Die Psyche und das Ewige

Carl du Prel

Rudolf Fischer Verlag Pforzheim

„Der Mensch, als Schauplatz beider Tätigkeiten, Natur und Geist, bietet sich von selbst als das interessanteste Objekt dar, um an ihm in der dargelegten Form die monistische Erklärung zu versuchen. An ihm zunächst muß es gezeigt werden, daß er ein monistisches Wesen ist, nicht bloß äußerlich zusammengesetzt aus heterogenen Bestandteilen, Leib und Seele; und da diese weder spiritualistisch noch materialistisch auseinander abgeleitet werden können, so müssen beide gemeinschaftlich aus einem hinter seiner Erscheinungsform liegenden Wesenskern abgeleitet werden, von dem die organische und geistige Funktionsrichtung ausgeht. Dieser Wesenskern findet sich aber in unserem Selbstbewußtsein nicht vor; er ist also transzendental, liegt im Unbewußten.

So sind also Materialismus und Spiritualismus in bezug auf den Menschen ausgeschlossen, und nur um die Definition dieses Unbewußten kann noch weiter gestritten werden. Die Pantheisten behaupten, daß es nicht individualistisch zu denken ist, sondern mit der Weltsubstanz zusammenfällt. Nun finden wir aber dieses Unbewußte in uns nicht nur organisch tätig, sondern es mischt sich auch in unsere geistigen Funktionen. Es muß also ein wollendes Wesen sein, weil es uns organisiert, und ein erkennendes Wesen, weil es gerade in unseren höchsten Geistesfunktionen, Philosophie und Kunst, den — wohlgemerkt nur uns, aber nicht ihm — unbewußten Teil besorgt. Demnach ist es ein transzendentales individuelles Subjekt, wollend und erkennend, das unserer irdischen Erscheinungsform zugrunde liegt . . . Dieses Subjekt, diese Seele, verhält sich also zu unserem Hirnbewußtsein wie der größere Kreis zum kleineren, wie der ganze Organismus zum Gehirn. Dieses Hirnbewußtsein, vermöge dessen wir uns als eine einheitliche Person fühlen und behaupten, ist nur ein Teilbewußtsein des Subjektes.“ „Monistische Seelenlehre“

CARL DU PREL IM JAHRE 1889

ÖLGEMÄLDE VON ALBERT VON KELLER

MIT FREUNDLICHER GENEHMIGUNG VON

HERRN DR. MED. MAXIMILIAN FREIHERR DU PREL, BAD KISSINGEN

CARL DU PREL

Die Psyche und das Ewige

Grundriß einer transzendentalen Psychologie

Herausgegeben und mit einer Einführung versehen

von

ANTON BRIEGER

1971

RUDOLF FISCHER VERLAG PFORZHEIM

Satz und Druck: G. Dannenmaier, Karlsruhe
Printed in Germany

INHALTSVERZEICHNIS

Das Ganze der Seele kann vom Intellekt allein nie erfaßt werden. Ob wir wollen oder nicht: das Moment der Weltanschauung drängt sich auf, weil die Seele nach einem Ausdruck verlangt, der ihr Ganzes erfaßt.

Carl Gustav Jung

VORWORT

Die Frage nach der Seele beinhaltet unausweichlich die Frage nach Gott. Die unbefriedigende Antwort, welche wir heute weithin auf die Seelenfrage erhalten, ergibt sich aus der Ratlosigkeit der Zeit in bezug auf das Gottes- und das Schöpfungsproblem. Dabei spielt die abendländische, im besonderen die von Descartes und den Naturwissenschaften geprägte und, wie man fälschlich annimmt, allgemein gültige Denkform die ausschlaggebende Rolle. Der abendländische Mensch hat sich über Jahrhunderte hin daran gewöhnt, Seele und Geist ohne jede Unterscheidung mit Intellekt und Gehirnbewußtsein zu identifizieren, die Welterscheinungen in ihrer Gesamtheit nach mathematischen, naturwissenschaftlichen und technischen Regeln zu untersuchen und zu beurteilen, sie ausschließlich am technischen Modell, am Bild der Maschine zu begreifen. Damit aber entgleitet ihm die Ewigkeit, das Unvergängliche, das Göttliche. Sein höheres Selbst bleibt ihm fremd und verschlossen. Er tappt trotz aller seiner Errungenschaften, die sich in ihrer Auswertung und ihrer Handhabung wieder selbst in Frage stellen, im Dunkel. Die letzten Jahrhunderte spiegeln auf allen Ebenen des Lebens das ganze Ausmaß der Katastrophe, welche im geistigen Bereich damit nicht nur über das Abendland, sondern über die ganze Menschheit hereingebrochen ist.

Radikale Umkehr tut not. Die Rückwendung zum Geist kann aber in erster Linie nur eine Rückwendung zu Gott sein. Sie bedeutet mit anderem die Wiederbesinnung auf das Göttliche im Menschen. Es ist im tiefsten Inneren unseres Bewußtseinsgrundes verschlossen und harrt, daß wir es neu erwecken, uns seiner Macht und seiner Strahlungskraft neu bewußt werden, es in unser irdisches Dasein hereinleuchten lassen.

Carl du Prel betrachtet in seinem vielseitigen und umfangreichen Gesamtwerk im besonderen die Seele in ihrer Ganzheit. Er nennt das präexistente, unzerstörbare und daher auf seinem Weg über die Grenzen der raum-zeitlichen Daseinswelt hinaus fortdauernde Ich, das „transzendentale Subjekt", das „transzendentale Ich". Er knüpft dabei wohl an Kant an, bleibt aber nicht auch bei ihm stehen und meint jenes über sich selbst reflektierende, sich selbst wahrnehmende, unvertauschbare Ich, das zwei Sphären angehört, nämlich dem Bewußten

und dem Unbewußten, — jenes Ich, das die Wahrnehmungen zusammenfaßt, das denkt, urteilt, sich vorstellt, fühlt, will, träumt, dem aus dem Unbewußten Bilder und Eingebungen zuströmen, das in Ekstase gerät, d. h., das auf eine neue Stufe des Schauens und des Erkennens gehoben wird. Es tritt uns nur auf einer kurzen Wegstrecke, zwischen Geburt und Tod, augenscheinlich entgegen.

Einer der tiefsinnigsten und der Deutung am schwersten zugänglich gebliebenen Berichte des Neuen Testaments, im dritten Kapitel des Johannesevangeliums, gibt einen Begriff von der Weite und der Abgründigkeit des Problems. Jesus spricht dort mit dem Mitglied des Hohen Rats, dem Pharisäer und schriftkundigen Lehrer Nikodemus, einem Eingeweihten von profunden Kenntnissen. Im Text heißt es, in der wortgetreuen, konkordanten Übersetzung aus dem Griechischen, unter anderem: „Du solltest nicht staunen, daß Ich dir sagte: Ihr müßt von neuem gezeugt werden. Der Windhauch weht, wo er will, und sein Sausen hörst du, du weißt jedoch nicht, woher er kommt und wohin er geht. Also ist ein jeder, der gezeugt ist aus dem Wasser und dem Geist. — Es antwortete Nikodemus und sagte zu Ihm: Wie kann dies geschehen? Es antwortete Jesus und sagte zu ihm: Bist du der Lehrer von Israel und erkennst dieses nicht? Wahrlich, wahrlich, Ich sage dir: Was wir wissen, das reden wir, und was wir gesehen haben, bezeugen wir, und unser Zeugnis nehmt ihr nicht an. Wenn Ich euch das Irdische sagte und ihr glaubt nicht, wie werdet ihr glauben, so Ich euch das Überhimmlische sage?"

Wir sind über das wahre Wesen der menschlichen Psyche bis heute trotz aufschlußreicher Untersuchungen molekularer Vorgänge und über das Maß des Vorstellbaren hinausgehend schwacher elektrochemischer Reaktionen der Nerven und des Zentralnervensystems, von Sinnes-, Vorstellungs- und Willensreflexen, von Bewußtseinsprozessen, des unter der Bewußtseinsschwelle wogenden Trieblebens mit seinen Verdrängungs- und Regulierungsmechanismen, trotz scharfsinnigster Analysen der Vorgänge des Unbewußten ebenso im Dunkel geblieben wie über das Innerste der Natur und der Materie.

Carl Gustav Jung zieht im hohen Alter nach einem Leben, das ganz der Erforschung der Psyche gewidmet war, folgendes Resumee: „In nichts bin ich ganz sicher. Ich habe keine definitive Überzeugung — eigentlich von nichts. Ich weiß nur, daß ich geboren wurde und existiere, und es ist mir, als ob ich getragen würde. Ich existiere auf der Grundlage von etwas, das ich nicht kenne. Trotz all der Unsicherheit fühle ich eine Solidität des Bestehenden und eine Kontinuität meines Soseins . . ." Er stellt zugleich fest, die Seele des Kindes sei in ihrem vorbewußten Zustand keineswegs tabula rasa. Sie sei vielmehr bereits erkennbar individuell vorgeformt und darüber hinaus mit

allen spezifisch menschlichen Instinkten ausgerüstet ebenso wie mit den apriorischen Grundlagen höherer Funktionen. Und wie der Körper des Menschen von heute in seiner Anatomie in jedem Teil das Resultat einer Vorgeschichte von Milliarden Jahren sei, so auch die Psyche und das Bewußtsein. Die entscheidende Frage für den Menschen aber sei die: Ist er auf Unendliches bezogen oder nicht? Das sei das Kriterium des Lebens.

Es ergibt sich von selbst, daß in bezug auf die Psyche als einem Teil einer Wirklichkeit höherer Dimension, die an ganz andere Voraussetzungen gebundene naturwissenschaftliche Methode nicht ausreicht, daß zur Ergründung und Erforschung des wahren Wesens der Psyche nicht nur die realen Wissenschaften und die Philosophie allein beizutragen haben, sondern daß, soll der Versuch gelingen, auch die innere religiöse Erfahrung der Menschheit und die heute immer stärker im Ausbau begriffenen und Beachtung findenden Grenzwissenschaften mit herangezogen werden müssen.

Carl du Prel's besonderes Verdienst ist es, als Einziger hier in seiner Methode jede Einseitigkeit und Voreingenommenheit vermieden, die grundsätzlichen und sehr weit reichenden Erfordernisse bereits vor einem Jahrhundert deutlich erkannt und mit einem großangelegten Entwurf der ganzheitlichen Schau vorausblickend zum Durchbruch verholfen zu haben. Erst heute, nachdem ein so reiches und vielfältiges Material an Ergebnissen aller Forschungszweige vorliegt, erweist sich, wie berechtigt sein Standpunkt gewesen ist und wie wertvoll die von ihm vermittelten zusammenfassenden Einsichten sind.

Zugleich bietet auch ein Rückblick auf den letzten Abschnitt unserer Epoche Anhalt, zeigt den Weg, der nun einzuschlagen ist, um unserem Bewußtsein entschwundene, uralte Menschheitserkenntnis wiederzugewinnen. Die Vorläufer der Fortschrittsära haben schon früh unsere Anschauungen in ganz bestimmte Bahnen gelenkt. Wir sind ihnen Dank schuldig, insoweit sich unsere Erfahrung in der Wirklichkeit des äußeren Lebens in ungeahnter Weise erweitert hat. Die Wirklichkeit des Ewigen darf uns darum jedoch nicht verloren gehen. Im Gegenteil, sie und die verlorene Einheit der Weltsicht wiederzuerringen, ist nun vordringlichstes Gebot der Stunde.

Der Weg der Naturwissenschaften hat, nach einer jahrhundertelangen folgerichtigen Entwicklung in die Isolierung geführt. Diese Wissenszweige haben sich aus dem großen geistigen Zusammenhang mit der Philosophie und der Religion gelöst. Wie problematisch und auf die Dauer unhaltbar dieser Zustand ist, empfinden sowohl Physiker und Biologen wie Philosophen und Theologen. Auch im Raume der Psychologie, soweit sie der Medizin zugehört, tritt dieses Problem klar zutage.

Hier hat Carl du Prel unserer Gegenwart Entscheidendes zu bieten. Sein Gedankengebäude vermittelt ein Weltbild von bruchloser, geschlossener Einheit. Seine Ideen wurden vielfach benutzt und ausgewertet, ohne daß er genannt ist. Der bedeutende Denker aber, der hinter ihnen steht, geriet fast ganz in Vergessenheit, und seine Werke zählen zu den Seltenheiten der deutschen wissenschaftlichen Literatur. Mit dieser Ausgabe werden zwei seiner bedeutendsten Schriften, die für die sinnvolle Bewältigung des menschlichen Problems unentbehrlich sind, nach jahrzehntelanger unverdienter Verborgenheit wieder allgemein zugänglich gemacht: *„Die Mystik der alten Griechen"* und seine umfassend konzipierte *„Monistische Seelenlehre"*. Sie vermitteln einen klaren und weiträumigen Einblick in sein Weltbild. Sie lassen auch erkennen, inwieweit sich das Mysterium der Psyche selbst nur dem subjektiven inneren Erleben und der inneren Erfahrung des einzelnen erschließt. Die Ausgabe enthält außerdem eine Einführung „Vernunft und Seele" und einen Lebensbericht Carl du Prel's. Er bietet nähere Einzelheiten zur Biographie, dem Erkenntnisweg und dem Werk des Denkers.

Die Gedankengänge, welche dieses Werk darbietet, sind entwicklungsfähig, die geistige Welt Carl du Prel's ist offen auch in Richtung auf die Erfahrungen der Zukunft hin.

Mondsee, im August 1971

Anton Brieger

EINFÜHRUNG

I.

VERNUNFT UND SEELE

Die Geschichte des Abendlandes gleicht einem reich bewegten Drama. Seinen Schauplatz bildet in ganz besonderem Maße das Spannungsfeld zwischen Vernunft und Glaube. In den letzten Jahrhunderten könnte man diese Geschichte veranschaulichen als eine Apotheose des autonomen Intellekts, des Fortschritts, der Erforschung und der Analyse des Erkennbaren. Dieses stürmische Vorauseilen der Ratio als einer der Fähigkeiten der Psyche wird nach außenhin von erstaunlichen, ja überwältigenden Erfolgen begleitet. Es ist die letzte Phase eines langwierigen Prozesses rationaler Entfaltung. In seinem Gefolge zeigen sich jedoch auch Symptome schwerer Störungen des psychischen Gleichgewichts. Sie sind alarmierend. Zu ihnen zählen allem voran der Verlust des Ewigen, der Ehrfurcht vor dem Mysterium der Schöpfung und dem Lebendigen, starre Ichverschlossenheit, Unsicherheit, Unruhe und Angst, die Tendenz zu unfruchtbarer rationaler Kritik — und der verallgemeinernde Ruf nach dem Experiment im Sinne naturwissenschaftlicher Forschung. Rationalismus, Empirismus, Sensualismus, Positivismus, Materialismus, Nihilismus, um nur einige zu nennen, sind Erscheinungen am Rande des gewaltigen, im Grunde uralten menschlichen Bewegungsstromes, des Bemühens, das Rätsel der Welt aufzudecken. Dabei schwankt die Stimmung zwischen Extremen, zwischen einer utopischen Übersteigerung der Zukunftsbilder und der Preisgabe jeglicher Hoffnung, dem Dasein des Menschen seinen Sinn abzuringen.

Die Anfänge dieser Entwicklung reichen weit zurück bis in die Antike. Unter der Herrschaft der christlich-mittelalterlichen Theologie tritt sie mit dem Eindringen der Philosophie in den Glaubensbereich von neuem ans Licht. Bei dem Begründer der Scholastik des Mittelalters, dem Abt von Bec in der Normandie und späteren Erzbischof Anselm von Canterbury beispielsweise, vor und um 1100 n. Chr., bilden Glaube und rationales Wissen, religiöse Erfahrung und Vernunft, eine unzerstörbare Einheit. Der Glaubende hält nicht für möglich, sondern erkennt auf höherer Ebene. Die platonisch-augustinischen Grundlagen der kirchlichen Lehre sind intakt und unangefochten. Innere Erfahrung transzendenter Wirklichkeit bilden ihren Kern. Diese Wirklichkeit war Augustinus selbst kund geworden, sie hatte

ihn mit ihrer geistigen Macht durchlichtet und emporgehoben. Nirgends ist noch eine Spur der späteren abendländischen Schizophrenie zu finden. Ein Widerspruch zwischen der Sphäre des Menschen und dem Göttlichen ist nicht vorhanden.

Aber schon wenig später ist das nicht mehr eindeutig so. Abélard pflegt kurz danach die Dialektik im Sinne des Aristoteles. Er ist Schüler des Roscelin, auf welchen der Nominalismus in dem mittelalterlichen Universalienstreit zurückgeht. Abélard lehrt u. a. in Paris und geht den umgekehrten Weg, um das Wahre zu finden. Er bedient sich einer neuen Methode, der des Zweifels, des subjektiven Abwägens von Für und Wider. Der Philosoph urteilt hier auf der Grundlage der Vernunft, welche auf sich selbst vertraut. Eine grundsätzlich neue, dem System nach kritische Denkform kündigt sich an. Der Boden beginnt zu schwanken, auf welchem das Gebäude der Scholastik ruht. Zwar ist die Theologie auch weiterhin unangefochten die herrschende Macht im Geistesleben des Kulturkreises. Ihre Stellung ist und bleibt uneinnehmbar. Aber ihre Substanz wird von innenher rational ausgehöhlt, die Kirchenlehre gerät Schritt für Schritt in grundsätzlichen Begriffen und in ihrer Darstellungsweise immer weiter unter den Einfluß der Philosophie.

Im dreizehnten Jahrhundert setzt sich der Gang der Ereignisse fort mit Albert d. Gr. Sie erreicht einen Höhepunkt mit Alberts überragendem Schüler, Thomas von Aquin. Durch Albert bereits war der Bann gebrochen, der bis dahin auf den aristotelischen Schriften gelegen hatte. Durch beide große Lehrer — auch sie wirken u. a. in Paris — fließt in breitem Strom aristotelisches Gedankengut in die Kirchenlehre ein. Der Schwerpunkt innerhalb der Scholastik verlagert sich eindeutig von einer ursprünglich dem Wesen nach mystischen auf eine rationale Theologie. Die Spekulationen der Vernunft gewinnen immer mehr an Raum. Kirchenlehre und Philosophie verschmelzen dabei zur Einheit, und die Denkweise der Wissenschaften findet auf lange hinaus ihre Ausprägung.

Thomas wendet sich einer doppelten Aufgabe zu. Er will die christliche Theologie abschirmen gegenüber der Gelehrsamkeit der Antike und des Islams, die immer höher in der Wertschätzung stieg, will die Theologie in die Lage versetzen, sich siegreich zu behaupten. Zugleich erkennt er die Notwendigkeit seiner Zeit, den Wissensstoff, der unablässig anwuchs, endlich aus Bruchstücken zu einem einheitlichen, geschlossenen System zusammenzufassen und durch die Einsichten der Kirche im Transzendenten fest zu verankern. Gerade in dieser Zeit wurde über das allmählich aus maurischer Herrschaft frei gewordene Spanien das aristotelische Schrifttum in seinem bis dahin unbekannten Umfang auch dem Abendland zugänglich. Man war beeindruckt von der gewaltigen Denkleistung der Antike und glaubte in dem Werk des großen griechischen Philosophen der alexandrinischen Zeit ein Vorbild zu erblicken für das im Aufbau begriffene eigene christlich-abendländische Denksystem.

Die platonisch-augustinische Anschauungswelt mit ihrem lebendigen Wissen um das Transzendente beginnt damit zu verblassen. Die theoretisch-hypothetischen, abstrakten Hervorbringungen der Vernunft treten an die Stelle unmittelbarer höherer Erfahrung. Die kühl abwägende, ordnende, sammelnde, vergleichende, spekulative Haltung der Aristoteliker tritt ihre Herrschaft an. Das Vertrauen auf die menschliche Erkenntniskraft gewinnt an Boden.

Augustinus hatte im Lichte seiner schwer errungenen Einsichten, um die er bis in das vierte Jahrzehnt seines Lebens gekämpft hatte, die wahre Natur des Menschen nicht mit dem Intellekt identifiziert. Er fordert mit Entschiedenheit die Verwandlung des Menschen in seiner Ganzheit. Nur so könne der Mensch das wahre Sein, sein Ziel erreichen. Es liegt in der Überwirklichkeit, die nur in den Augenblicken der Gnade in unser irdisches Dasein hereinleuchtet. Augustinus bekennt aus eigener Erfahrung, niemand könne die Schranken der Relativität und des Endlichen durchbrechen, es sei denn, er kehre sein ganzes Wollen, Streben, Fühlen, Denken, Tun und Lassen von grundauf um im Sinne der Nachfolge Christi. Erst dann, und keineswegs auf der Grundlage wissenschaftlicher Neugier, werde ihm die Gnade wahren Erkennens des Welt- und Lebenssinnes zuteil. Christus ist der Mittler zwischen dem Menschen und dem Einen, Ewigen, Absoluten. Er ist das geoffenbarte Mysterium Gottes. In ihm offenbaren und verkörpern sich das Absolute und das Menschliche, er ist Gott und Mensch und so die Brücke der Menschheit zur reinen Wahrheit, zu Gott.

Augustinus betont, er habe diese Wahrheit aus eigener Kraft im Denken nie erreichen können, wohl aber habe er das Absolute, das Unwandelbare, die höhere Wirklichkeit, das Licht, welches alles Licht der Sinnenwelt in unbeschreiblichem Glanz überstrahlt, in der Gnade erfahren. Gott habe ihn gerufen. Wegweiser sei ihm die göttliche Offenbarung der heiligen Schriften gewesen. Von den Büchern der Philosophen habe er nur jenen der Platoniker entscheidende Impulse für seinen Weg zu höherer Einsicht zu danken. Die Schrift des Aristoteles über die zehn Kategorien jedoch habe ihm nicht nur nicht genützt, sondern geschadet. Gott in seiner Majestät lasse sich nicht begreifen aus den Eigenschaften des Subjekts unserer menschlichen Vorstellung, wie wir sie in unserem Denken vom Körperlichen her bestimmen. Es sei Irrtum, was man *denke*, nicht festgefügte, selige Wahrheit.

Die Zeit des Augustinus, als eine abschließende Periode der Auflösung und des Endes, erlaubte durchaus den Überblick über die geistige Leistung der Antike. Augustinus überschaute den gewaltigen Wissensstoff der Epoche wie nur wenige. Er selbst hatte sich der Aufgabe gewidmet, die Jugend, welche um Erkenntnis rang, zu unterrichten. Er stellt jedoch mit Resignation fest, ihm habe damals noch selbst das Wissen um die Wahrheit gemangelt. Er habe den Rücken gegen das Licht gekehrt und sein Angesicht gegen das, worauf das Licht fiel. So seien seine Augen doch im Dunkel geblieben, während er auf Hellerleuchtetes zu blicken glaubte. Gott aber sei Leuchten ohne Schatten, unendliche Herrlichkeit ohne jeden Makel. Seine Majestät sei fern aller menschlichen Begriffe. Er allein sei unser Heil, und unsere Kraft sei nur dann wahre Kraft, wenn sie aus der einzig wahren Quelle aller Kraft, aus Gott sei. Ähnlich stehe es um die Erkenntnis des Wahren. Die Nacht des Zweifels weiche nur dem Licht. Das Denken vermag sie nicht zu vertreiben. Die Vernunft, in ihrer Ohnmacht vor dem Ewigen, gehe Umwege und Irrwege und komme nicht ans Ziel. Wandelbar, ist sie unfähig, das Unwandelbare zu ergründen. Wir zählen, messen und befühlen die Dinge, und doch erkennen wir den Schöpfer nicht. Wir geben Gott nicht die Ehre und finden ihn darum auch nicht. Es treibt uns die Neugier des Wissens und Erkennens, nicht die Liebe. So sei und bleibe unser Wissen in Wahrheit Nichtwissen, fern der unverrückbaren, ewigen Wahrheit.

Auch über sich selbst bleibe die Seele im Dunkel. Ihre Tiefe ist ungründlich. Sie umschließt die Erinnerungen ungezählter Bilder und Erfahrungen, welche die Sinne ihr zutrugen. Selbst die Gedanken versinken schließlich in dem unermeßlichen Raum des scheinbar Vergessenen. Von dort wird herbeigeschafft, was wir suchen. Aber nicht alle Bilder steigen, werden sie von uns beschworen, gleich empor. Andere wieder drängen selbst an die Oberfläche des taghellen Bewußtseins. Wieder andere kommen zögernd aus dem Nebel des Unbewußten vom Dunkel ins Helle. So ruhen in der Seele Himmel und Meer und Erde und alles, was wir je erfahren haben. Der Bereich, in welchem sie ihr Erfahrenes bewahrt, ist weit und ausgedehnt. Er ist still wie ein Heiligtum.

Augustinus umreißt bereits eine Psychologie des Unbewußten. Er dringt immer tiefer in das Seelenreich ein und fragt: Wo bleibt im Traume das vernünftige, zielbewußte Denken? Wo ist der tiefste Grund des Erinnerns? Ist die Seele zu eng, sich selbst zu fassen? Wo ist das, und was ist das, was sie nicht erfassen kann? Wieso kann sie sich selbst nicht fassen?

Er ist überwältigt vom Staunen und Sichverwundern über diese Dinge. Er fragt: Wie ist dies zu erklären? Die Menschen gehen

hin und betrachten voll Entzücken das Meer, sie sind überwältigt vom Anblick der Fluten des Ozeans und der Ströme und der Gipfel der Berge. Aber sich selbst sehen sie nicht, und über sich selbst sind sie ohne jedes Staunen. Und doch ist das Wunder der Seele größer, und der Ozean, der die Bilder des Erinnerns aufnimmt, ist so breit und so weit, wie nur je ein Meer dieser Erde.

Und woher der Widerstreit der Seele in sich selbst? Sie gebietet dem Leib, und er gehorcht ihr. Gebietet sie aber sich selbst, so gehorcht sie nicht. Woher die rätselhafte zwingende Macht der Gewohnheit, der Lust, der verborgene innere Widerstand gegen das Gute? Ist es nicht rätselhaft, halb zu wollen und halb nicht zu wollen? Augustinus antwortet hier mit einem entschiedenen Nein. Er stellt klar: Es ist Krankheit der Seele. Sie wird von der Wahrheit aufgerichtet, kann sich aber nicht erheben. Triebe und Gewohnheit ziehen sie wieder nieder. Sie kann nicht empor. Es beherrschen sie zwei Willen. Dies darum, weil sie nicht aus der Einheit des Ganzen will. Deshalb habe sie auch nicht die Macht, dem Ganzen zu gebieten. Darin gerade aber liegt die Strafe für die Abkehr ihres Willens vom Willen Gottes. Daher auch die Armut menschlichen Erkennens. Die ewige Wahrheit ruht in sich selbst. Sie bedarf keiner Rechtfertigung von außenher. Zu ihr gelangen wir nur, wenn wir rein werden. Sie wohnt im geheimsten Inneren des lauteren Herzens. Und in diesem unseren Herzen steigen wir aufwärts, Stufe für Stufe, indem wir das Wahre erkennen. Von Gottes Feuer brennen wir und ziehen aufwärts zum Frieden, zurück zu unserem Ursprung.

Soweit Augustinus. Seine „*Bekenntnisse*" beruhen auf dem Erfahren der höheren geistigen Wirklichkeit. Sie berühren auch die unheilvolle Spannung und den Widerstreit im Wesen des Menschen, von welchem schon Paulus in seinem Brief an die Galater (5, 16—26) eindringlich mahnend spricht.

Thomas von Aquin vollzieht die erste große Aufwertung der Vernunft seit den Tagen der Antike. Für ihn reicht das Licht der Vernunft, wie es unserer Natur gegeben ist, zu unserer geistigen Erkenntnis aus. Zu übernatürlicher Einsicht allerdings, nämlich jener betreffend unser Lebensziel und die Geheimnisse Gottes, leite uns die göttliche Offenbarung. Sie umfasse einen eigenen Wissensbereich, die doctrina sacra.

Noch in anderer Hinsicht vollzieht sich eine bedeutungsvolle Umwälzung in jener Blütezeit der Scholastik. Hatte die Frühscholastik im Sinne des Platonismus und antiker Mysterien in der Beziehung von Leib und Seele eine dem Wesen nach nur lose Verbindung gesehen, im Bild etwa einer Einschließung, Einkerkerung der Seele in das Gefängnis des Leibes, so gewinnt bei Thomas die aristotelische An-

schauung einer Einheit von Seele und Leib aufs neue an Gewicht, von der Seele als eines alle Lebensfunktionen organisierenden, gestaltenden Prinzips. Diese Einheit läßt Thomas auch den Intellekt umschließen. Ihm komme der Vorrang vor dem Willen zu.

Auch für Augustinus, dem ersten großen Psychologen der christlichen Ära, gehörten Leib und Seele zusammen. Aber nach seiner Lehre kommt der Seele eine ganz andere Würde zu als dem Leib. Sie regiert den Körper, und von ihr, als einer unvergänglichen, geistigen Substanz empfängt der Körper das Leben. Trotz der Schönheit und der Vollkommenheit des Leibes steht die Seele nach Augustinus hoch über ihm. Ihre Grundkräfte sind Erkennen, Erinnern, Wollen, Leben. Sie trägt die Erinnerung an eine verlorene Glückseligkeit in sich. —

Nach der Zeit des Thomas empfängt der Lauf des Geschehens neue mächtige Impulse in der Richtung auf eine Zuwendung zum Diesseits und zur Verselbständigung der Vernunft hin durch den Humanismus, die Renaissance und die Naturwissenschaft, unter anderem vor allem durch die Astronomie. Er kommt schließlich im siebzehnten Jahrhundert mit Descartes in gewittriger, spannungsgeladener Atmosphäre mit dem intuitiven Aufblitzen des „Ego cogito, ergo sum" und mit der Entdeckung der Mathematik als scheinbar für alle Wissensbereiche in gleicher Weise kompetenter Methode zu einem ersten klärenden Abschluß. Die Eroberung der diesseitigen Welt ist damit eingeleitet.

Das Erkenntnisproblem tritt allerdings auf solchem Wege nur in ein neues, keineswegs abschließendes und beruhigendes Stadium. Die Frage bleibt nach wie vor offen: Wie weit dürfen wir der menschlichen Ratio vertrauen, ihr folgen? Wo liegen ihre Grenzen? Die Natur des Menschen ist ja an die Sinnenwelt gebunden und ist widerspruchsvoll und unbeständig. Seine Begriffe sind ganz offensichtlich nicht die des Absoluten, Ewigen, sondern die des Relativen, Endlichen. Wie weit reicht die Freiheit, welche ihm diese Natur setzt, und wo endet sein natürliches Einsichtsvermögen?

Es liegen aus dem für den Fortgang der Entwicklung im besonderen Maße richtungsweisenden siebzehnten Jahrhundert zwei schicksalhafte, gegensätzliche Antworten auf diese Fragen vor. Die eine stammt von Descartes, die andere gibt, an ihm geschult, aber prophetisch über ihn hinausgreifend, Pascal.

Vor beiden eröffnet sich bereits der Ausblick in unsere eigene Epoche, eine Ära mathematisch-mechanistischen Denkens und einer großartigen, aber isolierten Entfaltung des autonomen forschenden Intellekts und der Technik. Descartes, der „philosophe en masque", ist einer ihrer hervorragendsten Pioniere. Er sucht die allgemein gültigen Regeln der neuen Denkweise zu finden, eindeutig zu fixieren

und überzeugend darzulegen. Gerade er wird zugleich auch zum Bahnbrecher eines Seelenbegriffs neuer und besonderer Art, einer Psychologie des rationalen Bewußtseins, wobei er die Seele des Menschen ausschließlich mit der erkennenden Vernunft definiert, den Begriff Seele „ihrer Natur nach" auf die Tätigkeit des Intellekts reduziert. Die Folgen dieser Anschauungsweise sind sehr schwerwiegend.

Pascal, der Jüngere von beiden, ist in gleicher Weise ein mathematisches wie ein naturwissenschaftliches Genie. Er stellt nicht nur Hypothesen auf, sondern urteilt aufgrund unmittelbarer Erfahrung. Mit Fermat begründet er die Wahrscheinlichkeitsrechnung. Er ist Erfinder einer bereits bemerkenswert durchkonstruierten und gut verwendbaren Rechenmaschine und Wegbereiter exakter Forschung auf dem Gebiete der Physik. Er entdeckt und beweist die Luftdruckgesetze. Er ist auch tiefgründiger Denker von universeller Weite und durchaus eigenständigem Format. Erst in der überlegenen Art jedoch, wie er zu allen diesen Bereichen steht, zeigt sich seine volle Größe und seine innere Unabhängigkeit. Weder die Naturwissenschaft, noch die Mathematik, noch die philosophische Reflexion sind ihm Endzweck. Sie sind ihm Zonen der Erfahrung, die er rasch durcheilt, Stufen auf dem Wege immer weiter fortschreitender Erkenntnis. In letzter Konsequenz ist Pascal Apologet untrüglicher, transzendenter Wahrheit. Aus einer umfassenderen, tieferen Wesensart überwindet er die schroffe Arroganz und die verhängnisvolle Einseitigkeit Descartes', die sich in der Folge Schritt für Schritt steigern und letztlich zum allgemeinen und hervorstechendsten Kriterium eines wohl erstaunlich differenzierten, aber im Grund liebeleeren, moralisch indifferenten und völlig wurzellosen abendländischen Intellektualismus werden sollte.

Es gibt ein merkwürdiges Dokument aus dem Leben Pascals. Nach seinem Tode fand man im Futter seines Wamses eingenäht jene bekannte Denkschrift, sein Memorial. Sie ist in die Geschichte des Geisteslebens der Epoche eingegangen. Pascal hatte das sichtlich in tiefer Erregung, in Eile, stellenweise nur in abkürzenden Linienzügen mehr Angedeutete als Niedergeschriebene, um es vor dem Undeutlichwerden zu sichern, auch in einer Reinschrift auf ein Stück Pergament übertragen, das aber verschollen ist. Eine Kopie auch dieser ehemaligen eigenhändigen Reinschrift, nach dem Tode Pascals angefertigt von Louis Périer, Kanonikus an der Kathedrale zu Clermont, seinem Neffen, blieb jedoch erhalten. Beide Aufzeichnungen, die Urschrift wie diese Abschrift der Abschrift, befinden sich heute im Besitz der Nationalbibliothek in Paris.

Die Originalaufzeichnung wird dort unter der Signatur Cote 9202, Blatt E, aufbewahrt. Ihr oft schwer lesbarer Text lautet in auszugs-

weiser Übersetzung:

„Das Jahr der Gnade 1654

Montag 23. November . . .

Seit etwa halb elf Uhr abends bis ungefähr halb eins.

Feuer

Der Gott Abrahams, der Gott Isaaks, der Gott Jakobs, nicht der Philosophen und der Gelehrten.

Gewißheit, Gewißheit, Gemütsbewegung, Freude, Frieden.

Der Gott Jesu Christi.

Deum meum et Deum vestrum.

Dein Gott wird mein Gott sein. [1]

Vergessen der Welt und alles andern außer Gott.

Er ist nicht zu finden, es sei denn auf den Spuren, die das Evangelium bezeichnet.

Größe der menschlichen Seele.

Gerechter Vater, die Welt hat dich nicht erkannt, aber ich habe dich erkannt. [2]

Freude, Freude, Freude, Tränen der Freude.

Ich habe mich von ihm getrennt. — — —

Delinquerunt me fontes aquae vivae. [3]

Mein Gott, du willst mich verlassen? — — —

Daß ich doch ewig nicht von ihm getrennt würde!

— — — — — — — — — — —

Das ist das ewige Leben, daß sie dich, den einzigen wahren Gott, erkennen und den, den du gesandt hast, J. C.

Jesus Christus — — —

Jesus Christus — — —

Ich habe mich von ihm getrennt, habe ihn geflohen, zurückgewiesen, gekreuzigt. — — —

Daß ich niemals von ihm getrennt würde! — — —

Du bewahrst ihn nicht, es sei denn auf den Spuren, die das Evangelium bezeichnet . . ."

Pascal hatte, als ihn in jenen nächtlichen Stunden tiefe Erregung und Erschütterung ergriffen, die sich bis zur Ekstase steigerten, eine schwere, wechselvolle Zeit innerer Zerrissenheit hinter sich. Weder die glänzende Anerkennung, welche ihm die große Gesellschaft zollte, noch das Bewußtsein seiner Begabung als Mathematiker, Forscher, der Klarheit seines Denkens, konnten ihn darüber hinwegtäuschen, daß längst tödliche Leere von ihm Besitz ergriffen habe, daß er Entscheidenderes versäumt habe, daß er im Grunde nach etwas anderem suche als ihm die exakte Beobachtung der Natur und die philosophische Spekulation würden jemals bieten können. Sein Scharfsinn ließ keine Selbsttäuschung mehr zu, seine Aufrichtigkeit gebot ihm, bedingungslos aus der gewonnenen Einsicht die Konsequenzen zu ziehen, ohne jede Rücksicht auf Erwägungen der Gewohnheit, des Ansehens, der Nützlichkeit. Der Ruf nach höherer Wahrheit, welchen er aus der Tiefe seines Innersten, seines Selbst, vernahm, wurde immer unüberhörbarer. Es war ihm klar geworden, wenn er ihm nicht folge, müsse er scheitern. Pascal fühlte zerschmettert die bisher uneingestandene Gefahr und die Isolierung des Hochmuts, der ihn von der lebendigen Quelle fernhalte.

In dieser Nacht des 23. November, im Zwiegespräch mit Gott, in der Schriftlesung, ausgehend von dem Bericht der Berufung Mose's im 3. Kapitel des Zweiten Buches Mose, in der Meditation und im Gebet durchbricht er die Grenzzone des Zweifels und der Unsicherheit, des eigenen Stolzes. Er erfährt die lebendige Macht des persönlichen Gottes. Die Christuserkenntnis, die nun klar vor seinem geistigen Auge aufleuchtet, überwältigt ihn. Die Offenbarung weist ihm dabei den Weg. Die gewonnene Einsicht führt ihn zugleich zur Selbsterkenntnis. Es ist der Geist des Augustinus, der ihn berührt, die Einsicht von der Weisheit des Herzens, die die Fähigkeiten der Vernunft weit überragt.

Pascal gewinnt nun die ersehnte Klarheit, um die er vergeblich gerungen hatte: Es wird ihm bewußt, nur in der Demut, im Gehorsam gegen Gott, in der Nachfolge Christi erschaut die Seele die reine göttliche Wahrheit. Nur so erkennt sie ihren Ursprung, ihre wahre Bestimmung und sich selbst, unabhängig von Zeit und Raum und physischer Welt, in ihrer unvergänglichen Größe und Schönheit. Die Region der Liebe und des Lichts tut sich vor ihm auf. Pascal läßt die Verwirrung der Welt, die Gebundenheit menschlichen Denkens weit hinter sich, fühlt sich umfangen von einem Meer von Liebe, Friede und Seligkeit. Nun wird ihm klar, daß der Mensch mit den Mitteln leeren Begriffsdenkens, der von der Erfahrung des Herzens losgelösten philosophischen Reflexion, mit Hilfe der Schemata, Regeln und Prinzipien der Vernunft, wie Descartes sie entwickelt hatte, niemals zur vollen Erkenntnis weder seiner selbst noch seiner Herkunft und seines Ziels vordringen könne, daß ihn auch nie auf solchem Wege, ohne die Rückkehr zur Einfalt und Selbstbescheidung, ohne die reine, absichtslose Tat und die Liebe, ein Abglanz der Mysterien und der Herrlichkeit Gottes berühren werde.

Kuno Fischer charakterisiert solches innere Erleben mit dem Blick auf die Mystik: „Es gibt einen Weg, der *unmittelbar* zu Gott führt; er geht mitten durch das eigene Selbst hindurch, er erfordert die Vertiefung in uns selbst, die stille Einkehr in unser Innerstes, die

Abwendung von aller weltlich-selbstsüchtigen Lust, mit einem Wort die vollkommen lautere, tiefsinnige, beschauliche Frömmigkeit, wodurch wir werden, was wir im Ursprung unseres Wesens sind.“ [4]

Pascal weist aber sogleich auch alle falsche Sicherheit von sich. Wahre Sicherheit liegt nur bei Christus. Pascal beurteilt schonungslos die Schwäche und den Wankelmut der menschlichen Natur, er ist voll Bangens, das Gewonnene wieder zu verlieren, fühlt die unablässige Bedrohung alles Menschlichen. Dies ist der Grund, warum er die zum Teil in höchster Erregung hingeschriebenen Zeilen dieser schicksalhaften nächtlichen Stunden von nun ab stets bei sich tragen will, als unablässige Mahnung und als Stärkung auf seinem weiteren Wege. Dieser Weg wird nicht leicht sein.

Es ist bemerkenswert, daß auch Descartes den Durchbruch zur Klarheit seines Denkens — man sieht in eben diesem Durchbruch das Sichbewußtwerden des abendländischen Geistes, den Anbruch einer neuen geistesgeschichtlichen Epoche — nach einer langen Periode des Zweifels, des Suchens und der Unsicherheit, die sich schließlich zur Krise steigerte, in einer spontanen und durchaus nicht alltäglichen Weise erfahren hatte. Seine Studienzeit lag schon Jahre hinter ihm. Er hatte sie von 1604 bis 1612 in dem Jesuitenkolleg von La Flèche im Anjou verbracht, einer neuen, höchst anspruchsvollen Bildungsstätte des französischen Adels, welche Heinrich IV. knapp vor dem Eintritt des jungen Descartes mit der betonten Absicht begründet hatte, sie zur hervorragendsten Einrichtung ihrer Art in ganz Frankreich zu machen. Trotzdem sah sich der Jüngling letztlich enttäuscht. Das Gebotene hielt seinen Forderungen und seinem kritischen Urteil nicht stand. 1616 beschloß er danach juristische Studien an der Universität zu Poitiers.

Descartes geht von nun ab seinen eigenen Weg. In seinem berühmten und, was in seinem Jahrhundert allein schon bahnbrechend wirken mußte, in klarem, flüssigem Französisch abgefaßten autobiographischen *„Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences“* [5], der erst fast zwei Jahrzehnte nach dieser entscheidenden Wende, 1637, im Rahmen seiner *„Philosophischen Essais“* zu Leiden im Druck erscheint, berichtet er von diesem Augenblick näheres. Auch er hätte nach einem Ausweg aus der Unsicherheit seines Denkens, nach einer festen Grundlage der Erkenntnis gesucht, war von Zweifeln bedrängt gewesen. Er hatte sogar das Gelübde einer Wallfahrt nach Loreto getan, falls er von ihnen befreit werde. 1624, wenige Jahre später, anläßlich seiner großen Italienreise, löste er es ein.

Es war im Jahre 1619 — im gleichen Jahre, da Kepler in Linz an der Donau sein großes, fünfbändiges Werk über die Weltharmonie

veröffentlichte. Anders als Descartes geht es ihm darin nicht um die abstrakte Handhabung der Zahl und ihren rationalen Wert, sondern um das Geheimnis ihres Urwerts, ihrer Symbolkraft und ihrer Funktion im Kosmos und um die erstaunliche Harmonie seiner Zahlenverhältnisse. Kepler beugt sich in tiefer Ehrfurcht vor dem Schöpfer.

Descartes, damals dreiundzwanzigjährig, diente als junger Offizier bei Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges für eine Zeit freiwillig im Heere des Herzogs von Bayern und lag in seinem Winterquartier zu Neuburg an der Donau. Was seinen inneren Weg betrifft, stand sein Entschluß bereits fest: „Ich wollte keine andere Wissenschaft mehr suchen, als die, die ich in mir selbst oder in dem großen Buche der Welt würde finden können.“ [6] Sein wacher Geist wehrte sich, wie einst der Abélards, unerbittlich gegen jede kritiklose Annahme auf bloße Autorität gestützter Überlieferung. Jetzt, einsam auf sich selbst gestellt und fern aller Zerstreuung, habe er über die Grundlagen unverrückbaren Erkennens nachgesonnen, sei sich klar geworden, daß die „Büchergelehrsamkeit ... wie sie aus den Meinungen einer Menge verschiedener Personen allmählich zusammengehäuft und angewachsen ist ...“ [7] — keine zuverläßliche Grundlage wahrer Einsicht biete, daß also sein bisheriger Weg falsch gewesen sei. Weder Gewohnheit, noch Beispiel, noch die Mehrheit der Stimmen böten Gewähr, die Wahrheit tatsächlich zu finden. Es sei vielmehr wahrscheinlicher, daß *ein* Mensch, auf sich selbst gestellt, allein sie finde, als etwa ein ganzes Volk: „Und so fand ich mich gleichsam gezwungen, selbst meine Führung zu übernehmen. — Aber wie ein Mensch, der allein und im Dunkeln fortschreitet, entschloß ich mich, so langsam zu gehen und in allen Dingen so viele Vorsicht zu brauchen, daß, wenn ich auch nur ein wenig vorwärts käme, ich doch wenigstens nicht Gefahr laufen würde, zu fallen. Auch wollte ich nicht damit anfangen, alle Meinungen, die sich einmal in meinen Glauben eingeschlichen hatten, ohne durch die Vernunft eingeführt zu sein, vollständig aufzugeben ...“ [8]

Descartes hat den Eindruck, er habe bisher viel zu wenig darauf geachtet, die *wahre Methode* zu suchen, um zur Erkenntnis aller für seinen Geist faßbaren Dinge zu gelangen. Jetzt erst seien ihm die Hauptzüge seiner an der Folgerichtigkeit und an der Unbestechlichkeit der Mathematik orientierten neuen Vorgangsweise des Denkens und die Notwendigkeit der Verbindung der Geometrie mit den verallgemeinernden, algebraischen Chiffren der Arithmetik deutlich geworden. In der Tat eine Entdeckung von allergrößter Tragweite, denn so wurde eine *abstrakte*, allgemein anwendbare Größenlehre geschaffen, wurde die Handhabung der Zeichen zur Operation mit

den Ideen. Gleichsam ein magischer Akt, mit dem der Mensch in den Grenzbereich der Wissenschaften vorzudringen beginnt. Die Formel konnte nun graphisch, die geometrische Figur durch die Formel zum Ausdruck gebracht werden.

