähnlichen Charakter ⁴⁾ weder zu erfinden, viel weniger aber solchen in dem Tempel Gottes aufzurichten vermögend oder berechtigt gewesen wären, gehalten und angenommen werden muß.

Alle diese in dem göttlichen Charakter ⁵⁾ enthaltenen Eigenschaften aber haben die heiligen Urväter unter dem geheimen aus 5 Silben zusammengesetzten göttlichen Namen Tetragrammaton, ⁶⁾ seiner sonsten unerforschlichen Bedeutung wegen, nur insoweit als die unbegreifliche göttliche Wesenheit aus den 4 wirkenden Eigenschaften der Natur und ihre 5 ten Wesen ⁷⁾ zu ergründen und der Schöpfer aus den Geschöpfen zu erkennen möglich ist, begreiflich machen (wollen) und zur Erleuchtung des menschlichen Verstandes sowohl die dreifache göttlich unerschaffene (Kraft) als auch (die) erschaffenen 4 Hauptkräfte der Natur mit ihrem 5 ten Wesen, jedoch nur gleichnisweise in der

²⁾ Omnia cum deo an nihil sine eo.

³⁾ Δ bedeutet Feuer; ∇ Wasser; aus denen sich \star zusammensetzt.

⁴⁾ nämlich das Licht- oder Feuerzeichen Δ .

⁵⁾ Also in dem Δ Zeichen.

⁶⁾ Der Name Gottes besteht aus 4 Buchstaben: Jod, He, Waw, He; (Jehovah.) Die Bezeichnung des Namens als Tetragrammaton hat 5 Silben.

⁷⁾ ihre Quintessenzen.

Duenech⁸⁾ oder alten Materie des 7ten Grades, und den flammenden Stern überhaupt zu betrachten geben wollen.

Der Spruch Ex Rore Coeli p. p.⁹⁾ ist also zu verstehen: nachdem aus der vierfach elementierten Hauptmaterie die drei Uranfänge geschieden, mit dem 3ten aber als dem —

☿¹⁰⁾ die übrigen 2 id est Θ et ♁¹¹⁾ ausgezogen worden, daß also nicht mehr als nur 2 Hauptwesenheiten, nämlich männlich und weiblich, die wirkende und leidende, die flüchtige und fixe, die untere und obere und folglich der Tau des Himmels und die Fette der Erden allein noch fühl- und sichtbar in Weiss und Rot¹²⁾ zugegen sind, so kommt es nur ganz allein auf die göttliche Sogenspende und die unscheidbare Vereinigung dieser beiden Bestandteile an, durch welche Mittel also das 5te Wesen der Natur seine Vollkommenheit erreicht, dem Sohne der Weisheit¹³⁾ aber in diesem natürlichen Wunderprodukt¹⁴⁾ alle zeitliche Wohlfahrt von Gott gegeben wird.

Die zwei übereinander geschlagenen Triangel ☿ als ∇ und △ formieren nicht nur allein den Hauptcharakter der ganzen Natur, sondern stellen auch nebst den vier Elementen die sechs Tagewerke Gottes samt dem Sabbath des Schöpfers und dem ewigen Ruhepunkt seiner seligen Geschöpfe vor.

Dieses ist nun die wahre Erklärung des flammenden Sterns, welcher also der Natur nach zu reden die Vollkommenheit der irdisch erschaffenen Dinge, im geistlichen Verstande aber den neuen Himmel, die neue Erde¹⁵⁾ und den allgemeinen Sabbath bedeutet; uns aber sowohl die offenbare als unerforschliche Kraft des natürlichen und übernatürlichen Feuers recht rosenkreuzerisch zu erwägen veranlasset.