Descartes fühlte sich in einer Art schöpferischer Ekstase. Er war von lodernder Begeisterung erfüllt, und in der Nacht jenes denkwürdigen 10. November 1619 hatte er aufeinanderfolgend drei Träume. Sie schienen ihm die Richtigkeit der Entscheidung, die er eben getroffen hatte, zu bestätigen, nämlich des Entschlusses, frei von aller auf Autorität, Überlieferung und Gewohnheit beruhenden Unterordnung aus eigener Kraft, auf dem Wege der Vernunft, deren Erkenntnisvermögen mittels der Intuition ihrer Natur nach gesichert sei, zum Urquell reinen Erkennens vorzustoßen. Er will seine eigenen Gedanken reformieren und auf einem sicheren Grund aufbauen, der ganz und ausschließlich in ihm selbst liege. [9]

Dieser Schritt Descartes' bedeutet de facto die Loslösung von Philosophie und Wissenschaft aus einer mehr als tausendjährigen Bindung an die Kirchenlehre. Die Selbständigkeit und die Freiheit der Philosophie vor allem, wie sie in der Antike im Grunde gegeben war, war damit wiedergewonnen. Sie war mit Justinians, aus religiösen Gründen erlassenem Edikt, dem Verbot der Philosophenschule von Athen, 529 n. Chr., endgültig beseitigt worden. Vorher hatte auch schon Domitian 94 n. Chr. die Philosophen aus Italien vertrieben.

Descartes' Rückgriff auf die autonome Vernunft war eine Entscheidung von unabsehbarer Tragweite. Sie schien im Augenblick berechtigt, ja unausweichlich zu sein. Gerade seine Träume in der Nacht dieses 10. November 1619 deuten jedoch bereits den inneren Zwiespalt an, in welchem er, der „Philosoph mit der Maske", zwischen Scholastik und Neuzeit stehend, in einem Jahrhundert, in welchem noch die Inquisition ihre Machtsprüche fällt, sich von Anbeginn befindet und welchem er auch nicht mehr entrinnen sollte. Descartes versichert zwar, er wolle nur „seine eigenen Gedanken reformieren". Er weiß nur zu gut, worum es geht, und er wird von seinen Freunden zeitlebens immer wieder gedrängt werden, seine Denkmethode und seine Philosophie der Allgemeinheit zugänglich zu machen.

Im ersten der Träume sieht sich Descartes auf dem Wege zu einem bestimmten Ziel. Er wird aber von Phantomen und von einem unwiderstehlichen Wirbelwind bedroht und unweigerlich gezwungen, von der rechten Seite seines Weges auf die linke hinüberzuwechseln. Er schämt sich sehr über sein Nachgeben und seine Schwäche. Er kann den feindlichen Mächten jedoch nicht standhalten, verliert alle Kraft, vermag sich kaum mehr vorwärtszuschleppen und findet schließlich

Zuflucht in einem offenen Kollegium, dessen Kirche er betreten will, um zu beten. Auch dieser Versuch scheitert. Ein neues Ereignis schiebt sich dazwischen, lenkt ihn ab. Er sieht im Vorbeigehen einen ihm wohlbekannten Mann, will ihn freundlich begrüßen, wird aber von einem heftigen Wind zurückgeschleudert, der gegen die Kirche bläst. Dafür sieht er sich von verschiedenen, ihm unbekannten Personen umgeben, die fest und unbehelligt auf ihren Füßen stehen, während unter ihm selbst der Boden schwankt und er auch noch immer von dem zwar nachlassenden Wind bedrängt wird.

Als Descartes erwacht, empfindet er physischen Schmerz. Er ruft Gottes Beistand und Schutz an gegen die Bedrohung und schläft nach etwa zwei Stunden von neuem ein. Sofort vernimmt er im Traum schallenden, grellen Lärm, einen Donnerschlag. Erschrocken fährt er auf und sieht im Zimmer Funken ausgebreitet. Er ist übrigens auch sonst gewohnt, im Finstern zu sehen. Es währt einige Zeit, bis er zur Ruhe kommt und abermals einschläft.

Beiden Träumen ging unmittelbar die weittragende geistige Entscheidung und die gewaltige innere Spannung seiner Meditationen voraus. Bewußtseinsinhalte, die mit ihr und vielleicht auch mit früher Erlebtem in Verbindung stehen, tauchen empor. Descartes bezieht beide Träume nur auf begangene Fehler in länger zurückliegender Zeit. Doch spricht viel dafür, daß hier, in einem Moment, da Descartes am Scheidewege steht, warnend im grellen Aufleuchten jene tieferen Bewußtseinsschichten ans Licht treten, in welchen Descartes' ganze rationale Vorstellungswelt ihre tieferen Wurzeln hat. Das Ereignis dieser Freisetzung hat übrigens einen bedrohlichen, dämonischen Akzent.

Im dritten Traum sieht Descartes ein Buch, in welchem er eine Art Sammelwerk vermutet und das ihn mit freudiger Hoffnung erfüllt. Ein zweites, das er danach bemerkt, erkennt er als eine Auslese von Gedichten verschiedener Autoren. Als er es öffnet, fällt sein Blick auf den Vers „Quod vitae sectabor iter?" [10] Ein Unbekannter weist ihn im Traum in einem andern Vers auf die Worte „est et non" [11] hin, einen Versbeginn bei Ausonius. — Abélards rationalistische Methode war übrigens die des „Sic et non"; er zog seine Schlüsse aus gegensätzlichen Lehrmeinungen.

Beide Stellen auch dieses Traumes zielen auf die Fraglichkeit und die Unsicherheit des Weges und der Erkenntnis. Descartes jedoch glaubt, im Blitz und im Donnerschlag des zweiten Traumes und in der traumbedingten Metapher zweier Kompendien menschlichen Wissens und Dichtens des dritten eine Ermunterung des Geistes der Wahrheit erblicken zu dürfen, seinem Entschluß unbeirrt zu folgen. Eine Falle des eigenen Ichs? Eine Täuschung über den Mahnruf des

eigenen höheren Bewußtseins? Die Gleichsetzung der Intuition mit göttlicher Wahrheit? Der Zirkel wäre geschlossen!

Descartes fühlt sich seiner Sache nun sicher. Er nimmt sich vor, wie aus seinem Tagebuch hervorgeht, nicht mehr wie bisher abwartend und betrachtend vor der Weltenbühne zu verharren. Er will selbst als Akteur auf der Szene erscheinen. Und wie ein Schauspieler der Antike will er für seinen Auftritt eine Maske nehmen.

Das hat seinen guten Grund. Es ist die Zeit der allmächtigen Inquisition und noch kaum zwei Jahrzehnte her, daß ein anderer unbeugsamer Verfechter der durch die Vernunft allein gerechtfertigten Wahrheit, Giordano [35], der Inquisition zum Opfer gefallen war. Er hatte, an sie ausgeliefert, auf dem Campo de' Fiori zu Rom den Scheiterhaufen besteigen müssen. Noch bevor Descartes' *„Discours de la méthode"* im Druck erscheinen wird, wird auch der tiefgläubige Galilei durch Intrigen in höchste Gefahr geraten und gezwungen werden, die klaren Folgerungen, die er aus zuverlässigen Naturbeobachtungen gezogen hatte, feierlich zu widerrufen, nur um sein Leben zu retten. Galilei konnte es nicht fassen, daß das Buch der Schöpfung, die ihren Ursprung in Gott hat, im Widerspruch stehen sollte zu dem Wort Gottes, der göttlichen Offenbarung der Schrift. Man wird ihn zum Schweigen verurteilen. Das geozentrische Weltbild der Aristoteliker dieser Zeit gilt als unantastbar. Descartes, der als Adeliger und als Mann von Welt auf Reisen sonst ohne Mühe mit seinesgleichen und mit den führenden Geistern eines Landes in Fühlung kommt, wird, vielleicht gewarnt und ähnliches bereits für Galilei voraussehend, es auf seinem Wege durch Italien, 1624—25, vermeiden, Galilei zu begegnen, trotz eines Aufenthaltes in Florenz, wo der große Astronom bereits seit 1610 als „Philosophus und Mathematicus primarius" Cosimos' II., des Großherzogs von Toscana, wirkt.

Das starre Festhalten der Theologie am Weltkonzept des Aristoteles ist erstaunlich, entsprang sein astronomisches System doch rein spekulativem philosophischem Denken und nicht naturwissenschaftlicher Erfahrung. Ja noch mehr, es haben schon in der Antike wahrhaft großartige und umfassende Ansätze zum Entwurf eines erweiterten, geradezu modern anmutenden Weltbildes bestanden. Sie sind in der griechisch-römischen Literatur reichlich bezeugt. Thales von Milet, Pythagoras und seine Schüler wußten um die Kugelgestalt der Erde. Auch die Rotation der Erde blieb der Antike nicht verborgen. Aristarchos von Samos (310—230 v. Chr.), mit dessen Theorien und Einsichten unter anderem sowohl Archimedes wie Plutarch vertraut waren, erkannte die Erde als winzigen Punkt in der riesigen Weite des Alls. Er hatte eine klare Vorstellung von der Fliehkraft als Folge-

erscheinung der Umlaufgeschwindigkeiten der Weltkörper, sah das All nicht geozentrisch, sondern heliozentrisch und die Erde sich auf einer Kreisbahn dahinwälzen und um die eigene Achse drehen. Er war Lehrer des Perikles. Als er aus der metallischen Beschaffenheit eines Meteors Schlüsse auf die Zusammensetzung der Sterne und der Sonne zog, kam er in Lebensgefahr. Man beschuldigte ihn, er versündige sich gegen die Götter. Es ist bemerkenswert, daß später sich auch Kopernikus im Buche *„De revolutionibus orbium coelestium"* (1543) auf antikes Wissen, so auf das von Plutarch überlieferte bezieht. Das sogenannte *„Almagest"* des Ptolomäus, ebenfalls ein Bollwerk geozentrischer Vorstellung, war also schon zur Zeit seines Verfassers, im zweiten Jahrhundert n. Chr., durch besser begründete Systeme weit überholt.

Um so weniger ist der Gang der Entwicklung mehr als ein Jahrtausend später unter neuen Voraussetzungen aufzuhalten. Der stolze Bau der Scholastik zeigt längst gefährliche Risse und Sprünge, ist bereits vom Einsturz bedroht. Er hatte die geistige Einheit Europas verbürgt. Dieser Zerfall hat einen tieferen Grund. Der Glaube, seinem wahren Charakter und seinem ursprünglichen Wesen nach innere Gewißheit, innere Erfahrung, lebendige Macht und Wissen im höchsten, transzendenten Sinn, hatte sich Stufe für Stufe gewandelt zur Tätigkeit der Vernunft, zur widerspruchsvollen These der Theologen. Die Kirchenlehre, mit Philosophie, zuletzt vor allem des Aristoteles durchtränkt, hatte sich immer mehr von ihrer wahren, lebensspendenden Quelle, der Offenbarung, entfernt. Nur noch selten treten geistige Kräfte in Erscheinung wie jene der Zeit des Urchristentums. Ihr Verlust schuf ein Vakuum, das auch die emsige Vernunft mit ihren Hervorbringungen nicht mehr überzeugend ausfüllen konnte. Schließlich hatte der Universalienstreit innerhalb der Scholastik und zuletzt der Sieg des Nominalismus über den Realismus den Bruch zwischen Glauben und Wissenschaft vollends angebahnt.

Unter diesen Bedingungen sucht der Forschungsdrang der Naturwissenschaft den eigenen Weg. Im Bereich des Islam, an den Geistes-zentren des Orients, entschloß man sich schon Jahrhunderte vorher, vor allem in der Astronomie, zur systematischen Beobachtung der Naturerscheinungen. Sie wird bald auch im Abendland Selbstverständlichkeit werden, auch hier bereitet sich ähnliches vor. Bereits im dreizehnten Jahrhundert hatte der englische Franziskanermönch und Lehrer an der Universität Oxford, Roger Bacon, der mit unglaublichen technischen Visionen um mehr als ein halbes Jahrtausend über die eigene Zeit hinausgriff, die Verläßlichkeit der als unantastbar geachteten Autoritäten der Scholastik in Frage gestellt. Er machte eindringlich darauf aufmerksam, es sei in der Wissenschaft erforderlich,

auf die ursprünglichen Quellen zurückzugreifen. Die Erfahrung sei unumgängliche Erkenntnisgrundlage, die Mathematik eine Wissenschaft von besonderem Rang. Bacons Sicht ist prophetisch. Sie reicht in weite Fernen: „Es wird eine Zeit kommen, wo der hohe Wert einer heiligeren Philosophie von den zu sich selbst kommenden Menschen wieder erkannt, den mathematischen Studien dann eine Richtung wird gegeben werden, teils auf Schärfung eines in ernsterer Weise geübten Urteils, teils auf die anzustrebende Erkenntnis des Wesens der Harmonie und des Urbildes gleichsam der Schönheit; wo die Naturforschung von neuem der Verherrlichung des in der sichtbaren Welt uns das Abbild der ideellen zeigenden Urhebers der Natur dienstbar sein wird, endlich aber alle Studien wieder auf die Erlangung der Seligkeit gerichtet sein werden.“ [12]

Die Mathematik spielt auch in den Tagen der Renaissance in Lionardos genialer und exakter Naturbeobachtung eine bedeutsame Rolle. Kopernikus, Kepler, an welchen Descartes mit seinen Betrachtungen zur Optik unmittelbar anschließt, und Galilei eröffnen den eigentlichen Siegeszug der realen Wissenschaften. In England hatte auch ein älterer Zeitgenosse des Rationalisten Descartes, Bacon von Verulam, der Begründer des Empirismus, in ihnen bereits die Quelle aller Wissenschaft und im Wissen um die Gesetze der Natur den Schlüssel der Macht erkannt. Seine „*Essays*“ waren 1597 erschienen. Auch ihn beschäftigte der Gedanke an eine neue Methode wissenschaftlichen Forschens. Sie sollte an die Stelle der aristotelischen Denkweise treten.

Descartes vollzieht nun, unter Wiederaufnahme von Gedankeninhalten der Antike die Loslösung der Philosophie aus der Unterordnung unter die Herrschaft der Scholastik und des Kirchendogmas. Die Gegenüberstellung der unvollkommenen Wahrnehmung und des vollkommenen Denkens hatte bereits der Vorsokratiker Anaxagoras gelehrt, die mathematisch bestimmbare Gesetzlichkeit aller Naturerscheinungen ergab sich letzten Endes aus der alten Atomlehre Leukipps und Demokrits, auf die fundamentale Rolle der Geometrie im menschlichen Denken hatte Platon im „*Menon*“ aufmerksam gemacht. Aristoteles lehrte die Unvergänglichkeit der Denkkraft. Descartes verband solche einzelne Vorstellungen zum Ganzen. Mit ihm beginnt in unserem Zeitalter die Ära der Vernunft, des mathematisierenden, mechanistischen Denkens, eine Periode, in der wir heute leben. Descartes begründete nicht nur die Autonomie, sondern auch das unerschütterliche Vertrauen des Menschen auf die Erkenntniskraft der Vernunft. Er betrachtet sie als ungetrübt und gesichert, soweit klares, deutliches Denken vorliege. Zugleich eröffnet er die Möglichkeit einer über Zahl und Maß hinausgreifenden abstrakten, subtileren,

universellen mathematischen Vorgangsweise.

Descartes ist Rationalist. Er ist kein Verfechter des Experiments. Er bezieht seine Erkenntnis nicht von außen, von den Dingen her, er begründet sie ausschließlich aus der philosophischen Reflexion. In der Unsicherheit schwankender Sinneswahrnehmungen, der Einbildung und der Träume, findet er nur *einen* wahrhaft festen Anhalt für eine Denkoperation, bzw. er glaubt ihn zu finden, das „Ego cogito, ergo sum“, das „Ich denke, also bin ich“. Seine Beweisführung ist dabei die: Wenn alles in Zweifel zu ziehen ist und Täuschung der Sinne sein kann, vielleicht sogar Traum, so bleibt doch eines unantastbar, — daß ich zweifle, denke! Daraus folgt, daß ich bin, daß ich ein denkendes Wesen bin.

Und weiter: Die Tatsache, daß ich, ein unvollkommenes Geschöpf, welches die Ursache seines Seins nicht in sich trägt, bin, ist nur abzuleiten aus der Idee eines vollkommenen Wesens, das aus sich selbst existiert. Dieses vollkommene Wesen, von dem alle Wahrheit ausgeht, ist Gott.

Die Vernunft, als ein Geschenk Gottes, ist, wenn man sie richtig in ihrer vollen Klarheit anwendet, unfehlbar. Sie ist göttlichen Ursprungs und damit ihrer Kraft sicher. Der Glaube an die Vernunft setzt somit zugleich die Existenz Gottes voraus. Descartes formuliert seinen Gottesbegriff und seinen Gottesbeweis wie folgt. Seine Sprache ist dabei ein nüchternes Ausdrucksmittel der rationalen Beweisführung, kühl, gleichsam unter Wahrung der Distanz zum Inhalt des Dargelegten:

„Unter ‚Gott‘ verstehe ich eine Substanz, die unendlich, unabhängig, von höchster Einsicht und Macht ist, und von der ich selbst geschaffen worden bin, ebenso wie alles andere Existierende, falls es nämlich existiert. Und wahrlich! Dies alles ist solcher Art, daß, je sorgfältiger ich es erwäge, es um so unmöglicher scheint, daß es von mir selbst hervorgegangen wäre. Man muß daher aus dem Zuvorgesagten schließen, daß Gott notwendig existiert. Denn wenngleich die Idee der Substanz in mir ist, eben darum weil ich selbst eine Substanz bin, so wäre es doch nicht die Idee der unendlichen Substanz, da ich endlich bin, wenn sie nicht von irgendeiner Substanz herrührte, die in Wahrheit unendlich ist. — Ich darf auch nicht vermeinen, ich erfaßte das Unendliche nicht durch eine wahrhafte Idee, sondern nur durch die Verneinung des Endlichen, so wie ich die Ruhe und die Dunkelheit durch die Verneinung der Bewegung und des Lichtes erfasse. Denn ganz im Gegenteil sehe ich offenbar ein, daß mehr Realität in der unendlichen Substanz, als in der endlichen enthalten ist, und daß demnach der Begriff des Unendlichen dem des Endlichen, d. i. der Gottes dem meiner selbst in gewisser Weise vorausgeht. Wie sollte ich

es sonst verstehen, daß ich zweifle, daß ich etwas wünsche, d. i. daß mir etwas mangelt und ich nicht ganz vollkommen bin, wenn gar keine Idee eines vollkommeneren Wesens in mir wäre, durch dessen Vergleichung ich meine Mangelhaftigkeit erkenne?" [13] — Gott ist für Descartes Voraussetzung, Fundament und Schlußstein seines Denkgebäudes.

Als hauptsächliche Mittel der Wahrheitsfindung nennt Descartes in seinen *„Regeln zur Leitung des Geistes"*, die 1701, ein halbes Jahrhundert nach seinem Tode in Amsterdam erschienen sind, die Intuition und die Deduktion: „Um nun nicht in . . . Irrtum zu verfallen, sollen hier alle Tätigkeiten unseres Intellekts aufgezählt werden, durch die wir ohne jede Furcht vor Täuschung zur Erkenntnis der Dinge zu gelangen vermögen: Es sind aber nur zwei zulässig, nämlich *Intuition* und *Deduktion*. — Unter Intuition verstehe ich nicht das mannigfach wechselnde Zeugnis der Sinne oder das trügerische Urteil, das sich auf die verworrenen Bilder der sinnlichen Anschauung stützt, sondern ein so einfaches und instinktives Begreifen des reinen und aufmerksamen Geistes, daß über das Erkannte weiterhin kein Zweifel übrigbleibt, oder, was dasselbe ist, *das über jeden Zweifel erhabene Begreifen eines reinen und aufmerksamen Geistes, das allein dem Licht der Vernunft entspringt* . . ." [14] Zur Deduktion erläutert Descartes: „Darunter verstehen wir all das, was sich aus bestimmten anderen, sicher erkannten Dingen mit Notwendigkeit ableiten läßt . . .", von denen man, „wenngleich sie nicht von sich aus evident sind, doch ein sicheres Wissen hat, wenn sie nur von wahren und klar erkannten Prinzipien aus durch eine kontinuierliche und nirgendwo unterbrochene Bewegung des intuitiv jeden Einzelschritt hervorbringenden Denkens abgeleitet werden . . ." [15]

Descartes untermauert seine Leitgedanken zum Erkenntnisproblem in seinen *„Prinzipien der Philosophie"*. Sie erschienen 1644 in Amsterdam. Er führt dort u. a. aus: „Das erste Attribut Gottes, das hier in Betracht kommt, ist, daß er in höchstem Grade wahrhaft und Geber allen Lichtes ist. Er kann uns deshalb nicht betrügen noch auch im eigentlichen oder positiven Sinne die Ursache der Irrtümer sein, denen wir uns ausgesetzt sehen . . . Daraus folgt, daß auch das natürliche Licht [16] oder das von Gott uns verliehene Erkenntnisvermögen niemals einen Gegenstand erfassen kann, der nicht, soweit er erfaßt wird, d. h. soweit er klar und deutlich erkannt ist, wahr wäre. Denn Gott müßte mit Recht ein Betrüger genannt werden, wenn er uns jenes Vermögen derart gegeben hätte, daß wir, wenn wir uns seiner richtig bedienen, das Falsche für das Wahre hielten . . ." [17]

Descartes greift mit seiner Beweisführung auf seine Art auf die Scholastik, so auch auf Anselm von Canterbury, zurück. Seine Argumentation erscheint vorerst verblüffend. Sie wurde aber immer wieder heftig in der Philosophie selbst angefochten. Schopenhauer z. B. nennt in seiner Schrift *„Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde"* diesen berühmten ontologischen Beweis „eine allerliebste Schnurre". Er wirft Descartes vor, aus einem beliebig erdachten Begriff auch das Prädikat der Realität, der Existenz, herauszuholen. Aber abgesehen von dem Streit über die Fragwürdigkeit oder die Berechtigung des begrifflichen Gottesbeweises begeht Descartes, indem er der menschlichen Vernunft, wenn auch nur unter bestimmten Voraussetzungen, absolute Sicherheit zuschreibt, einen folgenschweren Irrtum. Dieser Irrtum zieht in einer Kettenreaktion weitere Trugschlüsse nach sich.

Schon an dem „klaren und deutlichen" Erkennen der Wahrheit allein scheitert Descartes selbst. Nicht in allen wesentlichen Bereichen seines weitverzweigten Gedankengebäudes herrscht ausreichend jene Klarheit, die er so selbstsicher voraussetzt und fordert, so vor allem nicht in dem seiner Seelenlehre. Sie kommt auch zu keinem rechten Abschluß, ähnlich wie sein zusammenfassendes Konzept einer großangelegten Weltansicht. Für seine *„Prinzipien der Philosophie"* hatte er ursprünglich noch zwei weitere Kapitel, ein fünftes und ein sechstes vorgesehen, welche die Natur der Tiere, der Pflanzen und des Menschen hätten zum Gegenstand haben sollen. Sie sind nicht vorhanden.

Nichtsdestoweniger schreibt Descartes in der Widmung zu seinen *„Meditationen über die Grundlagen der Philosophie"*, welche an den Dekan und die Dozenten der theologischen Fakultät in Paris gerichtet ist, indem er sein ganzes Vorhaben in großen Zügen erläutert: „Ich bin immer der Ansicht gewesen, daß *die beiden Fragen nach Gott und der Seele* die wichtigsten von denen sind, die eher mit Hilfe der Philosophie als der Theologie zu erörtern sind. Denn mag es auch für uns Gläubige genügen, durch den Glauben Gewißheit zu haben, daß die menschliche Seele nicht mit dem Körper zugrunde geht und daß Gott existiert, so kann man doch offenbar die Ungläubigen nicht von der Notwendigkeit einer Religion noch auch überhaupt einer moralischen Tugend überzeugen, es sei denn, daß man sie ihnen bei beiden durch natürliche Begründung beweise . . ." [18]

Die „Seele" seiner Anschauungen verbleibt im Grunde, wie sich bereits im *„Discours de la méthode"* abzeichnet, die „denkende Substanz", zeigt sich reduziert auf Intellekt, Willen. Das Bewußtsein ist für Descartes — fern seiner unauslotbaren Tiefe, seiner Hintergründigkeit — die sich selbst erkennende Vernunft, ein vom Leben im Grunde abgesonderter geistiger Akt. Nur eine schmale Brücke, in ihrer Tragfähigkeit kaum noch notdürftig gesichert, verbindet die Welt des Gedankens mit der physischen und der vermeintlichen Auto-

matik und dem Mechanismus des Lebens, verbindet die „Seele" Descartes' mit dem Körper. Descartes betont ausdrücklich, es wäre ein Irrtum, wenn man meine, die Seele sei die Ursache der Bewegung und der Wärme des Körpers: „Um diesen Irrtum zu vermeiden, muß man festhalten, daß niemals die Seele, sondern ein Hauptorgan des Körpers, welches unbrauchbar wird, an dem Tode schuld ist. Der Körper eines lebendigen Menschen unterscheidet sich von dem eines toten, wie eine Uhr oder eine andere selbstbewegliche Maschine, die aufgezogen ist und damit in sich das körperliche Prinzip der Bewegungen, für die sie bestimmt ist, und alles zu ihrer Tätigkeit Nötige hat, von einer Uhr oder Maschine, die zerbrochen ist, und in der das Prinzip ihrer Bewegung nicht mehr wirkt . . ." [19]

Schon im *„Discours de la méthode"* hatte Descartes die Lösung, die ihm vorschwebte, soweit sie den Seelenbegriff zum Gegenstand hat, angedeutet: „Ich erkannte, . . . daß ich eine Substanz sei, deren ganze Wesenheit oder Natur *bloß im Denken* bestehe und die zu ihrem Dasein weder eines Ortes bedürfe noch von einem materiellen Dinge abhänge, so daß dieses *Ich*, das heißt die *Seele*, wodurch ich bin, vom Körper völlig verschieden und selbst leichter zu erkennen ist als dieser und auch ohne Körper nicht aufhören werde, alles zu sein, was sie ist . . ." [20] Und „. . . daß unsere Seele, das heißt jener vom Körper unterschiedene Teil, dessen Natur, wie eben gesagt, bloß im Denken besteht [21] . . . ihrem geistigen Wesen nach vollkommen unabhängig vom Körper und also der Notwendigkeit nicht unterworfen ist, mit ihm zu sterben . . ." [22]

Descartes erklärt dazu im einzelnen, man könne der Seele auch keine besonderen Bedingungen der körperlichen Natur zuschreiben, und sie könne auch keinem Teil des Körpers ausschließlich angehören: „Obgleich die Seele mit dem ganzen Körper verbunden ist, so ist doch in ihm ein Teil, wo sie ihre Verrichtungen mehr als in den übrigen ausübt. Man hält gewöhnlich das Gehirn oder Herz für diesen Teil; jenes, weil dahin die Sinnesorgane gehen, dieses, weil man gleichsam in ihm die Leidenschaften fühlt. Aber nach sorgfältiger Untersuchung glaube ich erkannt zu haben, daß der Teil, wo die Seele unmittelbar ihre Wirksamkeit übt, weder das Herz noch das ganze Gehirn ist, sondern nur ein innerlicher Teil des letzteren, eine gewisse kleine Eichel, in der Mitte der Gehirnsubstanz befindlich . . ." [23]

Die Idee, im Gehirn den Ort der Seelenvorgänge zu erblicken, war nicht neu. Man kannte sie schon in der Antike, und auch der Spanier Juan Luis Vives, der Verfasser eines 1538 in Brügge erschienenen Werkes *„De anima et vita"*, hatte sie vertreten. Vives gilt dabei zugleich als der Begründer einer rein empirischen Psychologie. Descartes schränkt den Funktionsbereich der Seele im Zusammenhang mit dem

Körper ein auf die Zirbeldrüse, in der inneren Tiefe des Gehirns. Das Organ der Seele sei also weder das Herz noch das Gehirn als solches, sondern lediglich ein besonderer, eng begrenzter Teil des Gehirns. Wie die Seele selbst auf das Denken wird von Descartes der Apparat, dessen sie sich bedient, auf ein einzelnes bevorzugtes Organ reduziert. Seine Anschauung hat bald danach durch den dänischen Anatomen Niels Stensen (Steno) Eingang in die Medizin gefunden.

Descartes folgert weiter: Das Tier, als nicht denkend, sei eine Maschine, ein Automat, mit ausschließlich mechanischen Reaktionen. Er meint, daß die Tiere „. . . keinen Geist haben und allein die Natur in ihnen nach der Disposition ihrer Organe handelt. Man sieht ja auch, daß ein Uhrwerk, das bloß aus Rädern und Federn besteht, richtiger als wir mit aller Klugheit die Stunden zählen und die Zeit messen kann . . ." [24]

Damit wird das lebendige Geschöpf, automatenhaft, in allen seinen Äußerungen determinierbar, wie die Natur, die Welt im ganzen. Sie ist nach Descartes eine in allen ihren Phänomenen berechenbare, riesenhafte Maschine. Das ordnende Gesetz beherrscht sie mit Zahl und Maß bis ins kleinste: „Apud me omnia fiunt mathematice in natura" [25], schreibt er an seinen ehemaligen älteren Studienfreund im Kolleg von La Flèche, den Franziskanerpater Marin Mersenne, der auch weiterhin mit ihm freundschaftlich verbunden bleibt und an seinen Arbeiten besonderen Anteil nimmt. Die Materie wird von Descartes ebenso einer ihrer Grundeigenschaften gleichgesetzt, u. zw. der Ausdehnung. Druck, Stoß und Bewegung bestimmen im übrigen ihre Verhältnisse. Allein die Mathematik vermittelt in diesem Weltbild noch die zusammenfassende Einheit. Alle Wissenschaft soll auf eine universale Mathematik zurückgeführt werden. Die „Regeln der Mechanik" sind „mit den Gesetzen der Natur identisch . . ." [26]

Seine grundsätzliche Auffassung zum Seelen- und zum Erkenntnisproblem sowie seinen Materiebegriff legt Descartes auch in seinem Schreiben an den Übersetzer seiner *„Principia philosophiae"* ins Französische, den Abbé Picot, eingehend dar: „Indem ich nun erwog, daß derjenige, welcher sich bemüht, an allem zu zweifeln, trotzdem nicht daran zweifeln kann, daß er selbst existiert, solange er zweifelt, und daß dasjenige, was so denkt und nicht an sich selbst zweifeln kann, wenngleich es an allen übrigen Dingen zweifelt, nicht dasjenige sein kann, was wir als unseren Körper bezeichnen, sondern was wir *unsere Seele oder unser denkendes Bewußtsein* nennen, so habe ich die Existenz dieses *denkenden Bewußtseins* als erstes Prinzip angenommen, aus welchem ich alles Folgende in der evidentesten Weise abgeleitet habe, nämlich, daß es einen Gott gibt, der der Urheber von all dem ist, was sich in der Welt vorfindet, und der als Urquell aller Wahrheit

unseren Verstand nicht derart geschaffen hat, daß er sich in den Urteilen täuschen kann, die er über die Dinge fällt, die er *in höchst klarer und distinkter Weise erfaßt*. Das sind alle meine Prinzipien, deren ich mich in den immateriellen oder metaphysischen Dingen bediene, und aus ihnen leite ich in der klarsten Weise die körperlichen oder physischen Dinge ab, nämlich daß es nach Länge, Breite und Tiefe ausgedehnte Körper gibt, die mit einer Mannigfaltigkeit von Gestalten versehen sind, und die sich auf verschiedene Weise bewegen. Das sind in wenigen Worten alle Prinzipien, aus denen ich die Wahrheit der andern Dinge ableite . . ." [27]

Die Kritik hat im Laufe der folgenden Jahrhunderte verschiedentlich ihre Einwände gegen die Beweisführungen und die Definitionen Descartes' vorgebracht. Die Wirkung seiner Ideen auf die Zeitgenossen wie auf die Nachwelt wurde dadurch kaum geschmälert, sie bestimmen im Gegenteil in der Praxis, so vor allem in der Naturwissenschaft, besonders der Medizin, mit wesentlichen Zügen das abendländische Denken bis heute. An Descartes offenbaren sich der Triumph, die Katastrophe und die Grenzen des Intellekts. Durch die Gleichsetzung des Organischen mit dem Anorganischen schafft er die Grundlage für den Mechanismus-Vitalismus-Streit, der sich später in bezug auf das Lebensrätsel entwickeln sollte. Die behauptete Analogie der Schöpfung mit der seelenlosen Maschine — dem Machwerk des Menschen, das sich einzelne Naturgesetze zunutze macht — ist irreführend und eine der Ausgeburten maßloser menschlicher Selbstüberschätzung. Trotzdem hat sich die *Methode* dieser Gleichsetzung in der wissenschaftlichen Praxis bis zu einem gewissen Grade mit glänzenden Erfolgen bewährt.

Die Begriffswelt der Scholastik ist nun längst über Bord geworfen. Mit ihr kamen auch die beiden großen Ideenkreise der Antike und ihre Seelenvorstellungen, die platonische und die aristotelische, in Verruf. Plato sah das Verhältnis Leib-Seele dualistisch. Der Leib schien ihm vorübergehender Aufenthalt der Seele. Aristoteles betonte die Einheit von Leib und Seele, betrachtete die Seele als die dem Leibe innewohnende formverleihende, bewegende, zielgebende Entelechie, als das Lebens- und Gestaltungsprinzip des Leibes. Weder für die eine noch für die andere der beiden Darstellungen ist ein brauchbarer Ersatz gefunden. Vergebens sehen wir uns in der Psychologie von heute nach einem zusammenfassenden Seelenbegriff um. Weder die philosophische noch die medizinische Psychologie, die therapeutischen Zwecken dient, hat über die Erforschung von Bewußtseinselementen, Triebimpulsen und Reizphänomenen hinaus eine befriedigende, umfassende Lehre von der Seele entwickelt. Dies wohl mit Absicht. Ebenso sucht man in der Biologie und in der Tierpsychologie bewußt

und fast ausschließlich die Verhaltensmaschinerie der Tiere, ihre Programmierung von innen und von außen und die Reaktionen der Organismen, d. h. eben der tierischen Wesen, auf Sinnesreize zu ergründen. Man spricht vom „intakten" Tier wie von einer Maschine und meint das lebende Tier. Man wahrt die Zurückhaltung, ja die Ablehnung des naturwissenschaftlichen Positivismus der letzten beiden Jahrhunderte und übersieht zumeist geflissentlich das eigentliche Grundproblem, die Innerlichkeit der Tiere, die uns weitgehend verschlossen bleibt, ihr eigenes seelisches Leben. Hier sind den Forschungen des Baseler Zoologen Adolf Portmann tiefe Einblicke zu danken. Wir wissen heute z. B. auch, daß Tiere nicht nur denken, sondern auch abstrahieren, wenn sie auch keine Worte zu bilden vermögen. —

Der Geist Descartes' hat sich im abendländischen Bewußtsein unweigerlich festgesetzt. Er wirkt dort nachhaltig und unterschwellig weiter. Seine mechanistische Naturauffassung ist die herrschende, ebenso seine Vorstellung von der unbegrenzten Anwendbarkeit der Mathematik und einer völligen Determinierbarkeit aller Erscheinungen der Natur. Der Szientismus, der Wissenschaftsglaube der Gegenwart reicht mit seiner Vorgeschichte zurück bis in die Ära Descartes'. Die Faszination der Maschine sollte sich in den folgenden Jahrhunderten noch bis zum äußersten steigern, die breiten Massen ergreifen. Auch sie reicht mit ihren Wurzeln zurück u. a. bis auf Descartes. Seine Gedankengänge werden in rascher Folge konsequent weitergeführt.

Bereits ein Jahrhundert nach ihm tritt, nun schon ohne Maske, der französische Militärarzt und Mitarbeiter an der großen Enzyklopädie des Diderot, Julien Offray de la Mettrie, auf den Plan. Er ergreift mit einer *„Naturgeschichte der Seele"* und 1748 mit dem Aufsehen erregenden Büchlein *„Der Mensch — eine Maschine" („L'homme machine")*, anonym in Leiden gedruckt, das Wort. La Mettrie läßt die Gedankengänge Descartes' in einen offenen und zynischen Materialismus einmünden. Er hebt dabei jeden grundsätzlichen Unterschied zwischen Mensch und Tier auf: „Ich glaube, daß Descartes ein in *jeder* Beziehung Achtung gebietender Mann wäre, wenn er nur in einem Jahrhundert geboren wäre, das er nicht erst hätte aufklären müssen: dann hätte er den Wert der Erfahrung und der Beobachtung und die Gefahr, sich von ihnen zu entfernen, gekannt . . . Es ist wahr, daß dieser berühmte Philosoph sich oft getäuscht hat, und niemand stellt das in Abrede. Aber er hat doch die tierische Natur gekannt und als erster klar bewiesen, daß die Tiere reine Maschinen sind. Muß man ihm nicht nach einer Entdeckung von solcher Wichtigkeit, die so viel Scharfsinn voraussetzt, wenn man nicht undankbar sein will, alle Irrtümer zugute halten? — Sie sind in meinen Augen durch dieses große Bekenntnis alle wieder gut gemacht. Und was er uns über die Unter-

scheidung der beiden Substanzen auftischt, ist sichtlich nur ein Taschenspielerstückchen, eine stilistische List, um die Theologen ein verborgenes Gift schlucken zu lassen, das er unter einer Analogie verbirgt, die der ganzen Welt, nur ihnen nicht auffällt. Denn gerade diese starke Analogie zwingt alle Gelehrten und wahrhaft Urteilsfähigen zu dem Eingeständnis, daß diese stolzen und eiteln Wesen, die sich mehr durch ihren Dünkel als durch den Namen Mensch unterscheiden, im Grunde nichts anderes als Tiere und senkrecht kriechende Maschinen sind, so gern sie sich auch darüber erheben möchten. Sie haben alle nur einen wunderbaren Instinkt, den Erziehung und Geist ausbildet und der immer seinen Sitz im Gehirn, oder statt dessen, wenn das Gehirn fehlt oder verknöchert ist, im verlängerten Rückenmark, aber nie im kleinen Gehirn hat. Denn letzteres habe ich beträchtlich verwundet, und andere . . . haben es krebsig entartet gesehen, ohne daß die Seele aufgehört hätte, ihre Funktionen zu verrichten. — Eine Maschine sein, empfinden, denken, das Gute vom Schlechten zu unterscheiden wissen, wie das Blaue vom Gelben, kurz mit Intelligenz und einem sicheren Moralinstinkt geboren sein und doch dabei nur ein Tier sein, sind also Dinge, die sich nicht mehr widersprechen . . . Wir bilden uns eine höhere Ursache oder vielmehr wir setzen sie höher voraus, als die ist, der wir alles verdanken und die in Wahrheit alles auf unbegreifliche Weise geschaffen hat. Nein, die Materie hat nur für grobe Augen, die sie in ihren glänzendsten Werken verkennen, etwas Niedriges an sich. Die Natur ist nicht jener beschränkte Arbeiter. Sie bringt Millionen von Menschen mit mehr freudiger Leichtigkeit hervor, als ein Uhrmacher bei der zusammengesetztesten Uhr Mühe hat. Ihre Macht offenbart sich ebenso bei der Hervorbringung des niedrigsten Insekts, wie bei der des bedeutendsten Menschen; das Tierreich kostet sie nicht mehr Mühe als das Pflanzenreich, das größte Genie nicht mehr als eine Getreideähre . . . Was wissen wir von unserer Bestimmung mehr wie von unserm Ursprung? Unterwerfen wir uns also einer ewigen Unkenntnis, von der unser Glück abhängig ist. — Wer so denkt, wird weise, gerecht, beruhigt über sein Schicksal und dadurch glücklich sein . . . Endlich wird der Materialist, da er seiner eigenen Eitelkeit trotzend davon überzeugt ist, daß er nur eine Maschine oder ein Tier ist, seinesgleichen sicher nicht schlecht behandeln . . . Folgern wir also kühn, daß der Mensch eine Maschine ist, und daß es auf dem ganzen Weltall nur eine einzige verschieden modifizierte Substanz gibt . . . Brauche ich noch zu sagen, daß ich von jenen hohlen und trivialen Ideen, von jenen immer wiedergekäuten, Mitleid erregenden Ansichten spreche, die man über die angebliche Unverträglichkeit zweier Substanzen, die einander unaufhörlich berühren und in Bewegung setzen, so lange äußern wird, als ein Schatten von Vorurteil oder Aberglaube

auf der Erde weilt? Das ist mein System, oder vielmehr, wenn ich nicht sehr irre, die Wahrheit. Sie ist kurz und einfach. Streite jetzt wer will." [28]

La Mettrie ist Atheist und nimmt den Standpunkt eines materialistischen Monismus ein. Daher richtet er seinen Angriff gegen den Seelenbegriff des Spiritualismus, insbesondere den Dualismus: denkende Substanz-physisches Leben bei Descartes. Sein Ruhm verschafft dem von Frankreich nach Holland Geflüchteten und schließlich auch dort Gefährdeten die Berufung an den Hof Friedrichs II. von Preußen, wo wir auch Voltaire begegnen. Im Herbst 1746 leistet er ihr Folge. Vorher schrieb der König an den Mathematiker und Astronomen Maupertius, der wie Diderot die Abhängigkeit des Seelischen vom Körperlichen vertrat, als gegeben annahm, und ein engerer Landsmann La Mettrie's war: „Ich möchte den La Mettrie hier haben, von dem Sie sprachen. Er ist ein Opfer der Pfaffen und der Narren, bei mir könnte er in Freiheit schreiben; ich habe eine mitfühlende Liebe für die verfolgten Philosophen. Ich wäre auch einer, wenn ich kein König wäre." [29] La Metrie wird in die Preußische Akademie aufgenommen. Er stirbt unerwartet, zweiundvierzigjährig, 1751. Der König selbst verfaßt seinen Nachruf. Er veranlaßt auch die Herausgabe der Werke. Voltaire allerdings, eifersüchtig und voll Argwohn gegen seine Landsleute am Hofe, bezeichnet ihn als einen Menschen ohne Bedeutung.

Ähnliche Auffassungen wie die La Mettrie's gelangten nicht unvermittelt an den Hof des Königs. Schon ein halbes Jahrhundert vor dem Tode des Arztes hatte der irische Deist John Toland, der Verfasser des *„Christentums ohne Geheimnisse"* (*„Christianity not mysterious"*), einer Art Entmythologisierung der Offenbarungsreligion, 1704 in seinen *„Briefen an Serena"*, die preußische Königin Sophie Charlotte, die „Philosophische Königin" und Gemahlin Friedrichs I., das Denken als eine reine Gehirnfunktion dargestellt und zugleich den Glauben an den persönlichen, geoffenbarten Gott aufgegeben. —

Descartes' mechanistisches Weltbild hat auch weiterhin seine Wirkung behalten. Es hat sich inzwischen um die fortschrittlicheren und weitaus differenzierteren Einsichten der realen Wissenschaften und der Psychoanalyse bereichert, aber nie mehr von grundauf in den entscheidenden Belangen der Praxis gewandelt. Noch unsere heutige Betrachtungsweise der Lebensvorgänge erschöpft sich im wesentlichen in der Darstellung und Aufdeckung der physiko-chemischen Merkmale und Begleiterscheinungen der Lebensvorgänge. Die naturwissenschaftlich-mechanistische Methode ist längst zur Gewohnheit erstarrt. Sie läßt kaum noch Raum für die Erörterung der Frage nach der Psyche, die sich nach wie vor unserem rauhen Zugriff entzieht. Der Gedanke an

eine „Entelechie" gilt als verpönt. Man verwechselt seit den Tagen Descartes' weitgehend den Apparat mit dem Ich, der Seele, welche sich seiner bedient, ihn aufbaut und erhält. Das Phänomen der Geburt, des Lebens und des Todes ist durch die Gleichsetzung des Lebendigen mit der Maschine aber nicht nur nicht geklärt, sondern nur noch rätselhafter. Es gibt keine Maschine, welche sich selbst erfindet, hervorbringt, erhält und programmiert, und auch die Natur als Ganzes wäre, wollten wir in ihr nichts als einen solchen Mechanismus sehen, nicht existent. Wir werden also nach anderen Lösungen Ausschau halten müssen, wenn wir das Rätsel des Lebens und der Psyche selbst ergründen wollen.

Thure von Üxküll umreißt vom Standort des Mediziners die in unserem Jahrhundert gegebene Lage treffend. Er sagte in einem Vortrag anläßlich der 300-Jahr-Feier für Gottfried Wilhelm Leibniz, den er 1946 in Hamburg hielt: „Die gleichen Kräfte, nach denen die Elektronen ihre Bahn um den Atomkern ziehen, bewirken die Gruppierung der Atome zu den immer größeren, immer komplizierteren Gebilden der Moleküle. Den gleichen Kräften folgend, treten die Moleküle in den Lösungen zueinander in Beziehung, ziehen sich an, stoßen sich ab, tauschen weniger stabile Anhängsel miteinander aus und bauen die zähflüssigen Zwischenwände innerhalb und außerhalb der Zellen, aus denen sich dann die Organismen zusammensetzen. Den Gesetzen dieser Kräfte folgend, fügen sich bestimmte Molekülgruppen im Innern der Zellen zur Regulationsmaschine des Kerns, dessen Wirkungen den Aufbau und das Leben der Organismen und die Entstehung der Arten hervorbringen.

Wir sind in das Innere einer ungeheuren Maschine eingetreten, einer Art Mühle, in der sich ein ständiges Kreisen, Anziehen, Abstoßen, Austauschen und Verbinden kleinster und größerer Kugeln unserem erstaunten Auge darstellt.

Dieses Bild ist in der Tat atemberaubend, und da es mehr als ein bloßes Bild ist, da es Wirklichkeit geworden ist, die wir mit Augen sehen und mit Hilfe der physikalischen Instrumente greifen können, stehen wir etwas beklommen vor dieser Enthüllung des Inneren der Natur. Fragen wir nach dem Leben, so sehen wir uns belehrt, daß dieser ‚Zustand der Materie' sich nur durch seine ungeheure Kompliziertheit von dem Leblosen unterscheidet . . .

Wir sind in das Innere der belebten Natur eingedrungen, aber wir sehen uns vergeblich nach dem um, was wir gewohnt waren, unter Leben zu verstehen. Wir suchen vergeblich nach Empfindungen und Wahrnehmungen, nach Gedanken und Entschlüssen. Statt dessen finden wir nur energiegeladene Kugeln, die sich drehen . . .

Damit sind wir aber im Innern der Natur auf eine Grenze ge-

stoßen, die nicht mehr im Ausgedehnten liegt, und so wird das Innere der Mühle aus einem technischen zu einem philosophischen Problem, und es wird das im besonderen Maße für die Medizin, die es ja mit der Empfindung von Schmerz und Freude, Lust und Unlust, der Wahrnehmung von Sinneseindrücken, kurz der Perzeption des gesunden und des kranken Menschen zu tun hat. — Das Streben aller Naturwissenschaft geht ja darum, ‚zu erkennen, was die Welt im Innersten zusammenhält'. Wie aber sollen wir dieses ‚Innerste der Natur' bestimmen? . . ." [30]

Professor Dr. H. von Ditfurth führte in seinem Festvortrag zur Eröffnung des Karlsruher Therapiekongresses im August 1971 u. a. aus: „Geist gibt es in dieser Welt nicht deshalb, weil es uns gibt und unser menschliches Gehirn. Vielmehr ist es ganz offensichtlich umgekehrt so, daß die Natur lebende Organismen von zunehmend komplizierterer Struktur und so schließlich auch uns selbst und unser Gehirn nur deshalb hat hervorbringen können, weil Geist, Phantasie und Verstand in dieser Natur von allem Anfang an gegenwärtig und wirksam gewesen sind, lange bevor sie von der Evolution schließlich auch noch in individuellen Gehirnen zusammengefaßt werden konnten."

Diese Erkenntnis aber mündet in der wissenschaftlichen Diktion unseres Jahrhunderts ein in den in seiner schlichten Größe unerreichbaren Bericht einer stufenweisen Schöpfung der Genesis des Alten Testaments.

Der Kreis menschlichen Suchens und Bemühens beginnt sich zu schließen. Wir gelangen wieder zum Ausgangspunkt des menschlichen Weges zur Erkenntnis. Unsere Einsichten haben sich um die verblüffenden Errungenschaften der Chemie, der Physik, der Medizin, der Genetik, der Kybernetik, die Lehre von der Evolution bereichert. Unsere Anschauungen etwa der Molekularbiologie und der Biochemie haben sich weitgehend verfeinert. Überraschende Einblicke in den Mechanismus der Vorgänge, welche den Lebensprozeß begleiten, haben sich aufgetan. Man konnte Reflexzentren des Gehirns ermitteln, Bewußtseinsvorgänge und intellektuelle Funktionen auf den Raum gewisser Zonen des Gehirns lokalisieren. Die Großhirnrinde hat, wie wir nun wissen, eine vielseitige Aufgabe als Bewußtseinszentrum. Wir verfolgen — im Tierversuch — die Vermehrung der Hirnrinde als Folge des Lernprozesses. Mittels des Elektroenzephalographen werden die subtilen Hirnströme registrierbar, können die kaum vorstellbar schwachen hirnelektrischen Potentiale, welche Wahrnehmungs- und Willensakte begleiten, ermittelt werden. Damit ist die Übergangszone vom Psychischen zum Physischen erreicht. So lassen sich auch der Rhythmus, die Tiefe und die Phasen des Schlafes und

des Traumes verfolgen. Man beobachtet die bioelektrischen und die biochemischen Reaktionen des Zentralnervensystems.

Verpflanzungen im Bereich der Zellstruktur scheinen zu gelingen. Immer näher tasten wir uns auf dem Wege über die Molekularbiologie, die Verhaltensforschung und die Morphologie an das große Rätsel des Lebendigen heran. Aber es ergeht uns wie in der Physik. Je mehr unsere Einsichten sich ausweiten und vertiefen, desto geringer wird unsere Hoffnung, den Grund des Lebens selbst zu erfassen. Unsere Modellvorstellungen von den inneren Vorgängen der Welt des Anorganischen wie des Organischen bleiben unzulänglich und bruchstückhaft. Sie sind nur Hilfsmittel, sind dem Bereich der Mathematik, der Physik, der Mechanik, der Kybernetik entnommen. Sie reichen nicht aus, um den tieferen Grund der Erscheinungen aufzudecken, das Welträtsel zu lösen. Der Totalitätsanspruch der Naturwissenschaft besteht nicht zurecht. Unsere Instrumente decken immer kompliziertere, feinnervigere, unfaßbar wohlgeordnete Mechanismen auf, mit welchen das Leben in der physischen Welt in Aktion tritt, aber sie können nur diese stofflichen Einrichtungen, nicht aber jene prä- und postexistenzielle Macht, welche das unerhörte Spiel der Atome und Moleküle zur Einheit zusammenfaßt und unsere Individualität darstellt, erfassen. Gerade sie aber ordnet und steuert die millionenfachen Vorgänge unseres Körpers. Nur wenige und vereinzelte Informationen über ihr Walten dringen über die Schwelle des Gehirnbewußtseins zu uns, und doch ist sie es, die den Körper in einer bis ins Entlegenste genial durchdachten und sinnvollen Weise aufbaut, die ihn erhält, Verletzungen und Krankheiten überwindet, um ihn schließlich, wenn sie ihre Mission erfüllt hat, wieder preiszugeben. Sie ist es, die seine Bausteine in das Reich des Anorganischen zurücksinken läßt. Sie ist es auch, welche die Wahrnehmungen der Sinne ordnet, sie ihrem Urteil und ihren Reflexionen unterwirft, welche die Erlebnisse formt, ums Dasein und mit ihrem Schicksal ringt, das Leben erduldet, genießt. Sie bleibt uns verborgen — wir sehen nur ihr Wirken. Die Frage nach der gestaltgebenden, die Vielheit zur geschlossenen Einheit formenden Persönlichkeit selbst, dem unverwechselbaren Ich, harrt nach wie vor ihrer Lösung. Wir erwarten diese Lösung vergeblich von der Naturwissenschaft, über deren Allmacht wir uns im Aberglauben unserer Zeit grundsätzlich täuschen. Auch ihr sind von Natur aus Grenzen gesetzt, die zu überschreiten nicht in ihrem Vermögen, in ihrer Willkür liegt.

Auch die Medizinpsychologie konnte diese Lösung nicht bieten. Vorwiegend materialistisch orientiert, handhabt auch sie die Methoden und die Begriffe der Naturwissenschaft von heute im Sinne eines mechanistischen Weltbildes. Die Psychoanalyse beispielsweise hat mit

Tausenden und Abertausenden von Untersuchungen und Beobachtungen wesentliche Einblicke in die Vorgänge bestimmter Bewußtseinsebenen eröffnet. Die Deutung der Phänomene allerdings ist, je nach dem Standort des Analytikers und der Art seiner Betrachtungsweise eine oft grundverschiedene. Eine in sich geschlossene, befriedigende Seelenlehre und eine klare, erschöpfende Definition des Begriffes Seele jedenfalls mußte auch sie ihren Voraussetzungen und ihren besonderen Zielsetzungen nach schuldig bleiben.

Freud hat 1938, ein Jahr vor seinem Tode, in einem *„Abriß der Psychoanalyse“* die wichtigsten Thesen seiner Lehre noch einmal kurz und prägnant zusammengefaßt, konnte aber das Buch nicht mehr vollenden. Er spricht dort von der Natur des Psychischen und dem psychischen Apparat und definiert seine „Psyche“ wie folgt: „Von dem, was wir unsere Psyche (Seelenleben) nennen, ist uns zweierlei bekannt, erstens das körperliche Organ und Schauplatz desselben, das Gehirn (Nervensystem), andererseits unsere Bewußtseinsakte, die unmittelbar gegeben sind und uns durch keinerlei Beschreibung näher gebracht werden können. Alles dazwischen ist uns unbekannt, eine direkte Beziehung zwischen beiden Endpunkten unseres Wissens ist nicht gegeben. Wenn sie bestünde, würde sie höchstens eine genaue Lokalisation der Bewußtseinsvorgänge liefern und für deren Verständnis nichts leisten. — Unsere beiden Annahmen setzen an diesen Enden oder Anfängen unseres Wissens an. Die erste betrifft die Lokalisation. Wir nehmen an, daß das Seelenleben die Funktion eines Apparates ist, dem wir räumliche Ausdehnung und Zusammensetzung aus mehreren Stücken zuschreiben, den wir uns also ähnlich vorstellen wie ein Fernrohr, ein Mikroskop und dergleichen. Der konsequente Ausbau einer solchen Vorstellung ist ungeachtet gewisser bereits versuchter Annäherung eine wissenschaftliche Neuheit. — Zur Kenntnis dieses psychischen Apparates sind wir durch das Studium der individuellen Entwicklung des menschlichen Wesens gekommen. Die älteste dieser psychischen Provinzen oder Instanzen nennen wir das *Es;* sein Inhalt ist alles, was ererbt, bei Geburt mitgebracht, konstitutionell festgelegt ist, vor allem also die aus der Körperorganisation stammenden Triebe, die hier einen ersten uns in seinen Formen unbekannten psychischen Ausdruck finden. (Dieser älteste Teil des psychischen Apparates bleibt durchs ganze Leben der wichtigste. An ihm hat auch die Forschungsarbeit der Psychoanalyse eingesetzt.) — Unter dem Einfluß der uns umgebenden realen Außenwelt hat ein Teil des Es eine besondere Entwicklung erfahren. Ursprünglich als Rindenschicht in den Organen zur Reizaufnahme und den Einrichtungen zum Reizschutz ausgestattet, hat sich eine besondere Organisation hergestellt, die von nun an zwischen Es und Außenwelt vermit-

telt. Diesem Bezirk unseres Seelenlebens lassen wir den Namen des *Ichs* ..... Es hat die Aufgabe der Selbstbehauptung, erfüllt sie, indem es außen die Reize kennenlernt, Erfahrungen über sie aufspeichert (im Gedächtnis), überstarke Reize vermeidet (durch Flucht), mäßigen Reizen begegnet (durch Anpassung) und endlich lernt, die Außenwelt in zweckmäßiger Weise zu seinem Vorteil zu verändern (Aktivität); nach innen gegen das Es, indem es die Herrschaft über die Triebansprüche gewinnt, entscheidet, ob sie zur Befriedigung zugelassen werden sollen, diese Befriedigung auf die in der Außenwelt günstigsten Zeiten und Umstände verschiebt oder ihre Erregungen überhaupt unterdrückt. In seiner Tätigkeit wird es durch die Beachtungen der in ihm vorhandenen oder in dasselbe eingetragenen Reizspannungen geleitet. Deren Erhöhung wird allgemein als *Unlust*, deren Herabsetzung als *Lust* empfunden ... Als Niederschlag der langen Kindheitsperiode, während der der werdende Mensch in Abhängigkeit von seinen Eltern lebt, bildet sich in seinem Ich eine besondere Instanz heraus, in der sich dieser elterliche Einfluß fortsetzt. Sie hat den Namen des *Über-Ichs* erhalten. Insoweit dieses Über-Ich sich vom Ich sondert und sich ihm entgegenstellt, ist es eine dritte Macht, der das Ich Rechnung tragen muß. — Eine Handlung des Ichs ist dann korrekt, wenn sie gleichzeitig den Anforderungen des Es, des Über-Ichs und der Realität genügt, also deren Ansprüche miteinander zu versöhnen weiß. Die Einzelheiten der Beziehung zwischen Ich und Über-Ich werden durchwegs aus der Zurückführung auf das Verhältnis des Kindes zu seinen Eltern verständlich. Im Elterneinfluß wirkt natürlich nicht nur das persönliche Wesen der Eltern, sondern auch der durch sie fortgepflanzte Einfluß von Familien-, Rassen- und Volkstradition sowie die von ihnen vertretenen Anforderungen des jeweiligen sozialen Milieus ... Dies allgemeine Schema eines psychischen Apparates wird man auch für die höheren, dem Menschen seelisch ähnlichen Tiere gelten lassen. Ein Über-Ich ist überall dort anzunehmen, wo es wie beim Menschen eine längere Zeit kindlicher Abhängigkeit gegeben hat. Eine Scheidung von Ich und Es ist unvermeidlich anzunehmen ... Nach langem Zögern und Schwanken haben wir uns entschlossen, nur zwei Grundtriebe anzunehmen, den *Eros* und den *Destruktionstrieb*. (Der Gegensatz von Selbsterhaltungs- und Arterhaltungstrieb sowie der andere von Ichliebe und Objektliebe fällt noch innerhalb des Eros.) Das Ziel des ersten ist, immer größere Einheiten herzustellen und so zu erhalten, also Bindung, das Ziel des anderen im Gegenteil, Zusammenhänge aufzulösen und so die Dinge zu zerstören. Beim Destruktionstrieb können wir daran denken, daß als sein letztes Ziel erscheint, das Lebende in den anorganischen Zustand zu überführen. Wir heißen ihn darum auch *Todestrieb*. Wenn wir annehmen, daß das Leben später als das Leblose gekommen und aus ihm entstanden ist, so fügt sich der Todestrieb der erwähnten Formel, daß ein Trieb die Rückkehr zu einem früheren Zustand anstrebt. Für den Eros (oder Liebestrieb) können wir eine solche Anwendung nicht durchführen. Es würde voraussetzen, daß die lebende Substanz einmal eine Einheit war, die dann zerrissen wurde und die nun die Wiedervereinigung anstrebt. (Dichter haben Ähnliches phantasiert, aus der Geschichte der lebenden Substanz ist uns nichts Entsprechendes bekannt.) — In den biologischen Funktionen wirken die beiden Grundtriebe gegeneinander oder kombinieren sich miteinander ... Es kann keine Rede davon sein, den einen oder anderen der Grundtriebe auf eine der seelischen Provinzen einzuschränken. Sie müssen überall anzutreffen sein. Einen Anfangszustand stellen wir uns in der Art vor, daß die gesamte verfügbare Energie des Eros, die wir von nun ab *Libido* heißen werden, im noch undifferenzierten Ich-Es vorhanden ist und dazu dient, die gleichzeitig vorhandenen Destruktionsneigungen zu neutralisieren. (Für die Energie des Destruktionstriebes fehlt uns ein der Libido analoger Terminus.) Späterhin wird es uns verhältnismäßig leicht, die Schicksale der Libido zu verfolgen, beim Destruktionstrieb ist es schwerer ... Mit der Einsetzung des Über-Ichs werden ansehnliche Beträge des Aggressionstriebes im Innern des Ichs fixiert und wirken dort selbstzerstörend. Es ist eine der hygienischen Gefahren, die der Mensch auf seinem Weg zur Kulturentwicklung auf sich nimmt. Zurückhaltung von Aggression ist überhaupt ungesund, wirkt krankmachend (Kränkung) ... Ein Anteil von Selbstzerstörung verbleibt unter allen Umständen im Inneren, bis es ihm endlich gelingt, das Individuum zu töten, vielleicht erst, wenn dessen Libido aufgebraucht oder unvorteilhaft fixiert ist. So kann man allgemein vermuten, das Individuum stirbt an seinen inneren Konflikten, die Art hingegen an ihrem erfolglosen Kampf gegen die Außenwelt, wenn diese sich in einer Weise geändert hat, für die die von der Art erworbenen Anpassungen nicht zureichen. — Es ist schwer, etwas über das Verhalten der Libido im Es und im Über-Ich auszusagen. Alles, was wir darüber wissen, bezieht sich auf das Ich, in dem anfänglich der ganze verfügbare Betrag von Libido aufgespeichert ist ..." —

Sigmund Freud, der Entdecker und Pionier der psychoanalytischen Methode, wurde 1856 zu Freiberg in Nordostmähren geboren. Er studierte in Wien Medizin, wirkte seit 1886 als Nervenarzt und später, seit 1902, als Professor in Wien, emigrierte 1938 und starb, seit langem unheilbar krank, 1939 in London. Freud hatte zu Beginn seiner Forscherlaufbahn u. a. wesentliche Anregungen durch die Hypnoseexperimente von Bernheim in Nancy und von Charcot in Paris

und nach der Rückkehr in der Zusammenarbeit mit dem Wiener Arzt Dr. Josef Breuer empfangen.

Freuds Begabung und seine sprachliche Gestaltungskraft sind genial. In seiner Praxis als Nervenarzt fallen ihm bis dahin unbeachtet gebliebene Zusammenhänge auf. Er bahnt sich den Weg zu dem ängstlich gemiedenen Abgrund der chaotischen, elementaren Kräfte der Psyche. Der Sexualtrieb erscheint ihm als die Quelle psychischer Energie schlechthin. Freud entdeckt die verborgenen Grundlagen vieler Neurosen. Es sind in ihrem Erscheinungsbild weitgehend verwandelte Impulse der Triebmächte, Verdrängungen, Lebens- und Kindheitserfahrungen, die nicht bewältigt wurden, die Spannungen zurückließen, Triebanlagen, die mit den Gegebenheiten der Umwelt nicht koordiniert werden konnten, woraus sich Konflikte ergeben. Diese versteckten Ursachen tauchen später als Fehlleistungen, Psychosen, Phobien, als Zwangsvorstellungen, Neurosen, in Gestalt von Wunschbildern des Traumlebens wieder aus der Sphäre des Unbewußten empor. Sie sind im Licht des tagwachen Bewußtseins unsichtbar, treiben aber vom Unbewußten her ihr unheimliches Spiel an der Oberfläche des Lebens. Sie wirken auch störend auf den gesundheitlichen Zustand des Körpers ein. Sie werden in ihrem wahren Wesen nicht verstanden. Freud will, wie er selbst sagt, „den gemeinsamen Boden aufdecken, von dem aus das Zusammentreffen körperlicher und seelischer Störung verständlich wird" *(I. Vorlesung zur Einführung in die Psychoanalyse).* Er bemüht sich unbeirrt, den Grund solcher Erkrankungen mit Hilfe des Patienten selbst zu finden und so den Weg zu ebnen, das Leiden zu beseitigen. Er erforscht und beobachtet die Verhaltensweisen der Psyche, wie der Chemiker und der Physiker die Kräfte der anorganischen Welt untersuchen. Er registriert die Reaktionen der Psyche, die Störungsmomente ihres Mechanismus. Seine Erfahrungen verdichten sich immer mehr zu überraschenden, schockierenden Schlüssen und Ergebnissen. Sie lassen unbestreitbare Zusammenhänge ans Licht treten. Die Aufregung um seine Theorien, die eine Umwälzung bedeuten, ist um so gewaltiger, als Freud in einer Zeit streng gehüteter Scheinmoral und angstvoll bewahrter Selbsttäuschung lebt. Man will mit seinen Anschauungen nichts zu tun haben.

Freud bezeichnet seine Technik als freie Assoziation. Er läßt den Patienten ohne vorgefaßten Plan rückhaltlos berichten, zusammenhanglos, ohne bestimmtes Willensziel, das nur inneren Widerstand wachrufen würde. Die Mitteilung soll frei und ungehemmt sein. Er erfährt so Traumerfahrungen, Tatsachen des psychischen Lebens und der inneren Entwicklung seines Patienten, gewinnt Einblicke in seine äußeren Lebensumstände. Längst Vergessenes, dessen Erinnerungsbilder tief im Unbewußten schlummerten, wird so plötzlich wieder ans Licht gerückt. Es werden die Grundlagen späterer Neurosen erkennbar. Ein weiter, neuer Forschungsbereich tut sich auf — das Erfahrungsgebiet des inneren Lebens. Es galt im Zeitalter der Naturwissenschaften als belanglos, als ohne wissenschaftliche Bedeutung. Nun wird es unerwartet auf dem Umweg über die Medizin zum Gegenstand systematischer, gründlicher wissenschaftlicher Untersuchung. Die Konsequenzen sind unübersehbar. Viele Leiden wurzeln nicht im Körper, sondern im psychischen Bereich. Nun ist der Weg frei, solche Störungen, die undurchschaubar, unüberwindlich erschienen waren, von ihrer Ursache her zu erkennen und sie so aus der Welt zu schaffen.

Aber Freud hat ein unverrückbares Ziel, das außerhalb seines Forschungsbereiches liegt. Er will als Arzt und Psychologe die Grundlagen für eine Dogmatik des Atheismus schaffen. Die Sexualtheorie spielt dabei die entscheidende Rolle. Sie soll das unerschütterliche Bollwerk sein gegen die Gefahr eines Einbruchs des Übersinnlichen. So ist es Freud von vornherein verwehrt, die Seele zu suchen, die Seele in ihrer Ganzheit, in ihrer ewigkeitlichen Größe, ihrer Schönheit. Sein Standort ist der des naturwissenschaftlichen Materialismus seiner Zeit. Freud analysiert psychische Abläufe als Mechanismen. Er betrachtet und ordnet sie gleich chemisch-physikalischen Reaktionen im Körperhaushalt. Seine Psyche hat keinen Anteil an der Ewigkeit. Sie ist ein naturgesetzliches Attribut des Körpers, das Produkt einer neu entdeckten Mechanik, die aus dem brodelnden Hexenkessel der Triebe mit Energie gespeist wird. Die Wissenschaft von dieser Mechanik nennt Freud Psychologie. Es ist eine Psychologie ohne Seele, ohne Daseinssinn, ohne opfernde, verklärende Liebe, ohne Hoffnung, — der kalten, zergliedernden Vernunft.

Die Gefahr liegt auf der Hand. Der Mechanismus ist neutral. Er kennt keinen Wertbegriff, kein Gut und Böse. Die Maschine läßt sich testen, steuern, schalten, manipulieren. Man kann sie programmieren. Konsequent weiterentwickelt wäre das Endergebnis dieser Ideen der manipulierte Mensch, „höchste" Instanz einer trostlosen Umwelt, die er in der Hybris seines Fortschrittsdenkens mit Hilfe von Wissenschaft und Technik bedenkenlos von grundauf verändert und der er letztlich selbst zum Opfer fällt. Es wäre die Scheinwelt jenseits von Gut und Böse, eine grausame Selbsttäuschung des Menschen, der das Böse in Wahrheit nicht aus der Welt zu schaffen vermag, sich ihm vielmehr völlig preisgibt. Wohin dieser Weg und „Enthemmung" führen, beweisen die Lehre und das Schicksal des Freud-Schülers Dr. Wilhelm Reich, der sich als Apostel einer neuen Sexualauffassung fühlte. Am Ende stehen Elend und Irrsinn. Reich ist als Missionar seiner Ideen nach Berlin, Skandinavien und Amerika ausgezogen. Seine program-

matische Arbeit, *„Die sexuelle Revolution — Zur charakterlichen Selbststeuerung des Menschen"*, hatte er 1935 vollendet.

Freud ist Herausgeber der Zeitschrift *„Imago"*. Einer seiner Anhänger, Pfarrer Dr. Oskar Pfister, Zürich, charakterisiert dort im Sinne Freuds unter dem Titel *„Die Entstehung der künstlerischen Inspiration"* den tieferen Grund künstlerischen Schaffens nach einer eingehenden Analyse wie folgt: „Die künstlerische und poetische Inspiration ist als Manifestation eines verdrängten Komplexes anzusehen und als solche gemäß den Gesetzen aufgebaut, in welche Freud die bei der Entstehung des neurotischen Symptoms, des Traumes, der Halluzination und verwandter Erscheinungen beteiligten Prozesse faßte, nur daß ein sinnvolles Ganzes geschaffen wird, dessen tiefere psychologische Bedeutung allerdings dem Künstler nicht völlig klar ist. Wir vermißten weder die Verdichtung, noch die Verschiebung, noch die Dramatisierung. Vom Symbolismus wird der ausgiebigste Gebrauch gemacht. Es sei jedoch ausdrücklich betont, daß wir unter Inspiration ein künstlerisches Schaffen verstehen, das nicht in besonnener Reflexion einen vorgefaßten Plan ausführt, sondern sein Werk wie eine plötzliche oder allmählich auftretende Eingebung oder Offenbarung erlebt. Die Reflexion tritt im Kunstwerk zur Inspiration hinzu . . ." (*„Imago"*, II. Band, 1913, Wien, S. 508 f.).

Solche verallgemeinernde Thesen offenbaren die ganze Problematik Freud'scher Sicht. Seine Einseitigkeit ist, trotz vertiefter und erweiterter Anschauungen im Grunde nicht weniger extrem als vorher jene Descartes' oder La Mettrie's. Auch in ihren Anschauungen waltete der Zeitgeist mächtiger als das objektive Urteil. Es ergibt sich so von selbst, daß Freud das Rätsel der Seele, als eines Funkens vom Urlicht Gottes, auf seinem Wege, mittels Analyse von Bewußtseinsvorgängen und Triebimpulsen, nicht lösen kann. Der Versuch erfolgt mit untauglichen Mitteln. Sein „Es" bleibt die unbewußte, aller Moral verschlossene, gärende, chaotisch-dunkle biologische Welt der Triebe, aus der sein „Ich" aufsteigt, gezwungen, sich mit den Gegebenheiten, der Lebensform und den Tatsachen der realen Welt auseinanderzusetzen, sich an sie anzupassen. Wo wir das transzendentale Ich, den Sitz der inneren Stimme, des Gewissens vermuten, erscheint bei Freud als Rätsel aller Rätsel, eine Art Gewissensfunktion übend und die überzeitlichen Normen der Moral und ihre Überlieferung bewahrend, sein atheistisches „Über-Ich", das er in Kürze auch als die „Verinnerlichung triebhemmender Mächte" definiert (*„Der Mann Moses und die monotheistische Religion"*, Suhrkamp-Verlag, 1964, S. 150 f.).

Seine geniale Methode und sein außergewöhnliches sprachliches Darstellungsvermögen entschädigen nicht für sein starres Festhalten an vorgefaßten Begriffen. Sie sind subjektiver Art und kommen einer

bestimmten Zeitströmung entgegen. So suchen wir bei Freud vergeblich das transzendentale Element des Traumes, insbesondere das prophetische. Freud meint, man dürfe „erwarten, daß sich der Spuk der prophetischen Wahrträume in ein Nichts auflösen wird. Persönlich habe ich nie etwas erlebt oder erfahren, was ein günstiges Vorurteil erwecken könnte" (Gesammelte Werke, Bd. I, S. Fischer-Verlag, 1952, S. 570; *„Die okkulte Bedeutung des Traumes"*). Ferner: „Und der Wert des Traumes für die Kenntnis der Zukunft? Daran ist natürlich nicht zu denken. Man möchte dafür einsetzen: für die Kenntnis der Vergangenheit. Denn aus der Vergangenheit stammt der Traum in jedem Sinne. Zwar entbehrt auch der alte Glaube, daß auch der Traum uns die Zukunft zeigt, nicht völlig des Gehalts an Wahrheit. Indem uns der Traum einen Wunsch als erfüllt vorstellt, führt er uns allerdings in die Zukunft; aber diese vom Träumer für gegenwärtig genommene Zukunft ist durch den unzerstörbaren Wunsch zum Ebenbild jener Vergangenheit gestaltet" (Gesammelte Werke, II. und III. Band, S. Fischer-Verlag, 1942, S. 626; *„Zur Psychologie der Traumvorgänge"*). Jahrtausendealte und durch unzählige Beispiele belegte Menschheitserfahrung wird so mit einer Geste der Gleichgültigkeit beiseite geschoben.

Ähnlich verfährt Freud, hypothetisch, unter Verzicht auf Beweise, in seiner Kritik der Religion. Auch sie beruht auf der gleichen Haltung. Hier führt Freud beispielsweise aus: „Über das Menschenkind wissen wir, daß es seine Entwicklung zur Kultur nicht gut durchmachen kann, ohne durch eine bald mehr, bald minder deutliche Phase von Neurose zu passieren. Das kommt daher, daß das Kind so viele der für später unbrauchbaren Triebansprüche nicht durch rationale Geistesarbeit unterdrücken kann, sondern durch Verdrängungsakte bändigen muß, hinter denen in der Regel ein Angstmotiv steht. Die meisten dieser Kinderneurosen werden während des Wachstums spontan überwunden, besonders die Zwangsneurosen der Kindheit haben dies Schicksal. Mit dem Rest soll auch später die psychoanalytische Behandlung aufräumen. In ganz ähnlicher Weise hätte man anzunehmen, daß die Menschheit als Ganzes in ihrer säkularen Entwicklung in Zustände gerät, welche den Neurosen analog sind, und zwar aus denselben Gründen, weil sie in den Zeiten ihrer Unwissenheit und intellektuellen Schwäche die für das menschliche Zusammenleben unerläßlichen Triebverzichte nur durch rein affektive Kräfte zustandegebracht hat. Die Niederschläge der in der Vorzeit vorgefallenen verdrängungsähnlichen Vorgänge hafteten der Kultur dann noch lange an. Die Religion wäre die allgemein menschliche Zwangsneurose, wie die des Kindes stammte sie aus dem Ödipuskomplex, der Vaterbeziehung. Nach dieser Auffassung wäre vorauszusehen, daß sich die

Abwendung von der Religion mit der schicksalsmäßigen Unerbittlichkeit eines Wachstumsvorganges vollziehen muß, und daß wir uns gerade jetzt mitten in dieser Entwicklungsphase befinden. — Unser Verhalten sollte sich dann nach dem Vorbild eines verständigen Erziehers richten, der sich einer bevorstehenden Neugestaltung nicht widersetzt, sondern sie zu fördern und die Gewaltsamkeit ihres Durchbruchs einzudämmen sucht. Das Wesen der Religion ist mit dieser Analogie allerdings nicht erschöpft. Bringt sie einerseits Zwangseinschränkungen, wie nur eine individuelle Zwangsneurose, so enthält sie anderseits ein System von Wunschillusionen mit Verleugnung der Wirklichkeit, wie wir es isoliert nur bei einer Amentia, einer glückseligen halluzinatorischen Verworrenheit, finden. Es sind eben nur Vergleichungen, mit denen wir uns um das Verständnis des sozialen Phänomens bemühen, die Individualpathologie gibt uns kein vollwertiges Gegenstück dazu. — Es ist wiederholt darauf hingewiesen worden (von mir und besonders von Th. Reik), bis in welche Einzelheiten sich die Analogie der Religion mit einer Zwangsneurose verfolgen, wieviel von den Sonderheiten und den Schicksalen der Religionsbildung sich auf diesem Wege verstehen läßt. Es stimmt dazu auch gut, daß der Frommgläubige in hohem Grade gegen die Gefahr gewisser neurotischer Erkrankungen geschützt ist; die Annahme der allgemeinen Neurose überhebt ihn der Aufgabe, eine persönliche Neurose zu bilden . . ." (*„Die Zukunft einer Illusion"*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig, 1927, S. 69—71). In seiner letzten Schrift, *„Der Mann Moses und die monotheistische Religion"*, allerdings gesteht Freud, er beneide die an Gott glauben (S. 158).

Die Formulierungen Freuds unterstreichen den problematischen Charakter der These. Hinter seinen starren Begriffen verbirgt sich die Tragödie der Gottferne, der gestörten und verdrängten Vaterbeziehung. Der französische Tiefenpsychologe Ignace Lepp, selbst ursprünglich Atheist, beleuchtet nicht nur das Verhältnis der Neurose zum Glauben, sondern auch zum Unglauben: „. . . Es kann ein Mensch neurotisch sein, ohne daß doch sein Atheismus — oder sein Glaube — neurotischen Ursprungs wäre. Die Neurose greift selten alle Fähigkeiten und alle Kräfte der Psyche zugleich an. — Dies vorausgeschickt, bleibt es doch unbestreitbar, daß in recht vielen Fällen der Atheismus in enger Abhängigkeit zu psychischen Konflikten des einzelnen steht, sei es, daß diese den Atheismus unmittelbar verursachen, sei es, daß sie einem Atheismus, der ‚von Natur aus' nicht neurotisch ist, den Stempel aufdrücken. Um jedem falschen apologetischen Gebrauch dieses klinischen Befundes vorzubeugen, wollen wir uns daran erinnern, daß es auch Gläubige gibt, deren Glaube offenkundig die Kennzeichen der Neurose trägt. Übrigens gleicht

seltsamerweise der neurotische Glaube dem neurotischen Unglauben in vielen seiner Ausdrucksformen bedeutend mehr, als etwa der neurotische Glaube dem echten Glauben oder der neurotische Atheismus dem gesunden Unglauben. Das neurotische Verhalten, sei es nun religiös oder areligiös, ist stets übertrieben und trägt die Kennzeichen des Rückfalls ins Infantile. Es wäre ein folgenschwerer methodischer Irrtum, das Verständnis des gesunden Verhaltens von Gesetzen ableiten zu wollen, unter denen das kranke Verhalten zu stehen scheint . . ." (*„Psychoanalyse des modernen Atheismus"*, Arena-Taschenbuch, Würzburg, 1969; S. 43 f.).

Freud geht in seinen Untersuchungen unter anderem vom Traum aus. In seinen rethorisch hervorragenden *„Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse"*, die er in den beiden Wintersemestern 1915/16 und 1916/17 in Wien hielt, kennzeichnet er das Traumelement als ein Uneigentliches, ähnlich der Tendenz der Fehlleistung, als einen Ersatz für etwas, wovon das Wissen im Träumer vorhanden, aber ihm unzugänglich ist. Daraus ergeben sich die Methode zur Aufdeckung und der spezifische Begriff des Unbewußten bei Freud: „Unsere Technik besteht darin, durch freie Assoziation zu diesen Elementen andere Ersatzbildungen auftauchen zu lassen, aus denen wir das Verborgene erraten können. — Ich schlage Ihnen jetzt vor, eine Abänderung unserer Nomenklatur eintreten zu lassen, die unsere Beweglichkeit erleichtern soll. Anstatt verborgen, unzugänglich, uneigentlich sagen wir, indem wir die richtige Beschreibung geben, dem Bewußtsein des Träumers unzugänglich oder unbewußt. — Wir meinen damit nichts anderes, als was Ihnen die Beziehung auf das entfallene Wort oder auf die störende Tendenz der Fehlleistung vorhalten kann, nämlich derzeit unbewußt . . ." (5. Auflage, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig, 1926; S. 111).

Das therapeutische Ziel steht auch hier im Vordergrund. Die tiefe Problematik des Traums und des Unbewußten verflacht in solcher Sicht. Die neue Methode jedoch bedeutet eine entscheidende Wende. Freud sagt dazu unter Bezug auf die Erfahrungen seines Freundes, des Wiener Arztes Dr. Josef Breuer: „Der Breuersche Fund ist noch heute die Grundlage der psychoanalytischen Therapie. Der Satz, daß die Symptome verschwinden, wenn man ihre unbewußten Vorbedingungen bewußt gemacht hat, ist durch alle weitere Forschung bestätigt worden, obgleich man den merkwürdigsten und unerwartetsten Komplikationen begegnet, wenn man den Versuch seiner praktischen Durchführung unternimmt . . ." (w. o. S. 289).

Nicht nur das. Die Methode liefert, unter andere Vorzeichen gesetzt, Ergebnisse, die wieder einmünden in die zeitlosen, globalen Erfahrungen der Mystik. Die Psychoanalyse kann so völlig neue

Ausblicke eröffnen.

Der Schweizer Psychiater, Privatdozent Balthasar Staehelin, gibt dazu, 1968, in einer Vortragsreihe wesentliche Aufschlüsse: „Unsere Erfahrung mit der großen Psychotherapie führt uns ins Gegenteil dessen, was Freud meinte, durch diese Methode gefunden und bewiesen zu haben: Wir entfernen uns mit der psychotherapeutischen Wissenschaft nicht vom Mystischen, sondern dieses wird gerade mit diesem Werkzeug besonders erfahrbar. In den Jahrzehnten des Nihilismus beschrieb Freud die Natur des Menschen in ungefähr diesem Sinne: Eine biologische Maschine, von Triebverlangen und destruktiven Impulsen besessen, vom eigenen Todestrieb gejagt, kulturfeindlich, zerstörerisch in der Grundstruktur, hoffnungslos, weil vom grausamen, unausweichlichen Tod gezeichnet. Nur durch erzwungenen Triebverzicht und forcierte Sublimierung wird vorübergehend eine menschenwürdige Form erreicht. Vernunft ist unsere einzige Hoffnung, und in der psychologischen Wissenschaft ist das Religiöse eine krankhafte Illusion. Ein Menschenbild also des atheistischen, realistischen Pessimismus und des rationalen Nihilismus. ... Nun aber lehrt die Geschichte — wir wiederholen das nochmals, da wir darin das Entscheidende für das Verständnis unserer Ausführungen sehen — daß jeder Glaube nur dann Bestand hat, wenn er sich Formen bedient, in denen sich das Unbedingte äußert. *Jeder Glaube, der nur Bedingtes unserer Alltagsdimension zum Unbedingten erheben will, ist immer schon nach kurzer Zeit zusammengebrochen.* Der Gottesglaube zum Beispiel ist so alt wie die Menschheit, begreiflicherweise, denn er ist legitime Äußerungsform der auch unendlichen Wesensart des Menschen. Der von Freud und anderen vorgeschlagene Glaube an nur positivistische Naturwissenschaft ist, ausgehend von seinem Begründer, dem Philosophen Comte, kaum hundertfünfzig Jahre alt, und jeder von uns hört schon aus dem erwähnten Freudschen Satz [näml.: ‚Wir glauben, daß es der wissenschaftlichen Arbeit möglich ist, etwas über die Realität zu erfahren, wodurch wir unsere Macht steigern und wonach wir unser Leben einrichten können'] die Fragwürdigkeit dieser Überzeugung und dieses Machtanspruchs heraus. Zu Recht fragwürdig, weil Freud uns vorschlägt, an etwas unbedingt zu glauben, was immer nur in unserer bedingten Seinsweise liegen kann, nämlich die nur materialistische Forschung, die nur rationale Weitereroberung und Machtsteigerung unserer Alltagsdimension. — ... Daß aber Freud als extremer Exponent einer bestimmt gerichteten Wissenschaft von gestern und von heute, sein Engagiertsein auf nur diese Dimension beschränken muß, ist der wahrscheinlich grundlegende Fehler ... Freud nannte sein wissenschaftliches nur rationales Vorgehen Psychoanalyse. Die Seele wird

analysiert; die Seele soll mit der Vernunft allein verstanden werden. Ist das nicht schon ein Paradoxon? Die Seele könnte doch eigentlich nur dann sinnvoll mit der Vernunft allein angegangen werden, wenn sie von nur materieller Natur wäre. — Da sie das wesensmäßig aber nicht ist — schon unser immer anwesendes Gefühl der Sehnsucht zum Beispiel ist dafür ebenfalls Beweis — und da Freud mehr von der Vernunft hielt als davon, was ihm seine subjektive, stimmungsbedingte innere Erfahrung hätte zuspielen können, mußte er postulieren, daß die Seele eine Maschine, ein Apparat sei. Eine Maschine ist immer von bedingter Natur, und der analysierende Verstand ist hier zweifellos am Platz. Bei einer Maschine führt die nur vernünftige Analyse zu guten Resultaten. Die nur vernünftige Analyse aber von etwas auch Unbedingtem führt entweder zu unrichtigen Resultaten oder aber wie im Falle Freuds, zur zunehmenden Sinnentlehrung und Säkularisierung. — Einige der unrichtigen Resultate der Freudschen Analyse haben wir gesehen. Das prinzipiell unrichtige Resultat ist, daß Freud die Natur des Menschen gerade gegenteilig beschreibt, als sie tatsächlich ist. Nach Freud soll sie pessimistisch, nihilistisch, atheistisch, zusammengefaßt: nur materialistisch sein. Freud ist, trotz seiner genialen Entdeckungen im Gebiet unserer ersten Wirklichkeit, nicht in der Lage, über die Grundphänomene der Seele das Entscheidende auszusagen, über die Liebe, die Hoffnung, das Urvertrauen, den Tod, den Glauben. Freud verwechselt Liebe mit Trieb, Hoffnung mit Leistung, Urvertrauen mit Selbstüberschätzung, den Tod mit Ende, Glauben mit Illusion. Phänomene unserer zweiten Wirklichkeit lassen sich nicht nur aus der ersten heraus verstehen. — Eine nur vernünftige Analyse in der Psychotherapie führt gelegentlich zu grausamen, ohne Zweifel aber oft zu unrichtigen theoretischen Resultaten. — Mit äußerlich zwar der gleichen oder einer ähnlichen Methode versuchen andere Ärzte und Psychologen Psychotherapie durchzuführen. Nur verzichten diese darauf, die Seele allein mit dem Werkzeug der Vernunft analysieren zu wollen. In dieser Art aber breitet sich, meist im schweigenden Zuhören und im Sinne der unausgesprochenen Übung, ein anderes Bild der Seele aus: Die Seele ist ein Teilchen des Unbedingten, gefaßt in individuelle bedingte Form. Ihre unbedingte Natur versucht sich immer wieder in den primär guten Eigenschaften, die bei jedem Menschen immer dieselben sind, zu äußern. — Der Mensch hat also allen Grund, optimistisch zu sein. Er ist immer Hoffnung. Areligiös aber kann er grundsätzlich nie sein, weil er immer selbst schon ein Stückchen Göttliches ist. *Sonst lebt er nicht.* Der Mensch ist immer schon auch Religion. Er hat nicht eine Religion. *Er ist Religion ...*" („*Haben und Sein*", Editio Academica, Zürich, 1969, S. 160—165).

Balthasar Staehelin weist zugleich darauf hin, daß auch der philosophische Materialismus, auch dann, wenn er den Namen Existenzialismus trägt, in Ermangelung des Rückgriffs auf das Unbedingte die wahre Heimat des Menschen außer Betracht läßt.

Tatsächlich bietet sich im Raume der Philosophie ein trostloses Bild. Sie gibt auch ohne Bedenken ihrer Hoffnungslosigkeit Ausdruck und steht vom neunzehnten Jahrhundert an im extremen Maße im Zeichen der Ohnmacht, der Auflehnung und der Angst. Schopenhauer sucht den Ursprung des Alls mit seinen polaren Erscheinungen im blinden Weltwillen. Sein Weltbild ist zutiefst pessimistisch. Kierkegaard, der souveräne Diagnostiker und prophetische Kritiker am Beginn der Epoche, befaßt sich eingehend mit dem Begriff der Angst. Sie sei Sündenfolge. Für ihn geht der Weg zum Absoluten nicht durch den Zweifel, sondern durch die Verzweiflung, die substantielle Angst. Sie stellt den Menschen vor die Entscheidung, unterzugehen oder den Weg zu Gott zu finden. Der dänische Dichter und Religionsphilosoph ist eine Erscheinung von alttestamentlicher Größe, ein Fanatiker im Dienste Gottes und glühender Verächter jedes unfruchtbaren Intellektualismus, der unpersönlichen, leeren, unverbindlichen Abstraktionen, in deren Rauch sich alle Realität auflöst. Er sucht nicht die dozierte, die durch Spekulation statuierte Wahrheit, die immer wieder neuen Thesen weichen muß. Er sucht vielmehr das Eingehen in das wahre Sein, die gelebte Wahrheit, die Existenz. Sie bedeutet Verwandlung und wird durch das Evangelium vermittelt. Existenz im Sinne Kierkegaards steht daher in unüberbrückbarem Gegensatz zu den nur spekulativen Bemühungen der späteren sogenannten Existenzphilosophie. Jede Verwässerung der Wahrheit erscheint ihm als Schändung. Der einzig wahre Lebenssinn sei, wie Kierkegaard noch sterbend hervorhebt, Gott so nahe zu kommen wie möglich. Ludwig Feuerbach hingegen beschreitet den Weg ins Leere, ins Nichts. Er fordert die radikale Abkehr von Gott, vertritt die Meinung, Religion sei aufzulösen in Anthropologie. Sie entspringe lediglich dem Vorstellungsbild des Menschen, seinem Wunsch und seiner Sehnsucht, aus der Unvollkommenheit zur Vollkommenheit zu gelangen. Man möge seinen daseinsbedingten Neigungen und Trieben folgen, ohne Furcht, aber nicht etwa nur einem, sondern allen, dann werde man keinem einzelnen von ihnen zum Opfer fallen.

Nietzsches krankhafter Aufschrei gilt im Grunde dem verlorenen Gott. Den Verlust, welchen Freud durch eine Inthronisation des Sexualtriebs als schöpferischer Urmacht zu kompensieren sucht, will Nietzsche überdecken durch eine Apotheose des Machtprinzips. Er glaubt die Grenzen des Menschlichen zu überschreiten und den Übermenschen zu verkünden, aber dieser Übermensch ist ein Trugbild seiner kranken Phantasie. Nietzsches Blick erkennt mit aller Schärfe die Mängel und die Heuchelei der Zeit, aber er dringt nicht hinaus über die Endlichkeit der Geschichte in die Ewigkeit des Lichts. Heidegger erscheint selbst Nietzsche noch inkonsequent in der Frage des Absoluten, des Seins. Er verlangt hier bedingungslose Negation. Für ihn manifestiert sich das Sein eben in der Geschichte als dem Herrschaftsbereich einer geschickhaften Irre, der unüberwindlichen Verschränkung von Wahrheit, Unwahrheit und Schein in allem und jedem. Das Walten Gottes in der Geschichte, ihr eschatologisches Ziel und ihr Ende nimmt er nicht wahr. Sie scheint ihm über dem Abgrund zu schweben, ohne sichere Verankerung an ihrem Ausgangspunkt und an ihrem Ende. Die menschliche Existenz vollzieht sich hineingestellt in einen Horizont des Nichts. Das Sein des Menschen ist ein Sein zum Tode. Erkenntnis fußt weder noch zielt sie auf Transzendenz. Die Angst ist die Grundbefindlichkeit der menschlichen Daseinsverfassung des endlichen In-der-Welt-Seins. Sie ist zugleich die Grundlage des Philosophierens. Solches Philosophieren aber mündet hier in Nihilismus. Darüber kann keine noch so subtile Sprachverdunkelung hinwegtäuschen.

Ernst Bloch beschränkt die Hoffnung auf eine Neugestalt des äußeren Daseins und der Gesellschaft. Er glaubt Anweisung zu geben zum vollen Diesseits. Albert Camus ringt als Dichter um das Warum der Gegebenheit des Bösen, den verborgenen Sinn in der Sinnlosigkeit der menschlichen Existenz. Er sieht im Schaffen des Künstlers das erschütternde Zeugnis für die einzige, die schöpferische Würde des Menschen.