Omne bonum de Sursum a Patre luminum, qui creavit Aesch-Majim, i. e. von dem universo

⁸⁾ Duenech, arabisch, bedeutet schwefelsaures Eisenoxyd, grüner Vitriol, in welchem u. A. Agrippa von Nettesheim die Materia prima suchte. Denn Basilus Valentinus hatte Buchstaben gerätselt: Visitando interiora terrae rectificandoque invenies occultum lapidem, veram medicinam. Die Anfangsbuchstaben geben das Wort Vitriolum.

⁹⁾ Der Tau war ein bevorzugtes Mittel zur Gewinnung der Materia prima und damit weiterhin des Steins der Weisen.

¹⁰⁾ — Spiritus; ☿ Merkur, Quecksilber. „Merkur“ hat 3 verschiedene Bedeutungen, die nicht verwechselt werden dürfen: 1. Der Alles durchdringende Feuergeist, Gottesgeist, Spiritus mundi; 2. der Grundstoff, aus dem (neben „Salz“ und „Schwefel“) die Metalle zusammengesetzt sind; 3. das gewöhnliche Quecksilber.

¹¹⁾ Θ Salz; ♁ Schwefel.

¹²⁾ Die weiße und rote Tinktur; erstere um unedle Metalle in Silber, letztere um sie in Gold zu transmutieren.

¹³⁾ Dem Adepten, Alchymisten.

¹⁴⁾ Stein der Weisen.

¹⁵⁾ Wiedergeburt.

naturae, ex quo Filii Israel Fratres R. et A. Cr. in hac aegyptiaca lacrimarum valle aquam permanentem ac omnia tria regna rectificantem hauriunt et pro Suis in J. X. confoederatis asservant. Sit nomen Domini benedictum a Solis ortu usque ad occasum, benedicat nobis omni rore coelesti, trinus ac unus qui vivit per saecula Deus!“ —

b) Kommentar.

Die Naturphilosophie der Rosenkreuzer und ihre spagirische¹⁶⁾ Kunst steht (wie alle Mystik und — Mechanistik) im Zeichen der Polarität. Wie wird aus der 1 eine 2 und wie aus der 2 eine 1? Das ist das Urproblem aller Philosophie und Metaphysik. Und dieses Urproblem findet in dem Hexagramm, dem „Schild Davids“, dem „Siegel Salomos“, in dem „flammenden Stern“ unseres Manuskripts¹⁷⁾ seinen symbolischen Ausdruck. Ob man die Pole nun als Feuer und Wasser, Geist und Materie, Subjekt und Objekt, Licht und Finsternis, Form und Stoff, Mann und Weib, Aktiv und Passiv, Segen und Fluch, flüssig und fix, oder wie sonst immer bezeichnet — das polare Prinzip bleibt bestehen, weil es kategorieller Herkunft ist.

Mache aus 1 2 und aus 2 1! Solve et coagula! Fac fixum volatile et volatile fixum! So lautet das Axiom der alchemistischen Philosophen.

Aber wie hat Gott das gemacht? und wie kann der Mensch es nachmachen? Die Lösung dieses größten Weltgeheimnisses ist sehr einfach. Es ist das Ei des Columbus! Aus 1 wird 2 und aus 2 wird 1 durch die — 3! Dreieinheit, Dreieinigkeit, darin liegt Alles; alle Mystik, alle Metaphysik und nicht minder alle Mechanik. Negativ, Indifferenzpunkt, Positiv, —, (⊖), ⊕. Das eine kann nicht ohne das andere existieren.

Daher geht unser Autor aus von dem pasigraphischen Grundzeichen des Dreiecks oder Triangels, dem uralten Symbol für die dreieinige Gottheit.

Dadurch, daß Gott in sich eine Torsion¹⁸⁾ ausführte, wurde aus △ durch eine Drehung von 180° ☿ (resp. dem △ wurde ein ∇ hinzugefügt). Das heißt Gott schuf durch sein Wort (I. creatio) den Himmel (I. Mos. 1, 1), Schamajim, das Chaos, Aeschmajim, „Feuer-Wasser“, welches ja durch das Hexagramm symbolisiert wird. Diese „Hauptmaterie“ oder Materia universalissima chaotica (wie sie an anderer Stelle unseres Manuskripts genannt

¹⁶⁾ Von πᾶω scheiden, trennen und ἀγείρω vereinigen.