Aber auch der Weg über die Kunst verliert sich im Chaos und im Dunkel. In den makabren Szenen von Samuel Beckett's „Warten auf Godot" ist auch der letzte Hoffnungsschimmer ausgelöscht. Das menschlich-subjektive Blindsein gegenüber dem Mysterium des geoffenbarten Gottes wird umgewertet in hoffnungsloses Warten, in ein Warten auf den nicht erscheinenden Messias. Die Verborgenheit Gottes deutet Beckett als Machtlosigkeit Gottes. Die unerträgliche Spannung zwischen Ratio und Transzendenz entlädt sich im wirren nächtlichen Gestammel der Vagabunden. Die Blasphemie hat ihre Schrecken verloren, sie wirkt alltäglich und wird als Selbstverständlichkeit genommen. Der letzte Schauer von Ehrfurcht ist gewichen. Das Absurde und die Schizophrenie sind von nun ab auch auf der Bühne beheimatet. Ein Zweig der Malerei, der „Surrealismus", hat schon längst die Verbindung mit dem chaotischen Seelengrund, dem Es der Freudschen Lehre gefunden. Auch er bietet keinen erlösenden Aspekt.

Der Mensch bleibt rettungslos gefangen im Irrgarten der Vernunft und der verschiedensten Leitbilder. Mündig und autonom, wie es

heißt, sieht er sich völlig außerstande, das Rätsel seines Ich zu klären, sein eigenes Dasein auf den Sinn hin zu deuten, einen Ausweg aus dem Labyrinth der vom Bösen durchtränkten und durchwirkten Welt zu entdecken. Auch das physische Leben auf dem Planeten zeigt sich vom Untergang bedroht. Der Mensch denkt an eine Flucht auf andere Sterne.

Aber er bleibt mit allen seinen Sinnen, all seinem Trachten der raum-zeitlichen Dimension verfallen. Die Wahrheit, das Ewig-Seiende, das die Philosophen seit Jahrtausenden statuieren, ist ihm unerreichbar. Die menschliche Vernunft kann nicht über sich selbst hinausdringen. Das spröde, brüchige Netz rationaler Beweisführungen erweist sich als nicht tauglich, das Unendliche, Ewige, einzufangen und es in die Sphäre der Polarität, Relativität und Endlichkeit, welcher der Mensch angehört, hereinzuziehen. Was bleibt, ist Hoffnungslosigkeit, Angst, Verzweiflung, zynische Resignation.

Der atheistische Existenzialist Jean-Paul Sartre zieht in seinem autobiographischen Bericht *„Les Mots"* (*„Die Wörter"*) folgendes Resümee: „Die Illusion der Rückschau ist zerbröckelt; Märtyrertum, Heil, Unsterblichkeit, alles fällt in sich zusammen, das Gebäude sinkt in Trümmer, ich habe den Heiligen Geist im Keller geschnappt und ausgetrieben; der Atheismus ist ein grausames und langwieriges Unternehmen; ich glaube ihn bis zum Ende betrieben zu haben. Ich sehe klar, bin ernüchtert, kenne meine wirklichen Aufgaben, verdiene sicherlich einen Preis für Bürgertugend, seit ungefähr zehn Jahren bin ich ein Mann, der geheilt aus einem langen, bitteren und süßen Wahn erwacht, und der sich nicht darüber beruhigen kann, und der auch nicht ohne Heiterkeit an seine einstigen Irrtümer zu denken vermag, und der nichts mehr mit seinem Leben anzufangen weiß . . ."

Die Wege der Vernunft kreuzen und schneiden einander immer wieder, ohne jemals ans eigentliche Ziel zu gelangen. Diese Erscheinung ist von der Antike her bekannt. Sie kann nicht überraschen. Sofern das Bemühen der Philosophen nicht auf seiner höchsten Stufe in die „religio", in die Wiederverbindung mit Gott einmündet, endet es folgerichtig beim Zweifel an sich selbst. Es ist ein endloses Gehen im Kreise. Induktive und deduktive Gehirnarbeit allein, von allen moralischen Voraussetzungen und aus der Ganzheit des Menschen gelöst, kann von sich aus niemals die philosophischen Grundfragen, die nach Gott und die nach dem Ursprung, dem Wesen und dem Ziel der Seele, dem Sinn des Daseins klarstellen.

Nach der übereinstimmenden und seit Jahrtausenden gegebenen inneren Erfahrung der größten Mystiker des Ostens wie des Westens sind hier tiefere Ursachen des Mißlingens aller Bemühungen mit im Spiele. Die schicksalhafte Problematik der abendländischen Denk-

weise seit Descartes liegt vor allem darin, daß der von ihm vorausgesetzte unverrückbare Halt, allein an der menschlichen Vernunft, in Wahrheit nicht existiert. Seine Intuition gebar Axiome subjektiven Denkens, die er in brillanten Formulierungen als fundamentale Wahrheiten objektivierte. Seine Grundthesen sind jedoch typische Ausgeburten menschlichen Intellekts. Die These von der Allmacht und von der Unfehlbarkeit der Vernunft liefert Trugbilder. Die Grundlage seiner Philosophie bleibt nach wie vor der Zweifel, und seine Gewißheit täuscht ihn selbst. Der Gottesbeweis der Philosophen, den auch Descartes auf seine Weise führen wollte, tastet nach der Abstraktion des Absoluten, Guten, Vollkommenen, er erreicht aber nicht den persönlichen Gott. Er greift nach einem leeren Schatten, bleibt Gedankenspiel des Philosophen, ist ohne innere Macht. Sein Gott ist nicht der erlebte, aufwühlende, alles durchglühende, neu formende Gott Pascals, der Gott der Psalmen, der Propheten, der biblischen Berichte des Alten und des Neuen Testaments. Er ist Ausgangspunkt und kühle Schlußfolgerung eines Denkprozesses.

Martin Buber sagt diesbezüglich vom Gottesbegriff Spinozas: „Spinoza unterwand sich, Gott seine Anredbarkeit zu nehmen. Man meine nicht, sein Deus sive natura sei ‚ein anderer Gott' gewesen. Er selber meinte keinen andern als den er als Knabe angeredet hatte, den eben, der Urgrund und Ziel alles Wesens ist; er wollte ihn nur vom Makel der Anredbarkeit reinigen. Der Anredbare war ihm nicht rein, nicht groß, nicht göttlich genug . . ." [31]

Ähnliches wäre auch anderenorts von der Gottesvorstellung der Philosophen zu sagen. Aber ihre Bemühungen sind letzten Endes fruchtlos. Im neunzehnten Jahrhundert hat der radikalste, schärfste Kritiker der Epoche, Friedrich Nietzsche, den Anspruch der Vernunft und der Philosophie auf die Entdeckung des Absoluten wie folgt umrissen: „Alles, was Philosophen seit Jahrtausenden gehandhabt haben, waren Begriffs-Mumien; es kam nichts Wirkliches lebendig aus ihren Händen. Sie töten, sie stopfen aus, diese Herren Begriffs-Götzendiener, wenn sie anbeten, — sie werden allem lebensgefährlich, wenn sie anbeten. Der Tod, der Wandel, das Alter ebensogut als Zeugung und Wachstum sind für sie Einwände, — Widerlegungen sogar. Was ist, wird nicht, was wird, ist nicht . . . Nun glauben sie alle, mit Verzweiflung sogar, ans Seiende. Da sie aber dessen nicht habhaft werden, suchen sie nach Gründen, weshalb man's ihnen vorenthält. ‚Es muß ein Schein, eine Betrügerei dabei sein, daß wir das Seiende nicht wahrnehmen; wo steckt der Betrüger?' — ‚Wir haben ihn', schreien sie glückselig, ‚die Sinnlichkeit ist's! Diese Sinne, die auch sonst so unmoralisch sind, sie betrügen uns über die *wahre* Welt' . . . Die andre Idiosynkrasie der Philosophen ist nicht weniger

gefährlich: sie besteht darin, das Letzte und das Erste zu verwechseln. Sie setzen das, was am Ende kommt — leider, denn es sollte gar nicht kommen! — die ‚höchsten Begriffe', das heißt die allgemeinsten, die leersten Begriffe, den letzten Rauch der verdunsteten Realität an den Anfang als Anfang ... Das Letzte, Dünnste, Leerste wird als Erstes gesetzt, als Ursache an sich, als ens realissimum ..." [32]

Der gleiche Nietzsche erlebt aber im Zusammenhang mit dem vulkanartigen Hervorbrechen der Ideen zum „Zarathustra" ähnlich Descartes jenes geheimnisvolle, an der Schwelle der Ekstase sich vollziehende und doch der Sphäre des Intellekts verhaftete Erkennen, das Descartes mit dem „klaren und deutlichen Denken" als Intuition charakterisiert und als Quelle absoluter Sicherheit verstanden wissen will: „Hat jemand am Ende des neunzehnten Jahrhunderts, einen deutlichen Begriff davon, was Dichter starker Zeitalter Inspiration nannten? Im andern Falle will ich's beschreiben. Mit dem geringen Rest von Aberglauben in sich würde man in der Tat die Vorstellung, bloß Incarnation, bloß Mundstück, bloß Medium übermächtiger Gewalten zu sein, kaum abzuweisen wissen. Der Begriff Offenbarung in dem Sinne, daß plötzlich, mit unsäglicher Sicherheit und Feinheit, Etwas sichtbar, hörbar wird, Etwas das Einen im tiefsten erschüttert und umwirft, beschreibt einfach den Tatbestand. Man hört — man sucht nicht; man nimmt — man fragt nicht, wer da gibt; wie ein Blitz leuchtet ein Gedanke auf, mit Notwendigkeit, in der Form ohne Zögern — ich habe nie eine Wahl gehabt ..." — Carl du Prel erörtert dieses Phänomen in seiner *„Mystik der alten Griechen"* im Zusammenhang mit dem Daimonion des Sokrates.

Liegt aber tatsächlich die höchste Würde des Menschen allein in seinem Denkvermögen? Ist die Definition, die etwa Martin Heidegger noch in unseren Tagen vom Menschen gab, eine wahrhaft umfassende, zutreffende, über Descartes hinausreichende: „... der Mensch heißt doch der, der denken kann — und das mit Recht. Denn er ist das vernünftige Lebewesen. Die Vernunft, die ratio entfaltet sich im Denken. Als das vernünftige Lebewesen muß der Mensch denken können, wenn er nur will ..." („Was heißt Denken" I. Teil, Tübingen, 1954).

Wie sehr Rationalismus und Intellektualismus spezifisch abendländische Anschauungsformen repräsentieren, die keineswegs an sich Gültigkeit zu beanspruchen vermögen, beweist ein kurzer Blick auf den geistigen Weg und die geistige Grundhaltung des Ostens. Dieser Weg war Jahrtausende hindurch ein Weg der Reinigung, kein Experiment philosophischer Spekulation. 1952 starb in Kalifornien Paramahansa Yogananda (Mukunda Lal Ghosh). Er war als Verkünder indischer Lehren um eine Verschmelzung östlicher und westlicher Einsichten mit Erfolg bemüht gewesen. Yogananda stellt beispielsweise

als genauer Kenner der westlichen Anschauungen und mit dem Blick auf die Philosophie des Abendlandes und das Axiom Descartes' „Ich denke, also bin ich" mit Nachdruck fest, daß es sich hier um einen grundsätzlichen Irrweg handle. Das Denken vermöge das innerste Wesen des Menschen nicht zu offenbaren. Es sei, wie die Welt der Erscheinungen, die sich dem Menschen für seine Wahrnehmungen darbietet, in stetem Wandel, habe keine Letztgültigkeit. Daher könne auch die Erfüllung der Funktionen des Verstandes niemals ein letztes und ein höchstes Ziel des Menschen sein. [33] Der Gottsucher liebe die unwandelbare Wahrheit. Sie gehört einer höheren Dimension an, nicht der der Relativität und des Endlichen, an welche sich der Mensch als Ausgangsort für seinen Erkenntnisprozeß gebunden sieht. Für den Inder sei im Sinne seiner eigenständigen Auffassung eine geistige Durchdringung und eine Aufdeckung der menschlichen Phänomene ohne die Besinnung auf das Göttliche völlig undenkbar. Das erweise schon eine aus der Antike stammende und bei Eusebius überlieferte Anekdote, welche von einer Unterredung eines einst in Athen weilenden Hindus mit Sokrates berichtet. Der Hindu habe den Versuch, das Problem des Menschen isoliert zu ergründen, als äußerst lächerlich empfunden. Yogananda stellt dem Denkideal und der Grundforderung westlicher Philosophie seit der Antike, dem „Mensch, erkenne dich selbst!" — die grundsätzliche des Ostens „Mensch, erkenne dein Selbst!" gegenüber. Die Erfüllung der einen bedeutet letzten Endes rationale Selbstbespiegelung, die der anderen Erneuerung, Verwandlung, die Begegnung mit dem „transzendentalen Ich".

Es versteht sich von selbst, daß auch dem Westen auf lange Sicht dieses Problem nicht verborgen bleiben kann. Carl Gustav Jung z. B., der bedeutende, 1961 in Küßnacht verstorbene Schweizer Psychiater und Psychologe, von 1906 bis 1912 ein Weggenosse Freuds, beleuchtet es in seiner Einleitung zu einem alten, fernöstlichen Meditationsbuch, dem taoistisch-buddhistischen *„Geheimnis der goldenen Blüte"*, mit aller Klarheit. Die Texte des Buches wurden noch von Richard Wilhelm in China entdeckt und von ihm aus dem Chinesischen übersetzt. Carl Gustav Jung, für den sie einen Wendepunkt seines eigenen Weges der Individuation bedeuteten, kommentiert sie u. a. wie folgt:

„... Der Intellekt ist tatsächlich dann der Schädiger der Seele, wenn er sich vermißt, das Erbe des Geistes antreten zu wollen, wozu er in keiner Hinsicht befähigt ist, denn *Geist* ist etwas Höheres als Intellekt, indem er nicht nur diesen, sondern auch das Gemüt umfaßt. Er ist eine Richtung und ein Prinzip des Lebens, das nach übermenschlichen, lichten Höhen strebt. Ihm aber steht das weibliche, dunkle, das Erdhafte (Yin) entgegen mit seiner in zeitliche Tiefen

und in körperliche Wurzelzusammenhänge hinabreichenden Emotionalität und Instinktivität. Zweifellos sind diese Begriffe rein intuitive Anschauungen, deren man aber wohl nicht entraten kann, wenn man den Versuch macht, das Wesen der menschlichen Seele zu begreifen. China konnte ihrer nicht entraten, denn es hat sich, wie die Geschichte der chinesischen Philosophie zeigt, nie so weit von den zentralen seelischen Gegebenheiten entfernt, daß es sich in die einseitige Übertreibung und Überschätzung einer einzelnen psychischen Funktion verloren hätte. Deshalb fehlte es nie an der Anerkennung der Paradoxie und Polarität des Lebendigen. Die Gegensätze hielten sich stets die Waage — ein Zeichen hoher Kultur; während Einseitigkeit zwar immer Stoßkraft verleiht, dafür aber ein Zeichen der Barbarei ist. Die Reaktion, die im Abendland gegen den Intellekt zugunsten des Eros oder der Intuition einsetzt, kann ich nicht anders denn als Zeichen des kultürlichen Fortschrittes betrachten, eine Erweiterung des Bewußtseins über die zu engen Schranken eines tyrannischen Intellekts hinaus. — Es liegt mir ferne, die ungeheure Differenzierung des westlichen Intellekts zu unterschätzen; an ihm gemessen ist der östliche Intellekt als kindlich zu bezeichnen (das hat natürlich mit Intelligenz nichts zu tun!). Wenn es uns gelingen sollte, eine andere oder gar noch eine dritte seelische Funktion zu solcher Dignität zu bringen, wie es mit dem Intellekt geschehen ist, so hat der Westen alle Anwartschaft darauf, den Osten um ein Beträchtliches zu überflügeln. Es ist darum so beklagenswert, wenn der Europäer sich selbst aufgibt und den Osten imitiert und affektiert, wo er doch viel größere Möglichkeiten hätte, wenn er sich selber bliebe und aus seiner Art und seinem Wesen heraus all das entwickelte, was der Osten aus seinem Wesen im Laufe der Jahrhunderte heraus gebar . . ." [34]

Carl Gustav Jung gibt vom Standpunkt des Psychiaters zur Tragödie der Vernunft und einer bloß von ihr getragenen Weltanschauung noch weitere beachtenswerte Aufschlüsse. Er stellt in seinem umfangreichen Werk *„Psychologie und Alchemie"* (Rascher-Verlag, Zürich; 1944) unter besonderem Hinweis auf den unaufhaltsamen geistigen Verfall seit der französischen Aufklärung fest, wie naturgegeben, ja notwendig in Anbetracht des menschlichen Verstandesumfangs die Paradoxien der Glaubensaussagen und Grundinhalte religiöser Erfahrung seien. Wenn aber „dieser Duodezverstand, der keine Paradoxien erträgt, einmal erwacht ist", könne ihn keine Predigt mehr unterdrücken. Dann käme es vielmehr darauf an, ihn in seiner Unentwickeltheit auf eine höhere Stufe zu bringen, damit er zumindest eine Ahnung gewinne vom Umfang und der Bedeutung paradoxer Wahrheit. Gelinge dies nicht, so bestehe die Gefahr, daß

der Zugang zum Christentum annähernd völlig verschüttet werde. Und je weiter die Veräußerlichung fortschreite, desto mehr stoße man sich an dem Gehalt irrationaler, transzendenter Wahrheit. Schließlich erscheine sie nur mehr als ein Relikt religiöser Vorzeit und werde als solches abgetan. Über den geistigen Verlust, welchen die Betroffenen erleiden, blieben sie im Unklaren, weil sie die heiligen Bilder und Tatsachen jener Bewußtseinswelt nie innerlich erfahren, nie als eigenen Besitz erworben haben.

Jungs *„Psychologie und Alchemie"* erschien, wie erwähnt, 1944. Die Kämpfe und die Entwicklung, welche sich im geistigen Leben des nachfolgenden Vierteljahrhunderts vollzogen haben, bestätigen seine Feststellungen neuerdings vollauf. Auch im Gesamten betrachtet, treffen sie zu. Der kalte, rechnende Verstand prägt insbesonders vom achtzehnten Jahrhundert an mit zunehmender Deutlichkeit den Typus des abendländischen Menschen. An dem Lauf der Dinge haben auch die Empfindsamkeit des ausklingenden Rokoko und die Naturseligkeit Rousseau's nichts geändert. Die großartigen Ansätze jedoch, welche etwa die deutsche Romantik im positiven Sinn für eine umfassende und tiefgreifende Erneuerung des geistigen Lebens dargeboten hätte, sanken bald in Vergessenheit, wurden unter dem Eindruck des unaufhaltsam vorwärtsdrängenden naturwissenschaftlichen Materialismus des neunzehnten Jahrhunderts mit Absicht unkenntlich gemacht, verleugnet, totgeschwiegen.

Auch die Leitidee des einseitigen zivilisatorischen, technischen und industriellen Fortschritts tritt seit dem achtzehnten Jahrhundert im Zusammenhang mit dem Kult der Vernunft beherrschend in den Vordergrund. Der Physiokrat und spätere Finanzminister unter Ludwig XVI., Turgot, ist einer ihrer Ahnherrn. Schon der Dreiundzwanzigjährige setzt am Beginn seiner Laufbahn, 1750, die gelehrte Welt durch seine berühmten Vorträge an der Sorbonne zu Paris in Erstaunen. Turgot sieht die Menschheitsgeschichte im ganzen als einen unaufhaltsamen rationalen Fortschritt mit dem Ziel eines goldenen Zeitalters. Seine Grundgedanken dazu wurden in der Folge bald Allgemeingut. Sie sind über Auguste Comte und die Saint-Simonisten weit über die Grenzen Frankreichs hinaus in der ganzen westlichen Hemisphäre in breiteste Kreise gedrungen. Man sieht die Geschichte unter neuen, glückverheißenden Aspekten, und der Traum von der Allmacht der menschlichen Vernunft nimmt dabei immer realere Form an. Im gesamten bietet sich folgendes Bild: Auf der ersten, der untersten Stufe ihrer Entwicklung erblicke die Menschheit in den Naturerscheinungen das Werk mythischer Gewalten, unsichtbarer Wesen, der Götter. Der Mensch lebt im Dunkel unerhellten Bewußtseins, im Zeitalter der Magie, des Mythos, des Aberglaubens. Auf

der zweiten Stufe verbinde er von ihm selbst gesetzte, rationale, abstrakte Begriffe mit den älteren Vorstellungen vom Jenseits, wie etwa in der Theologie. Zuletzt bemühe er sich auf der dritten und höchsten die Erscheinungen der Natur rational zu ergründen, systematisch zu erforschen, zu erklären, die allgemein gültigen Gesetze der Mechanik und der Mathematik zu ermitteln, welche ihnen zugrunde liegen, diese Gesetze nach eigenem Ermessen praktisch anzuwenden und die Natur sich so im ganzen untertan zu machen. — Ein faszinierender Entwurf, der aufschlußreiche und richtige Einzelbeobachtungen mit oberflächlichen und unrichtigen Schlußfolgerungen vermengt, wie sie sich aus dem Übermaß des Vertrauens in die grenzenlose Macht der menschlichen Vernunft ergeben. Seine Wirkung ist heute noch durchaus nicht erloschen, im Gegenteil, er ist maßgeblich mitbestimmend für das Weltbild unseres technizistischen und unbeschränkt wissenschaftsgläubigen Zeitalters, und er geistert bis auf unsere Tage durch alle Wissensgebiete.

Es dauerte nicht lange, bis man ihn weiter entwickelte. Schon im ausgehenden achtzehnten Jahrhundert will als Mathematiker und Philosoph der Marquis von Condorcet, in seinem *„Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain"*, den er 1794 veröffentlicht und der bereits 1796 zu Tübingen in einer deutschen Übersetzung erscheint, diesen Fortschritt durch Geschichtsvergleich mit fast mathematischer Bestimmtheit berechnen. Über seinem persönlichen Geschick allerdings waltet bittere Ironie. Condorcet wird von Robespierre geächtet und endet noch im gleichen Jahr 1794 nach vergeblicher Flucht im Kerker durch Selbstmord.

Das Trugbild einer Selbsterlösung der Menschheit auf dem Wege der Vernunft, der Wissenschaft und der Technik gewinnt nach Turgot und Condorcet wieder neue Umrisse bei dem Comte von Saint Simon und bei Auguste Comte, Ende des achtzehnten und im beginnenden neunzehnten Jahrhundert. Auguste Comte will der Soziologie die Planung und Umgestaltung aller Lebensbereiche übertragen. Ihr ist eine beherrschende Aufgabe zugedacht, wie sie etwa jene der Scholastik des Mittelalters war. Sie übernimmt die zentrale Stellung der Religion. Mittelpunkt und höchstes Wesen der Religion sei der Mensch selbst. Die göttliche Mitte schwindet aus dem Blickfeld. Im Sinne Bacon von Verulam's, des einstigen Begründers des Empirismus, greift der Mensch auf dem Wege über die Erforschung und die Beherrschung der Naturgesetze nach der Macht über die Welt. Allmählich formt sich, vor allem unter dem imponierenden Eindruck der Errungenschaften der Naturwissenschaft das Leitbild einer in allen ihren Bereichen vom Menschen her erkennbaren, gestaltbaren, veränderbaren, manipulierbaren und manipulierten Welt, die utopische

Idee einer völlig unbegrenzten Macht des Menschen über sich und die Materie auf dem Wege der Wissenschaft und der Technik. Selbst das Problem des Alterns und des Todes scheint in letzter Ferne nicht unlösbar, die „Erzeugung von Leben" greifbar nahe.

Ernüchterung konnte nicht ausbleiben. Überraschend ist nur, daß es gerade die Naturwissenschaft selbst sein sollte, die das stolze, aufgrund ihrer eigenen Verheißungen entworfene Gebäude so bald und so gründlich wieder zum Einsturz bringen sollte. Vor allem die theoretische und die experimentelle Physik des zwanzigsten Jahrhunderts hat das Werk dieses Umsturzes vollbracht, die Illusion einer in sich selbst begründeten, unerschaffenen, unteilbaren, ewig-beständigen, unendlichen, aus sich selbst erklärbaren und in allen ihren Erscheinungen bis ins kleinste exakt berechenbaren Materie hinweggefegt. Was noch im vorigen Jahrhundert unantastbare Grundlage aller Welterscheinungen zu sein schien, löste sich auf in ein Myriadenheer rastlos bewegter Teilchen, Zusammenballungen von Energie von unfaßbarer Gewalt. Die Masse als Substanz ist unserem Zugriff, ja unserer Vorstellung entglitten. Sie enthüllt sich, will man es fassen, als Schwingung, als Wogen und Weben unseren Sinnen nicht mehr zugänglicher Partikel, als ein unendlich feiner Schleier bewegter, verdichteter Energie in einem Ozean von unendlicher Leere. Die Frage nach dem Wesen dieser Energie leitet schon über in den Bereich einer „übersinnlichen" Dimension, in feiner materielle, schließlich geistige Zonen.

Wie in der Urzeit stehen auch wir unter dem überwältigenden Eindruck des Wechselspiels der Naturphänomene und unserer sinnlichen Wahrnehmungen, nur daß unser Wahrnehmungsvermögen dank technischer Finesse sich sowohl in die Mikro- als auch in die Makrowelt hinaus fortschreitend beträchtlich erweitert. Der Wesensgrund der Erscheinungen ist uns heute wie eh und je unbekannt. Er bleibt mehr denn je in letzter Tiefe unergründlich. Was jenseits der Grenzen unserer erweiterten aber im Grunde doch begrenzten Wahrnehmung liegt, entschwindet auch der Macht und den Begriffen der Vernunft. Die Materie ist damit zum größten Rätsel der Forscher geworden, und die in unerreichbare Fernen entrückt gewesenen Mächte einer außermateriellen Sphäre erscheinen so von neuem — wenn wir ehrlich sein und konsequent folgern wollen — am Horizont.

Die Gefahren, welche der Fortschrittswahn und die übertriebene Verherrlichung der Vernunft längst heraufbeschworen, sind damit aber noch lange nicht gebannt. Im Nebel der Zukunft lauert schon längst unabwendbar die Schreckensgestalt des intellektuellen Giganten, des Unmenschen „jenseits von Gut und Böse".

Unweigerlich wird ihm ein zweites Phantom auf dem Fuße fol-

gen: der Mensch, äußerster Ohnmacht preisgegeben, losgerissen vom wahren Grund des Lebens. Die Tragik der Entwicklung liegt in ihrer großartigen Einseitigkeit. Den Höchstleistungen auf der einen, vor allem der naturwissenschaftlich-technischen Seite, stehen eine nie dagewesene Verrohung, Verödung und eine unerträgliche Verflachung auf der anderen gegenüber. Die Technik, statt Befreierin des Menschen von Alltagslasten zu sein, droht ihn selbst seiner menschlichen Würde zu berauben, ihn zu verschlingen, stürzt ihn in neue Abhängigkeit. Der alte Fluch kartesischer Haltung, der Gleichsetzung der Seele des Menschen mit der rechnenden und denkenden Vernunft, dem nüchternsten Teilbezirk seiner wesentlich umfassenderen, reicheren Fähigkeiten, tritt erst jetzt in seiner vollen Tragweite ins deutliche Licht. Naturgemäß konnten sich unter dem Eindruck gerade dieser Anschauungsform jene Wissenszweige frei entfalten, welchen eine solche rationalistische Gesinnung und Begrenzung entsprach, wie eben die Mathematik, die Naturwissenschaften, die Technik. Der Fortschritt wurde aber auf den anderen Gebieten, die nicht minder wichtig, vielleicht sogar bedeutender sind, in seiner Einseitigkeit zum Rückschritt, war zu teuer bezahlt. Der Mensch in der Fülle seiner Ganzheit ist von Zerstörung bedroht. Seine volle Wirklichkeit birgt höhere Geheimnisse als die Funktionen gedanklicher Kraft oder die Staunen erregenden Mechanismen des Lebensprozesses, deren er sich zu bemächtigen sucht.

Die Generationen des Atomzeitalters haben die Rechnung zu bezahlen. Sie stehen heute, angesichts ins Ungeheuerliche gewachsener Gefahren, mehr als drei Jahrhunderte nach dem Tode Descartes' am Endpunkt eines Weges, den er, der Philosoph mit der Maske, seiner Zeit so selbstsicher gewiesen hat.

Mit dem Gottesbewußtsein, mit dem lebendigen Gott, entschwand auch das Wahre und das Wissen um die Realität des Bösen. Die Konturen haben sich verwischt, die Kontraste scheinen verschwunden. Das Spiel mit dem Dämon, oberflächlich und gleichgültig hingenommen, ist höchstens noch interessant, äußerst bühnenwirksam, voll anregender Spannung, es wird zum intellektuellen und zum ästhetischen Genuß, zum Stimulans gegen die Langeweile. Was ist gut? Was ist böse? Niemand weiß es. Meinung steht gegen Meinung, Gutachten gegen Gutachten. Man kann sich nicht einigen. Die höhere Einheit von Glaube und Vernunft ist verloren. Indifferenz, Unsicherheit, intellektueller Hochmut, blasierte Unwissenheit geben sich als Toleranz. Es ist keine neue, verbindende und überzeugende Idee, welche der vollen metaphysisch-physischen Wirklichkeit gerecht würde, an die Stelle der Glaubenserfahrungen getreten. In der Überbewertung der technisch-zivilisatorischen Seite des Lebens wurde sich der Mensch

selbst fremd. Er verriet seine Seele, verlor sein höheres, göttliches Selbst aus dem Blick. Mit seiner Seele entglitt ihm auch der Sinn des Lebens. Das Übermaß an Selbstvertrauen gebar innere Vereinsamung, die Euphorie führte in die Hoffnungslosigkeit.

Einem Höhepunkt an technischer Leistung steht heute der drohende Zusammenbruch des inneren Menschen gegenüber, mit allen seinen Folgeerscheinungen, der atemlosen Hast und Lebensgier, der Flucht in die Illusion, unter anderem auf dem Wege halluzinogener Drogen, die den Trip nach innen bewirken sollen, mit den verschiedensten Psychosen, der Lebensflucht, der Lebensangst, einer uferlosen Kriminalität, vor allem auch der Jugend, einer sinnentleerten, übersteigerten und pervertierten Sexualität, die unter dem Schlagwort der Enthemmung, nach kommerziellen Zielsetzungen zu einem ungeheuren Geschäft aufgebauscht wird, — der Flucht der Kunst, aus der alles Göttliche gewichen ist, ins Irrationale, Absurde, ihrem Herabsinken in den Bereich der Maschinenformen und in ihrem Fall in die Bewußtseinssphäre der Schizophrenie und des Dämonischen, der Abwertung der Moral, dem Zerfall aller Ordnungen und der Zertrümmerung aller bestehenden Werte. Selbst die Natur wird mit in den Vernichtungskreis hineingerissen, die Biosphäre des Planeten vergiftet und zerstört. Es ist, trotz aller hektischen Sucht nach immer größerem Komfort und Wohlstand im äußeren Dasein, ein Zeitalter der Angst, der Leere, der Lieblosigkeit, ohne jedes Wissen um Gut und Böse, der Langeweile, — einer unheimlich und unwirklich gewordenen Wirklichkeit, der Gespaltenheit, der Loslösung von Gott.

Die Masken sind gefallen. Der Atheismus hat als Produkt des abstrahierenden Denkens seine Anziehungskraft verloren. Ähnlich wie der begriffliche Gottesbeweis besitzt er keine lebendige Überzeugungsmacht. Er wird abgelöst durch die Antireligion. Die existenzielle Erfahrung, das für alle Religion wesenhafte transzendente innere Erleben, durch Jahrhunderte vernachlässigt und verleugnet, wird auf der untersten Stufe des Lebens wiederentdeckt. Die religiöse Mystik wird umgewertet in den Orgasmus sexueller Perversion und in den Drogenrausch. Die Chemie soll den verlorenen Himmel, das Paradies und das Geheimnis des Seinsgrundes, kurzum die „verlorene Dimension" erschließen. Man schreibt ihren Drogen seeleneröffnende und bewußtseinserweiternde Wirkungen zu. Der Durchbruch in eine höhere Seinsform scheint in der Fortschrittsära auf dem Wege von Wissenschaft und Technik gesichert, das Problem der Flucht vor den Widerwärtigkeiten des Lebens, seinen Spannungen und seiner Sinnlosigkeit gelöst. Der Psychologe und frühere Philosophieprofessor der Harvard-Universität, Timothy Leary, will nicht nur eine psychedelische Weltrevolution in die Wege leiten, er hat auch bereits den Versuch unter-

nommen, eine neue chemische Kirche ins Leben zu rufen. Was die Urchristen und die Heiligen der christlichen Geschichte auf dem Wege der Läuterung und der Selbstüberwindung gewannen, soll voraussetzungslos die Droge, vor allem LSD, Lysergsäurediäthylamid, vermitteln. Leary erscheint es rückständig, im technischen Zeitalter ohne bewußtseinserweiternde Drogen nach religiösem Leben zu streben. Der Fluch der Vergangenheit kommt nun zum Vorschein. Der extreme Intellektualismus und Materialismus, der jungen Generation unbefriedigend, pendelt abrupt um in seinen äußersten Gegensatz, in den vernunftlosen Sinnenrausch, das Erbe primitiver Kulte. Einen Schritt weiter geht neuerdings A. S. La Vey. Er ist das Oberhaupt einer vor kurzem in San Franzisko öffentlich anerkannten „First Satanic Church" und proklamiert ein vermeintlich in diesem Sinne neu angebrochenes Zeitalter. —

Wieder sieht sich der Mensch, gerade da, wo er Zeit und Raum mit Hilfe einer staunenerregenden Technik zu überwinden und in der Mikrobiologie das Leben selbst zu ergreifen meint, vor die gleichen Fragen gestellt wie am Ausgangspunkt dieses Weges, in den Tagen Descartes' und Pascals. Das erschütternde und doch so schlichte Dokument Pascals, sein Memorial, hätte, bei aller Wahrung naturwissenschaftlich-technischen Fortschritts, eine andere Zielrichtung erkennen lassen: die der bewußten Einordnung des Menschen in das Weltganze, der brüderlichen Liebe, des Opfers, des Dienens, nicht der Machtansprüche. Es zeugt von der Erregung und der Freude des Augenblicks, dem Aufleuchten erlösender Klarheit, die einem der konsequentesten Denker des Abendlandes in Stunden einsamer Meditation zuteil wird. Die Einsicht in das Mysterium Gottes und der Seele, welche auf ihn zuströmt, stammt nicht aus dem engen Kreis und dem Schema eigenwilligen Denkens. Sie ist ein Geschenk transzendenter Welt, gewonnen auf der Ebene höheren Bewußtseins. Was sie verdeutlicht, ist vor allem auch dies: Aufgaben, Fähigkeiten und Möglichkeiten der menschlichen Vernunft sind der Natur des Menschen nach begrenzt. Die Vernunft, sicher bis zu einer gewissen Stufe Helferin, Ordnungsmacht im Raume des Bewußtseins und des Gefühls, ist Werkzeug. Sie dringt nicht bis zum Ursprung der Erscheinungswelt, noch weniger ist sie Erlöserin. Sie allein kann dem Menschen nicht das verlorene Paradies zurückbringen. Die lebendige Einsicht in die Offenbarung Gottes und die Erfahrung der wahren Natur seines Ichs empfängt der Mensch nicht aus der Denkkunst, sondern aus der Hand Gottes durch Erleuchtung, nach dem Grade seiner Reife und der Bereitschaft seiner menschlichen Natur. Der Weg der Rückverbindung des Menschen mit Gott, der religio, führt zu Christus, dem geoffenbarten, sichtbar gewordenen Gott, dem eigentlichen

Endziel allen menschlichen Suchens und Forschens. Wahres Wissen fußt auf der Erfahrung höherer Wirklichkeit. Es ist universeller, umfassender, alles durchdringender, beruht auf der Liebe, dem Opfer, der Hingabe an den Schöpfer des Alls, in der Nachfolge Christi. Es ist die Weisheit des Herzens, welche Pascal als höchste Erkenntnisquelle entdeckt. Diese Weisheit umfaßt auch das Geheimnis der Seele.

Pascal ist nicht der einzige der großen Denker dieses Jahrhunderts, welcher sich bis zu dieser Einsicht durchringt. 1624, ein Jahr nachdem Pascal das Licht der Welt erblickte, starb zu Görlitz in Schlesien der überragende deutsche Mystiker der Epoche, Jakob Böhme. Seine Lehre „*Vom dreifachen Leben des Menschen*" könnte auch der modernen Psychologie wertvolle Anregung bieten, vor allem in bezug auf die Stufenfolge innerseelischer Wirksamkeit, wie sie beispielsweise Freud mit seiner Hypothese vom *Es, Ich* und *Über-Ich* zu begreifen sucht. Für Böhme ist ähnlich wie für Pascal das Geheimnis des verborgenen Gottes und die Nachfolge seines Sohnes, Christi, ein für allemal das zentrale, überragende Thema: „... Er [Gott] allein ist der ewige Anfang, und fasset das Centrum zur Gebärerin, welches machet die ewige Mutter der Gebärerin des Wesens aller Wesen: denn Gott hat keinen Anfang, und ist nichts Eheres als er; aber sein *Wort* hat einen ewigen unergründlichen Anfang in ihm, und ein ewig unergründlich Ende, da es doch nicht Ende, sondern *Person* recht genannt wird, als des Vaters Herz, denn er wird in dem ewigen Centro erboren ... Darum ist er des Ersten Sohn, und ist recht die Flamme der Liebe und der Glanz des Vaters im ewigen Willen ..." [36] „Denn gleichwie die Sonne mitten zwischen den Sternen und der Erde steht, und erleuchtet alle Kräfte, und ist das Licht und Herz aller Kräfte; und alle Freude in dieser Welt, dazu alle Schönheit und Lieblichkeit stehet in der Sonne Licht und Kraft; also auch der Sohn Gottes in dem Vater, der ist das Herze in dem Vater, und leuchtet in allen Kräften des Vaters, und seine Kraft ist die bewegliche, quellende Freude in allen Kräften des Vaters, und leuchtet in dem ganzen Vater, gleichwie die Sonne in der ganzen Welt ..." [37]

Der Mystiker Böhme wie der Rationalist Descartes erkennen die Nichtigkeit angehäuften Scheinwissens. Aber die Folgerungen, welche der Mystiker zieht, sind konsequenter: „... Mein lieber Leser, wenn du die hohen Geheimnisse willst verstehen, so darfst du nicht eine Academiam auf deine Nase setzen, und eine Brille brauchen, und vieler Meister Bücher lesen, denn sie sind nicht allein auf den hohen Schulen zu suchen, zu finden und zu gründen. Es ist alles ein Tand ohne göttlichen Verstand, was die Vernunft in der Kunst dieser Welt suchet; sie findet nichts mehr als die Welt, und doch nicht halb, sie gehet nur immer im Suchen, und findet endlich Hoffart und Gleiß-

nerei, indem sie weltliche Weisheit findet. — Suche nur das Wort und Herz Gottes, welches Mensch worden ist, in der Krippe beim Ochsen im Stalle, in der finstern Nacht. So du dasselbe findest, so findest du Christum, als das Wort im Vater, mitsamt dem Vater, Sohne und Heiligen Geiste, darzu die ewige Natur, auch die englische Welt und Paradeis; du findest deine blinde Vernunft, die dich also lange hat taumelnd als einen Trunkenen geführet. Du darfst dir nicht dein Gemüt mit hohem Sinnen zerbrechen, du findest mit hohem Sinnen und Tichten nicht den Grund, nur aneigne dein Gemüt und Sinnen mit aller Vernunft in die Liebe und Barmherzigkeit Gottes, daß du in dem Centro deines Lebens aus dem Worte und Herzen Gottes geboren werdest, daß sein Licht in deines Lebens Licht scheine, daß du eines seist mit ihm! — Denn Christus, Gottes Sohn, das ewige Wort im Vater, der da ist der Glanz und die Kraft der lichten Ewigkeit, muß in dir Mensch geboren werden, willst du Gott erkennen: sonst bist du im finstern Stalle, und gehest nur suchen und tappen, und suchest immer Christum zur Rechten Gottes, und meinest, er sei weit von dannen. Du willst dein Gemüt über die Sterne schwingen und allda Gott suchen, wie dich die Sophisten lehren, welche Gott weit von dannen in einen Himmel malen. — Aber gleichwie der Teufel über das Herz Gottes in seinem Feuerquall fliegen will, und bleibet doch nur in den vier Gestalten der ewigen Natur in Finsternis; also gehets auch der blinden Vernunft, die im Finstern sitzet und suchet Gott in der Finsternis . . ." [38]

Und weiter: „Unser rechtes Leben, damit wir sollen Gott schauen, ist als ein verdämpft Feuer, in manchem auch wohl als das Feuer im Stein verschlossen; wir müssen's aufschlagen mit rechter ernster Einwendung zu Gott. Sehet doch Gottes Fürsorge an, er hat uns in Christo aus dem Feuer des ewigen Lebens wiedergeboren, und hat uns dasselbe im Bunde der Taufe zu einem Schlüssel zur Letze gelassen, daß wir damit aufschließen und unser Seelenfeuer damit besprengen, daß es des göttlichen Feuers fähig wird; und hat uns seinen Leib zur Speise gegeben und sein Blut zum Trank, daß wir uns dessen sollen annehmen, in seinen Bund treten, und unsere Seele mit speisen, daß sie erquicket werde und vom Tode aufwache, daß sie das göttliche Feuer anzünde. Lieben Kinder, es muß brennen, und nicht im Steine verschlossen bleiben, oder als ein Moder und Zunder, das da wollte gerne glimmen, und kann vor des Teufels Nässe nicht. Der historische Glaube ist ein Moder, der da als ein Fünklein glimmet; er muß angezündet werden; wir müssen ihm Materie geben, darin sich das Fünklein anzünde; die Seele muß aus der Vernunft dieser Welt ausdringen ins Leben Christi, in Christi Fleisch und Blut, so empfähet sie Materia zum Anzünden. Es muß ernst sein, denn die

Historie erreichet nicht Christi Fleisch und Blut; es muß der Tod zersprenget werden, wiewohl ihn Christus zersprenget hat . . ." [39]

In einer oft zitierten, einprägsamen Stelle aus seiner *„Morgenröte im Anfang"* vom Jahre 1612 [40] deutet Böhme einen ähnlichen Seelenkampf an wie Pascal in seinem Memorial. Böhme erzählt von seiner Trauer über das unablässige Wirken des Bösen in der Welt und von seinem Bemühen, den Lebenssinn und den Weltzweck zu ergründen. Dazu führt er aus: „. . . Als sich aber in solcher Trübsal mein Geist (dann ich wenig und nichts verstand, was er war) ernstlich in Gott erhob als mit einem großen Sturme, und mein ganzes Herz und Gemüte, sammt allen andern Gedanken und Willen sich alles darein schloß, ohne Nachlassen mit der Liebe und Barmherzigkeit Gottes zu ringen, und nicht nachzulassen, Er segnete mich denn, das ist, Er erleuchtete mich denn mit seinem Heiligen Geiste, damit ich seinen Willen möchte verstehen, und meiner Traurigkeit loswerden: so brach der Geist durch . . ." [41] Nun erst erkennt Böhme mit höchster Klarheit, aber es ist ihm fast unerreichbar, das Erlebte, Geschaute voll zum Ausdruck zu bringen: „Denn wenn der Blitz im Centro aufgehet, so siehet er hindurch, aber er kann's wohl nicht fassen, denn ihm geschieht, als wenn's wetterleuchtet, da sich der Blitz des Feuers auftut, und bald wieder verschwindet. Also gehet's in der Seele auch zu. Wenn sie in ihrem Kampfe durchdringet, so schauet sie die Gottheit wie ein Blitz . . ." [42]

Über den Gegensatz der transzendenten Einsicht des Geistes zur Vernunft und über die große Beharrlichkeit, welche der Kampf um die wahre Erkenntnis erfordert, berichtet Böhme: „Weil ich aber nicht alsbald die tiefen Geburten Gottes in ihrem Wesen konnte fassen, und in meiner Vernunft begreifen, so hat sich's wohl zwölf Jahre verzogen, ehe mir ist der rechte Verstand gegeben worden: und ist gegangen wie mit einem jungen Baume, den man in die Erde pflanzt; der ist erstlich jung und zart, und hat ein freundliches Ansehen, sonderlich wenn er sich zum Gewächs wohl anläßt; er trägt aber nicht alsbald Früchte, und ob er gleich blüht, so fallen sie doch ab; es geht auch mancher kalte Wind, Frost und Schnee darüber, ehe er erwächst und Frucht trägt. — Also ist's diesem Geiste auch gegangen. Das erste Feuer war nur ein Samen, aber nicht ein immer beharrliches Licht; es ist seit der Zeit mancher kalte Wind darüber gegangen, aber der Wille ist nie verloschen . . ." [43]

Über eine wesentliche Voraussetzung des Durchbruchs zu wahrer Erkenntnis gibt Böhme zu verstehen: „O, lieber Jünger, wäre es, daß sich dein Wille möchte eine Stunde von aller Kreatur abbrechen und dahin schwingen, da keine Kreatur ist, er würde überkleidet mit dem höchsten Glanz der Herrlichkeit Gottes und würde in sich

schmecken die allersüßeste Liebe unseres Herrn Jesu Christi, die kein Mensch aussprechen mag, und in sich empfinden die unaussprechlichen Worte unseres Herrn Jesu Christi von seiner großen Barmherzigkeit; er würde in sich fühlen, daß ihm das Kreuz unseres Herrn Christi in ein sanftes Wohltun gewandelt würde, und würde das selbst lieber gewinnen, als der Welt Ehre und Gut . . ." [44]

Mehr als ein Jahrtausend vor der Ära Jakob Böhmes, Descartes' und Pascals erlebt am Ausgang der Antike Augustinus die entscheidende Wende: „So war ich denn zurückgerufen zu mir selbst, und nun stieg ich hinab in meine innerst tiefste Seele, und du führtest mich. Und ich vermocht es, weil ja *du mein Helfer wardst* (Psalm 30, 11). Ich trat ein und sah mit dem Auge meiner Seele, so schwach es war, hoch droben über diesem Auge meiner Seele, über meinem Geist das ewig unveränderliche Licht des Herrn. Es war nicht das gemeine Licht, das jedem Fleische leuchtet. Es war auch nicht vom Wesen dieses Lichts, nur größer etwa und als leuchte es unendlich vielmal heller und fülle allen Raum mit seiner Strahlengröße . . . es war über mir, weil's mich erschaffen hat, und ich war unter ihm, weil ich von ihm geschaffen bin. *Wer die Wahrheit kennt, der kennt dies Licht, und wer dies Licht kennt, kennt die Ewigkeit, die Liebe kennt es* . . . Und da ich dich zum erstenmal erkannt, da griffest du mich, daß ich sähe, es sei, was ich sehen könne, doch ich sei noch nicht, daß ich's sehen könne. Du schlugst mein schwaches Auge und strahltest überhell in mir, und ich erzitterte in Lieb und Angst. Und ich sah, wie fern ich von dir war, im Lande dessen, das dir fremd ist, und mir war's, als hört ich deine Stimme aus der Höhe: Ich bin das Brot der Großen. Wachse, so wirst du mich essen. Und wirst nicht wie die Speise deines Fleisches mich in dich verwandeln, sondern wirst in mich gewandelt werden. Und ich begriff, daß du der Sünde wegen in Zucht den Menschen nimmst (Psalm 39, 12) und daß du wie ein Spinngewebe meine Seele trocken machtest. Und ich sagte: Ist denn die Wahrheit nichts, weil sie nicht ausgegossen ist im Raume, nicht im begrenzten, nicht im unbegrenzten? Da riefest du aus der Ferne: Ich bin es, der ich bin (Exodus 3, 14). Und ich hört es, so wie man mit dem Herzen hört, und es war nichts mehr, daß ich zweifelte. Und leichter hätt ich dran gezweifelt, daß ich lebte, als daß nicht eine Wahrheit sei, die sich erschauen läßt, durch das was da geschaffen ist (Römer 1, 20) . . ." [45]

Das Neue Testament berichtet ähnliches von der entscheidenden Stunde des Paulus auf seinem Wege nach Damaskus im 9. Kapitel der Apostelgeschichte. Paulus deutet die Erhabenheit, die Herrlichkeit des unerforschlichen Gottes der Offenbarung, zu dem unsere Seele als zu ihrem Ursprung zurückfinden soll, an im ersten Brief an Timotheus,

Kap. 6, Vers 15—16. Er spricht dort von Gott als dem König aller Könige, „der da wohnt in einem Licht, da niemand zukommen kann, welchen kein Mensch gesehen hat, noch sehen kann; dem sei Ehre und ewiges Reich! . . ." Vor Damaskus begegnet Paulus dem lebendigen Christus, dessen Stimme aus einem blitzartig aufleuchtenden himmlischen Licht zu ihm ertönt.