¹⁷⁾ Oft wird auch das Pentagramm ☆ mit seinen 5 A als flammender Stern bezeichnet.

¹⁸⁾ Sit venia verbo! Aber wir sind hier ja unter uns „Gnostikern“.

wird), ist noch eine durchaus homogene Masse (2. *coagulatio*), indifferenziert, unpolarisiert, unspezifiziert. Die Primordial-Materie, *Materia prima*, von der man bei der Bereitung des Steins der Weisen ausging, wurde später Hyle, Ather etc. genannt. Sie enthält sowohl die vier Elemente Feuer \triangle , Wasser ∇ , Luft \triangle (das aufsteigende Dreieck, von der Grundlinie des absteigenden durchschnitten), Erde ∇ (umgekehrt); als auch die drei Metallgrundstoffe Merkur \odot Schwefel \oplus und Salz \ominus , aus denen alle Metalle zusammengesetzt sind — aber alles dies nur potentiell, latent. In diesem chaotischen Feuer-Wasser (*ignis aqueus seu aqua ignea*) schwebte nun als Ur-Feuer der Geist Gottes (*Ruach elohim*) über dem Ur-Wasser (Genesis 1, 2). Und Gott sprach: „Es werde Licht!“ (Vers 3). Dadurch sonderte sich (3. *separatio*) das positive Zentralfeuer, der Feuergeist oder „Merkur“, von dem negativen Ur-Wasser. (Vers 4 u. 5.) Dieses Urwasser ist die der Richtung, der Tendenz, dem Pole nach zwar im Allgemeinen determinierte, sonst aber noch unreife, unentwickelte, noch nicht spezifizierete, noch nicht individualisierte Materie. Aus ihr entsteht weiterhin, durch die Veste (*Medium*) getrennt (Vers 6), das feinmaterielle „englische“ obere geistige Wasser, das *Superius* und das grobmaterielle untere elementarische Wasser, das *Inferius* (Vers 7 u. 8). Aus dem *Inferius* gingen dann (4. *fermentatio*) die feste Erde (Vers 9 u. 10), die Sonne¹⁹⁾ und die übrigen Planeten hervor. Und Gott sprach: „Es lasse die Erde aufgehen etc.“ (Vers 11 ff.). So entstand die „ausgekochte“ individualisierte Materie (5. *putrefactio*) und schließlich der Mensch (6. *generatio*), dessen Geist sich allmählich von den Fesseln der Materie befreite und wieder zu Gott hinaufschwang (7. *exaltatio*).²⁰⁾ „Also ward vollendet Himmel und Erde mit ihrem ganzen Heer.“ (Genesis 2.) Alsdann kam der

¹⁹⁾ Die Schöpfung der sichtbaren „Sonne“ aus dem *Inferius* durch Fermentation darf nicht verwechselt werden mit dem: Es werde „Licht“ durch Separation.

²⁰⁾ Diese sieben Veredelungsstufen stellen den Gang der Operationen für die Umwandlung eines unvollkommenen Zustandes in einen vollkommenen dar.

Sabbath, die Ruhepause zwischen zwei Entwicklungsreihen; und die „Arbeit“, die Bewegung, die Woche beginnt von neuem. Es entsteht ein „neuer Himmel“, eine „neue Erde“ Wiedergeburt (*regeneratio*)!

So im Makrokosmos. So im Mikrokosmos. So in der großen Weltretorte, im *magnus mundi alembicus*. So im Flammenofen des Alchymisten, im *Athanor*. So der Natur nach zu reden. So im geistlichen Verstande. So mechanistisch. So mystisch. So exoterisch. So esoterisch.

Wir haben es also mit einer immer solider werdenden Stufenfolge von Materie zu tun, wobei wir hauptsächlich unterscheiden:

1. *Materia universalissima chaotica*, *Materia prima* (indifferent);
2. *Materia universalis immatura* (polarisiert);
3. *Materia finita* (individualisiert).

Alle verschieden geebneten und abgestuften Materien werden durchdrungen von Gottes Geist, dem Feuergeist, *spiritus mundi*, Merkur. Er ist das Ferment,²¹⁾ welches nicht nur den universellen Gährungsprozeß einleitet und unterhält, sondern auch den alchymistischen Prozeß. Ohne ihn kein physischer, ohne ihn kein psychischer *Lapis*. Ohne ihn kann der durch Adams Ungehorsam verfluchte (materialisierte) Geist nicht wieder aus seinem Körper-Kerker befreit, ohne ihn die sündhafte Seele nicht wieder durch Christi tinkturalisches Erlösungsblut vom Fluche gereinigt werden. Ohne ihn kann die gefallene Materie nicht wieder sublimiert werden, ohne ihn Krankheit und Tod, Hölle und Teufel nicht überwunden werden. Ohne ihn kein Sabbath. Ohne ihn kein Neuer Himmel. Daher: *Est in Mercurio quidquid quaerunt sapientes!*

Das alles symbolisiert uns der „flammende Stern“! Und derothalben die Verehrung des Hexagramms bei allen geheimen Gesellschaften.

O. C. D. A. N. S. E.

²¹⁾ Wir kommen später noch auf die Frage zurück, ob dieses merkuriale Ferment wirklich immaterieller oder nicht vielmehr materieller Natur ist.

Dr. med. Ferdinand Maack (Hamburg).

Referate und Kritiken.

Drei Schriften des Mystikers Johann van Ruysbroeck (1293—1381). Aus dem Vlaemischen übersetzt von F. A. Lambert.)

Nachdem die „Maetschappy der Vlaemsche Bibliophilen“ im Jahre 1868 eine Ausgabe sämtlicher Schriften des größten niederdeutschen Mystikers veranstaltet hat, edierte M. Maeterlinck (1891) dessen

¹⁹⁾ Leipzig: Th. Griebens Verlag (L. Fernau) 1903.

„Zierde der geistlichen Hochzeit“ in französischer Sprache. Nunmehr folgt eine vorzügliche deutsche Übersetzung derselben Schrift, zusammen mit: „Vom glänzenden Stern“ und „Das Buch von der höchsten Wahrheit“, die wohl geeignet ist, Ruysbroeck dem deutschen Publikum nahe zu bringen. Die viel bekannteren oberdeutschen Mystiker Johannes Tauler und Suso, sowie Thomas a Kempis wallten in die Einsamkeit der vlaemischen Wälder, um diesen Mann, der

dort als Einsiedler hauste und „der Wunderbare“ zu-
benannt ward, kennen zu lernen. Ruysbroeck ist der
dunkelsten einer „Ici, nous sommes semblables au
père aveugle qui ne peut plus se rappeler le visage de
ses enfants. Aucune de ses pensées n'a l'aspect filial
ou fraternel d'une pensée de la terre; nous semblons
avoir perdu l'expérience de Dieu et cependant tout nous
affirme que nous ne sommes pas entrés dans la maison
des songes.“ (Maeterlinck). Maeterlinck gibt in fran-
zösischer Sprache eine merkwürdige Probe von Ruys-
broecks Dichtung aus: Dat boec van den twaelf beghinen,
die eigenartig an den modernen Vlaemen Verlaine
anklingt:

„La contemplation est une science sans mode
Qui reste toujours au-dessus de la raison.
Elle ne peut descendre en la raison,
Et la raison ne peut s'élever au-dessus d'elle.“ etc.