Die Begegnung mit Christus, wie sie Paulus widerfuhr, ist jedoch an kein Zeitalter und an keine Region der Erde gebunden. Auch ein Inder, der 1889 geborene und nach den strengen Grundsätzen seines Glaubens, der dem Hinduismus und dem Islam nahestehenden monotheistischen Sikh-Religion, erzogene und ihnen verschworene Sâdhu Sundar Singh erlebt sie. Er ist schon als Jüngling von einem unstillbaren Durst nach der reinen Wahrheit beseelt und bleibt von den heiligen Schriften seines eigenen Volkes in der letzten Tiefe seines Strebens unbefriedigt. Er erkennt, daß sein Weg nicht zum Ziel führt, fällt in Verzweiflung und beschließt Selbstmord zu begehen. In den Stunden der äußersten Krise richtet er ein inbrünstiges Gebet an den unbekannten Gott, fleht heftig zu ihm, die Ungewißheit und die Unruhe von seiner Seele zu nehmen und ihr den Frieden zu schenken, empfängt aber keine Antwort. Zuletzt betet er zu Jesus, von dem ihn ein Abgrund trennt: „Da plötzlich . . . gewahrte er in seinem Gebetskämmerlein ein großes Licht. Er glaubte, das Haus stehe in Flammen, öffnete die Tür und blickte umher, aber es war kein Feuer da. Er schloß die Tür und betete weiter. Da sah er wie in einer Lichtwolke das liebestrahlende Angesicht eines Menschen. Er glaubte zunächst, es sei Buddha oder Krishna oder eine andere Gottheit und wollte sich darum niederwerfen, um sie anzubeten. Da aber vernahm er zu seiner großen Überraschung auf Hindustani die Worte: ‚Wie lange willst du mich verfolgen? Ich bin für dich gestorben, ich habe für dich mein Leben hingegeben.' Er war unfähig zu verstehen und konnte kein Wort sagen. Da entdeckte er die Wundenmale jenes Jesus von Nazareth, welchen er für einen großen Mann gehalten, der vor langer Zeit in Palästina gelebt und gestorben, jenes Jesus, den er vor wenigen Tagen noch glühend gehaßt hatte. Und dieser Jesus zeigte in seinem Angesicht keinerlei Spur von Zorn darüber, daß er seine heiligen Schriften verbrannt hatte, sondern eitel Milde und Liebe. Da kam ihm der Gedanke: ‚Jesus Christus ist nicht tot; er lebt, und das ist er selbst.' Und er sank ihm anbetend zu Füßen. Im Nu wurde sein Innerstes umgewandelt, er fühlte, wie Christus ihn gleich einem göttlichen Strom ganz und gar durchdrang, Friede und Freude erfüllten seine Seele und ‚trugen den Himmel in sein Herz hinein'. Als Sundar Singh sich erhob, war Christus entschwunden, aber jener wunderbare Friede war geblieben und hat ihn seither nie verlassen . . ." (Friedrich Heiler, *„Sâdhu Sundar Singh* —

Ein Apostel des Ostens und Westens", Verlag von Ernst Reinhardt, München, 1924; S. 28 f.). Sâdhu Sundar Singh wurde von da ab unter unsagbaren Opfern, Verfolgungen und Gefahren zum heroischen Apostel des Evangeliums.

Chassidische Erfahrung, von Martin Buber überliefert, weiß zu berichten: „... In der Ekstase rückt alles Vergangene und Zukünftige zur Gegenwart zusammen. Die Zeit verschrumpft, die Linie zwischen den Ewigkeiten verschwindet, einzig der Augenblick lebt, und der Augenblick ist die Ewigkeit. In seinem unzersplitterten Licht erscheint alles, was war und was sein wird, einfach und gesammelt. Es ist da, wie ein Herzschlag da ist, und wird vernehmbar wie er. — Die chassidische Legende weiß viel von den Wunderbaren zu erzählen, die sich ihrer früheren Daseinsformen erinnerten, der Zukunft wie der eigenen Atemzüge gewahr wurden, von einem Ende der Erde zum andern blickten und alle Wandlungen, die sich in den Welten ereigneten, wie etwas verspürten, was ihrem Körper geschah ... Aber die höchste Stufe, von der berichtet wird, ist die, auf der der Entrückte der eigenen Inbrunst entgleitet ..."

Der große, von Jakob Böhme inspirierte Philosoph der Romantik, Franz von Baader, stellt in diesem Zusammenhang fest, das Durchbrechen des nach Freiheit Strebenden und bis in die kosmische Gemeinschaft Durchstoßenden, sei ein im Augenblick höchster Spannung vom Licht Gottes Durchblitzt- und Erleuchtetwerden. Teresa von Avila beschreibt den Zustand in ihren Schriften (Bd. 1, Regensburg 1903) wie folgt: „... Die Entrückung des Geistes geschieht in einer Weise, daß es wahrhaftig den Anschein hat, der Geist scheide vom Leibe; und doch ist es anderseits gewiß, daß die Person nicht tot ist. Indessen kann sie wenigstens für einige Augenblicke selbst nicht sagen, ob die Seele im Leibe ist, oder außer dem Leibe. Ist sie aber wieder zu sich gekommen, so meint sie in einem ganz anderen Lande gewesen zu sein, als in dem wir leben. Das Licht, welches sich ihr dort zeige, ist von dem irdischen so verschieden, daß sie sich davon, wie von anderen Dingen, die sie geschaut, unmöglich eine Vorstellung machen könnte, wenn sie auch ihr ganzes Leben lang sich mühte ..."

Das Erlebte voll zu verdeutlichen, auf menschliche Weise zum Ausdruck zu bringen, scheint unmöglich. Rama Krishna, ein hinduistischer Mystiker und Lehrer des neunzehnten Jahrhunderts, bemerkt in diesem Zusammenhang zu seinen Schülern: „Oh meine Söhne! Ich will versuchen, euch begreifen zu lassen, was geschehen ist. Aber es ist zu groß, als daß Worte es ausdrücken könnten. Ihr müßt selbst untertauchen in den Wassern der Erfahrung; es gibt kein anderes Mittel, ihre Tiefe auszukosten. So wachsam euer Bewußtsein und Verstand auch sein mögen, sie können nicht mit der plötzlich aufbrechenden

Erleuchtung der göttlichen Gegenwart wetteifern. Sie können beide nur einen Wortschwall aufwirbeln und sich in ihm verlieren ..." (Dhan Gopel Mukerji, „Das Antlitz des Schweigens", München 1957, S. 108 f.).

Die menschliche Sprache, Ausdruck menschlicher Begrenzung, versagt, wenn es sich darum handelt, das Mysterium zu vermitteln. In der Antike hat Plato, unter dem Eindruck eigener Mysterienerfahrung und im Zusammenhang mit der Erörterung der Idee des Guten, diese Not des Sichverständlichmachens im Höhlengleichnis im siebenten Buch seines Dialogs über den Staat und die Philosophen zeitlos gültig umrissen. Er entwirft darin das Bild einer Höhle, in welcher Menschen zeitlebens ihr Dasein nur bei Feuerschein, gefesselt und mit dem Blick auf eine bestimmte Richtung zur Wand hin, verbringen müssen. Es ist nicht möglich, ihnen das Licht des hellen Tages, der Sonne und der von ihr beschiedenen Pracht der Schöpfung zu beschreiben und glaubhaft zu machen. Diese Unterirdischen sehen von den Dingen nur die Schatten, welche die Gegenstände an die Wand werfen, wenn sie hinter dem Rücken der Gefesselten vor dem Feuer der Höhle vorbeigetragen werden. Sie sehen nicht die Gegenstände selbst, erkennen nicht ihr wahres Wesen. Sie ahnen auch nicht den Glanz der Sonne außerhalb ihrer Höhle, kennen noch weniger die Wahrheit im Reiche des Ewigen, die Idee des Guten, Gott. Sie sind auch nicht geneigt, das was ihnen darüber berichtet wird, anzunehmen, ja überhaupt nur anzuhören, wer immer es auch bezeugt. Sie werden die unglaubliche Kunde, die zu ihnen dringt, belächeln, über sie höhnen, und wenn sie von ihren Fesseln befreit würden, würden sie sich haßerfüllt gegen den kehren, der ihnen die ungewohnte Botschaft vom wahren Licht bringt. Sie würden ihm nach dem Leben trachten. — Hier sind für Plato die Grenzen des Sagbaren erreicht.

Es wäre lohnend, Zeugnisse großer Mystiker aller Völker, Kulturen und Epochen, soweit uns solche Aussagen zur Verfügung stehen, einander gegenüberzustellen und auf ihre Gemeinsamkeiten zu untersuchen. Hier aber wird das Gesagte genügen, um darzutun, daß es über die genialste Reflexion der Philosophie und über die experimentelle Forschung der Naturwissenschaft von heute hinaus einen noch weiter reichenden und anspruchsvolleren Weg der Wahrheitsfindung gibt und immer gegeben hat, den der Läuterung des Ichs und der religiösen Schau, die sich in ihren echten Phänomenen scharf abhebt von den Phantasmen der Hysterie und der Halluzination. Leider sind hier Verwechslungen und Vermengungen der Begriffe an der Tagesordnung, gerade auch im Zusammenhang mit der Medizinpsychologie. Das höchste, entscheidende Erleben widersetzt sich allerdings dem voraussetzungslosen Experiment, dem Nachvollzug im üblichen Sinne.

Es stellt, wie wir gehört haben, hohe Anforderungen an den Suchenden, fordert die Preisgabe der Eigensucht und des von Gott abgekehrten Eigenwillens, des Hochmuts. Es verlangt hohe Konzentration und Beharrlichkeit im Gebet und in der Meditation und volles Vertrauen zu Gott und seinem Sohne, dem in die Welt gekommenen Erlöser und Erretter, Jesus Christus. Bedingungslose Nachfolge ist hier Voraussetzung. Der Wille Gottes wird nur dort Einzug halten, wo der Eigenwille weicht und ihm Raum gibt, Auch in diesem entscheidenden Punkt stimmen die Aussagen der Mystiker auffallend überein.

Auch über das innere Leben der Seele geben sie wichtige Aufschlüsse. Teresa von Avila erkennt aufgrund großartiger Visionen die Schönheit aber auch die Gefährdung der Seele. Sie berichtet in ihrer *„Seelenburg"* vom Zustand der Seelen und den Stufen mystischer Reife, welche sie als „Wohnungen" wie folgt darstellt: „... In der siebten, die im Mittelpunkt sich befand, war der König der Herrlichkeit im vollsten Glanz, der die Wohnungen bis zum Umkreis erleuchtete und verschönte. Je mehr sie am Licht teilhatten, um so näher waren sie dem Mittelpunkt. Das Licht ging nicht über den Umkreis der Kugel hinaus, und außerhalb ihrer war alles Finsternis und Unreinheit, unförmliche Wesen, häßliche Schlangen und andere giftige Tiere. Während sie voll Staunens über diese Schönheit war, mit der Gott durch die Gnade in der Seele wohnt, verschwand das Licht plötzlich. Ohne daß der König der Herrlichkeit aus jener Wohnung wegging, wurde der Kristall in Dunkelheit versetzt und verdeckt und wurde häßlich wie Kohle mit einem unausstehlichen Gestank. Die giftigen Wesen, die außerhalb des Umfanges waren, durften in das Schloß eindringen ..." [47]

Die Hauptstufen des mystischen Weges, so wie er sich ihr darbot, beschreibt Teresa von Avila dergestalt: Die erste Seelenwohnung umfasse Seelen, die zwar im Stande der Gnade seien, sich aber noch sehr Zerstreuungen überlassen und mit der Sünde, mit dem abstoßenden Getier in der Umfassung, spielen zu können glauben. Sie haben ihr Leben zu ändern, sich zu bessern, ihren Weg in Demut und Furcht zu beschreiten, und empfangen durch inneres Gebet Stärkung.

Auch die Seelen der zweiten Seelenwohnung seien noch schwach, auch sie fallen in viele Unvollkommenheiten. Aber sie zeigen sich zum Guten entschlossen, widerstehen den Versuchungen mit mehr Ausdauer, begehen seltener Fehler.

Für die Seelen der dritten Wohnung besteht besonders die Gefahr, durch Vertrauen auf sich selbst und auf die eigene Kraft getäuscht zu werden und zu unterliegen. Dies müsse der Seele durchaus bewußt werden, sie müsse sich vor dem Fall, der sich aus dieser Haltung ergibt, fürchten, solle um ihre Unzulänglichkeit wissen. Werke der

Nächstenliebe, der Buße, der Selbstüberwindung und völlige Hingabe an Gott tun ihr not.

Den Wendepunkt der inneren Entwicklung bringe der Übergang von der dritten zur vierten Seelenwohnung. Hier erst beginnt sich der Seele die übernatürliche Wahrheit zu erschließen. Die Seele gewinnt die Kraft des im Natürlichen Befriedigtseins und kostet durch Gottes Gnade das Übernatürliche.

„Besonderen Nachdruck legt die Heilige auf den Unterschied zwischen dem an das Vorstellungsvermögen gebundenen und dem vom Vorstellungsvermögen freien Denken. Diese Unterscheidung ermöglichte ihr erst das Verständnis für die Tatsache, daß das vorstellungsfreie Denkvermögen in tiefster Ruhe und Wonne sein und deshalb außerhalb noch große Unruhe herrschen kann. Gott fesselt das höhere Denkvermögen und erfüllt es ganz, während das Vorstellungsvermögen, sich selbst überlassen, eine um so emsigere Tätigkeit entfaltet. Freilich, das höhere Denkvermögen darf sich vom Vorstellungsvermögen nicht eher lösen, als bis Gott es an sich zieht. Die Heilige ist gegen jede Anwendung künstlicher Mittel zur Erlangung des vorstellungsfreien Denkens, wie wir es etwa bei den Buddhisten finden. Die Seelen der vierten Seelenwohnung dienen Gott mit großer Freiheit ohne die alten Hemmungen. Die Furcht vor der Hölle ist nicht mehr Motiv ihres Handelns. Gefahren des Rückfalls bestehen immer noch, weil das Natürliche noch nicht ganz ausgeschaltet ist und so dem Teufel ein Angriffspunkt bleibt. Es handelt sich um jenen Gebetszustand, den die Heilige das Gebet der Ruhe nennt. Es ist die erste Stufe des übernatürlichen oder mystischen Gebetes ..." [48]

In der fünften Wohnung bereitet sich eine völlige Verwandlung der Seele vor: „Sie hat einen unbeschreiblichen Durst, das Gute zu tun. Sie leidet entsetzlich, wenn Gott beleidigt wird. Sie möchte, daß alle von der Liebe Gottes erfüllt wären. Die Vereinigung der Seele mit Gott, von der hier gesprochen wird, besteht in einer vollständigen Angleichung des menschlichen Willens an den göttlichen Willen ..." [49]

In der sechsten Wohnung vollzieht sich weitere Läuterung, sowohl der Gefühls- als auch der Gedankensphäre der Seele. Das Erleben der Gottesnähe wird nun häufiger, die Seele befindet sich gleichsam im Brautstand nach der Verlobung. „Der Verkehr der Seele mit Gott nach der Verlobung äußert sich in Ekstasen, einbildlichen und geistigen Visionen, Ansprachen, geistigen Gefühlen, Entzückungen usw. Das alles ist Gegenstand der sechsten Seelenwohnung. — Die siebente Seelenwohnung stellt die Vereinigung der Seele mit Gott in der Vollendung dar. Sie heißt geistliche Vermählung. Sie ist durch zwei Schauungen gekennzeichnet: erstens durch die Schau der drei göttlichen Personen, der Allerheiligsten Dreifaltigkeit, zweitens durch die

Schau der verklärten Menschheit Christi. Beide Schauungen sind nicht etwa nur vorübergehend, sondern bleibend . . ." [50]

Der östliche Weg zur Erlangung höheren Bewußtseins ist dem des Abendlandes in wesentlicher Hinsicht verwandt, so vor allem in der Klarheit über die Begrenzung intellektuellen Erkennens, das Gebot der Reinheit des Denkens und Wollens. Yogananda betont, daß die indische Philosophie an der Forderung moralischer Reinheit als Grundvoraussetzung geistigen Fortschritts seit jeher festgehalten habe. Er weist auf einzelne Erfordernisse, die sie geltend macht, hin: in erster Linie das sittliche Verhalten; zweitens die Beobachtung der Gebote der Religion, die Schonung allen Lebens, die Aufrichtigkeit, die Achtung fremden Eigentums, das Maßhalten in irdischen Dingen, das Freisein von Habgier; die Genügsamkeit, Selbstzucht, Selbstkritik, Reinheit des Geistes und des Körpers, die Hingabe an Gott und das Sichanvertrauen an einen Guru, d. h. einen geistigen Leiter; drittens die richtige, entspannte, unbewegte Körperhaltung bei der Meditation; viertens die Herrschaft über die feinen Ströme der Lebenskraft, wie sie dem Körper durch die Atmung zugeführt werden; fünftens die Abkehr der Sinne von der Außenwelt, sechstens die Konzentration des Geistes auf einen einzigen Gegenstand der Betrachtung; siebentens Meditation; achtens das Erleben des Überbewußtseins. [51]

Die Wege des Ostens unterscheiden sich aber auch in wesentlicher Hinsicht von jenem der christlichen Mystik. Der Osten konzentriert sich im besonderen auf die Technik, den Zwang der Vorstellungs- und Gedankenwelt über das wahre Selbst aufzuheben, die dunkle Insichverschlossenheit des Ichs zu lösen, auf die Meditation, die Versenkung, das bewußte, gezügelte Atmen. Eine transzendente „Erfahrung", etwa visionärer Art, muß dabei nicht nur nicht, ja sie soll, wie etwa im Zen-Buddhismus Ostasiens überhaupt nicht erreicht werden. Auch bleibt der Mensch hier im Grunde, trotz der Anleitungen, welche er empfängt, im Sinne der christlichen Mystik doch ohne göttliche Führung. Er ist ohne göttlichen Vermittler, kennt nicht den Erlöser. Die Siegeshymne Buddhas, mit welcher er seine Erleuchtung preist, bringt dies zum Ausdruck. Er habe durch sich selbst gesiegt, wisse alles, sei erleuchtet durch sich selbst, niemand sei sein Lehrer, er sei der einzig vollkommene Erleuchtete, sei zur Ruhe gekommen, sei nun im Nirvana, d. h. außerhalb der Entzweiung und des Widerstreits (vgl. Daisetz Taitaro Suzuki, „Der westliche und der östliche Weg", Ullstein, 1957; S. 69).

Die christliche Mystik erkennt in der Idee der Selbsterlösung vom Übel der Welt einen Irrweg. Sie vertraut nicht der Versenkung als solcher, sondern lenkt ihr volles Augenmerk auf die innere seelische und die charakterliche Entwicklung. Die geistigen Fähigkeiten sollen

nicht durch bloße Übungstechnik gesteigert, der Mensch soll vielmehr in seiner Ganzheit Gott dargebracht, verwandelt werden, die Taten der Liebe, die Preisgabe der Eigensucht und des Eigenwillens, die Gottesliebe seien Grundvoraussetzungen mystischen Lebens. Demgemäß erreicht die christliche Mystik auf ihrer höchsten Stufe nicht nur ein Sichöffnen gegen das Namenlose, Absolute, Unendliche hin, auch nicht nur ein ekstatisches Versinken im Meer der Gottheit, bloße Entrücktheit des Ichs oder ein diffuses Aufgehen im Allbewußtsein, sondern die Begegnung der Seele mit Christus, dem persönlichen Gott.

Die Besonderheit östlichen Erlebens mag mit dem Mangel eines klar umrissenen Persönlichkeitsbegriffs in der Gottesvorstellung des Ostens im Zusammenhang stehen. Mystisches Erleben ist Zwiesprache zwischen Gott und dem Menschen für den christlichen Mystiker, ein Eingehen in das Meer des göttlichen Lichts für jenen des Ostens. Verschiedene Grundhaltungen bedingen verschiedene Aspekte der inneren Schau. Die Übermacht des Transzendenten gewinnt im östlichen Mystiker solche Gewalt, daß ihn die Welt des Transzendenten völlig an sich zieht. Alles Irdische wird zum Schein. Er wird der Wirklichkeit entfremdet. Der Christ ist aufgefordert, die Wirklichkeit zu bestehen.

Aber auch in anderer Hinsicht tritt der Unterschied auffallend zutage, in der Verschwommenheit der Begriffe, — wie Lehrer, Erweckter, höchster Meister, Verkörperung Gottes, Erlöster und Erlöser. Dem Osten erscheint der sein göttliches Selbst wiedergefunden hat, unterscheidungslos als eine „Inkarnation Gottes". Zoroaster, Buddha, Christus, Mohammed, Rama Krishna werden etwa in gleicher Weise als göttliche Inkarnationen betrachtet. Die wiedergewonnene Gotteskindschaft im Sinne der Mystik ist jedoch etwas grundsätzlich anderes als die Einheit in der Dreiheit des göttlichen Wesens, die Gottheit Christi. „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Dasselbe war im Anfang bei Gott. Alle Dinge sind durch dasselbe gemacht, und ohne dasselbe ist nichts gemacht, was gemacht ist. In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen. Und das Licht scheint in der Finsternis, und die Finsternis hat's nicht begriffen" (Joh. 1, 1—5). Hier senkt sich das Licht in göttlicher Hingabe und Liebe, im Opfer zur Menschheit herab, im Mystiker ringt das göttliche Selbst, sich zum Licht zu erheben.

So bleibt letzten Endes die indische Gottesidee undeutlich, unklar. Totapuri beispielsweise, der Rama Krishna die Einweihung in die höchsten Geheimnisse der Selbstschau zuteil werden läßt, glaubt weder an einen persönlichen Gott, noch an eine Wirksamkeit des Gebets, noch an den tieferen Sinn irgendeiner kultischen Hingabe an den Weltschöpfer. Er ist Vedantist und abstrakter Denker. Sein Ziel ist

einzig und allein, die Vereinigung des Selbst seines Schülers mit dem Grenzenlosen zu bewirken und ihn so zu unendlicher Glückseligkeit zu führen, zum beseligenden Bewußtsein der Alleinheit. Alle trennenden Vorstellungen, vor allem auch das Gedankenbild der Göttin Kali, welcher Rama Krishna als Priester dient, sollen aufgehoben werden. So erreicht sein Schüler den Zustand des Samadhi.

„In bestimmten, nach langer Schulung erreichten Zuständen, die man Samadhi nennt und von denen es vielerlei Arten gibt, setzt die Tätigkeit des Geistes vollkommen aus; nur der Atman leuchtet. Wenn die Funktionen des Geistes wieder zurückkehren, dann klingt in ihm ein tiefes Glücksempfinden nach: ‚Wonne, Wonne!' Dann sagt ein solcher Erlöster: ‚Nun weiß ich: ich bin Atman' — ‚Ich bin es', oder: ‚Ich bin er', je nach der Philosophie der Jnana-Schule, deren Weg er ging. Diese Worte ‚Ich bin Atman' und ‚es ist Wonne' spricht der Geist, der zur Zeit des Samadhi gar nicht bewußt erleben konnte. Es ist so ähnlich wie wenn jemand nach einem traumlosen tiefen Schlaf erwacht und sagt: ‚Oh, ich habe herrlich geschlafen', obgleich der Schlaf eben deshalb so herrlich war, weil das Bewußtsein des Ichs gar nicht da war . . ." (Walther Eidlitz „Der Glaube und die heiligen Schriften der Inder", Walter-Verlag, Olten, Schweiz, 1957, S. 260).

Substanzlosigkeit, wie sie der Osten, und klare Schau lebendigen Inhalts, wie sie der Westen kennt, erschienen als unvereinbare Gegensätze, wollte man in ihnen gleichstufiges mystisches Erleben sehen. Eher würde man der Verschiedenheit gerecht, würde man in der östlichen Mystik ein Durchgangsstadium, eine Vorstufe der christlichen erkennen, besonders im Hinblick darauf, daß beide die Aufhebung der Ichsucht, der In-sich-Verschlossenheit des Ichs, als Grundvoraussetzung des mystischen Weges der Erkenntnis fordern.

Auch der östliche Weg zielt, wie beispielsweise Universitätsprofessor Shizuteru Ueda, Kyoto, im Zusammenhang mit der Zen-buddhistischen Versenkung in einem Vortrag vor europäischen Zuhörern, gehalten 1971 in Salzburg, klarstellt — in erster Linie dahin, die Verblendung und die Eigensucht des Ichs aufzuheben. Auch der Zen-Buddhismus fordere: Das Ich müsse vergessen werden, dann erst erwache der Mensch zu seinem wahren Selbst. Die starre Ichbezogenheit, das philosophisch-reflektive Ichbewußtsein im westlichen Sinn, die substantielle Geschlossenheit des Ichs, seien, wie er ausführt, grundverkehrt. Die europäische Reflexion des Ichs sei nicht wahrhaftes Erkennen, sie schlage vielmehr in Ichbehauptung, in Ichsucht um. Zum Ich in diesem Sinne gehöre der Haß gegen den anderen, nicht das Aufgehen in der kosmischen Beziehung zum anderen. Diese grundsätzliche Einstellung bleibe nicht auf das einzelne Ich beschränkt, sie wirke auch dort weiter, wo das Ichbewußtsein auf das kollektive

Bewußtsein übertragen werde. Solche Selbstbesinnung, die Besinnung auf das Ich [etwa im Sinne Descartes'] ziehe weittragende Folgen nach sich. Das Ich stelle seine Identität fest in einem leidenschaftlichen Ergreifen seiner selbst. In der Konsequenz zeige sich blinde Eigenliebe. Das auf diesem Wege vorgestellte Ich liefere nach buddhistischer Lehre nur eine Scheinklarheit. Diese aber sei in Wahrheit nichts anderes als Blindheit über sich selbst. Das Gift des Ichs sei Verschlossenheit in sich selbst, Egohaftigkeit. Sie bedeute inhaltslose Identität mit sich selbst und damit Leere. Diese Leere müsse ausgefüllt werden. Das Ich beanspruche dabei unantastbares Recht. Zum „Ich" dieser Haltung gehöre das „Mein". Daraus resultiere die Sucht nach dem Haben, welches das Ich glaube beanspruchen zu müssen. Das Ich glaube vom Eigentum abzuhängen, das doch nicht zu seinem wahren Wesen gehöre. So entstehe die Gier. Der Buddhismus betrachte diese Gier als eine Art Selbstvergiftung. Erst in der Versenkung, habe Buddha erkannt, werde dem Menschen die Unheilsbedeutung dieses Ichs klar. Die Grundthese „Ich bin ich = Ich bin ich" sei in Wahrheit Irrtum, böser Traum. In der Versenkung nun falle dieses trügerische Ich vom wahren Selbst ab, offenbare sich das wahre Selbst. Die Versenkung sei, so betrachtet, der Weg fort von der stürmischen, unsicheren Flut der Gedanken zum wahren Ursprung, zum „Nichts", als der „unendlichen Offenheit nach Oben". Das Ziel sei vollkommene Sammlung des Geistes, Loslösung vom Denken, die Erweckung der Stimme des Herzens. Gerade in dieser Richtung sei die Negation, die Entbildlichung, des Ostens radikaler als die der westlichen Mystik.

Kein Wunder, wenn man das wahre Christentum nicht mehr versteht und seine Universalität und Autorität, wenn man von diesen Dingen nichts mehr weiß. Die christlichen Mystiker eröffnen hier entscheidenden, tiefer bis an die Wurzel dieses Phänomens reichenden Einblick. Die große Seherin des neunzehnten Jahrhunderts zum Beispiel, die westfälische Augustinerin Anna Katharina Emmerick, gibt in einer unvergleichlichen Vision vom Engelssturz, welche sie im Mai des Jahres 1819 Clemens Brentano zur Aufzeichnung mitgeteilt hat, Einblick, warum es gerade die Eigensucht ist, welche die Abspaltung des Ichs aus der Harmonie mit der göttlichen Ordnung verursacht und den Weg zurück zu Gott und damit zur Erkenntnis der Wahrheit versperrt. Sie schildert die Folgen des Sturzes der Geister der ersten Schöpfungsperiode aus dem Einssein mit Gott in die eisige Einsamkeit des Ichs, das sich in seinem Hochmut isoliert und in den Abgrund selbstverschuldeter Gottferne sinkt:

„Ich sah zuerst einen unbegrenzten Raum voll Licht vor mir aufgehen und sah noch in demselben wie eine noch lichtere Kugel, gleich einer Sonne, und in derselben fühlte ich, sei die Einheit von Dreien.

Ich nannte es in mir die Einstimmung, und ich sah aus ihr wie eine Wirkung, und da entstanden unter der Kugel wie ineinanderliegende leuchtende Kreise, Ringe, Chöre von Geistern, unendlich leuchtend und kräftig und schön. — Diese Lichtwelt stand wie eine Sonne unter jener höheren Sonne. Anfangs bewegten sich alle diese Chöre wie in Liebe aus der höheren Sonne. — Auf einmal sah ich einen Teil aus allen diesen Kreisen stillstehen in sich. Sie standen still in eigener Schönheit, sie empfanden eigene Wollust, sahen alle Schönheit in sich, sie besannen sich, sie waren bei sich. Anfangs waren sie alle in höherer Bewegung außer sich, nun stand ein Teil still in sich, und in demselben Augenblick sah ich diesen ganzen Teil der leuchtenden Chöre niederstürzen und sich verfinstern und die anderen gegen sie hindringen und die von ihnen verlassenen Räume ausfüllen, die nun kleiner als vorher waren. Doch sah ich nicht, daß die anderen Engel die gefallenen über den Umfang des Bildes hinausschweifend verfolgten. — Jene standen still in sich, stürzten ab, und die nicht stillgestanden, drangen in ihren ehemaligen Raum, und alles dieses war zugleich. — Da aber der Fall geschehen war, sah ich unten eine Schattenscheibe entstanden, als sei dies der Aufenthalt der Gefallenen, und ich wußte, sie seien in eine ungeduldige Form gefallen . . ." [52]

Diese kurze Betrachtung möge genügen, um die Kluft sichtbar werden zu lassen, welche sich zwischen der neuzeitlichen, unter anderem in ihrem Ursprung vor allem von Descartes eingeleiteten Denkweise unserer abendländischen Gegenwart und den zeitlosen Einsichten, wie sie der Weg der Verinnerlichung und der religiösen Läuterung seit eh und je der Menschheit erschloß, aufgetan hat.

Auf Descartes war zunächst Spinoza gefolgt. Geistiges und Körperliches erscheinen ihm als Attribute ein und derselben Substanz. So mußte seine Lehre, umgewertet, materialistische Auffassungen von der Psyche begünstigen. Seine Unsterblichkeitsidee trägt pantheistische Züge.

Wohl hatte Leibniz mit seiner Monadenlehre das großartige Bild einer gestuften Welt unzerstörbarer Seelen entwickelt. Seine Anschauungen hatten auch eine wesentliche Vertiefung grundlegender Begriffe gebracht, vor allem jenes bei Descartes so unbefriedigenden, dem des Bewußtseins und der Seele in ihrer Gleichsetzung mit der erkennenden Vernunft. In seinen *„Nouveaux essais sur l'entendement humain"*, den *„Neuen Abhandlungen über den menschlichen Verstand"*, von 1704, im Druck erschienen 1765, taucht das Unbewußte auf, unter einem ganz spezifischen Blickwinkel: „. . . So haben wir selbst schwache Perzeptionen, die wir in unserem gegenwärtigen Zustand nicht gewahr werden. Allerdings könnten wir sie sehr wohl gewahr werden und über sie reflektieren, wenn wir nicht durch ihre

Menge, die uns zerstreut, abgelenkt, oder wenn sie nicht durch stärkere ausgelöscht oder vielmehr verdunkelt würden . . . Die Perzeption des Lichts oder der Farbe z. B., die wir gewahr werden, ist aus einer Menge kleiner Perzeptionen zusammengesetzt, die wir nicht gewahr werden, und ein Geräusch, das wir perzipieren, auf das wir aber nicht achtgeben, wird durch eine kleine Zugabe oder Vermehrung *merklich*. Denn wenn das, was vorangeht, keinerlei Wirkung auf die Seele täte, so würde auch diese kleine Zugabe, und somit auch das Ganze, keine Wirkung tun . . ." Dem Fragenkomplex des Unbewußten sollte späterhin entscheidende Bedeutung zukommen.

Im achtzehnten Jahrhundert fühlte sich der Schotte David Hume als Anatom der Seele des Menschen. Das Ich erscheint ihm als ein fluktuierendes Konglomerat von Vorstellungen, von Wahrnehmungen, seine Psyche ist in fortwährender Bewegung begriffen, besitzt keine bleibende Substanz. Hume bleibt sich jedoch dessen bewußt, das Rätsel der Psyche in ihrer Totalität, *der Verknüpfung* dieser Vorstellungen und Wahrnehmungen auf solchem Wege nicht gelöst zu haben.

Kants Seelenbegriff hatte das denkende Bewußtsein zur Grundlage. Seine Unsterblichkeitslehre ergibt sich aus der unbedingten Forderung des Sittengesetzes. Sie zu erfüllen wäre, wie offenkundig, im irdischen Dasein allein nicht möglich. Sie kann nur verwirklicht werden bei einem unendlichen Fortschritt, der sich über das sichtbare Leben hinaus weiter fortsetzt. So betrachtet kann auch der irdische Tod keinen Abschluß im Sinne des Weltgesetzes bedeuten. Auch die Glückseligkeit — sie ist verbunden mit der Tugend — kann nicht hier, sondern nur in der Welt des Geistes zu erreichen sein, in einem Reich der Vollkommenheit, der Weisheit, in der Lichtwelt Gottes. Für Kant steht der Mensch an der Grenze der materiellen und der geistigen Sphäre. Er hat an beiden Anteil. Als seelisches Wesen ist er ein Verbannter aus der Welt des Geistes, die wir kaum kennen.

Ein erster großer Durchbruch auf breiter Front über die Grenzen des cerebralen Bewußtseins hinaus ins Reich transzendenter Wirklichkeit, gelingt nach Jahrhunderten völlig anders gerichteter Zielsetzungen um die Wende des achtzehnten zum neunzehnten Jahrhundert. Er ist der in ihrer Vielseitigkeit, ihrer Universalität, mit keinem anderen Phänomen der deutschen Geistesgeschichte vergleichbaren Romantik zu danken. Ihr letztes Streben, sei es in der Philosophie, sei es in der Erforschung der Natur, sei es in der Kunst, gilt über das Diesseitige hinaus dem verborgenen Weltgrund, der verlorenen Ganzheit. Es ist auf das Unendliche gerichtet, in welchem alle Weltphänomene ihren Ursprung haben. Folgerichtig werden die Romantiker auch wieder zu Entdeckern des einzigen großen Naturphilosophen der christlichen

Ära, des Mystikers Jakob Böhme.

Dabei tritt Schelling neben Franz von Baader besonders in den Vordergrund. Schelling läßt eine schlummernde Weltseele im Menschen ihre höchste Steigerung zum Bewußtsein finden. Das Reich der Natur, wie das des Geistes, stelle eine Stufenreihe der Entwicklung dar. Das Absolute könne durch kein Wort der menschlichen Sprache erfaßt werden. Selbsterrungene geistige Schau nur könne dem Stückwerk unserer Sprache zu Hilfe kommen. Vor allem der späte Schelling zeigt sich in wesentlichen Bereichen befruchtet vom Gedankengut Jakob Böhmes, so etwa in seiner Lehre vom Abfall von Gott, vom Bösen, von der Weltschöpfung, von der Polarität, oder in seiner späteren Lehre von der Freiheit als der Möglichkeit des Geschöpfes, sich in den dunklen Machtwillen der Natur, in den Eigenwillen, und gegen den allumfassenden göttlichen Willen zu wenden. Der junge Schelling, durchaus autoritätsfeindlich, vertrat hier ganz andere Ideen.

Eine umfassende Renaissance im wahren Sinn erfährt das mystische Weltbild Jakob Böhmes in der Philosophie des bayerischen Mediziners, Bergwissenschaftlers und Philosophen Franz von Baader, der in einer Abhandlung *„Über den Zwiespalt religiösen Glaubens und Wissens"* von 1833 mit dem Blick auf die Erkenntnistheorie des Descartes bemerkt: „. . . Cartesius hatte mit seinem ‚Cogito, ergo sum' den Atheismus angebahnt, indem er das Nachdenken der Kreatur dem Urdenken Gottes vorsetzte, wogegen der Mensch nichts anderes sagen kann und soll, als: ich bin gesehen, durchschaut, gewußt, gedacht, begriffen, darum sehe, weiß, denke, begreife ich. Ich bin gewollt, verlangt, geliebt, darum bin ich wollend, verlangend, liebend oder hassend. Ich bin gewirkt, darum wirke ich. Die Logiker, Ethiker und Physiker, von den Gesetzen des Denkens, Wollens und Wirkens uns sprechend, hätten also vor allen Dingen uns die Bedeutung und den Sinn des Wortes Gesetz erklären und uns zeigen sollen, daß man hierunter nichts anderes verstehen darf als das Gesetztsein (Lociertsein) des denkenden, wollenden, wirkenden Menschen von und in einem ihm höheren Wesen (dem Urgeiste), dessen Denken, Wollen und Wirken der Mensch nur in einer niedrigeren, äußeren Region abbildlich fortzusetzen hat, so wie dasselbe ihm urbildlich vorgewiesen wird . . ." [53] — Wie in der christlichen Naturphilosophie Jakob Böhmes erscheint auch bei Baader die Materie nicht als Stoff im platten Sinn des Wortes, sondern als „ein diese von innen begeisterndes, belebendes Prinzip". [54]

Es ist bezeichnend, daß sich die Romantiker auch bereits eingehend mit den Phänomenen des natürlichen Somnambulismus, des hypnotischen Tiefschlafs, des Traumes, der Ahnungen und des von Mesmer entdeckten sogenannten animalischen Magnetismus' befassen. Hier sind

es vor allem die Mediziner im Kreise der Romantiker, welche dem Problem des Unbewußten besondere Aufmerksamkeit schenken, so der spätere Professor der Naturwissenschaften und der Naturphilosophie, Gotthilf Heinrich Schubert, sowie Carl Gustav Carus und Justinus Kerner. 1808 erscheinen Schuberts *„Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaften"*, worin er neben anderem den Traum, die Vorahnungen näher betrachtet. Schubert sieht ein durch die ganze Natur hin wahrnehmbares Prinzip der Bewußtseinssteigerung, das über die Grenzen der stofflichen Daseinsebene hinausreicht, hier aber bereits in der Religion und in der Kunst zum Ausdruck kommt. Beide weisen in eine höhere Region. Im irdischen Dasein kommen in gewissen Momenten tiefere Seelenschichten zur Aufdeckung, so im hypnotischen Tiefschlaf. Solche Kräfte nehmen eine neue, vollkommenere Existenz vorweg, eine höhere Stufe des Bewußtseins. Sie erscheinen zwar nur vereinzelt und im kurzen Aufleuchten, aber sie beweisen höher gestufte Möglichkeiten, die des Überbewußtseins. Träumende, besonders Sensible wie Nervenleidende, und Sterbende erleben und durchschreiten solche Bewußtseinsbereiche, betreten dunkle, unerforschte Übergangszonen, welche sich dem Zugriff alltäglicher Vorstellung entziehen, die Grenzen des vermeintlich allgemein Gültigen und Normalen, weil schlechthin Gewohnten, sprengen. So überbrückt das Hellsehen auch die räumliche Entfernung. — Schubert ist u. a. auch Verfasser einer *„Symbolik des Traumes"* und einer *„Geschichte der Seele"*.

Eine sehr enge Beziehung zur mystischen Seite des psychischen Lebens und umfassende eigene Erfahrung auf dem gesamten Gebiet des Übersinnlichen besitzt der schwäbische Landarzt und Oberamtsarzt von Weinsberg, Justinus Kerner. Er dient in erster Linie ungewöhnlich opferbereit und hingebungsvoll seinen Kranken. Zugleich verfolgt er exakt beobachtend und referierend alle die nachweislichen Tatsachen, welche das Hinausgreifen der menschlichen Natur über das Diesseits bestätigen. In seiner reichen Praxis als Arzt und Menschenkenner hat er dazu besondere Gelegenheit.

Eine Patientin vor allem ist es, die ihn in dieser Hinsicht auf lange Jahre beschäftigt. Es ist die 1801 in dem schwäbischen Gebirgsdorf Prevorst geborene Friederike Wanner, verehelichte Hauffe, eine Försterstochter. Kerner betreut sie drei Jahre hindurch in seinem eigenen Hause und gewinnt dabei einen reichen Fundus tiefer Einblicke in die Geheimnisse des menschlichen Wesens. Das Tatsachenmaterial, das er am Beispiel dieser einzigen, begnadeten Frau sammelt, ist unschätzbar und bis heute unübertroffen. Er veröffentlichte seine Erfahrungen dazu in einem umfangreichen Buch, das den Titel *„Die Seherin von Prevorst"* trägt und über das Jahrhundert Kerners hinweg zu zeitloser Berühmtheit gelangt ist. Es wurde später von Carl du Prel

bei Philipp Reclam jun. neu herausgegeben. Als Einzelstudie dieser Art ist es bis heute weder erreicht noch durch ein anderes Werk in den Schatten gestellt worden. Es demonstriert de facto an einem Beispiel das gesamte Gebiet der Grenzwissenschaften. Gleich eingangs stellt Kerner darin fest: ... „Fühlst du dann weiter nach, so fühlst du, daß dieses äußere Leben besonders mit den mechanischen Einrichtungen des Gehirnes, dem für die Welt berechnenden Verstande, zu tun hat, das innere Leben aber, in der Region des Herzens, dem sympathetischen Gangliensysteme, in den Kreisen des Gefühlslebens, seinen Sitz hat. — Noch weiter fühlst du, daß vermöge dieses innern Lebens der Mensch in einer alten ewigen Verbindung mit der Natur steht, von der ihn die einseitige Ausbildung des Gehirnlebens nur scheinbar freistellen kann. Seinem für die Außenwelt tätigen Gehirne wird zwar dieses innere Leben verdunkelt, aber dennoch lebt dieses im Innern sein unabänderliches Leben fort, und hält, ein steter geheimer Wächter, Rechnung über den Haushalt des äußern. Alles, auch das uns jetzt noch so kleinlich Scheinende, wird in ihm in Wort und Zahl notiert, und steht einst in heller Klarheit vor dem geistigen Auge, nach dem Erlöschen des äußern. — Aber diese innere geheime Naturverbindung wirst du zugleich auch als dasjenige fühlen, was den Geist des Menschen noch an andre Welten fesselt und auch diesen einst zuführt ..." Er berichtet dort weiter von einem Sterbenden, der ihm, dem Arzt, im Todeskampf angedeutet habe: „Es ist nun alles Leben vom Gehirne in die Herzgrube, ich fühle von meinem Gehirne nun gar nichts mehr, ich fühle meine Arme, meine Füße nicht mehr, aber ich sehe unaussprechliche Dinge, an die ich nie glaubte, es ist ein anderes Leben ..." [55] Die Untersuchungen des amerikanischen Parapsychologen Dr. Karlis Osis bestätigten in Tausenden von Fällen in jüngster Zeit ähnliche Beobachtungen.