So wie die „Göttliche Komödie“ seines Zeitgenossen
Dante ist Ruysbroecks „Geistliche Hochzeit“ in drei
Stufen aufgebaut: das äußere oder aktive Leben, die
Erleuchtung oder das innere Leben, die Vollendung
oder das gottschauende Leben (Hyle, Psyche und
Pneuma bei den Gnostikern), die sich einem gotischen
Dome gleich über dem mystischen Texte: Ecce sponsus
venit, exite obviam ei wölben.

Es ist von Wert, in unserem Zeitalter brutwärme-
froher Sozialethik, da sich sogar Philosophen und
Theosophen zu Verbänden zusammentun, auf den ein-
samem großen Mystiker hinzuweisen, auch, wie der
Übersetzer richtig sagt, gegenüber „den vielen so-
genannten theosophischen Schriften, die gerade jetzt
wie Pilze hervorschießen. Hell dagegen leuchtet die
Wahrheit aus manchen heiligen Büchern des Ostens.“

L.

F. Heman stellt im Aprilhefte der „Kantstudien“
Kants Platonismus und Theismus dar im Ge-
gensatze zu dessen vermeintlichem Pantheismus.

Mit Recht tritt der Verfasser gegen die verschwom-
mene und inhaltslose Deutung auf, die dem Begriffe
des Pantheismus so häufig besonders in neuerer Zeit
gegeben wird. Das spezifische Merkmal jedes Pantheis-
mus bildet nicht die Immanenz Gottes in der Welt,
die auch vom Christentume gelehrt wird, sondern die
Identität Gottes und der Welt. Wenn aber je-
mand sagt: Gott und die Welt sind zwei Wesen der
Zahl und der Existenz nach, dann ist er kein Pan-
theist, ob er nun lehre, Gott ist in der Welt oder
außer der Welt oder in und außer der Welt zugleich.
Dem Pantheisten ist Gott nicht bloß der Welt imma-
nent, sondern die Welt selbst. Immanenz Gottes darf
durchaus nicht mit dem Pantheismus verwechselt
werden. Augustinus, der gewiß nicht der letzteren
Lehre verdächtig ist, sagt z. B.: „Ich wäre durchaus
nicht, wärest du nicht in mir; oder muß ich nicht
vielmehr sagen: ich wäre nicht, wäre ich nicht in dir,
aus dem, durch den und in dem alles ist.“ Ja Augusti-
nus hat sogar das Wort Immanenz für die christ-
liche Lehre, also für den Theismus, erfunden, und es

sollte eigentlich nur in diesem Sinne angewendet
werden. Nach Augustinus haben auch die meisten
anderen Kirchenväter und Thomas von Aquino diese
Immanenz gelehrt. In der modernen Philosophie, die
mit Descartes anhebt, ist die Immanenz und Ideenlehre
ganz verloren gegangen und erst Kant hat sie wieder
hergestellt, so dem Mißbrauche der Engländer mit dem
ehrwürdigen Worte Idee ein Ende machend. „Darum
ist in Kant etwas vom erhabenen Geiste Platos.“ In
der Lehre von den sittlichen Ideen stimmt Kant mit
der christlich-platonischen Metaphysik überein (wobei
aber der Unterschied nicht zu übersehen ist, daß die
alten Ideen ontologischen, existentiellen Wert haben,
während ihnen bei Kant nur transscendentale Bedeutung
als Grenzbegriffen für die Vernunft zukommt.
D. Ref.).

Mit gutem Bedacht spricht Kant bald von einem
„Ding an sich“ bald von mehreren „Dingen an sich“,
da alles metaphysisch Seiende dem kategorialen Schema
der Erscheinungswelt entrückt ist und nicht mit Kate-
gorien wie Einheit, Vielheit u. dgl. ausgemessen werden
kann. Dies ist der völlige Gegensatz zu jedem Pantheismus
und besonders zu dem Spinozas. Ihm ist die Substanz
eine absolute Einheit und kein Pantheismus kann über
diesen Grundsatz hinaus, woraus, nebenbei bemerkt,
allein schon das Dogmatische einer solchen Weltan-
schauung hervorgeht. „Deus sive natura“ bleibt eine
ewig unbeweisbare Behauptung. Die platonischen Ideen
sind mit jedem Pantheismus unvereinbar und der
Philosoph, der sich zu jenen bekennt, ist eo ipso kein
Pantheist. (So hat sich auch Schopenhauer, der doch
scheinbar dem Pantheismus nahe steht, scharf dagegen
ausgesprochen.) Heman sagt somit völlig richtig:
„Kants Ding an sich ist also nicht identisch mit
Spinozas Substanz, sondern mit Platos Idee.“ „Er ist
Platoniker im Sinne der durch die Jahrtausende sich
hindurchziehenden Entwicklung des Platonismus.“

Auf dem Gebiete der praktischen Philosophie steht
der Begriff des Endzweckes im völligen Widerspruch
mit jedem Pantheismus und so kennen auch alle
pantheistischen Systeme nur blind wirkende Ursachen,
keine Endzwecke.

Ref. glaubt, daß es Heman vollständig gelungen ist,
Kant von jedem Verdachte des Pantheismus, der doch
schließlich nur eine schwachgeistige Stimmungsphilosophie
ist und in dem dogmatischen System des Spinoza
nicht die geringste Stütze findet, zu reinigen. Der
Platonismus Kants war wohl seit jeher über jeden
Zweifel erhaben. Aber die Behauptung, der Transscen-
dentalismus habe mit dem Theismus etwas zu schaffen,
ist durchaus mißverständlich und eine „Idee der prak-
tischen Vernunft“ ist alles andere eher als ein meta-
phisches Dogma.

L.

In der Akademie der Medizin zu Paris hielt
nach der „Presse médicale“ Dr. Springer unlängst
einen Vortrag, dem wir das Nachstehende entnehmen.

Die Wachstumsenergie repräsentiert die Gesamt-
summe der in den lebenden Organismus eingeführten

Kräfte und fällt zusammen mit der physiologischen Entwicklungstätigkeit.

Unter den das Wachstum befördernden Stoffen stehen nach Springer obenan Lecithin, Pottasche, Oxydate und das Wasser. Alle diese Substanzen, welche Reaktionen sie auch eingehen und welchen Umwandlungen sie im Körperinnern auch unterliegen mögen, wirken vorzüglich auf die elektrische Energie, die sie zur Entwicklung bringen. Das Muskelsystem und der Herzschlag sind die Elektrizitätslieferanten, und das Blut übernimmt die Verteilung der Elektrizität durch den gesamten Körperhaushalt.

Die elektrische Energie läßt sich vermittels des Galvanometers und des Elektromotors messen. Man kann eine deutliche Übereinstimmung zwischen der

Lebenskraft eines Organismus und einer elektrischen Reaktion festhalten. Die Elektrizität ist ein Anregungsmittel des Wachstums. Durch ein systematisches Elektrisieren der Gelenksknorpel läßt sich eine Verlängerung der Röhrenknochen, sowie eine Gewichtszunahme der Knochensubstanz herbeiführen. Bei fortgesetztem Elektrisieren von Tieren und Kindern war es Springer möglich, eine bemerkenswerte Zunahme des Größtenwachstums und eine beträchtliche Steigerung des Körpergewichtes festzustellen.

Bei der Hygiene der Therapie gilt es, Wert zu legen auf Nahrung, Verhältnisse der Umwelt und physikochemische Einflüsse, welche beim Wachstum eine Rolle spielen, um auf den Wuchs der Individuen und der gesamten Rasse einen Einfluß auszuüben. —

Druckfehlerverzeichnis.

Im Artikel von Le Berts (Nr. 7) soll es statt „Ynana“ überall „Gnana“ heißen.