An der Echtheit und der Verläßlichkeit der Beobachtungen Kerners besteht kein Zweifel. Selbst ein so glühender Feind metaphysischer Vorstellungen wie der Theologe, Bewunderer Voltaires und kritische Rationalist David Friedrich Strauß, der Frau Hauffe selbst kannte, Augenzeuge einzelner Vorgänge war und zugleich Kerner zeitlebens wohlgesinnt blieb, konnte sie nicht in Abrede stellen. Frau Hauffe starb, achtundzwanzigjährig, 1829. Das Werk Kerners, 1829 erstmals erschienen, erreichte 1846 bereits die vierte Auflage.

Im gleichen Jahre kommt das Hauptwerk des Arztes Carl Gustav Carus, *„Psyche"*, vor die Öffentlichkeit. Von ihm war schon 1808 eine *„Geschichte der Seele"* erschienen.

Schon zu Beginn der *„Psyche"*, wie später in seinem Buch *„Über Lebensmagnetismus"* (1856), trifft Carus wesentliche Feststellungen: „Der Schlüssel zur Erkenntnis vom Wesen des bewußten Seelen-

lebens liegt in der Region des Unbewußtseins. Alle Schwierigkeit, ja alle scheinbare Unmöglichkeit eines wahren Verständnisses vom Geheimnis der Seele wird von hier aus deutlich. Wäre eine absolute Unmöglichkeit, im Bewußtsein das Unbewußte zu finden, so müßte der Mensch verzweifeln, zum Erkennen seiner Seele, d. h. zur eigentlichen Selbsterkenntnis, zu gelangen. Ist diese Unmöglichkeit nur eine scheinbare, so ist es die erste Aufgabe der Wissenschaft von der Seele, darzulegen, auf welche Weise der Geist des Menschen in diese Tiefen hinabzusteigen vermöge. — Ehe jedoch dergleichen versucht wird, ist zu erwägen, inwiefern denn wirklich das unbewußte Seelenleben die Basis des bewußten genannt werden dürfe? — Daß fortwährend der bei weitem größte Teil des Reiches unseres Seelenlebens im Unbewußtsein ruht, kann der erste Blick ins innere Leben uns lehren. Wir besitzen zu jeder Zeit, während wir nur einiger weniger Vorstellungen uns wirklich bewußt sind, Tausende von Vorstellungen, welche doch durchaus dem Bewußtsein entzogen sind, welche in diesem Augenblick nicht gewußt werden und doch da sind, und folglich zeigen, daß der größte Teil des Seelenlebens in die Nacht des Unbewußtseins fällt ..." [56]

Die Feststellung, daß der *größte Teil des Seelenlebens ins Unbewußte fällt*, ist von außergewöhnlicher Tragweite. Das Unbewußte, wie Carus es sieht, umspannt Vergangenes und Zukünftiges, überragt die Grenzen von Zeit und Raum. Aus ihm entfaltet sich das Göttliche in uns zum Bewußtsein. Das Unbewußte gehorcht einer in sich geschlossenen, vollkommenen Gesetzmäßigkeit, welche das rationale Bewußtsein in seiner Willkür, seiner Unsicherheit und seiner Begrenztheit nie erreicht. Es unterliegt keinem Ermüden, bedarf keines langwierigen Übens, ist ohne Unterlaß tätig. Es ist geistiger Natur und doch mit eingeschlossen in das Ganze des Kosmos und steht so in Verbindung mit den Kräften des Alls. Der Traum, die Liebesekstase, der natürliche Somnambulismus, der hypnotische Schlaf, die Gefühlswelt, die schöpferische Tätigkeit des Menschen, — sie alle wurzeln im Unbewußten, verbinden den Menschen mit ihm. Auch heilende Kräfte wirken von dort herüber auf das physische Wesen des Menschen.

Weiter sagt Carus über die Seele in der Einleitung seines Buches: „Die älteren Forscher, von Aristoteles an, obwohl von den organischen Vorgängen menschlicher bewußtlosen Gliederung und Entwicklung so gut wie noch gar nicht unterrichtet, sind doch weit treuer auf diesem Wege gegangen als die neueren. Die Seele erscheint ihnen immer zuerst als eine bildende, gestaltende, ernährende Wesenheit des Lebendigen, in welcher das Erkennen allemal erst späterhin sich entwickelt. Aristoteles sagt sehr schön: ‚Die Seele sei die erste Wirklichkeit eines natürlichen gegliederten Körpers' (De Anima II, 1). — Der Irrtum

und die Zerwürfnis trat in diese Lehren erst, als man vom Leben die Seele trennte, ja vom Leben selbst die abstrusesten Begriffe einzuführen suchte. Wenn man bedenkt, daß am Ende des siebzehnten Jahrhunderts physiologische Ansichten wie die eines F. Hoffmann, welcher die Pflanzen als leblos betrachtete, weil sie kein Herz besäßen, Anhänger fanden, so erklärt man sich auch, daß man streiten konnte, ob die Tiere eine Seele hätten, und zu welcher Zeit denn eigentlich in das Kind die Seele von außen einträte, ja daß man einen Deus ex machina, die sogenannte Lebenskraft, aufstellen durfte, aus deren Machtvollkommenheit der Organismus entstände und sich erhielte, während die Seele nur als ein erst späterhin in dieses Gehäuse eingesetzter Fremdling betrachtet werden müsse. Es war offenbar einesteils eine mißverstandene theologische Richtung, welche es, in dunklen Geistern, als eine Entheiligung erscheinen ließ, daß dasselbe, was in uns fühlt und denkt, auch unsere Bildung und Ernährung leiten solle, eine Richtung, welche nämlich in dieser Verbindung zugleich den Grund einer Unmöglichkeit erblickte, die Unsterblichkeit der Seele zu behaupten. Darum also mußte ein Anderes als die Seele tätig sein, um die Organe unseres Körpers zu entwickeln, darum durfte die Frage entstehen, ob Tiere, mindestens die unvollkommeneren, eine Seele besäßen oder nicht, und von einer Pflanzenseele, da man kaum Leben den Pflanzen zugestanden wissen wollte, war nun gar nicht zu sprechen. Eine Befangenheit dieser Art muß jedoch um so mehr wundernehmen, als die strengsten Theologen der früheren Zeit, ich erinnere nur an Thomas von Aquino (er unterscheidet in der Seele potentiae vegetativae, sensitivae, intellectivae, appetitivae, motivae), keinen Anstand nahmen, der Seele, so wie nach einer Richtung hin das letzte — das Erkennen — so gleichzeitig nach einer anderen Richtung das erste — das Ernähren und Bilden — zuzuteilen, da von ihnen hierin um so weniger ein Widerspruch gegen die Unsterblichkeitslehre erblickt werden konnte, als sie voraus ahneten, es könne durch das, was wir Sterben nennen, in einer allerdings die organische Bildung mit bedingenden Seele, nur eine Umänderung des Seelenlebens, nämlich eine Aufhebung einer gewissen Richtung desselben, aber keineswegs ein vollkommenes Erlöschen ihrer Grundidee gesetzt werden . . ." [57]

In seiner Einleitung zur „Psyche" führt Carus weiter aus: „Es ist indes, um die *Einheit* und nicht die *Zweiheit* der unserem ganzen Dasein zugrunde liegenden Wesenheit erfaßlich zu machen und scharf nachzuweisen, noch auf ein anderes zu achten. Wenn man nämlich als Beweis für die Verschiedenheit der Seele von dem, was die Vorgänge des bildenden und ernährenden Lebens bedingt, anführt, daß von letzterem nichts zum Bewußtsein gelangen könne, so bedenkt man

nicht, daß zwar vieles im Organismus vorgehe, was als solches wirklich und unmittelbar nicht zum Bewußtsein kommt, daß aber doch nichts in ihm vorgehe, was nicht mindestens mittelbar auf das Bewußtsein Einfluß übe. Selbst die ganz unbewußt geübten Vorgänge, wodurch als Embryo der Organismus wächst und wird, enthalten sie nicht alle Beziehung auf das Bewußtsein, indem sie die Organe schaffen, welche künftig Vorstellungen aufnehmen, bewahren und modifizieren sollen? Noch mehr gilt dies aber von Vorgängen, welche wir künftig die partiell unbewußten nennen werden, wie Blutlauf, Wachstum, Absonderung usw., in dem zum Bewußtsein gekommenen Menschen; denn sind sie es nicht, welche *mittelbar* auch hier das Bewußtsein influenzieren, und werden nicht auch hier manche unmittelbar in krankhaften Zuständen dem Bewußtsein vorstellig? — Auch in dieser Beziehung ist es also vergeblich, nach einer festen Scheidewand zwischen Seele und Lebenskraft zu suchen. So unmöglich es überhaupt sein würde, daß, wenn jene beiden Energien etwas wahrhaft und in jeder Art Verschiedenes wären, der Eindruck, den das Sinnesorgan erleidet, hinüber zu wirken vermöchte auf den Geist, der Geist selbst aber zu wirken vermöchte auf die Bildung des Leibes, so gewiß ist es, daß alles *darauf* hinweist, daß *nur* ein einiges Prinzip des Lebendigen, nur ein *sich aus sich selbst Bewegendes* — eine Entelechie mit Aristoteles, oder eine Idee nach Plato, oder eine Psyche, eine Seele, mit einem Worte *ein Göttliches*, nenne man es nun wie man wolle — die Grundbedingung jeglicher Lebenserscheinung und also auch jeglicher Bildung sein könne. — Man darf wohl sagen, daß jenes Verfahren, welches Bewußtes und Unbewußtes dergestalt zu trennen versucht, wie gemeinhin Seele und Leib in schroffer Gegensetzung gedacht werden, nicht viel besser sei und ebensowenig gelingen könne, als wenn einer es unternehmen wollte, den *einen* ganzen Menschen auseinanderzulegen in einen besonderen wachenden und einen besonderen schlafenden Menschen; beide sind eins, und nur in dieser Einheit sind sie der Offenbarung bald in dieser, bald in jener Weise fähig . . ." [58]

Im Ganzen gibt Carus mit seinen tiefsinnigen, subtilen Betrachtungen höchst bedeutungsvolle Hinweise auf die Welt der Psyche. So sagt er zum Beispiel im gleichen Werk von der Liebe, sie sei die „erste Erlösung aus dem Einzelsein . . . aus dieser Entäußerung von aller Selbstheit gehe am leichtesten hervor die unbedingte Hingebung an ein über allem Bewußtsein schwebendes Göttliche, mit einem Worte: sie sei der entschiedenste Übergang zu der unbedingten *Liebe zu Gott*. Es ist daher nicht unwichtig zu bemerken, wie unverkennbar eben deshalb Seelen, welchen zuteil geworden ist, das Liebesgefühl der Geschlechter in allen seinen Phasen zu durchleben, gerade *da-*

durch zugleich oftmals besonders gereift werden, in späteren Lebensperioden, teils, wenn die Flamme des geschlechtlichen Liebesgefühls verglüht ist, der vollkommenen Geistesliebe fähig zu werden, teils mit ganzer Innigkeit die *Liebe zu Gott* zu empfinden und zu erfahren. — Diese Betrachtung ist es aber zugleich, die uns zur Erkenntnis der wichtigsten Beziehung und Bedeutung der Liebe überhaupt für den gesamten Menschen vorbereiten kann. Sprechen wir es nämlich im allgemeinen aus, *so beruht alle höhere Entwicklung, welche die Seele des Menschen überhaupt erreichen kann, urwesentlich auf der Liebe.* Nicht ohne Grund sagt der Apostel: ‚und wenn ich mit Menschen- und Engelzungen redete und hätte der Liebe nicht, so wäre ich ein tönendes Erz und eine klingende Schelle'; denn in ihrem tiefsten Wesen ist die Liebe schlechterdings nichts anderes als ein *mächtiger, Bewußtes und Unbewußtes durchdringender und bewegender Zug nach Vervollständigung unseres Daseins, nach höchster und seligster Vollendung unserer eigenen Existenz.* Eben also, weil zunächst anzuerkennen ist, daß die Geschlechter in ihrem Einzelleben und Für-sich-sein ein Unvollständiges sind, tritt die Liebe der Geschlechter mit dieser, alle anderen irdischen Liebesformen übertreffenden Gewalt und Notwendigkeit hervor und wird im naturgemäßen Gange der Entwicklung die Bedingung jeder höheren Ausbildung . . . Wo keine Liebe ist, wo nicht nach irgendeiner Richtung die Welt innig mit dem Zuge der Liebe umfaßt wird, da wird auch die Seele unfruchtbar bleiben und nicht zu Kunst und Wissen, nicht zu höherer Entwicklung gelangen, sie kann nur sein als ‚ein tönendes Erz und eine klingende Schelle'. Wo dagegen die Seele in der liebevollen Erkenntnis der Welt und in der von Liebe durchdrungenen Bestrebung zur Kunst sich entfaltet hat, und wo sie an der Liebe der Geschlechter gereift ist, da wird sich nun auch der Zug nach dem höchsten göttlichen Urgrunde alles Lebens und aller Erscheinung deutlicher und deutlicher hervortun, da wird der Seele klar werden, daß in allem, was sie vorher als ein Besonderes zu lieben glaubte und wirklich liebte, sie doch eigentlich unbewußterweise wesentlich das Höchste, das alle diesem Zugrund-Liegende, geliebt hat, und mit dieser klareren Erkenntnis wird sie nun auch in sich der höchsten Liebe — der Liebe zu Gott . . . — sich bewußt werden . . ." [59]

Für die deutsche Romantik ist ihr lebendiges Bewußtsein der Allverbundenheit charakteristisch, ihr konsequenter Kampf gegen die lebensbedrohende Einseitigkeit des Rationalismus, ebenso ihr Interesse für die Mystik, die Religion im eigentlichen und tiefsten Sinne und für die Tiefenschichten der menschlichen Psyche. Einer vereinfachenden und verflachenden Behandlung der psychischen Probleme, wie sie der Materialismus übt, tritt sie entschieden entgegen. Ihre Verdienste auf diesem Gebiet sind unbestreitbar. So hat Clemens Brentano die großartigen Visionen der Dülmener Nonne Katharina Emmerick in ihrem Zusammenhang über einen Zeitraum von fünf Jahren, 1818 bis 1824, d. i. bis zum Tode der Seherin aufgezeichnet. Joseph Görres schrieb als erste große Darstellung dieser Art *„Die christliche Mystik"*. Das Werk erschien in den Jahren 1836 bis 1842 in Regensburg im Druck. Es ist der erste Versuch einer Gesamtschau des umfangreichen Stoffes. Überhaupt nimmt bei den großen schöpferischen Geistern der deutschen Romantik das Reich jenseits des rationalen Bewußtseins eine hervorragende Stellung ein, so etwa bei Ludwig Tieck, Hardenberg-Novalis, E. T. A. Hoffmann als Dichtern oder bei den Malern Caspar David Friedrich und Philipp Otto Runge. Ihr Werk gilt der unergründlichen Tiefe der Seele und dem über die Grenzen der Sinnenwahrnehmung hinausragenden Weltgeheimnis.

Ricarda Huch umreißt in ihrer profunden Studie, *„Die Romantik"*, die Rolle des Übersinnlichen und des Unbewußten im Bereich der Romantik wie folgt: „Die innere Welt oder die siderische Region betritt der Mensch vornehmlich im Schlafe und Traume, in traumähnlichen Zuständen, in der Ekstase, kurz, immer, wenn das wache Bewußtsein mehr oder weniger erloschen ist, analog dem Gesetz, welches Carus aufstellte, daß, je mehr in der Seele der individuelle, selbstbewußte Geist entwickelt sei, um so mehr sei er dem Einfluß des eigenen Unbewußten und der Welt entzogen und umgekehrt. Zwar ist auch unser waches Bewußtsein, wie Baader sagt, nie ganz leer von dem dunklen Bewußtsein einer anderen Welt, deren Bewohner im beständigen Rapport mit uns sind, aber die Stimmen kommen unseren ‚harthörigen und vom äußeren Weltlärm übertäubten Ohren' nur wie das Getöse eines fernen Ozeans vor. Erst wenn die Sonne des Bewußtseins untergegangen ist — dies Bild wurde verschiedentlich gebraucht — werden die Gestirne der Nacht sichtbar; die Sonne stellt dabei das Cerebralsystem, die Sterne das Gangliensystem vor . . . Beobachtungen, die man anstellte, ergaben, daß es beim Einschlafen so zugeht: Die Sinne, durch welche wir die einzelnen Seiten der Welt wahrnehmen — denn einen Sinn, das Ganze zu erfassen, haben wir im Wachen nicht — werden allmählich nacheinander unempfindlich, zuerst das Gesicht, zuletzt das Gehör. Sind sie allesamt entschlafen, so ist die Welt für die Schlummernden vernichtet. Aber durch das Dunkel des Unbewußten hindurch findet sich die Seele zu einem neuen Bewußtsein im Traume. Die Träume freilich, deren wir uns für gewöhnlich erinnern, sind nichts als Nachklänge des wachen Lebens oder, noch häufiger Vorklänge des wiedererwachenden, wie man denn erprobt hat, daß es meist Morgenträume sind, die im Gedächtnis bleiben. Ganz ausnahmsweise nur entsinnen wir uns der Träume,

bei denen das verborgene Vermögen der Seele, Ahnung, Blick in die Ferne, Schauen in die Zukunft, tätig war. Im Nachtbewußtsein nun entwickeln sich, wenn einmal die Schwelle, der Schlaf überschritten ist, verschiedene Stufen: Auf den Traum folgt das Hellsehen, die Ekstase und schließlich der Tod, wie auch tatsächlich die höchsten Grade des Somnambulismus leicht in den Tod übergehen. Schelling schilderte einmal den Zustand von hochgradigem Somnambulismus als ‚innigstes Bewußtsein', und mit denselben Worten bezeichnete er seine Vorstellung vom Tode. Erinnerung, schrieb er einem Freunde, sei ein viel zu schwacher Ausdruck für die Innigkeit des Bewußtseins, die dem Abgeschiedenen vom vergangenen Leben bleibe ... Was besonders auffiel, war die Symbolik der Traumsprache, die ebenso an die dichterische Sprache aller Zeiten und Völker wie besonders an die biblische erinnert. In Anbetracht, daß die Sprache im orientalischen Altertum, da, wo man annahm, daß die Wiege der Menschheit gestanden hatte, ganz besonders bildreich und seherisch war, kam man zu dem Schlusse, daß in den Anfängen des historischen Lebens noch etwas von dem paradiesischen Urzustand nachklänge, wo es eine Ursprache gegeben habe, die die Dinge regierte, indem man sie benannte, Magie übend, weil sie in der inneren Welt reales Bild wäre. Aus dem versunkenen Reich des Unbewußten drängen zuweilen noch abgerissene Töne dieser Sprache, deren wir einst wieder mächtig werden sollten: in den Traumzuständen und in der Dichtkunst, deren Vertreter, wie die Seher und Propheten, von jeher als Besessene, Rasende, von einem Gott erfüllt angesehen worden waren ..." [60]

Die Romantik betrachtete die Schöpfung als Ganzheit. Sie maß die Erscheinungen nicht mit den Augen begrenzt rationaler Sicht, sie bewahrte die Ehrfurcht und das Staunen vor den Wundern der Natur und schloß auch die Geschöpfe in ihre Liebe und ihr tieferes Verstehen ein: „Die Einsicht, daß die Tiere auch Seelen seien, zeigt sich in der wissenschaftlichen Schilderung der Tiere, zunächst eben bei Oken, dem ersten, der die Umrisse einer eigentlichen Tierseelenkunde zog. Sowohl er als Carus, der sich ihm anschloß, sahen den Unterschied zwischen der Tier- und der Menschenseele darin, daß die Tierseele sich nicht bis zur Höhe des Bewußtseins entwickele und daher sich selber nicht gegenständlich würde, wie Carus sagt, man sie wohl Individuen, aber nicht Personen nennen könne. Gerade deshalb aber erscheint uns die Seele der Tiere so unverstellt und ausgeprägt in ihrer Richtung ..." [61]

Auch in der Philosophie gewinnt das Unbewußte bereits in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts bedeutend an Raum. Je mehr der naturwissenschaftliche Materialismus zur Alleinherrschaft drängt und sich die metaphysische Wirklichkeit und mit ihr

die Psyche der Reflexion entzieht, desto mehr verlagert sich der Schwerpunkt philosophischen Betrachtens auf das Gebiet des Unbewußten.

Schopenhauer läßt die Welt aus dem Unbewußten hervortreten. Für ihn erweisen sich raum-zeitliche Begriffe auf das Sein einer höheren Dimension nicht anwendbar. Der Tod sei ebensowenig das Ende der Persönlichkeit wie die Geburt ihren Anfang darstelle, denn was einen Anfang hätte, könnte auch nicht ohne Ende sein. Der Tod verschlinge vielmehr nur das rationale, dem Gehirn verhaftete Bewußtsein, eröffne aber ein überrationales, dem menschlichen Intellekt unfaßbares, erhabenes, namenloses Sein, eine Lichtregion, von deren Schönheit das Sonnenlicht nur ein Abglanz, ein Schatten sei.

Schopenhauers Hauptwerk, „*Die Welt als Wille und Vorstellung*", erschien 1819. Die Welt wird darin erfaßt als durch das Subjekt bedingt. Sie ist seine Vorstellung. Hinter dieser aber verberge sich das Ding an sich, eine Kraft, ein Wille. Dieser Wille sei grundlos und ohne Besinnung, ein blinder Drang, auf unterster Stufe seiner unbewußt und ohne Erkenntnis. Erst in der Welt als Vorstellung, welche die Gegebenheiten von Raum, Zeit und Kausalität, von Subjekt und Objekt in sich birgt, erhebt sich der ursprünglich unbewußte Wille über die Ebene des gesicherten Instinkts auf die der Vernunft, welche auch den Verstand überragt und über die raumzeitlichen Grenzen hinauszublicken vermag. Willensverneinung, Weltentsagung bedeuten zugleich Weltüberwindung. Hier kommt im Gedankengut Schopenhauers Indien zu Wort, in dessen Überlieferungen er sich früh vertiefte. Wer zum Guten strebe, meistere durch die Erkenntnis den blinden Willensdrang. Er lebe uneigennütziger Liebe.

Auch der Physiker, Philosoph und Begründer der Psychophysik, Gustav Theodor Fechner, gelangt zur Überzeugung einer Allbeseelung. Sie erstreckt sich für ihn nicht nur auf die Organismen sondern auch auf die Weltkörper selbst. Der Mensch lebt und webt in Gott. Psyche und physische Erscheinung repräsentieren ein- und dasselbe, das verborgene innere Wesen und die äußere Erscheinung. Der Ätherleib des Menschen, als dem Tod nicht unterworfen, ist nach dem Tode der Träger des Bewußtseins. Diesseits und Jenseits fließen ineinander. Der Tod sei die Geburt in ein Dasein weiterer geistiger Fortentwicklung. Die Umstände der Geburt und die Gestalt des Leibes seien die gerechte Folge früheren Lebens. Auf die Unsterblichkeit schließt Fechner insbesondere aus dem Fortbestand der Individualität im fortwährenden Fluß der Erlebnisse. Von seinen zahlreichen Schriften erschienen „*Das Büchlein vom Leben nach dem Tode*" 1836, „*Nanna oder über das Seelenleben der Pflanzen*" 1848, „*Zendavesta*

oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits" 1851, „*Die Elemente der Psychophysik*" 1860, „*Über die Seelenfrage*" 1861.

Auch von Seiten der Naturwissenschaft interessiert man sich für gewisse Fragen der Seelenforschung. 1846 empfiehlt der hervorragende Physiologe, Anatom und Mitbegründer der Wellenlehre in der Optik und Akustik, Ernst Heinrich Weber in seinem Buch „*Tastsinn und Gemeingefühl*" exakte Untersuchungen bezüglich der Sinneseindrücke. Er gibt damit Anregungen zu einer experimentellen Psychologie.

Fechners Schüler, der Mediziner und Professor der Philosophie, Hermann Lotze, läßt über die Reflexionen des Intellekts hinausgreifend die Werte des Gemüts wieder neu zu ihrem Recht kommen. Seine Anschauungsweise hebt u. a. auch sehr wesentliche Tatbestände der Religionsgeschichte ans Licht: „Jede Religion bietet ihre Gaben in Lehren des Verstandes, Trost und Verheißung dem Gemüt, in Geboten dem Willen. Der lehrhafte Inhalt, den das Christentum ursprünglich enthielt, war nicht mannigfach. Auch das Evangelium ließ alle jene Fragen über Entstehung, Zusammenhang und Bedeutung unerörtert, die schon das Judentum übergangen hatte. Von dem Himmelreich allein sprechend hob es die Gesamtheit des geistigen Lebens als die wahre Wirklichkeit in das großartige Licht einer Geschichte empor, welche alle Welt umfaßt, und ließ die Natur mit ihrem Kreislauf still in die Stellung eines Schauplatzes der Vorbereitung zurückgleiten, dessen innere Ordnung Zeit und Stunde enthüllen wird. Auch von göttlichen Dingen sprach es nicht, als wollte es in Begriffen des menschlichen Verstandes das Unendliche beweisend ausmessen; über alle Fragen nach dem Verhältnis Gottes zur Menschheit, die den Scharfsinn der alten Kultur schon mannigfach bewegten, ging es mit Worten hinweg, die menschlichen Verhältnissen bildlich entlehnt waren. So schien es fast weniger zu offenbaren, als jene Kultur schon gefunden hatte; aber indem es von der heiligen Liebe sprach, welche die Welt um der Seligkeit willen will und ihre Gerechtigkeit durch verzeihende Gnade zurückhält, hob es in dieser Verkündigung um so gewisser den *einen* Gedanken hervor, dessen unbedingter, sich selbst bejahender Wert die Bewährung des Beweises, der dem Wesen der Religion fernliegt, entbehren kann, und dessen Inhalt zugleich als das allein Gewisse die Geschäftigkeit des erkennenden Scharfsinns in bestimmte Richtung lenkt. — So bot das Christentum dem Verstande unendliche Anregung, ohne ihn durch einen eng begrenzten Gedankenkreis abzufinden; es bot ebensoviel dem Gemüte. Denn eben das, was nur dem *unmittelbaren Gefühle* in seinem ewigen Werte verständlich ist, lehrte es als das einzig Wahre betrachten, als dessen Ausfluß alle die Wirklichkeit mit ihren Gesetzen besteht, von

der der Verstand zu dem Göttlichen zurückgehen kann und von welcher aus er es so oft, wie das Beweisbare vom Beweisgrund ableiten möchte. Hierin traf es mit der alten Sehnsucht des menschlichen Herzens zusammen und war völlig neu in der Weise, sie zu befriedigen. Das Bewußtsein der Endlichkeit hatte die Menschheit stets gedrückt ... Den Zug der Demut und Hingebung, der selbst in den elegischesten Ausdrücken jenes Endlichkeitsgefühls dem Altertum fehlt, brachte erst das Christentum in das Gemüt der Menschheit und mit ihm die Hoffnung. Es war Erlösung, sich nun zugestehen zu dürfen, daß die menschliche Kraft zur Erfüllung ihrer eignen Ideale nicht ausreicht; dafür war von nun an die Menschheit nicht mehr einsam stehende Gattung endlicher Wesen, durch die Natur fertig gebildet und bestimmt, durch eingeborne Kräfte festbestimmte Ziele der Entwicklung aus sich selbst zu erreichen; aus dieser Vereinzelung befreit, sich selbst hingebend an den Strom der Gnade, der als eine immerfort geschehende Geschichte Unendliches und Endliches verbindet, kann der Mensch Gemeinschaft mit der ewigen Welt finden, außerhalb deren er stand, solange er für sich allein sein wollte oder sein zu müssen glaubte. Und eben weil es nun nicht mehr die Gattung war, die von selbst heiligte und verurteilte, sondern weil das Heil ergriffen werden wollte von dem einzelnen Herzen, das sich aufgibt, um sich wieder zu gewinnen, so begann nun erst jenes Bewußtsein der Persönlichkeit sich zu entwickeln, das von da ab mit allen seinen Rätseln, der Freiheit des Willens und der Berufung, der Schuld und der Verantwortung, der Auferstehung und der Unsterblichkeit, den völlig anders gefärbten Hintergrund der menschlichen Gemütswelt gebildet hat. Zu der Klarheit friedvollen Verständnisses ist dieser gewaltige Inhalt allerdings nie der ganzen Menschheit gekommen, der er verkündigt war; aber auch die, die sich seiner zu erwehren suchten, haben ihn nie wieder verdrängen können ..." [62] Soweit Lotze im dritten Band seines „*Mikrokosmus*". Der Band bildet den Abschluß des 1856—64 erschienenen Werkes.

1869 kommt die „*Philosophie des Unbewußten*" des damals erst siebenundzwanzigjährigen Eduard von Hartmann vor die Öffentlichkeit. Obwohl im Streit der Meinungen heftig angegriffen, wurde das Werk bahnbrechend. Für Hartmann, der von Schelling, Hegel und Schopenhauer angeregt wurde, ist das Unbewußte der allumfassende Quellgrund alles Sichtbaren. Es beherrscht alle Teilzonen der physischen Welt, wie der menschlichen Existenz. Es stellt die Alleinheit dar, das Absolute, und manifestiert sich in den einzelnen Organismen als Seele. Dieses absolute „Unbewußte" setzt den Zweck, bringt die Welt hervor. Der Geist ist dabei der Schlüssel zur Natur, die Natur das Mittel für den Geist. Sie ist Durchgangsort des abso-

luten Geistes. Die *eine* reale, wahre Natur aber ist, so Hartmann, transzendent, niemals Gegenstand unmittelbarer Erfahrung.

Im Gegensatz zu diesem allein wahrhaft schöpferischen „Unbewußten" ist die Ratio nur negierend, kritisierend, messend, vergleichend, kombinierend, niemals wahrhaft produktiv, nur reproduzierend. Auch die Vollkommenheit der Naturgebilde beruht auf dem Unbewußten. Im Streben nach Schönheit und Vollkommenheit äußert sich das Unbewußte in der schöpferischen Tätigkeit des Genies durch Eingebung, Inspiration. Der Genius sei identisch mit dem Unbewußten. Alle ursprünglichen, höchsten Ideen und Erkenntnisse ebenso wie die Erleuchtungen der Mystiker stammen aus seiner Sphäre, nicht aus jener des rationalen Bewußtseins. „Da das Bewußtsein weiß, daß es aus Sinnenwahrnehmung direkt oder indirekt sein Wesen nicht geschöpft hat, weshalb es ihm eben als *unmittelbares Wissen* gegenübertritt, so kann es nur durch Eingebung aus dem Unbewußten entstanden sein, und wir haben somit das Wesen des Mystischen begriffen: *als Erfüllung des Bewußtseins mit einem Inhalte (Gefühl, Gedanke, Begehrung) durch unwillkürliches Auftauchen desselben aus dem Unbewußten . . .*" [63]

Hartmann charakterisiert das Unbewußte weiter wie folgt: „. . . das Unbewußte [kann] niemals irren, ja nicht einmal zweifeln oder schwanken, sondern wo der Eintritt einer unbewußten Vorstellung gebraucht wird, erfolgt derselbe momentan, den im Bewußtsein sich zeitlich auseinanderzerrenden Reflexionsprozeß implicite in den Einen Moment des Eintrittes zusammenschließend, und zweifellos richtig, da dem Unbewußten kraft seines absoluten Hellsehens alle nur irgend zur Sprache kommenden Data zu Gebote stehen, und zwar immer und momentan zu Gebote stehen, nicht wie die Data bei der bewußten Reflexion erst durch mühsames Nachsinnen aus dem Gedächtnisse eines nach dem anderen herangeholt werden müssen, und noch öfter gänzlich fehlen. Alle zukünftigen Zwecke, die nächsten wie die fernsten, und alle Rücksichten auf die Möglichkeit des Eingreifens in dieser oder jener Weise wirken auf diese Art im Entstehungsmomente der bedurften Vorstellung zusammen, und so kommt es, daß jedes Eingreifen des Unbewußten gerade in dem angemessensten Moment eintritt, wo das gesamte Zweckgerüst der Welt es erfordert, und daß die unbewußte Vorstellung, welche die Art und Weise des Eingreifens bestimmt, die diesem gesamten Zweckgerüst angemessenste von allen möglichen ist. Ein solches Eingreifen des Unbewußten in einer sich ganz nach der Besonderheit des Falles richtenden Weise findet nach unseren Untersuchungen im Gebiete des organischen Lebens in jedem Momente statt; sowohl die in einem durch Ernährung hergestellten Ersatz des abgenutzten Materials und

in einem unaufhörlichen Kampfe gegen eingreifende Störungen bestehende Erhaltung, als auch die teils in einer Neubildung zufällig zerstörter Teile, teils in einer Steigerung der individuellen Lebensformen sich äußernde Fortbildung, als auch die durch Herstellung neuer Individuen zur Fortpflanzung werdende Fortbildung, sie alle drei sind nur denkbar durch ein unaufhörliches, in jedem Moment sich erneuerndes Eingreifen des Unbewußten an jeder einzelnen Stelle des Organismus gleichzeitig; jeder dieser Eingriffe modifiziert sich nach den besonderen Umständen, auf die er sich bezieht, und jeder behält doch gleichmäßig die großen Zwecke im Auge, denen sie alle gemeinschaftlich dienen.

Jede natürliche Ursache zeigt sich hiernach als Mittel für die großen Zwecke der Vorsehung, jede natürliche Ursache im Reiche des Organischen stellt sich dar als eine unmittelbare Beteiligung des Unbewußten einschließend. Aber diese unausgesetzten Eingriffe der Vorsehung sind selbst natürlich, d. h. nicht willkürlich, sondern gesetzmäßig, nämlich durch den ein- für allemal feststehenden Endzweck und die augenblicklich vorliegenden Verhältnisse, in welche eingegriffen wird, mit logischer Notwendigkeit bestimmt.

Wenn die christliche Auffassung es so sehr hervorhebt, daß Gottes Wirken nicht bloß eine Leitung im Ganzen und Großen sei, sondern daß seine unermeßliche Größe gerade darin sich am wunderbarsten offenbare, daß sie allgegenwärtig in jedem Kleinsten wirksam sei, so ist diese Ansicht durch unsere Betrachtungen in bezug auf das organische Leben in der Tat nur bestätigt . . ." [64]

Hartmann legt unter neuen Voraussetzungen in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts den Grund für Untersuchungen des Unbewußten, die in der nun folgenden Periode breitesten Raum einnehmen werden. Er bleibt jedoch auf wesentliche Fragen die befriedigende Antwort schuldig. Dabei ist die Gleichsetzung des uns Unbewußten mit dem an sich Unbewußten die Quelle innerer Widersprüche, welche sein Werk im gesamten durchziehen. Auch in seiner Religionskritik bleibt Hartmann durchaus im Banne der Strömungen seiner Zeit: „. . . Es schreiben und sprechen viele von dem gegenwärtigen ‚Kulturkampf'; aber wohl nur wenige von diesen haben sich klar gemacht, daß es der *letzte Verzweiflungskampf der christlichen Idee* vor ihrem Abtreten von der Bühne der Geschichte ist, gegen welchen die moderne Kultur ihre großen Errungenschaften mit Aufbietung der äußersten Kräfte auf Tod und Leben zu verteidigen hat", schreibt Hartmann in seinem 1874 in Berlin in zweiter Auflage erschienenen Buch „*Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft*". [65] Ganz besonders wendet er sich darin gegen den paulinischen

Lehrbegriff von der Messianität und dem Erlösungstod Christi. Der Gedanke sei unerträglich, daß ein wahrer Gott für uns gestorben sei.

Hartmanns Versuch mußte, trotz des gewaltigen Aufwandes an denkerischer Leistung, an seinen Mängeln im Grundsätzlichen scheitern. Sein Verdienst blieb es, das Problem des Unbewußten, allerdings unter den besonderen Aspekten seiner Zeit, von neuem in den Mittelpunkt gerückt zu haben. In kritischer Sicht weiterentwickelt, fanden seine Ideen ihren Niederschlag bei Carl du Prel. Das monumentale Werk Hartmanns, *„Die Philosophie des Unbewußten"*, wurde grundlegend sowohl für die moderne Psychologie wie für die Psychotherapie, die bald danach ihren Aufschwung nehmen sollte.

Die Entdeckung der psychoanalytischen Methode gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts wird dann im besonderen ermöglicht durch die erweiterten und vertieften Erfahrungen und Einsichten auf dem Gebiete der Hypnose und der Suggestivtherapie, vor allem jene des großen französischen Neurologen Jean Martin Charcot in Paris. Seine Schule in der Salpêtrière, dem Pariser Hospital für wahnsinnige Frauen, entwickelte die ersten Ansätze zu einer Psychotherapie der Neurosen. In Nancy wirkte Dr. Liébeault. Sein Buch *„Du sommeil et des états analogues"* (*„Vom Schlaf und gleichartigen Zuständen"*) kam 1866 vor die Öffentlichkeit. Ihm folgt als Bahnbrecher der Suggestivtherapie der Professor an der medizinischen Fakultät in Nancy, Bernheim. Er nimmt die Ideen Liébeault's auf, führt sie weiter und vertieft sie durch jahrzehntelange eigene Beobachtungen. Bernheims erstes Werk, über die Suggestion und ihre Heilwirkungen, erschien 1886 in französischer und 1888 in der Übersetzung von Sigmund Freud in deutscher Sprache. Wegweisend für die Beurteilung neurotischer Zustände waren schließlich die Arbeiten von Pierre Janet, *„L'automatisme psychologique"* (*„Der psychologische Automatismus"*) 1889, und *„Névroses et idées fixes"* (*„Neurosen und fixe Ideen"*) 1898.

Andererseits hatten auf dem Gebiete der experimentellen Psychologie Gustav Theodor Fechner mit seinen *„Elementen der Psychophysik"* (1860; sh. o.!) und der Arzt und spätere Leipziger Professor der Philosophie, Wilhelm Wundt, mit seinen *„Prinzipien der physiologischen Psychologie"*, die 1873 erschienen waren, das Fundament für systematische und gründliche Untersuchungen der Sinnesempfindungen und der funktionellen Beziehungen zwischen Körper und Seele gelegt. 1879 begründete Wundt in Leipzig das psychologische Laboratorium, die erste Einrichtung dieser Art auf der Welt. Einzelne Beziehungen der Seele zur Materie wurden damit in den Bereich des Meßbaren gerückt.

Unabhängig und erstaunlich weitblickend sind die Auffassungen des Arztes Carl Ludwig Schleich, der 1859 in Stettin geboren wurde. C. G. Jung bezeichnete sie später als einen Wendepunkt der medizinischen Denkweise und als geradezu revolutionär. Schleich, Professor der Chirurgie in Berlin und Erfinder der Lokalanästhesie, ist auch durch seine dichterisch gestalteten Lebenserinnerungen und durch seine philosophischen Essays bekannt geworden und mit Strindberg befreundet gewesen. Seine Ideen zu einer neuen Psychologie, ausgesprochen inmitten einer weitverzweigten Seelenforschung ohne Seele und in einem Jahrhundert eines starren, dogmatischen naturwissenschaftlichen Materialismus, sind tatsächlich Anzeichen einer bevorstehenden Umwälzung. Schleich läßt sich durch das unabsehbare Gewirr von Meinungen nicht beirren. Er ist aufgrund der eigenen medizinischen Erfahrung und scharfsinniger Beobachtungen der ganz aus dem Blickfeld entrückten Seele selbst auf der Spur. In seinem von C. G. Jung mit einem Geleitwort versehenen, 1953 neu erschienenen Buch, *„Die Wunder der Seele"*, bezeichnet er die Begriffsverwirrung hinsichtlich der Benennungen Seele, Geist, Vernunft, Verstand, Gemüt, Herz, als einen wahren Turm von Babel. Über seinen eigenen Standpunkt äußert er sich wie folgt: „Von vornherein muß ich betonen, daß die Analyse des Ichs, wie ich sie hier versuche, alles andere bezweckt als eine materialistische Studie. Sooft ich mich habe dagegen wehren müssen, daß ich ein Materialist sei, an dieser Stelle will ich es endgültig zu beweisen suchen, daß meine Fahnen kein Emblem tragen von der Endgültigkeit mechanischer Weltanschauungen, daß sie im Gegenteil entrollt sind in der Strahlensonne eines metaphysischen Glaubens an die Priorität des Seelenhaften in der Welt. Das kann den Forscher nicht hindern, die Realitäten so wahr sie sind zu nehmen, eben aus der Hand der Notwendigkeit, der Unabänderlichkeit, der Gesetzmäßigkeit, und gerade deshalb nicht abzutun mit Dogmen und Philosophemen, aber es kann ihn auch nicht hindern, diese Welt voll Offenbarungen zu sehen, die deshalb nicht wertloser sind, weil sie Mechanismen aufdecken . . ." (S. 219).

Im Bewußtsein sieht Schleich das Innewerden des Ichgefühls, im Unterbewußtsein etwas dämonisch in uns Herrschendes, Triebhaftes, dem wir nicht in die Augen sehen können, etwas der Wissenschaft noch nicht Zugängliches, der Erkenntnis vielleicht kaum Erkennbares. Er sagt dazu unter anderem: „Ebenso wie etwas von außen suggeriert werden kann, gibt es bekanntlich auch eine Autosuggestion, ebenso eine Autohypnose. Die innere Sekretion, die einseitige Überspannung eines überladenen Systems, zum Beispiel desjenigen der Sexualapparate, kann von dem Unterbewußtsein her die ganze geistige Sphäre sexuell färben, so daß der Betreffende gleichsam willenlos in Liebes-

hypnose einherwandelt und jegliches Wesen durch eine Sexualbrille sieht". Und er warnt weiter, es sei Gefahr im Verzug, „wenn hier labile, nicht fest eingedämmte Hemmungsverhältnisse im Unterbewußtsein bestehen: es ist nur ein Schritt von der Gier zum Verbrechen . . ." (S. 68 f.).

Schleich analysiert auch höchst aufschlußreich seine Narkoseerfahrungen. Sie lägen der Natur der Sache nach in der zeitweisen Ausschaltung des Ichs: „Darum ist jede Narkose ein psychologisches Experiment allergrößten Ranges, weil sie Schritt für Schritt beobachtbar, den ganzen Kreis unserer seelischen Fähigkeiten alteriert und aufhebt: von der einfachen Empfindung über Orientierung, Denken, Begreifen, Schlaf, Traum, Phantasieren, Wahnvorstellungen, Bewußtsein, *Ichgefühl,* Schmerzempfindung, Reflexaufhebung, Muskelzentrenlähmung, bis tief hinab in die Zonen des Unterbewußten . . . und schließlich bis an die Zentren von Lungen- und Herzsteuerung und damit bis hart an die Grenze zur definitiven Lebenshemmung, dem Tode. Man sieht: eine Stufenfolge, aus welcher nach meinem Gesetz von der Evolution der Ganglienlager sich sogar das Alter der einzelnen Hirnfunktionen bestimmen läßt; *denn je jünger eine entwicklungsgemäß erworbene Hirnfunktion ist, desto früher wird sie von den abwärts in die Hirntiefe eintauchenden Betäubungswogen erreicht;* zuletzt kommen die vom Leben *zuerst* erkämpften Fähigkeiten heran. Daraus erschließe ich eben den Beginn des Nervenlebens mit dem Urvater Sympathikus, denn er beherrscht zuletzt Atmung und Herztätigkeit. *Man sieht auch: in dieser Skala steht das Ichgefühl erst an zehnter Stelle.* Was hat das zu bedeuten? . . ." (S. 236 f.).

„Die Ichzone bildet also eine Art Scheidewand zwischen hohen Bewußtseinsfunktionen und den zurückliegenden schwebenden Meeren des Unterbewußtseins. Hier ist auch die Stelle, wo Außenwelt und Innenwelt sich berühren, wo die reale Hand des Verstandes gepackt werden kann von der Mysterienfaust alles vor uns Entwickelten und Gewesenen und von dem dunklen Willen des strömenden Äthers, es ist die Stätte, die zutiefst das helle Licht des Lebens erreicht, aber auch die Schwelle, an der das phosphorische Licht der Gewesenheiten aller Vergangenheitserlebnisse aus den Tagen der Kindheit des Menschen nicht nur, nein, der Menschheit überhaupt, gespenstig hineinblitzt in den hellen Tag des Heutigen! . . ." (S. 240).

Auch der Evolutionsgedanke wird von Schleich aufgegriffen und vertieft. Er sieht in der schöpferischen Gestaltungskraft des Menschen jene göttliche Fähigkeit, die den Menschen über die Tierwelt emporhebt. Der Mensch allein ist imstande, „von innen heraus, aus dem funktionellen Betrieb seiner Ganglienzellen heraus die Welt mit allem, was wahrgenommen und gedacht werden kann, neu entstehen

zu lassen . . . Gewiß ist der Mensch tierisch in seiner physischen Natur, aber er ist Gottes Ebenbild in seiner psychischen Natur. Wohl ist er das höchste Tier, aber zugleich auch eine Vorstufe zu höheren Wesen. Das letzte Tier der Erde, der erste Gott dieser Welt, das ist der Mensch!" (S. 120).

Für Schleich — ebenso wie für du Prel — ist die Seele ein metaphysisches, den Körper in seiner Ganzheit durchdringendes und beherrschendes Phänomen. Seele und Körper offenbaren sich ihm als metaphysisch-physische Ganzheit. Der Chemismus und die Mechanismen, die sich dem Arzt darbieten, berühren somit nur einen Teil, die Außenschicht des Problems. Schleich sucht den Jemand, der den ungeheuer komplizierten psycho-physischen Apparat bewußt und unbewußt steuert, der auch hinter dem Schleier der Bewußtseinschwelle, im Schlaf, in der Narkose, im Traum, tätig bleibt. Der Schlaf aber ist der Bruder des Todes, hinter dem sich das Ich schließlich völlig den Blicken entzieht.

Der Überwindung des mechanistischen Materialismus seiner Epoche gilt auch das Lebenswerk des 1867 in Bad Kreuznach geborenen, späteren Ordinarius für Philosophie in Köln und Leipzig, Hans Driesch. Er ist Schüler Haeckels und nimmt von der Biologie und der Zoologie her seinen Ausgang. Nach einem Experiment im Jahre 1907, von Driesch ausgeführt an der Zoologischen Station in Neapel, sucht er eine Lösung des auftauchenden Rätsels auf dem Wege des Vitalismus. Er hatte die Teilung eines Seeigel-Eis in zwei gleiche Hälften vorgenommen. Überraschend brachte sie weder eine Vernichtung der Lebensfähigkeit noch die Ausbildung zweier Hälften, d. h. von Bruchstücken. Es entwickelten sich vielmehr zwei *vollständige,* wenn auch kleinere Seeigel-Organismen. Driesch suchte die Erklärung des Vorgangs in einer verborgenen, zielstrebigen, sinnvoll wirkenden Macht, ähnlich wie sie die „Entelechie" des Aristoteles darstellt.

Für Aristoteles war die Seele die wahre Entelechie des Körpers, seine erste Wirksamkeit. Sie setzt ihn, die ihrer Natur nach passive Materie, in Wirksamkeit, verleiht ihm die Form, beherrscht ihn und führt ihn seinem Zweck und seiner Vollendung entgegen. Diese Entelechie ist für Aristoteles nicht trennbar vom Körper. Sie ist aber die Ursache und der Grund des Körpers, das Ernährende, Begehrende, Empfindende und das Denkende, das diesem Körper Leben verleiht. Von der Seele trennbar und ewig erscheint Aristoteles nur der Geist. Er besteht dauernd für sich, leidlos und unvermittelt, und mit seinem Wesen ist Tätigkeit verbunden. Er allein ist das, was er ist, und er ist unsterblich. Von ihm unterscheidet Aristoteles den leidenden Verstand, der vergänglich ist und nichts denkt ohne den tätigen Geist. Aristoteles sieht in der Entelechie also diejenige Tätig-

keit, welche das in der Materie als dem allgemeinen Grund Verborgene, aus ihr hervorzieht. Er betont, das Wort Entelechie habe die gleiche Bedeutung wie Energie.

Auch Driesch sieht das organische Individuum nicht nur als Organismus sondern zugleich als Seele. Er stellt dem bewußt erlebenden Ich die unbewußte organische Entelechie gegenüber. Sie ist für ihn das vitale Agens im engeren Sinne. Der Kreis der Probleme, die sich mit dem Begriff Entelechie verbinden, ist jedoch sehr weit und voll ungeklärter Einzelfragen. Driesch durchleuchtet das ganze umfangreiche Gebiet mit genauen Untersuchungen. Er sieht das Ich ausdrücklich im Gegensatz zu den Trieben, den seelischen Geschehensgesetzen, ja dem Leben überhaupt. Er sagt in seinem 1938 erschienenen Buch *„Alltagsrätsel des Seelenlebens"*: „Das Ich kann die Vorgänge in seinem Leibe in ihrer Gesetzlichkeit kennen und ebenso Vorgänge und ihre Gesetzlichkeit in seiner Seele. Aber diese Kenntnis ist kein unmittelbares Erleben, sondern geschieht in der Form des Wissens ‚um etwas', ganz ebenso wie die Kenntnis personenfremder Dinge und Ereignisse . . ." (S. 155). Hypothetisch, aber, wie er meint, aufgrund schwerwiegender Indizien, entscheidet sich Driesch für die Lehre, das Ich sei ein selbständiges, zur Seele-Entelechie hinzukommendes Wesen. Im ganzen kommt er im gleichen Werk, das drei Jahre vor seinem Tode vorlag, zu folgendem Ergebnis: „Kritische Biologie führt zur Lehre von der Autonomie des Organischen, kurz ‚Vitalismus' genannt. Sie ist durch die ihr gegebenen Daten gezwungen, neben den von der sogenannten Materie ausgehenden Kausalfaktoren (‚Kräften' im allgemeinsten Sinne des Worts) solche Kausalfaktoren einzuführen, welche sich ‚in den Raum hinein' äußern und *mit* der Materie und ihren Kräften lenkend arbeiten; das Wort ‚Entelechie' habe ich für diese Kausalfaktoren gebraucht (*‚Philosophie des Organischen'*, 4. Auflage, 1928). — Rein klassifikatorisch unterscheidet die Biologie zunächst die Entelechie der Formbildung, des Physiologischen im engeren Sinne und der koordinierten Bewegungen, als des ‚Verhaltens' oder ‚Benehmens', wobei nicht zu vergessen ist, daß die Biologie als eine ‚Naturwissenschaft' unmittelbar stets Materie und ihre Änderungen studiert, was mit einem mechanistischen Dogmatismus natürlich nichts zu tun hat. Das Problem ‚Mechanismus oder Vitalismus' geht auf die Frage nach der *Gesetzlichkeit* der Veränderung des Materiellen . . ." (W. o., S. 138).

Zu einer klaren und abschließenden Gesamtlösung kommt Driesch jedoch auf dem Wege seiner weitläufigen Untersuchungen nicht. Vielmehr erkennt er zuletzt, daß die zur Verfügung stehende Forschungsweise wie die philosophische Spekulation nicht ausreicht, um das Seelenrätsel zu klären. Er stößt schließlich an Grenzen, an welchen er einsehen muß, daß er weitere Mittel in Anspruch zu nehmen hat, um den von ihm angeschnittenen Fragen auf den Grund zu gehen. So wendet er sich der Parapsychologie zu. Seinen Standort als Forscher umreißt er dabei 1932 in seinem Vorwort zu seinem Werk *„Parapsychologie"* wie folgt: „Mit den ‚mystischen', ‚irrationalen' Neigungen der Gegenwart hat die Parapsychologie gar nichts zu tun. Sie ist Wissenschaft, ganz ebenso wie Chemie und Geologie Wissenschaften sind. Unmittelbar ‚schauen' tut sie gar nichts, sie arbeitet positivistisch und induktiv. Sie findet Typen oder Formen des Weltgeschehens, wie jede andere Wissenschaft; ihre Arbeit ist durchaus ‚rational', wenn anders man das Auffinden solcher Typen rationales Arbeiten nennt. Parapsychologie steht somit im Dienst echter Aufklärung, denn rational arbeiten heißt, ‚aufklärend' arbeiten. Eben weil die Parapsychologie echte Aufklärungsarbeit leistet, sollte man endlich aufhören, sie ‚Okkultismus' zu nennen".

Als Grundlagen des neuen Forschungsgebietes nennt Driesch die spontane Beobachtung, das exakte Experiment, die große Zahl ähnlicher Erlebnisse. Bezüglich der Seele stellt er fest: „Wir kennen sogenannte physiologische Wirkungen der Suggestion: leichte Entzündungen, Blutstillungen, ‚Stigmata', Verdauungsmodifikationen und vieles andere, ja Schwangerschaftsphänomene, können suggestiv, das heißt vom Seelischen her hervorgerufen werden, wobei freilich nicht die ‚Ich-Seele', sondern eben das Unterbewußte in Frage steht. Wir wissen also, daß das Seelische im eigentlichen Sinne, nicht nur jenes Seelenartige, das die vitalistische Biologie unter dem Namen Entelechie einführt, die materielle Seite des organischen Leibes zu beeinflussen fähig ist . . ." (Ausgabe: Zürich, 1943, S. 101).

Die Entelechie repräsentiert hier also im Blickfeld des Vitalismus nicht — wie bei Aristoteles — die Seele als solche, sondern sie steht zwischen der Seele und dem Körper.

Zugleich erweisen sich auch die Grenzen der nun herangezogenen neuen Disziplin, der Parapsychologie. Ein für die Auslotung der Seelentiefen unerläßlicher Bereich, die religiöse innere Erfahrung und die mystische Schau, bleiben für sie bewußt außer Betracht. Heute definiert Professor Hans Bender, Ordinarius für Psychologie und ihre Grenzgebiete an der Universität Freiburg i. Br. und Leiter des einzigen parapsychologischen Instituts in Deutschland, das Aufgabengebiet seiner Wissenschaft wie folgt: Untersuchung außersinnlicher Wahrnehmungen, und zwar der Telepathie, des Hellsehens und der Prophetie (Präkognition) sowie der Psychokinese, d. h. physikalisch nicht erklärbarer, seelisch bedingter Wirkungen auf Dinge der Körperwelt.

Es ist von Interesse, hier abschließend auch noch C. G. Jung's kategorische Abgrenzung der Psychologie als Erfahrungswissenschaft zum Vergleich heranzuziehen: „Psychologie als Wissenschaft von der Seele hat sich auf ihren Gegenstand zu beschränken und sich davor zu hüten, ihren Grenzen etwa durch metaphysische Behauptungen oder sonstige Glaubensbekenntnisse zu überschreiten" (*„Psychologie und Alchemie"*, S. 28; zit. nach Victor White, *„Gott und das Unbewußte"*, Zürich, 1957; S. 302). Dabei ist Gegenstand der Erfahrung alles, wie Prof. Dr. Gebhard Frei in einer zusammenfassenden Darstellung der Lehre Jung's ausführt, „was die Menschenseele hervorbringt und je hervorgebracht hat, ... alle von der Seele hervorgebrachten Gedanken, Bilder, Worte, Klänge, Formen, Taten. In allem leuchtet etwas vom Mysterium der Psyche auf ..." (s. o. S. 302).

Wir sind so dem Ich in seinem Bemühen, den Kern und die innere Struktur menschlichen Wesens zu ergründen und aufzudecken, den Schöpfer zu erkennen, auf einem Stück Wegs durch die abendländische Geistesgeschichte gefolgt. Wir ahnen die unendliche Weite und Tiefe des menschlichen Bewußtseins, vielmehr noch der Seele des Menschen. Was wir suchen wollen, ist nicht nur eine Psychologie des Bewußtseins und die Analyse von Bewußtseinselementen, sondern die Seele, das „transzendentale Subjekt", welchem Carl du Prel die Arbeit seines Lebens gewidmet hat.

Rund drei Jahrzehnte vor der Jahrhundertwende, also noch vor Freud, trat er vor die Öffentlichkeit. Das Konzept seiner Seelenlehre ist so umfassend wie kaum ein anderes, es berücksichtigt ein so reiches und so vielseitiges Tatsachenmaterial, daß wir von ihm über die Fragen des Bewußtseins, des Unbewußten, des Traumes hinausgehend wertvolle Aufschlüsse zur alten Schicksalsfrage nach dem Wesen der Seele erhoffen dürfen. Du Prel ging wohl von der philosophischen Reflexion aus, er bezog aber auch alle Erfahrungsgebiete und alle Forschungsergebnisse mit in sein System ein, soweit sie mit dem „transzendentalen Subjekt", seiner organisierenden Funktion und mit seinem Wirken im ganzen zusammenhängen. Damit liefert er in ganzheitlicher Betrachtung einen unschätzbaren erkenntnisfördernden Beitrag gerade für unsere Gegenwart, die unterdessen noch weiteres Erfahrungsmaterial erarbeitet hat. All dieses Errungene harrt der überzeugenden Eingliederung ins Ganze. Es zu bieten, ja es in seinen Umrissen bereits vor einem Jahrhundert geboten zu haben, ist das unbestreitbare Verdienst Carl du Prel's.

Seine Zeit wußte seine Ideen nur im engen Kreise zu würdigen und zu erfassen. Gerade in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts, der Periode seines Wirkens, verdichten sich die geistigen Spannungen des Zeitalters zur unheilverkündenden Krise. Es ist das

letzte große Wetterleuchten in der Dämmerung vor dem Orkan der Atomzeit. Friedrich Nietzsche, als symbolhafte Erscheinung und wie er sich nennt, erster und vollkommenster Nihilist Europas, löst mit seinem Ruf „Gott ist tot" Entsetzen, Widerspruch — und Beifall aus. Er läßt damit das psychische Grundthema ganzer Geschlechter vernehmbar werden, wie es schon seit der Renaissance im Stimmengewirr der Jahrhunderte immer wieder hindurchklingt, allmählich lauter anschwillt und schließlich alle anderen Motive im Chor der Menschheit übertönen will. Die transzendente Welt droht dem abendländischen Bewußtsein völlig zu entschwinden. Dunkle Nacht senkt sich herab. Aber man ist zu abgelenkt, zu fortschrittsbewußt, zu siegessicher, um es wahrzuhaben. Der naturwissenschaftliche Materialismus feiert unangefochten seine großen Triumphe, und mit ihm die Technik. Eine unabsehbare, steile Entwicklung scheint sich anzubahnen. Man ist selbstsicher und zufrieden, kann damit aber den Dichterphilosophen nicht täuschen. Nietzsches Blick ist unheimlich geschärft, schonungslos. Bevor er, der tragische Exponent der abendländischen Philosophie, dem Wahnsinn verfällt, erhebt er noch eindringlich seine Stimme. Im letzten Jahrzehnt vor dem Ausbruch der Krankheit, zwischen 1883 und 1888, entstehen der *„Zarathustra"*, *„Jenseits von Gut und Böse"* und der *„Antichrist"*. Der Weg in die Zukunft scheint vorgezeichnet. Gott und die eigene Seele, ja das Lebendige überhaupt, sind dem abendländischen Menschen fremd geworden. Er hat sich der Technik, dem Fortschritt, dem Daseinsgenuß verschrieben.

Doch die Seele läßt sich nicht verleugnen, vertreiben. Man wird unruhig, fühlt ihre rätselhafte Existenz, ihre unentrinnbare Nähe. Ein Abgrund tut sich auf: das Unbewußte. Hier lauern Mächte, die man bis dahin nicht beachtet hat. Scheinbar unvermittelt, aber mit innerer Notwendigkeit, rückt gerade jetzt die Psychologie in den Vordergrund des Interesses, wenn auch nicht im Sinne des eigentlichen, umfassenden Seelenbegriffs, sondern — ganz dem Geist der Zeit entsprechend — als Psychologie beider Bewußtseinssphären, des Bewußten und des Unbewußten. Hinter der Methode und der Grundhaltung steht auch hier das Denkschema der Naturwissenschaft. Man bedient sich der Analyse und des Experiments, ohne Rücksicht auf den göttlichen Ursprung und die göttliche Bestimmung des Menschen.

II.

CARL DU PREL

Carl du Prel wurde am 3. April 1839 als fünftes Kind eines bayerischen Advokaten im Hause Nr. 18 in Landshut geboren. Sein Vater, Freiherr Maximilian Joseph du Prel, damals neununddreißigjährig, und seine Mutter, Anna Antonie Therese, geb. Sandreczki, entstammten katholischen Adelsgeschlechtern. Das der Mutter war polnischer Herkunft, das des Vaters burgundischer. Maximilian Joseph war in der Hauptstadt, in München, zur Welt gekommen.

Die Familie war kinderreich, sie zählte vier Töchter und vier Söhne. Der Großvater, Johann-Baptist Franz Freiherr du Prel d'Erpeldange, 1747 zu Erpeldingen geboren, war im achtzehnten Jahrhundert als erster der Linie aus Luxemburg nach Bayern gekommen. Er war Gutsherr, kurfürstlich bayerischer Kämmerer und Landesdirektionsrat. Das Geschlecht selbst ist sehr alt. Es tritt schon unter Karl V. mit einem niederländisch-spanischen Baron Pierre du Prel d'Arloz in Erscheinung.

Wie der um wenige Jahre jüngere, 1842 geborene Philosoph des Unbewußten, Eduard von Hartmann, mit welchem sich Carl du Prel später im positiven wie im kritischen Sinn gründlich auseinandersetzt, um sich schließlich von ihm loszusagen, schien für den Jüngling vor allem die militärische Laufbahn die angemessene. Carl du Prel absolvierte das Ludwigsgymnasium in München und die Königliche Pagerie und hörte an der Münchener Universität juristische und philosophische Vorlesungen. Er hatte dort 1858 inskribiert. 1859 trat er in den Dienst der Armee. Er begann seine Laufbahn als Leutnant und beschloß sie nach Beendigung des deutsch-französischen Krieges, 1872, als Hauptmann. Sein letzter Dienstort war Neuburg an der Donau.

Schon als Offizier, im Alter von dreißig Jahren, hatte Carl du Prel aufgrund einer im Mai 1868 abgeschlossenen Dissertation, welche große Beachtung fand, *„Oneirokritikon. Der Traum vom Standpunkt des transzendentalen Idealismus"* — sie wurde im zweiten Heft des Jahrgangs 1869 der bei Cotta in Stuttgart erschienenen Deutschen Vierteljahrschrift veröffentlicht — an der philosophischen Fakultät der Universität Tübingen die Doktorwürde zuerkannt erhalten. Es folgen Wanderjahre, mit Reisen nach Italien, Dalmatien,

Montenegro und Südtirol, teilweise in Begleitung der Dichter Martin Greif und Heinrich Noé. Seine Eindrücke hält Carl du Prel in einem Reisebericht *„Unter Tannen und Pinien"* fest. Das Buch erschien unmittelbar nach den Reisejahren, 1875, in Berlin.

1880 vermählt sich Carl du Prel mit Albertine von Baur. Der Ehe entsprossen 1882 der Sohn Gerhard und 1883 die Tochter Hildegard. Beide weilen heute nicht mehr unter den Lebenden. Gerhard du Prel, später Assistent bei Röntgen, starb 1939, Hildegard, als Witwe nach Hugo Proksch, 1968.

Carl du Prel hatte sich als Privatgelehrter in München niedergelassen. Er wurde dort das geistige Haupt der ersten „Psychologischen Gesellschaft". Sie hatte ihre regelmäßigen Treffen im Gasthof „Lilienhof" in der Herrngasse. Ihr folgte die „Gesellschaft für wissenschaftliche Psychologie", die sich sowohl die Psychologie als auch vor allem die Grenzwissenschaften zur Aufgabe setzte und als deren Präsident Carl du Prel für längere Zeit wirkte. Auch der durch seine Forschungen später bekannte Psychiater Albert Schrenck-Notzing gehörte ihr eine Zeitlang an. 1941 wurde diese Gesellschaft während des Dritten Reiches aufgelöst.

Schon früh beschäftigen Carl du Prel Probleme einzelner Bewußtseinsphänomene. Bereits in seiner Dissertation befaßt er sich eingehend mit der Vorstellungsverdichtung im dramatischen Traumgeschehen und mit der Divergenz des Zeitbegriffs des, wie er es nennen wird, „transzendentalen Subjekts", im Vergleich zum normalen physiologischen Zeitmaß des Gehirnbewußtseins. Du Prel beobachtet vor allem das eigene Traumleben mit großer Genauigkeit und zieht daraus erste, bedeutungsvolle Schlüsse. Ein Beispiel: Ein Diener habe ihn eine Zeitlang jeden Morgen durch Klopfen an der Türe geweckt. In der Dissertation bereits und ausführlicher in einer späteren Schrift berichtet Du Prel dazu: ... „Infolgedessen fiel es mir allmählich auf, daß meinem Erwachen durch den äußeren Klopflaut jedesmal ein längerer Traum vorherging, der mit irgendeinem geräuschvollen, lärmenden Traumereignis ganz folgerichtig abschloß; daß ferner der geträumte Laut und der Klopflaut meines Dieners zeitlich zusammenfielen, daß sie sich qualitativ vermischten, und daß beide aus der gleichen Richtung kamen. Sie mußten also in einem Kausalzusammenhang stehen; denn die Annahme eines Zufalls war der Wiederholung wegen ausgeschlossen. Der wirkliche Klopflaut mußte die Ursache der geträumten Wirkung sein. Andererseits schien aber in dieser Annahme ein Widerspruch zu liegen, denn der Traum dauerte oft sehr lange und verlief in dramatischer Zuspitzung auf den erweckenden und zugleich geträumten Laut hin, der nicht etwa, wie ein unkünstlerischer Zufall in einer Novelle, den Traum unterbrach, son-

dern teleologisch abschloß. Der ganze Traum war von Anfang an auf dieses lärmende Schlußereignis hin angelegt. Also konnte der Traum nicht erst durch den Klopflaut des Dieners erregt worden sein, konnte nicht Wirkung desselben sein.

Die beiden Annahmen, daß ein Kausalzusammenhang besteht und daß er nicht besteht, sind von gleicher Unvermeidlichkeit, und doch sind sie entgegengesetzt; es liegt also eine Antinomie vor.

Ein Beispiel wird die Sache erläutern; ich entnehme es einer spätern Zeit, da ich damals an Aufschreibungen nicht dachte: Im Traum trat ich in das Zimmer eines Freundes und sah dasselbe zu meiner Verwunderung durch einen Vorhang abgeteilt, den ich während des Gesprächs betrachtete, so daß mein Freund mir meine Neugierde anmerkte und mit den Worten aufstand, er wolle mir zeigen, was hinter dem Vorhang sei. Das Zurückschlagen des steifen Vorhangs machte ein sonderbares Geräusch; in diesem Augenblick aber erwachte ich von einem wirklichen Geräusch, das von meinem Bruder ausging, der eben ein starkes Papier zusammenknitterte. Beide Geräusche vermischten sich qualitativ und kamen von der gleichen Richtung.

Daß nun solche Träume durch einen äußern Laut erregt werden, ist klar und kann keine Täuschung sein; daß sie auf ein korrespondierendes Traumereignis sich hinbewegen, ist ebenfalls klar; auch dieses kann keine Täuschung sein. Es fällt also die eigentliche Anfangsursache des Traumes zeitlich zusammen mit dem geträumten Endbild des Traumes. Das ist aber ein Widerspruch, in irgendeinem Punkte muß also eine Täuschung vorliegen, und diese kann nur liegen in der langen Dauer des Traumes. Diese muß Schein sein.

Somit müssen wir unvermeidlich annehmen:

erstens, daß im Augenblick des Erwachens eine längere Vorstellungsreihe mit einer im Wachen niemals eintretenden Geschwindigkeit abläuft;

zweitens, daß es also ein transzendentes Zeitmaß gibt von größerer Geschwindigkeit als das physiologische Zeitmaß unseres normalen Vorstellens;

drittens, daß erst die nachträgliche Erinnerung an den Traum diesen verdichteten Vorstellungsverlauf auseinanderzieht, indem alsdann wieder das physiologische Zeitmaß an die Stelle des transzendenten tritt, wodurch der Schein einer längeren Dauer des Traumes und dessen Hineinragen in die Vergangenheit entsteht . . ."[1]

Immer klarer reift in du Prel der Entschluß, nach der verlorenen Einheit transzendenter Erfahrung und philosophischer Reflexion Ausschau zu halten. Er behält bei seinen umfangreichen Denkoperationen das Tatsachenmaterial stets im Auge, ist entschlossen, es, von welchem Gebiet immer es auch stamme, gewissenhaft zu sichten und im ganzen

bei seinen Untersuchungen den neuesten Stand der Forschung aller Gebiete seiner Zeit zu berücksichtigen. Er wird dabei ohne jedes Vorurteil vorgehen, aber auch kritisch urteilen und prüfen. Er wird jeder Einseitigkeit aus dem Wege gehen, sich weder bedingungslos im gläsernen Turm spekulativen, abstrahierenden Denkens einschließen, noch sich einem engstirnigen Positivismus verschreiben. Er will den Kontakt mit der vollen Wirklichkeit des Daseins gewahrt wissen: „Es dürfte aber auch verzeihlicher sein, der Philosophie von Zeit zu Zeit untreu zu werden, als irgendeiner anderen Wissenschaft; denn das Resultat jener ist ja doch immer die Erkenntnis, daß auf einen grünen Zweig nicht zu kommen ist, und daß der Rang dieser vornehmsten Wissenschaft eben auf ihrer praktischen Nutzlosigkeit beruht. Den Idealismus aber, sich darüber hinwegzusetzen, vermag eben nicht jeder alltäglich aufzubringen, wenn immer wieder das Bewußtsein eintritt, daß unser Geist, selbst in das Gewebe der Dinge verflochten, den Archimedischen Punkt nicht zu erreichen vermag, um das Welträtsel aus den Angeln zu heben. Wir hoffen auf den Fortschritt des menschlichen Geistes; aber aller wissenschaftliche Fortschritt bedeutet ja doch nur Anhäufung und Systemisierung des empirischen Materials der Erscheinungen, und denken wir uns diese Aufgabe selbst zu Ende gebracht, so läßt sich doch besten Falls nur eine Formel finden, in welche die Wirklichkeit restlos aufgeht, ohne daß wir mehr genötigt wären, in unseren Systemen sie zu mißhandeln, wie einst der Räuber Prokrustes seine Opfer mißhandelte. Aber selbst durch die vollendetste Analyse der Erscheinungen erfahren wir doch nichts über das Rätsel der Welt, über Sinn und Bedeutung unseres Daseins, nichts über metaphysische Dinge . . ."[2]

Du Prel wahrt sich nach allen Seiten hin volle Bewegungsfreiheit. Seine Reflexionen stehen im Einklang mit der Empirie und ihrem Fortschritt. Sie nehmen ihren Ausgang bei Kant und Schopenhauer, sie führen weiter folgerichtig zu Eduard von Hartmanns Philosophie des Unbewußten, ohne daß du Prel den dort eingeschlagenen Weg einer im Grunde undeutlichen pantheistischen Weltsicht mit beschreitet.

Vorerst beschäftigt ihn die äußere Erfahrungswelt des Menschen. Die Naturwissenschaft, deren Beobachtungsbereich sich im neunzehnten Jahrhundert großartig erweitert und vertieft, vor allem die Astronomie und die Entwicklungslehre Darwins, bieten ihm Stoff für nachdenkliche Betrachtungen und für sein unermüdliches Forschen auf gedanklicher Ebene. Ein Weltbild fester Gegebenheiten ist im Begriff, einem dynamischen zu weichen, und völlig ungeahnte, umwälzende Ausblicke eröffnen sich. Du Prel denkt aber konsequent über die Grenzen dessen, das sich ihm unmittelbar an Entdeckungen und Theorien darbietet, hinaus. Er ist sich klar, daß die Entwicklungstheorie Darwins,

will man sie nur isoliert für die Evolution auf materieller Ebene gelten lassen, keine abschließenden und überzeugenden Ergebnisse zeitigen kann. Wir sehen nur Bruchstücke, kein Ganzes. Sie bleibt unbefriedigend. Aber sie hat einen gewichtigen Kern.

Die großartige Gesamtentwicklung des sichtbaren Lebens, wie sie sich immer deutlicher vor den staunenden Augen der Menschheit abzeichnet, muß einen viel erhabeneren, umfassenderen Sinn haben, als Darwin selbst annimmt. Du Prel sieht von Anbeginn die universelle, *transzendente* Richtigkeit der Evolutionslehre. Die Entwicklung sprengt die Grenzen des Sichtbaren. Ihr Endziel ist ein höheres, vollkommeneres, verklärtes Menschentum. Was wir in Raum und Zeit vor uns haben, ist nicht das Höchste, Letzte. Der Homo sapiens von heute repräsentiert keine endgültige, abschließende Wesens- und Erscheinungsform des Menschen. Auch die Lücken in bezug auf die Übergänge der Arten zu schließen, ist nur dann möglich, wenn wir das Unvergängliche, die Seelen der Geschöpfe, die von Gestalt zu Gestalt zu immer höherer Vollkommenheit vorwärtsschreiten, mit in Betracht ziehen. — So stehen wir höchstens in der Mitte, nicht am Ende. Ein Mensch übernatürlicher, durchgeistigter, lichter, transzendenter Art erscheint als das wahre Endziel der äonenlangen Evolution.

Die, wie sich erwiesen hat, unhaltbaren, weil grob vereinfachenden Thesen Haeckels zur Deszendenzlehre sind damit, noch bevor sie ausgesprochen werden, von du Prel ad absurdum geführt. Sie waren inspiriert von dem Bestreben, das materialistische Weltbild von der Seite der Entwicklung her zu stützen und zu untermauern. Man hatte um die Jahrhundertwende dem Zeitgeist auf allen Gebieten seinen Tribut zu entrichten.

Erschaut man aber hinter der reichen Formenwelt der Organismen, hinter der Vielfalt ihrer Gestalten, die Selbstdarstellung und das aufbauende Walten des Seelenhaften, ein schon vorgegebenes feinstoffliches Bauprinzip, wie du Prel, so erscheint der endlose Streit um die unlösbaren Einzelfragen der Evolution mit allen seinen Auseinandersetzungen als irrelevant. Die letzte dieser offenen Fragen wäre das völlig ungeklärte Phänomen des spontanen Auftretens der Hochkulturen Mesopotamiens und Ägyptens zu Beginn des geschichtlichen Zeitalters. Man bleibt jedoch nur an der Oberfläche der Erscheinungen.

So geistert auch immer von neuem das Gespenst des Zufalls durch den Raum der Wissenschaften. Neuerdings hat es, vielleicht nicht ohne Zusammenhang mit den Ideen seines Freundes Albert Camus, der französische Molekularbiologe und Nobelpreisträger für Medizin, Jaques Monod, mit den in seinem Buch *„Zufall und Notwendigkeit"*

(*„le hasard et la nécessité"*; deutsch: München 1971) vertretenen Annahmen und Folgerungen von neuem beschworen. Monod will nur den reinen Zufall, die absolute blinde Freiheit, als Quintessenz der Molekulartheorie der Gene anerkannt wissen. Er verkündet, der Mensch sei eine Art Zufallstreffer im Spiel der Moleküle, es sei keine Spur zu finden von einer zielstrebigen, sinnvollen Entwicklung, die, wie man lehrte, vom Anorganischen über die niedrigen Organismen herauf bis zum Menschen reiche. Die Idee der Evolution sei ein anthropozentrischer Wahn. Erst aus dem regellosen Spiel, das der Zufall beherrscht, entstünden von sich aus Regel, Ordnung und Notwendigkeit. Es gebe keine verborgene Absicht im Universum. Demgemäß proklamiert Monod die Fragwürdigkeit der bisherigen Ethik. Der Alte Bund sei zerbrochen, der Mensch wisse nun endlich, daß er in der teilnahmslosen Unermeßlichkeit des Universums allein sei, des Universums, aus dem er lediglich durch Zufall hervortrat. Weder sein Los noch seine Pflicht seien irgendwo aufgezeichnet. Es sei an ihm, zwischen dem Reich und der Finsternis zu wählen. Es gebe nur eine vertretbare Ethik, die der Erkenntnis, durch die die Welt von heute geschaffen wurde. Sie allein sei mit dieser Welt zu vereinbaren. Diese Ethik werde durch die Erkenntnis begründet, die sie in freier Entscheidung zum Garanten aller übrigen Werte macht.

Es geht hier im Grund immer wieder um das alte Problem des Übersinnlichen, jenes Übersinnlichen, das der Naturwissenschaft unerreichbar bleiben muß und dessen Existenz von ihr geleugnet wird. So vertreten auch Evolutionisten, wie Sir Julian Huxley, die Annahme, die Entwicklung schließe das Übersinnliche von vornherein aus. Sie ist durch nichts begründet, aber man motiviert, die Erde und ihre Wesen hätten sich entwickelt, seien nicht geschaffen. Auch in diesem Fall ist die Antithese Schöpfung-Evolution nur ein Trugschluß. Seine Wurzel liegt in oberflächlichem Denken, in subjektiver Voreingenommenheit und in dem Unvermögen, von der Sinnenwelt her den tieferen Seinsgrund zu erfassen. In der Physik hat Werner Heisenberg für das Eindringen der Forschung in die Materie folgendes Bild gebraucht: Vorhang um Vorhang sei zurückgezogen, man blicke nun auf den letzten Vorhang, auf dem nur mehr Elektronenschatten vorüberhuschen. Elektronen aber sind keine *Dinge* mehr im Sinne der früheren Physik. Die Materie hat ihr letztes Geheimnis nicht preisgegeben, so auch in der Biologie nicht das der Entstehung und der Weiterentwicklung des Lebens. Man steht an der Schwelle zum Bereich des Irrationalen. Das Lebendige unterliegt nicht den Gesetzen der Mathematik.

Ein Genie wie Teilhard de Chardin kommt der metaphysisch-physischen Wirklichkeit und damit dem Weltbild du Prel's näher.

Teilhard de Chardin stellt für alle Zeiten eine grundsätzliche Bewegung fest, nämlich den Aufstieg und die Ausbreitung des Bewußtseins. Für ihn ist der Mensch nicht der Mittelpunkt des Universums, wie naive Selbstüberschätzung propagiert, sondern, viel bedeutungsvoller, die oberste Spitze der großen biologischen Synthese. Er allein bilde die jüngste, die letztentstandene, zusammengesetzteste, die farbenreichste der Stufenordnungen des Lebens.

Teilhard de Chardin schlägt auch die Brücke zwischen dem Begriff der Evolution und dem Weltbild der Bibel: „Die Welt schaffen, vollenden und entsühnen, so lesen wir bereits bei Paulus und Johannes, ist für Gott die Einigung der Welt in einer organischen Vereinigung mit sich selbst (Ist nicht für das griechische Denken bereits — wie für jedes Denken — ‚Sein' und ‚Einssein' dasselbe?). Auf welche Weise eint er sie? Indem er sie zum ‚Element' macht, und indem er dann, kraft des im Herzen der Materie gefundenen Stützpunktes, die Führung und den Plan dessen übernimmt, was wir heute Evolution nennen. Als Prinzip universeller Lebenskraft hat Christus, indem er als Mensch unter Menschen erstanden ist, seine Stellung eingenommen, und er ist seit je dabei, den allgemeinen Aufstieg des Bewußtseins, in den er sich hineingestellt hat, unter sich zu beugen, zu reinigen, zu leiten und aufs höchste zu beseelen. Durch eine immerwährende Aktion von Kommunion und Sublimation sammelt er die gesamte Seelenkraft der Erde in sich. Und wenn er so alles versammelt und alles umgeformt hat, wird seine letzte Tat die Rückkehr zu dem göttlichen Herd sein, den er nie verlassen hat, und er wird sich mit dem von ihm Errungenen wieder auf sich selbst zurückziehen . . ." (*„Le Phénomène humain"*; in deutscher Übersetzung: *„Der Mensch im Kosmos"*, München 1965, S. 305). Hier überspannt intuitive kosmische Schau, allerdings unter Einbeziehung von Gedankengängen des Ostens, die Kluft zwischen naturwissenschaftlicher Erkenntnis und religiöser Einsicht in den Hintergrund des Weltablaufs. —

Auch im Raume der Astronomie ist du Prel weitblickend genug, sich gerade mit den Problemen von tiefgreifender Bedeutung zu befassen, so mit der Relativität der raum-zeitlichen Anschauungsform des cerebralen menschlichen Bewußtseins und mit der Möglichkeit eines reichen Wechsels der Lebensformen des Kosmos, solcher die weit über die Grenzen und Arten irdischen Lebens hinausgehen.

So entstehen die frühen der im ganzen überaus zahlreichen Werke, Aufsätze, Vorträge du Prel's. 1872 erscheint in Berlin im Zusammenhang mit einer Polemik J. C. Fischers gegen E. v. Hartmann *„Der gesunde Menschenverstand vor den Problemen der Wissenschaft"*. Mit großer Gewandtheit und mit aller Schärfe widerlegt du Prel den trivialen Materialismus Fischers, dem die Welt als „ein

einziger ungeheurer Mechanismus", „bewegt, durch Bewegung belebt" erscheint. Du Prel wendet ein: „Demgemäß müßte — beiläufig gesagt — jede Lokomotive belebt sein, da sie ein Mechanismus und bewegt ist." [3]

Apodiktische Feststellungen Fischers wie diese: „Ich gehe natürlich noch weiter und sage, daß es gar keine psychische Kraft gibt. Was Sie (Hartmann) psychische Kraft nennen, sind physikalische und chemische Kräfte, welche sich gerade in spezifischer, bei uns als psychisch bezeichneter Richtung äußern . . .", [4] mußten einen so überlegenen Kritiker wir du Prel natürlich zum Widerspruch herausfordern. Er kann nicht umhin, grundsätzlich klarzustellen: „Jede neue, große Wahrheit muß schon als solche dem ‚gesunden Menschenverstand' widersprechen, weil sie unvermeidlich paradox erscheint — worin eben ihre Neuheit beruht. Jede große Wahrheit ist bei ihrem Auftauchen als paradox verschrieen worden, und jede künftige wird es werden. Je bahnbrechender sie ist, je umwälzender sie in das bisherige System der Geister eingreift, je weiter die Perspektive ihrer Folgerungen, desto paradoxer wird sie den Zeitgenossen erscheinen. Das Paradoxe aber ist es, was die Menschheit auf die geistige Höhe gebracht hat, auf der sie jetzt steht; es ist das Salz des Fortschrittes. Die Geschichte des menschlichen Geistes ist ein fortlaufender Kampf des Paradoxen gegen den ‚gesunden Menschenverstand' und eine fortwährende Niederlage des letzteren . . ." [5]

J. C. Fischer's Buch war im gleichen Jahre, 1872, in Leipzig erschienen. Es trug den Titel *„Hartmann's Philosophie des Unbewußten. Ein Schmerzensschrei des gesunden Menschenverstandes"*. Fischer weist darin allerdings auch auf einen kaum übersehbaren Mangel von Hartmann's Ideenentwurf hin: die Verschwommenheit der Grundbegriffe, wie des Unbewußten, der Vorsehung. „Die Bewußtlosigkeit des Unbewußten ist eine Fiktion. Glaubt Hartmann, daß er seinen Lesern die Überzeugung beigebracht hat, das Unbewußte besitze alle Attribute einer Gottheit, nur besitze es kein Bewußtsein? Ein Wesen, das sein Erfinder auf jeder Seite seines Buches so handeln läßt, wie es nur mit Hilfe des Bewußtseins möglich ist, soll als ‚unbewußt' gedacht werden . . . einmal ‚absoluter Geist', dann vom ‚Reaktionsgesetz' bezwungen; stets ‚unbewußt' d. h. ohne Bewußtsein und doch beständig mit Absicht und Überlegung und so handelnd, als ob es vom reichsten Bewußtsein unterstützt wäre — so ist der große Spielmann beschaffen, der die Hartmann'sche Weltorgel dreht . . ." (S. 189; 192 f.) — Du Prel's Eintreten für Hartmann bedeutet auch keine Bindung und kein dauerndes Ausgeliefertsein an seine Philosophie im gesamten. Beide Denker gehen in der Folge immer entschiedener von einander unabhängig ihren Weg.

Der Widerlegung der Dogmatiker des Materialismus des 19. Jahrhunderts, insbesondere Fischers, folgen zwei zu ihrer Zeit Aufsehen erregende Arbeiten, 1880 *„Die Planetenbewohner und die Nebularhypothese"* und 1881 *„Die Entwicklungsgeschichte des Weltalls"*, welche in rascher Folge mehrere Auflagen erlebte.

Im ersten der beiden Werke schneidet du Prel unter Hinweis auf Gauß und Riemann auch das Problem der Relativität der Zeit- und Raumvorstellung an: „Der Sinn unserer apriorischen Raumformen ist also lediglich der, daß alle Wesen, die einen dem unsrigen homogenen Intellekt besitzen, ein dreifach ausgedehntes Weltbild entwerfen; daß aber alle Wesen das gleiche Weltbild entwerfen müssen und daß die Welt der Dinge an sich ebenfalls dreifach ausgedehnt sei, das ist durch diese unsere apriorische Gewißheit nicht nur nicht ausgedrückt, sondern sogar ausdrücklich negiert. Es beweist also gerade das Apriorische in unserer Raumvorstellung die *beschränkte* Geltung unserer Weltauffassung, und kann durchaus nicht dazu verwendet werden, die unbeschränkte Geltung derselben zu beweisen.

Die Unvorstellbarkeit einer vierten Raumvorstellung ist also durchaus kein berechtigter Einwurf gegen dieselbe; vielmehr liegt ein logischer Widerspruch darin, die Vorstellbarkeit derselben von seiten eines dreidimensionalen Wesens zu verlangen . . .

Der empirische Ursprung unserer Raumvorstellung läßt also die Beschränktheit unserer Einbildungskraft, nur drei Dimensionen des Raumes vorzustellen, als eine subjektive erkennen, die nicht für die Intelligenz aller Weltbewohner gültig sein kann. Die von uns vorgestellte Welt ist ein durch die Beschaffenheit unseres Intellekts bedingtes Projektionsphänomen, das uns nicht unmittelbar offenbart, sondern nur andeutet, was in der metaphysischen vierdimensionalen Raumwelt geschieht . . .

Daß auch die Zeit eine subjektive Vorstellungsform ist, von einem anderen, als dem menschlichen Verstande auch anders vorgestellt werden könnte, läßt sich ebenfalls leicht verdeutlichen.

Würde der Prozeß der irdischen Veränderungen in beliebigem Grade beschleunigt oder verlangsamt werden, so würden wir uns dessen gar nicht bewußt werden, wenn davon alle Veränderungen gleichmäßig betroffen würden; denn wie die räumliche, so ist auch die zeitliche Messung nur durch Vergleichung möglich. Der ganze Gang der Weltordnung dürfte mit beliebiger Geschwindigkeit abschnurren oder beliebig verlangsamt werden, ohne daß wir es auch nur gewahr werden könnten, wenn nur unser eigener Lebensprozeß in dieser Veränderung mit einbegriffen wäre . . .

Unser Zeitmaß ist also ein subjektives. Das Tempo der Zeit ist völlig bedingt durch unsere Organisation. Wenn also das Weltbild,

das wir Menschen hinsichtlich des Zeitverlaufes entwerfen, abhängig ist von der Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens, so können wir die Analyse desselben wiederum benutzen, um daraus Schlüsse zu ziehen auf die intellektuelle Natur anderer Wesen. Wir müssen also untersuchen, welches das Verhältnis der objektiven Veränderungen der Materie zu unserem wahrzunehmenden Subjekt in Hinsicht auf die Zeit ist, und welche Veränderungen sich für unser Bewußtsein, für unsere Intelligenz, ergeben würden, wenn dieses Verhältnis ein anderes wäre . . .

Denn was von den ungezählten Sternen gilt, daß keiner einem andern in jeder Beziehung gleich sein kann, muß notwendig auch von den Bewohnern dieser Sterne gelten; es ist also sogar denkbar, daß alles physisch Mögliche, auf diese ungezählten Sterne verteilt, wirklich wäre . . ."[6]

Auch in der *„Entwicklungsgeschichte des Weltalls"* eröffnet du Prel weite Ausblicke: „Sollte in der biologischen Geschichte der Gestirne eine Absicht walten, wie man anzunehmen begreiflicherweise leicht geneigt ist, so könnte dieselbe nur darin liegen, daß vermöge des gleichen Kampfes ums Dasein, der die Harmonie der Systeme hervorrief, auf ihren Gliedern eine hochgesteigerte Stufe des Bewußtseins erzielt würde, womit solche Sterne ihre Aufgabe erfüllt hätten und abtreten müßten, um wieder anderen Platz zu machen . . ."[7]

Ebenfalls 1880 erscheint die *„Psychologie der Lyrik"*. Sie bezeichnet die endgültige Hinwendung du Prels zum Seelenproblem. Aber bedeutet das Buch wirklich eine neue Wendung des Denkers, folgt er nicht vielmehr von Anbeginn einer erst allmählich klar hervortretenden Leitidee?

Ein tiefer innerer Zusammenhang verbindet ausnahmslos alle seine Schriften. Du Prel deutet an, wie diese unlösbare Verkettung aus dem Unbewußten Stufe für Stufe emportaucht, wie er selbst über sie volle Klarheit gewinnt: „Als ich unter dem Einflusse des Darwinismus, von dessen Studium ich eben herkam, ein paar Jahre hindurch mit Astronomie mich beschäftigte und die indirekte Auslese des Zweckmäßigen auf dieses Gebiet zu übertragen versucht hatte, kam ich schließlich naturgemäß auf das Problem der Bewohner anderer Gestirne, ohne daß es mir vorerst gelingen wollte, zu wissenschaftlichen Vorstellungen über diese Bewohner zu kommen. Als ich aber später die ‚*Philosophie der Technik*' von Kapp las, wurde es mir während des Lesens klar, daß die Frage nach der psychischen Natur der Planetenbewohner monistisch nur im Sinne der ‚Organprojektion' gelöst werden kann. Denn wenn die von der Technik gelösten Probleme unbewußte Nachahmungen organischer Vorbilder sind, wodurch der Trennungsstrich zwischen Natur und Geist beseitigt ist, so können

wir die merkwürdigen Analogien in beiden Gebieten offenbar in der Weise benützen, daß wir von den in der technischen Erfindungsreihe überschüssigen Gliedern, d. h. welchen keine organischen Muster entsprechen, annehmen, sie würden bei anderen Existenzverhältnissen, als den irdischen, organisch verwertet worden sein. Da nun bei der unermeßlichen Anzahl der Planeten solche Existenzverhältnisse ohne Zweifel gegeben sind, so muß das Buch der Erfindungen einigermaßen Licht werfen auf die Natur der Planetenbewohner. Es ist eine und dieselbe Natur, die hier organisiert, dort geistig wirkt, darum sind Analogien beider Gebiete vorweg zu erwarten, und sowohl die formalen Gestaltungsgesetze, goldener Schnitt und kleinstes Kraftmaß, als die materialen Gestaltungsgesetze, welche die Organprojektion zeigt, müssen in beiden Gebieten nachweisbar sein. — An guten Büchern zeigt sich eben — und auch dieses gehört zu den Analogien zwischen Natur und Geist — eine Triebkraft. Im organischen wie geistigen Gebiete herrscht Kontinuität. Eines entfaltet sich aus dem anderen. Ein guter Gedanke, wie die Organprojektion Kapps, muß in einem fremden Gehirn seine Reproduktionskraft, seine Triebkraft zeigen, und philosophische Systeme lassen sich nach dem Grade abschätzen, in welchem neue Systeme sich aus ihnen entfalten. Kant hat durch eine Art von geistiger Parthenogenesis eine ganze Reihe von Systemen hervorgerufen. Zeugen und Erkennen sind Blüten eines Stammes . . . Innerhalb des Bewußtseins war mir die Verwertung der Organprojektion für das Problem der Planetenbewohner nur ganz im allgemeinen klar, aber die Ausführung glaubte ich als aussichtslos aufgeben zu müssen, während gleichwohl dieser Gedanke im sogenannten Unbewußten sein Leben fortführte. Es war durchaus keine bewußte Kontinuität, daß ich zunächst eine Schrift über die ‚*Psychologie der Lyrik*' schrieb, mit dem Motto aus Shakespeare: ‚Die Kunst ist selbst Natur.' Selbst als ich später Kapp noch einmal vorgenommen hatte und die ‚*Planetenbewohner*' schrieb, war mir der Zusammenhang mit der ‚*Lyrik*' keineswegs klar, und erst viel später fiel es mir auf, daß ich jenes Motto aus Shakespeare geradezu auch vor das Kapitel über die ‚*physische Natur der Planetenbewohner*' hätte setzen können. Bezüglich der Kunst ist von unbewußter Produktion seit Platon, ja Homer, so viel die Rede gewesen, daß es ein viel näher liegender Gedanke war, die Natur in der Kunst des Lyrikers zu betonen, als, wie Kapp getan, im Gebiete der Technik, die vom hellsten Bewußtsein und willkürlich geleiteter Reflexion beherrscht zu sein scheint. Die Folgerung aus Kapp, daß, wenn die Technik Organismen nachahmt, anderwärts im Kosmos unsere Apparate vielleicht ebenso annähernd organisch vertreten sein könnten, war im Grunde nur die Kehrseite der Medaille . . ." [8]

Damit treten bereits zwei tragende Grundeinsichten du Prels deutlich ans Licht: die der entscheidenden Bedeutung der Produktion aus dem Unbewußten, sei es in der Kunst, sei es in der technischen Erfindung — sowie die der Seele als organisierendem transzendentalem Subjekt. Beide bieten, wie er in der Folge nachweisen wird, den Schlüssel zur Lösung des Menschenrätsels. Dabei zeigt die organisierende Funktion des seinem Wesen nach transzendentalen Ichs zugleich den einzigen Weg, um der Einseitigkeit sowohl des Spiritualismus wie des Materialismus im Sinne einer „monistischen Seelenlehre" zu entrinnen. Du Prel spannt seinen Bogen sehr weit, und er bezieht auch die grundsätzlichen und sehr bedeutungsvollen Erfahrungen der Antike auf dem Seelengebiet in seine Betrachtungen mit ein. Er knüpft mit Erfolg an den genialen und auch höchst entwicklungsfähigen Begriff der aristotelischen „Entelechie" an. Durch ihre organisierende Kraft entfaltet die Seele weit über die Sphäre des Gehirnbewußtseins hinaus eine ununterbrochen aufbauende und erhaltende Tätigkeit und Wirksamkeit. Diese Erkenntnis weist bereits auf das Gebiet der Biologie.

Es ist also durchaus begründet und entspricht einer tiefen Gesetzmäßigkeit, wenn sich du Prel nun, vom Grundthema der Produktion aus dem Unbewußten ausgehend, mit seiner „*Psychologie der Lyrik*" dem schöpferischen Akt in der Dichtung, die hier als ein Zweig in der Kunst für die Kunst als solche zu Wort kommt, zuwendet. Du Prel selbst ist dichterisch begabt und u. a. auch Verfasser eines Romans, „*Kreuz am Ferner*". Die Probleme der schöpferischen Produktion in der Kunst sind ihm vom eigenen Schaffen her, nicht aus bloßer begrifflicher Auseinandersetzung bekannt. Er hat gutes Recht, gerade hier mit eingehenden Untersuchungen anzusetzen, und er stößt dabei zielsicher bis zur Kernfrage des „transzendentalen Bewußtseins" vor. Der Sphäre des „transzendentalen Subjekts" zugehörig, ist es von besonderem Interesse und vom Traumerleben her nicht mehr unbekannt: „Schon der Entstehungsprozeß der künstlerischen und der Traumvorstellungen kommt sich insofern nahe, als er mehr oder minder im Unbewußten verläuft. Wie sich daher Dichter und Künstler der klassischen Zeit bei ihrer physiologischen Unschuld ihre Schöpfungen nur als von außen kommende Inspirationen erklären konnten, so hält auch der Träumende die von ihm produzierten Vorstellungen für eine von ihm unabhängige Wirklichkeit. Und wie das bloße Talent, welches reflektiv Künstlerisches hervorzubringen sucht, niemals auf den Gedanken einer Inspiration geraten könnte, so würde auch trotz aller plastischen Anschaulichkeit der Traumbilder doch die Täuschung der Realität gehoben sein, wenn der Entstehungsprozeß derselben nicht im Unbewußten verliefe. In der künstlerischen wie in der

Traumphantasie finden wir also das gemeinsame Merkmal des Unbewußten; in beiden funktioniert das Gehirn als reines Naturprodukt, nicht als Träger eines subjektiven, reflektierenden Bewußtseins. — So erscheint es aber von selbst verständlich, daß in beiden Tätigkeiten auch ein mehr oder weniger ähnliches Resultat zustande kommen muß. Die Traumvorstellungen besitzen eine wunderbare plastische Anschaulichkeit, welche im Wachen nur bei künstlerischer Anlage annähernd erreicht wird, sonst aber nur bei halluzinatorischen Zuständen zu finden ist . . ." [9]

Aber nicht nur die Rolle des Unbewußten in der schöpferischen Produktion muß im Zusammenhang mit dem Rätsel der Seele nachdenklich stimmen. Es gibt eine ganze Reihe seit Menschengedenken tausendfach erhärteter Erfahrungstatsachen des psychischen Bereichs, die ebenfalls mit in Betracht gezogen werden müssen, wie du Prel bald einsieht. Nur so können seine philosophischen Überlegungen von Erfolg begleitet sein und zu einer Lösung führen. Du Prel erkennt die enge Verwandtschaft der Phänomene des Schlafs mit den ähnlichen, aber gesteigerten des hypnotischen Tiefschlafs, des natürlichen Somnambulismus und der religiösen Ekstase, ebenso die Beziehung aller dieser Zustandsformen zum Tode. Sie alle haben eines gemeinsam — die Verlegung der Bewußtseinsschwelle und eine gesteigerte Aktivität und erweiterte Wirkungsfähigkeit des transzendentalen Subjekts, wobei bis dahin unbekannte Zonen des Unbewußten ans Licht gesetzt werden. Es fällt auch auf, daß in dem Maße, als das physiologische Leben zurücktritt, die Tätigkeit des transzendentalen Ichs desto intensiver wird, daß es sich aus den dreidimensionalen Gegebenheiten der raum-zeitlichen Lebensform löst, über sie hinausreicht und seiner offenbar metaphysischen Natur gemäß zu sonst nicht erreichbarer Wirkung gelangen kann. Du Prel erkennt immer klarer die „Doppelheit der Seele". Wir sind unserer tieferen Natur nach transzendent, daher besitzen wir über die Grenzen des physischen Daseins hinaus „mystische" Fähigkeiten, und so erklären sich auch die sonst nur völlig unbefriedigend zu deutenden Tatsachen des Gewissens, der inneren Stimme und der Ahnungen, des Gedankenlesens, des Fernsehens und Fernwirkens. So zentral betrachtet, schwinden immer mehr die Vorstellungen des Wunderbaren und Unerklärlichen, und vieles, was die extreme Kritik der Aufklärung und des Rationalismus als puren Aberglauben verworfen hatte, rückt in neues Licht. Die organisierende Potenz der Seele macht die leibliche Geburt als Bildung eines langlebigen, sinnlich wahrnehmbaren Körpers aus komplizierten Eiweißstoffen ebenso erklärbar, wie die da und dort nachgewiesene interimistische Materialisation als Phantom. Ja die gedankenlos als alltäglich hingenommene Geburt des physischen Leibes ist eine wesentlich erstaunlichere und

wunderbarere Tatsache als das so unglaubwürdig erscheinende Auftauchen von Gespenstern, die sich bald wieder in Dunstwolken auflösen.

Aus allen diesen Beobachtungen zieht du Prel seine Schlüsse. Er erkennt, daß er hinter der irdischen Persönlichkeit das „transzendentale Subjekt" als außerhalb des irdischen Bewußtseins existierend an einer Vielzahl von sonst nicht aufklärbaren Erfahrungen erkennen müsse. Er wird später dazu feststellen: „. . . ebenso ist die sinnliche Welt, in der unsere irdische Person lebt, von der Welt des transzendentalen Subjekts zu unterscheiden. Die transzendentale Wahrnehmungsweise und die sinnliche fließen nicht in ein Bewußtsein, also haben wir zwei Personen unseres Subjekts; die Wahrnehmungsweisen sind aber auch ganz verschieden, also haben wir auch zwei, wiewohl räumlich zusammenfallende, Welten. Diese beiden Personen aber und diese beiden Welten sind gleichzeitig. — Der Tod nun vernichtet nur die irdische Persönlichkeit mit ihrer sinnlichen Erkenntnisweise; unser sinnliches Weltbild verschwindet also. Wir aber, soweit wir transzendentale Wesen sind, bleiben, und zwar werden wir nicht in ein räumlich getrenntes Jenseits versetzt, sondern zunächst jedenfalls am gleichen Orte bleiben. Das Jenseits ist nur ein Jenseits der Empfindungsschwelle. — Diese Empfindungsschwelle zieht sowohl unserem Bewußtsein, wie unserem Selbstbewußtsein Schranken . . . Ein Teil der Welt und ein Teil unseres eigenen Wesens bleibt uns daher unbewußt. Das Bewußtsein erschöpft also nicht die Welt, und das Selbstbewußtsein nicht unser Wesen, d. h. es gibt eine transzendentale Welt und ein transzendentales Subjekt . . ." [10]

Schon im 19. Jahrhundert liegen vielfach mit Akribie und voller wissenschaftlicher Exaktheit erarbeitete Resultate der Grenzwissenschaften vor, die immer wieder im Grundsätzlichen gleichlauten und mit ihren Ergebnissen einander erhärten. Du Prel verschafft sich den Überblick auch über dieses reiche Material. Er geht nüchtern vor und sichtet alles, was zur Klärung dienen kann, was zur Aufhellung des Rätsels vom Ich möglicherweise nützlich sein wird. Er scheidet unverläßliche Quellen aus und läßt Unsicheres dahingestellt. Trotzdem verbleibt eine Überfülle unbestreitbarer Tatsachen. Der Zusammenhang vieler, isoliert betrachtet unerklärlicher Einzelphänomene wird ihm so unzweifelhaft. Du Prel erkennt hinter der schöpferischen wie der religiösen Ekstase, dem Traumleben des natürlichen wie den besonderen Erfahrungen des hypnotischen Tiefschlafs das Wirken des „transzendentalen Ichs", das sich jenseits der Bewußtseinsschwelle dem Zugriff des tagwachen, an die Eindrücke der Raum-Zeit-Sphäre gebundenen Intellekts entzieht. Du Prel wird auch einen Ausblick in die Zukunftsentwicklung tun. Der Zustand einer Erweiterung des

Bewußtseins, heute noch unter besonderen Voraussetzungen nur einzelnen Individuen zugänglich, wird ihm als die Vorwegnahme des Kommenden erscheinen, das Seltene, heute noch Abnormale, als Vorstufe einer allgemeinen höheren Stufe der Menschheitsentwicklung, einer Erweiterung und Bereicherung des Bewußtseins. Das Seltene, so ist seine Überzeugung, wird schließlich im Allgemeinen aufgehen.

So sieht du Prel jede Frage, deren Lösung ihn in Anspruch nimmt, in der Einheit des großen Ganzen. Er erstrebt die Gesamtschau, darf sich nicht in das Einzelne ohne sie verlieren. Gerade dadurch aber ist seine universelle Betrachtungsweise für uns heute von allerhöchstem Interesse.

1884 erscheint du Prels „*Philosophie der Mystik*", ein Werk von nahezu sechshundert Druckseiten. Schon eingangs stellt er darin die fundamentale Frage, „ob unser Ich im Selbstbewußtsein ganz enthalten" sei, oder ob das „Selbstbewußtsein hinter seinem Objekt zurückbleibt ... das Ich über das Selbstbewußtsein hinausragt". [11] Hier, an der Grenzscheide zweier Bewußtseinssphären, hält er Ausschau nach den Lösungsmöglichkeiten des gesamten Fragenkomplexes:

„Wenn die eigentliche Traumwelt erst heraufsteigt, wenn das Gehirnleben zum Schweigen gebracht ist oder wenigstens nur mehr vegetative Funktionen vollzieht, dann wüßte ich in der Tat keine Erscheinung, die dieser an Wichtigkeit gleichkäme, da sie nicht weniger bedeutet, als daß der Mensch ein Doppelwesen ist, wenngleich nicht im dualistischen Sinne der alten Seelenlehre. Der Traum also, nicht das Wachen ist die Pforte zur Metaphysik, soweit sie den Menschen betrifft.

Wenn wir zwei Bewußtseine haben, welche steigen und sinken, wie die beiden Schalen einer Waage, dann können wir erst aus der Untersuchung beider die Definition des Menschen gewinnen, und die Annahme, daß die menschliche Psyche im Traume andere Fähigkeiten besitze als im Wachen, daß sie ferner in anderen Beziehungen zum Naturganzen stehe, erscheint vorerst wenigstens logisch zulässig. Wenn ferner das Schwinden der Gehirnvorstellungen noch kein Schwinden des Vorstellungsvermögens überhaupt bedeutet, dann ist vorerst so viel klar, daß wir nacheinander zwei verschiedene Bewußtseinszustände durchlaufen können, nämlich in der Abwechslung von Wachen und Träumen. Dies aber ist nur möglich, wenn beide Zustände gleichzeitig vorhanden sind, wiewohl gegenseitig unbewußt. Der Potenz nach muß auch im Wachen das Traumbewußtsein gegeben sein und das wache Bewußtsein auch im Traume, wie das Licht der Fixsterne auch vorhanden ist, wenn die Sonne scheint, aber erst sichtbar wird, wenn sie untergeht. Man kann also wohl sagen, daß es etwas

Merkwürdigeres kaum geben kann, als daß ein Subjekt zwei Personen umfassen kann.

Wer sich also in der Untersuchung der Träume auf den Inhalt derselben beschränkt, soweit er erinnert wird, der liefert nicht viel mehr als ein Kapitel zur Physiologie. Der Schwerpunkt des Traumes liegt aber in dem hier aufgeführten Problem, wobei in erster Linie nur die Tatsache, daß wir träumen, als wichtig erscheint, der Inhalt der Träume aber erst in zweiter Linie ..." [12]

Du Prel führt weiter in großen Zügen aus: „Zwei Rätsel sind es, um die sich alles Philosophieren bewegt: die Welt und der Mensch. In das eine sucht unser Bewußtsein einzudringen, in das andere unser Selbstbewußtsein. Das Philosophieren über die Welt hat folgenden Gang genommen: Man ging davon aus, die Objekte zu untersuchen und endete mit der Einsicht, daß vorerst das Erkenntnisorgan des Subjekts untersucht werden muß. An diesem Punkte steht Kant. Als Resultat nun ergab sich die Einsicht, daß das Bewußtsein seinen Gegenstand nicht erschöpft. Dies ist die Quintessenz der philosophischen Erkenntnistheorie. Unser Denken über die Welt endet mit Widersprüchen, deren Lösung in einem vom Bewußtsein nicht erhellten Gebiete liegt. Hier ist nun der Punkt, wo auch die Naturwissenschaft in die Philosophie einmündet, die Physik, die Physiologie und die Entwicklungslehre. Die theoretische Physik beweist, daß nicht nur die Leistungsfähigkeit, sondern sogar die Anzahl der Sinne hinter den Gegenständen zurückbleibt. Alle Vorgänge der Natur beruhen auf minimalen Prozessen im Innern der Körper, die sich unseren Sinnen entziehen und zu deren Verständnis wir als provisorische Hypothese die Atomtheorie aufgestellt haben. Die Entwicklungslehre endlich zeigt, warum die Welt über unser Bewußtsein hinausragt. Das Bewußtsein ist ein Entwicklungsprodukt, das sich unter beständigem und leidvollem Kampf ums Dasein im biologischen Prozesse gesteigert hat; es wächst also an seinem Gegenstande, der Welt, nur allmählich empor, wie eine Kletterpflanze an ihrer Stütze. So sind auch wir Menschen, als die derzeit höchsten Entwicklungsprodukte, doch vermöge unserer ganzen Organisation darauf beschränkt, lediglich mit einem Bruchteile des Naturganzen in Beziehungen zu treten; die jenseits unserer Sinne liegende transzendentale Welt bleibt uns verschlossen ..." [13]

Wieder befaßt sich du Prel auch in seinen Reflexionen eingehend mit dem dramatischen Traume und dem Verdichtungsprozeß der Vorstellungsreihe, welcher in ihm stattfindet. Er führt u. a. aus: „Demnach kann unser physiologisches Zeitmaß nicht in der Natur des Geistes liegen, für dessen Erkenntnis der Nervenapparat nur retardierend wirkt. In der künstlerischen Produktion und im Traume

wird mit dem Schwinden des reflektierenden Bewußtseins jenes Hindernis abgestreift und das transzendentale Zeitmaß entbunden. Dasselbe Bewußtsein aber, in welchem die Vorstellungsreihe bei den dramatischen Träumen verdichtet liegt, muß auch den erregenden Reiz in irgendeiner Weise früher wahrnehmen, als er sich nach physiologischem Zeitmaß dem Gehirn, d. h. dem physiologisch vermittelten Bewußtsein mitteilen kann. In dieses kurze Zeitintervall wird die verdichtete Vorstellungsreihe hineingeschoben und schließt im gleichen Augenblick, in welchem die Erregungsursache ins Gehirnbewußtsein tritt, mit einem korrespondierenden Traumereignis bereits ab ... Wenn man also das ästhetisch-psychologische Problem der dramatischen Träume bis zu dem Punkte verfolgt, wo es in die Metaphysik einmündet, so erweisen sich diese Träume allerdings als eine der gesuchten Erscheinungstatsachen, welche eine bessere philosophische Ausnützung als die bisherige gestatten. Der Schleier, der über dem Menschenrätsel liegt, wird in diesem Phänomen immerhin einigermaßen gelüftet. Unsere transzendentale Wesenshälfte fällt nicht in unser Bewußtsein, das Selbstbewußtsein erhellt nicht unser ganzes Ich; die Lehre vom Unbewußten erhält also eine neue Bestätigung; aber es zeigt sich zugleich, daß es ein individuelles ist, kein allgemein metaphysisches. Wie der Mond nur die eine Hälfte seiner Kugel uns zukehrt, so auch unser Ich; aber wie der Mond durch seine Schwankung es den Astronomen ermöglicht, wenigstens die Randteile der anderen Hälfte zu beobachten, so gerät auch unser Ich bei gewissen Zuständen in Schwankungen, vermöge welcher unsere transzendentale Wesenshälfte im Traume sichtbar wird ..." [14]

„Die Grenzlinie zwischen bewußtem und unbewußtem Denken und Fühlen heißt die psychophysische Schwelle; innere Vorgänge, welche wegen genügender Reizstärke diese Schwelle überschreiten, werden bewußt, die anderen bleiben im Dunkel. Wenn also im Traume die Spaltung des Subjekts in einer Mehrheit von Personen eintritt, so muß — soweit psychische Veränderungen davon die Ursache sind — die psychophysische Schwelle die Bruchfläche dieser Spaltung sein ..." [15]

„Die Ausbeute aus dieser Erscheinungstatsache ist demnach interessant genug, um uns begierig zu machen, auch noch aus verwandten Erscheinungen ergänzendes Material für die Definition des Menschen zu gewinnen. Dabei würde sich gar bald herausstellen, was schon aus dieser Untersuchung aufdämmert, daß die philosophischen Systeme unseres Jahrhunderts, wo sie das Kantische Ding-an-sich zu definieren meinten, oft nur das Ich-an-sich definiert haben. Dieses transzendentale Wesen wird in den dramatischen Träumen bezüglich der Zeitform seines Erkennens charakterisiert. Wir werden uns also umsehen

müssen, ob nicht in ähnlichen Zuständen Erkenntnisstoff aus der Wirklichkeit dem transzendentalen Bewußtsein geboten wird und wie es sich diesem Stoffe gegenüber verhält ..." [16]

Betrachtet du Prel die Tatsachen, welche sich aus der so aufgedeckten Doppelnatur des Menschen ergeben, kommt er zu folgendem Schlusse: „Wenn es ein transzendentales Ich gibt, so stehen wir nur mit dem einen Fuße unseres Wesens in der Erscheinungswelt. Dann wird es aber auch klar, warum die Beziehungen des Menschen zu dieser Erscheinungswelt, wie sie vom Selbstbewußtsein erkannt werden, uns die Lösung des Menschenrätsels nicht bieten können. Das könnte nur gelingen, wenn wir auch die andere Seite unseres Wesens ins Auge fassen. Im Wachen wissen wir von dieser anderen Seite nichts; das empirische Selbstbewußtsein umfaßt nicht das transzendentale, sondern wird von ihm umfaßt. ... Erst in dem Maße als die Einwirkungen aus der empirischen Welt aufhören, wird die Empfänglichkeit erhöht, die psychophysische Schwelle wird heruntergedrückt, d. h. neues Empfindungsmaterial geliefert, und der tiefste Schlaf bringt auch die größte Empfänglichkeit für solche Einflüsse mit sich, die sonst unbewußt bleiben. ... Es kommt aber noch dazu, daß transzendentale Einwirkungen, wenn sie auch von uns wahrgenommen werden, immer in die Erkenntnisformen des empirischen Bewußtseins sich kleiden müssen, also nur den Wert von Allegorien, Symbolen, ja vielleicht nur Emblemen haben. Dies gilt ja auch von übersinnlichen Begriffen. Wenn wir uns z. B. die Zeit nicht anders vorstellen können als unter dem Bilde der Linie, die wir ziehen, so liegt es daran, weil übersinnliche Begriffe, um uns vorstellbar zu werden, sich in die Formen unseres Bewußtseins kleiden müssen. Ebenso können Traumbilder von wirklich transzendentalem Inhalt nur symbolisch, d. h. nur ungefähr in dem Sinne wahr sein, wie es wahr ist, daß die Zeit eine Linie ist ... [17]

Du Prel erkennt, daß es bei der Behandlung aller dieser Fragen, die sich ihm hier aufdrängen, mit der Beobachtung des natürlichen Schlafes allein nicht getan ist. In der Hypnose beispielsweise kann einzelnes aus der Sphäre des Unbewußten mit aller Deutlichkeit wahrgenommen und in Erinnerung gebracht werden. Du Prel ist durchaus entschlossen, nicht nur ihre Phänomene, sondern auch die des Somnambulismus überhaupt, die der Ekstase und der Grenzwissenschaften im ganzen in seine Untersuchungen mit einzubeziehen. Er setzt für sie den Begriff „Mystik" im allerweitesten Sinne, etwa wie Joseph von Görres zu Beginn des 19. Jahrhunderts in seiner großen, mehrbändigen „Christlichen Mystik", — nicht nur im eigentlichen und höchsten Sinne der religiösen unio mystica, wie wir ihn heute präzise fassen, um jede Unklarheit und jede Vermengung höchst verschieden-

artiger Phänomene zu vermeiden. Der riesige Stoff, welcher sich ihm so darbietet, lenkt du Prel zwingend auf die Grundfrage, die uralte, philosophisch nach wie vor ungelöste, nach den Beweisen für die ewigkeitliche Existenz, die Unzerstörbarkeit der Psyche. Er erkennt: Diese Unzerstörbarkeit ergibt sich bereits zwingend aus ihrer organisierenden Potenz, die sowohl auf eine im Dunkel liegende Prä- als auch auf eine Postexistenz schließen läßt, während die unendliche Entwicklungsfähigkeit des Bewußtseins und die Unzulänglichkeit eines einzelnen Daseins auf die Reinkarnation hinweisen. Du Prel folgert aus der organisierenden, gestaltenden Fähigkeit der Psyche, sie könne sich nicht in einer einmaligen stofflichen Verwirklichung erschöpfen, sondern sei ein dauerndes, unverlierbares Attribut der Psyche. Er sieht seine Gedankengänge überall, auch auf dem Gebiet der Grenzwissenschaften bestätigt, ohne von dort im Grunde abhängig zu sein: „Der Spiritismus ist also für die Unsterblichkeitsfrage ganz entbehrlich; es genügt die Analyse des lebenden Menschen. Das hindert nicht, daß uns der Spiritismus wertvolle Bestätigungen für die aus dem Somnambulismus gezogenen Schlüsse bieten kann ..." stellt du Prel im XIV. Kapitel seiner „Monistischen Seelenlehre" klar. Seine Reflexionen weisen bereits mit zwingenden Schlüssen auf das Vorhandensein eines „transzendentalen Ichs" hin, auf die Seele, die ihrer Natur nach den Bedingungen der dreidimensionalen Welt nur in ihrer Verkörperung im physischen Leib unterworfen ist, ein Ende ihrer eigenen Existenz aber nicht kennt. Du Prel vermeidet dabei grundsätzlich den Irrtum, die „Seele" mit dem „Bewußtsein" zu identifizieren. Das cerebrale Bewußtsein ist nicht die Seele, sondern ein Ausschnitt aus der dem Gehirnbewußtsein verhüllten Welt des Unbewußten, des transzendentalen, umfassenden Bewußtseins. Die Lebensvorgänge werden auch nicht verursacht vom Bewußtsein, sondern nur bis zu einem gewissen Grade von ihm erhellt. Die denkende und organisierende, gestaltgebende „Entelechie" findet du Prel im formverleihenden Prinzip des Leibes, im Hauchkörper der Mystik, im „Substanzleib", dem Schema und dem Vorbild des sichtbaren Körpers, der von ihm mit den Eiweißstoffen, den Bausteinen der Organismen unserer Welt gebildet wird. Über die komplizierten Steuerungssysteme dieses Vorgangs haben unterdessen die Biochemie und die Mikrobiologie erstaunliche Einzelheiten in Erfahrung gebracht.

Du Prel erkennt ferner den „Substanzleib" seiner Reflexionen unschwer im Astralleib der Grenzwissenschaften wieder, wie er durch ein reiches Belegmaterial von „Erscheinungen" bereits längst nachgewiesen ist. Immer mehr nähert sich du Prel dem exakten Beweis

für den realen Hintergrund des Glaubens an die Unvergänglichkeit der Psyche.

Das Material, das du Prel dabei zu sichten hat, ist überreich und bis heute in seiner tiefen Bedeutung kaum angetastet, geschweige denn voll ausgewertet. Es versteht sich von selbst, daß ein so kritischer und überlegener Denker wie er, der Zeitgenosse Nietzsches und des kompaktesten und aggressivsten Materialismus der Fortschrittsära des 19. Jahrhunderts, dabei unablässig darauf bedacht war, alles nur irgendwie Zweifelhafte aus seinem Gedankengebäude zu eliminieren, also vor allem alles dem Bereich des Animismus Zuzuschreibende. Er geht dabei sehr streng, vielleicht da und dort sogar zu streng zu Werke. Trotzdem bleibt noch eine Fülle unbestreitbarer Tatsachen bestehen, die wichtige Anhaltspunkte liefern. Es ist ein nicht hoch genug einzuschätzendes Verdienst des Denkers, gerade diesen so schwierigen, mit dem Odium des Aberglaubens behafteten wichtigen Einzelheiten, die zu seiner Zeit ganz besonders immer wieder mit einem negativen Pauschalurteil ohne jede eingehende Sachkenntnis und Prüfung abgetan werden, ohne Scheu Aufmerksamkeit geschenkt und das Augenmerk sowohl der Philosophie wie der Psychologie auf sie hingelenkt zu haben. Hier klafft eine wesentliche Lücke in allen Systemen. Du Prel deutet von nun an unablässig auf die in vieler Hinsicht umwälzenden Forschungsergebnisse und Erfahrungen der Grenzwissenschaften hin, die schon in den letzten Jahrzehnten des neunzehnten Jahrhunderts in beträchtlicher Zahl vorliegen und auf manchen Teilgebieten, wie auf dem der Exteriorisation und der Reinkarnation, bis heute unübertroffen geblieben sind.

Es erscheint ihm widersinnig, das Problem Mensch ausschließlich von der materiellen Welt, vom begrenzten Gesichtskreis des Gehirnbewußtseins her aufzurollen. Jahrtausendealtes, bestens belegtes Wissen der Völker aller Kulturstufen, Epochen und Erdteile spricht dagegen, und selbst in dem so diesseitsorientierten und materialistisch denkenden Zeitalter du Prel's hatte ja gründliche, z. T. bahnbrechende Forschung bereits eine beachtenswerte Menge unvoreingenommener Prüfung standhaltender Ergebnisse erarbeitet, die aber geflissentlich totgeschwiegen wurden, weil ihre Anerkennung dem herrschenden Zeitgeist zuwidergelaufen wäre. Daran hat sich auch kaum etwas geändert. Man denke nur an die Tausende von Versuchen des österreichischen Pioniers der wissenschaftlichen Odlehre, des Freiherrn Karl von Reichenbach, welcher in den nur unter besonderen Bedingungen sichtbar werdenden Ausstrahlungen des Menschen, der Organismen und anorganischen Körper ein neues, bedeutsames Naturphänomen entdeckt hatte (es könnte eine völlige Umschichtung unserer Vorstellungen von der Welt, ihren Wesen und Dingen aus-

lösen), an die vielseitigen, erstaunlichen Exteriorisationsexperimente des französischen Hypnosefachmanns Hector de Durville, an die ähnlichen Versuche des durchaus im Sinne der Methoden der Naturwissenschaft seiner Zeit und ihres nüchternen Empirismus vorgehenden Obersten Albert de Rochas, der auch großartige Erfolge in seinen Hypnoseexperimenten hinsichtlich der Aufdeckung von Reinkarnationserinnerungen aus dem Unbewußten seiner Versuchspersonen hatte, an die entscheidenden Erkenntnisse, die Aksakow hinsichtlich des Animismus vermittelte, u. a. m. Bis heute hat sich der Stoff noch weiter angehäuft, und es besteht bereits in hohem Maße die Gefahr, daß man sich bei fortlaufender Arbeit und Forschung ohne Hinblick auf das Ganze nur noch in Einzelheiten verliert, ohne den Überblick über die großen Zusammenhänge je zu gewinnen.

Einer der größten Theoretiker und Praktiker des Gebiets war in jüngster Zeit Ernesto Bozzano. Er starb 1943 und hat bis zu seinem Tode jahrzehntelang unermüdlich aus allen Erdteilen stammende Unterlagen und Berichte geprüft, gesichtet und ausgewertet. Er kommt dabei zum gleichen Ergebnis wie du Prel, nämlich zur Feststellung, daß hier noch eine ganze „Wissenschaft von der Seele" ihrer Beachtung und Bearbeitung harre: „Wer auch immer sich nicht in müßigen Diskussionen verlieren will, sondern die parapsychologischen Erscheinungen systematisch erforscht, viele Jahre dabei verharrt, ein gewaltiges Tatsachenmaterial ansammelt und dieses dann nach wissenschaftlichen Methoden verwendet, wird unweigerlich zu der Überzeugung gelangen, daß die übernormalen Erscheinungen eine wunderbare Vereinigung animistischen und spiritistischen Belegmaterials darstellen, die zum streng wissenschaftlichen Nachweis der Existenz und des Fortlebens des menschlichen Geistes zusammenwirken". [18]

Du Prel zieht schon aus dem in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vorliegenden Erfahrungsstoff die sich zwingend darbietenden Folgerungen. Er gönnt sich keine Ruhe. Neben einer ganzen Reihe dem Umfang nach kleinerer Veröffentlichungen, mit welchen er dem engstirnigen und selbstsicheren Materialismus jener Periode mutig entgegentritt, erscheint nun in rascher Folge eine Kette großer, z. T. bis heute noch wegweisender Werke, so vor allem 1888 *„Die monistische Seelenlehre"*. Sie bietet bereits ein abgeschlossenes System, ein Weltbild. Schon im Märzheft des Jahrgangs 1886 der Zeitschrift „Sphinx" hatte er einzelnes daraus mitgeteilt: „Wenn die Seele nicht nur denkend, sondern auch organisierend ist, so ist die Form der Wesen ihr Werk. Dies ist die Grundansicht des Aristoteles, die jeder Monist schon als solcher teilen muß. Nicht ein Abstraktum ist die Form bei Aristoteles, sondern stoffgestaltend, ein metaphysisches Prinzip; und wenn zwar häufig bei ihm das Verhältnis der Form zur

Seele unklar ist, so ist doch der Sinn seiner Lehre kein anderer, als daß die Form einer Seelentätigkeit entspringt. Was im Stoff nur der Möglichkeit nach liegt, das bringt die Form zur Wirklichkeit. Darum nennt er sie Energie oder Entelechie der Materie; und wenn er sagt, ‚die Seele ist die Entelechie des Leibes', so ist damit das Verhältnis von Seele und Form dem vom Organ und Tätigkeit gleichgestellt. Als schaffende Kraft in den Dingen muß die Form diesen vorgehen, metaphysisch sein. Sie ist das wahre Wesen der Dinge, liegt nicht außerhalb derselben, wie in der Ideenlehre Platons, sondern in ihnen. Wenn wir die Form eines Dinges zu definieren suchen, sprechen wir damit sein Wesen aus, das nicht gedacht werden kann, getrennt von seiner Form.

Das Leben ist also nicht eine Verbindung von Seele und Leib, das lebende Wesen nicht aus beiden zusammengesetzt, sondern sie können so wenig getrennt werden, wie das Auge und die Sehkraft. [19]

Die Seele hat also eine ganz wesentliche Beziehung zum Leibe; dieser ist ihre Sichtbarkeit. In der dualistischen Seelenlehre, die nur eine denkende Seele kennt, ist das Prinzip der Physiognomik auf den Kopfteil des Leibes beschränkt; wenn wir aber der Seele das Organisieren zusprechen, wenn diese das Formalprinzip nicht nur unserer intellektuellen Produkte, sondern auch des Leibes selber ist, dann muß sich die Physiognomik über den ganzen Leib erstrecken.

Aber noch eine andere Folgerung ergibt sich daraus: Wenn die Fähigkeit zu organisieren den Tod überdauert — weil der Tod nur die Wirkung trifft, aber nicht die Ursache —, so wird gleichsam der Leib unsterblich. Die schon im Mutterleibe betätigte Fähigkeit der Seele, sich leiblich darzustellen, muß ihr auch nach dem Tode verbleiben; die Reinkarnation muß möglich sein. Wenn eine notwendige Beziehung besteht zwischen Seele und Leib, der Leib nur äußerlich zeigt, was die Seele innerlich ist, dann muß die Seele selbst in gewissem Sinne ein geformtes Wesen sein, das wieder irgendwie materiell zu denken ist. Aristoteles scheut vor dieser Konsequenz nicht zurück; er spricht der Seele die Stofflichkeit zu, und nennt diesen Seelenstoff, der edler sei als die vier Elemente und mit dem Äther verwandt sei, bald das Warme . . ., bald das Pneuma . . . In der dualistischen Seelenlehre verlor die Seele, wiewohl sie noch als das belebende Prinzip gedacht wurde, doch ihre notwendige Beziehung zum Leibe, und die funktionell einfache, auf das Denken sich beschränkende Seele wurde auch punktuell einfach, gleichsam als psychisches Atom gedacht. Die Seelenlehre wurde zur Geisterlehre.

Zum Begriff eines Geistes sind wir durch Selbstbeobachtung gekommen. In unserem Selbstbewußtsein finden wir uns als geistig selbständige Wesen, und es scheint keine Nötigung zu bestehen, unser

Wesen mit körperlicher Leibesform zu verbinden, weil eben die organische Tätigkeit der Seele uns, d. h. der irdischen Erscheinungsform des Menschen, unbewußt geschieht, also nicht Gegenstand der Selbstbeobachtung werden kann. Aber diese begriffliche Trennbarkeit beweist noch keine reale Trennbarkeit, also keine Leiblosigkeit der Seele, keinen Dualismus von Leib und Seele. Das Bewußtsein, auf welches als das auffälligste Merkmal unseres Daseins die Dualisten den Akzent legen, kann nicht selbst Substanz sein, sondern nur Eigenschaft einer Substanz. Dieser Eigenschaft aber legte man einen so hohen Wert bei, daß man darüber die Substanz selbst aus den Augen verlor, und vom Bewußtsein, vom Ich, in dem Sinne sprach, als wäre damit der Begriff der Seele erschöpft.

Wir nun aber, die wir aus Erfahrungstatsachen die Identität des Denkenden und Organisierenden erkannt haben, müssen auch wieder die funktionelle Einfachheit der Seele aufgeben, und müssen dieser nicht nur formale Ausdehnung, sondern sogar Stofflichkeit zuschreiben. Eine organisierende Seele muß die Ausdehnung mindestens potentiell in sich haben; eine morphologisch tätige Seele muß ein räumliches und räumlich sich fühlendes Wesen sein. Dieser logischen Forderung gegenüber ist es von keiner Bedeutung, daß wir in unserem Selbstbewußtsein nur das räumliche Ich finden. Es liegt weder im Wesen des Bewußtseins, noch des Selbstbewußtseins, ihren Gegenstand zu erschöpfen, ja die Entwicklungslehre verbietet sogar die Annahme, es sei das Bewußtsein ein fertiges Produkt; nun ist aber das Selbstbewußtsein nur ein Spezialfall des Bewußtseins, es muß also, wie dieses, entwicklungsfähig sein . . .“ [20]

Im gleichen Aufsatz, der später auch in die „*Monistische Seelenlehre*“ aufgenommen wird, weist du Prel in diesem Zusammenhang auf wesentliche Erfahrungen der Mystik hin: „Diese Übereinstimmung bei den Mystikern aller Zeiten beruht nicht auf bloßer Tradition, sondern ist in der Sache selbst begründet. So wenig vom mystischen Denken ohne transzendentales Bewußtsein die Rede sein kann, so wenig vom mystischen Wirken ohne Astralleib. Beide sind sie Grundpfeiler aller Mystik. Gleichwohl sind diese Anschauungen keineswegs nur in den Tatsachen der Mystik begründet, sondern für jeden unvermeidlich, der ein organisierendes Prinzip im Organismus annimmt. Der Versuch der Materialisten, einen Organismus ohne ein solches Prinzip zu denken, läuft auf die Absurdität hinaus, daß eine Wirkung ohne Ursache sein könne. Umgekehrt aber ist mit der Anerkennung eines organisierenden Prinzips der Astralleib im Grund von selbst mitgesetzt, weil dieses Prinzip den Leib, der eine bloße Wirkung desselben ist, notwendig überdauern muß. Selbst wenn die Welt niemals etwas erfahren hätte von Doppelgängern, Erscheinungen und Materialisationen, müßte doch die Existenz derselben angenommen werden, deren Unwahrnehmbarkeit alsdann nur auf Mängeln unserer Sinne beruhen könne, wie die aus den Unregelmäßigkeiten der Uranusbewegung erschlossene Existenz des Neptun auch dann eine notwendige Annahme wäre, wenn ihn noch kein Teleskop entdeckt hätte; denn einer organisierenden Seele muß die Fähigkeit, sich in Leibesform darzustellen, auch nach dem Tode verbleiben. Diese Fähigkeit kann nicht beschränkt sein auf die einmalige Darstellung, die wir das irdische Leben nennen, noch auf jenes Material, das wir den irdischen Leib nennen; diese Darstellung muß vielmehr viel leichter eintreten bei der Verwendung feinerer Stoffe, und wenn sie nur von vorübergehender Dauer ist. Die Geburt, diese für längere Zeit berechnete Materialisation in einem Stoffe, der nur vermöge einer ungeheuren Zellenverdichtung sinnlich wahrnehmbar ist, ist ein viel größeres Rätsel als irgendeine Gespenstererscheinung und Materialisation. Diejenigen wissen nicht, was sie behaupten, welche den Materialisationen gegenüber von Unmöglichkeit reden, während doch ihre eigene Existenz den Superlativ dieses Falles darstellt . . . Einen Organismus aus Eiweiß zu gestalten und sechzig Jahre hindurch organisiert zu erhalten, muß schwieriger sein, als nur vorübergehend sich in einem feinen Stoffe sichtbar zu machen; wer sich also über sein eigenes Dasein nicht weit mehr verwundert, als über hundert Gespenster, der verrät damit nur den Mangel an philosophischer Besinnung . . .“ [21]

Im gleichen Jahre, 1888, wie „*Die monistische Seelenlehre*“ veröffentlicht du Prel „*Die Mystik der alten Griechen*“, eine Arbeit hohen Interesses, die sich auch mit dem Orakelwesen und dem Tempelschlaf der Antike und dem Dämon des Sokrates befaßt. Er eröffnet darin zusammenfassenden Einblick in die Mysterien der griechisch-römischen Antike und ihren teilweise spiritistischen Hintergrund. Dabei erinnert er mit Nachdruck an Schellings Feststellung, die Mysterien der Antike müßten Quellen gehabt haben, welche dem logischen Unsterblichkeitsbeweis der Philosophie den empirischen hinzufügten. Sie hätten sich sonst, in einem Zeitalter schon weit vorgeschrittener philosophischer Begriffsbildung, das sich schon mit den subtilen Reflexionen des Sokrates, Platon und Aristoteles auseinandersetzte und an ihnen geschult war, keineswegs behaupten können. Dazu du Prel: „Würde es sich um Dinge von ganz anderer Art handeln, als welche von der Philosophie behandelt wurden, so würden wir im Unklaren bleiben. Nun legen aber die Mysterien den Akzent auf die Unterwelt und die Unsterblichkeit, die einem Platon als Vollendung der Philosophie galt. Es konnte also kein diametraler Gegensatz zwischen Philosophie und Religion und andererseits den

Mysterien bestehen, sondern nur ein Gegensatz der Stufen. Eine wirklich höhere Stufe konnte nur in dem Erfahrungsbeweise der Unsterblichkeit liegen, der teils auf dem Wege der transzendentalen Psychologie erreicht wurde, durch Somnambulismus, teils durch objektive Phänomene mystischer Natur, durch Spiritismus . . ." [22]

Im Zusammenhang mit dem Daimonion des Sokrates erläutert du Prel eine fundamentale Tatsache des psychischen Lebens: Für die Lösung des Rätsels der inneren Stimme bieten sich zwei Erklärungen an, die der Inspiration und jene der Mahnung und der Leitung des Ichs durch das eigene transzendentale Subjekt. Dieses höhere Selbst umschließt mit einem weiteren, umfassenderen Bewußtsein und mit tieferen Einsichten in die Gesetze und die Geheimnisse des Kosmos und des Schicksals wie ein größerer Kreis den kleineren des tagwachen Ichs, welches den Bedingungen der Sinnenwelt unterworfen ist. Man wird also nicht unmittelbar und in jedem Falle auf eine transzendente Ursache, auf Inspiration, schließen müssen, um das Phänomen der inneren Stimme zu klären — wenn auch die Inspiration als Möglichkeit und Tatsache gegeben ist. Vielmehr besteht, infolge der Doppelheit unseres Wesens und der dramatischen Spaltung des Ichs, z. B. im Traume, ein oft zum Antagonismus gesteigerter Dualismus, des transzendenten und des sinnlichen Bewußtseins. Das transzendentale Subjekt, das wahre Selbst, hat höhere und reinere Ziele, ist weitblickender und unbestechlicher in seinem Urteil als die irdische Person. Es tritt, mit seinem Zuruf, mit seiner in eine zeitlose Bildersprache gehüllten Symbolik im Traume, mit Einwirkungen selbst auf den physischen Leib, fordernd, tadelnd, mahnend ins tagwache Bewußtsein, besonders in entscheidender Lage der Persönlichkeit. Dabei wird nicht alles, was dieses transzendentale Subjekt unter dem Aspekt wahren Wohles in seiner Führung geltend macht, mit irdischen Augen betrachtet, als Glück und Wohltat im äußeren Leben empfunden werden. Das höhere Selbst sucht den Entwicklungsgang des Ichs auf höherer Ebene zu fördern. Daraus ergeben sich Konflikte in der Welt des äußeren Lebens. Zweifellos aber räumt du Prel in diesem Zusammenhang, vielleicht auch noch unter dem Einfluß der Lehren Eduard von Hartmanns, dem Unbewußten einen zu breiten, zu ausschließlichen Raum ein. Es wäre verfehlt, alle Engelserscheinungen, alle „Stimmen", etwa jene des Paulus vor Damaskus oder die der Jeanne d'Arc, als Manifestationen des eigenen Unbewußten verstehen zu wollen. Es gibt außer dem Daimonion auch ein vom Subjekt unabhängiges Hervortreten des Übersinnlichen, auditive, Gesichts- und sonstige Wahrnehmungen, die aus sich selbst wirkend gesehen, gehört, gefühlt werden, kurz ein Hereinbrechen und Herüberragen der außerirdischen Sphäre in die irdische. Die Berichte der christlichen Mystiker,

des Alten und des Neuen Testaments sprechen im reichen Maße von solchen Erscheinungen, und gerade diese sind ein wesentlicher Teil ihres Inhalts. Es ist also von Fall zu Fall mit großer Sorgfalt zu prüfen, um welche Kategorie der einzelnen Phänomene es sich da und dort handelt. Pauschale Begriffe könnten wie überall auch hier zu falschen Vorstellungen führen. —

Im Jahre darauf, 1889, gibt du Prel Kants fast völlig verschollene „*Vorlesungen über Psychologie*" heraus. Sie gehören der nachkritischen Periode Kants an und sind für seine abschließende Haltung zur Jenseitsfrage daher bezeichnend. Kant will diese Frage nach wie vor nur neben der von der Moralität behandelt wissen, er verbindet beide unlösbar: „Gott und die andere Welt ist das einzige Ziel aller unserer philosophischen Untersuchungen, und wenn die Begriffe von Gott und von der anderen Welt nicht mit der Moralität zusammenhingen, so wären sie nichts nütze . . ." [23] Zugleich aber nähert Kant sich Jakob Böhmes Mystik, besonders Böhmes Darlegungen im „Gespräch vom übersinnlichen Leben", wenn er ausführt: „Wo ist Himmel? Wo ist Hölle? Und welches ist unser zukünftiger Bestimmungsort? . . . Orte sind nur Verhältnisse körperlicher, aber nicht geistiger Dinge. Demnach ist die Seele, weil sie keinen Ort einnimmt, in der ganzen Körperwelt nicht zu sehen; sie hat keinen bestimmten Ort in der Körperwelt, sondern sie ist in der Geisterwelt; sie steht in Verbindung mit anderen Geistern. Wenn nun diese Geister wohldenkende und heilige Wesen sind, und die Seele in ihrer Gemeinschaft ist, so ist sie im Himmel. Ist die Gemeinschaft aber bösartig, in der sie sich befindet, so ist die Seele in der Hölle. Der Himmel ist also allerwärts, wo solche Gemeinschaft heiliger geistiger Wesen ist; er ist aber nirgends, weil er keinen Ort in der Welt einnimmt. Demnach wird der Himmel nicht der unermeßliche Raum sein, den die Weltkörper einnehmen, und der sich in blauer Farbe zeigt, wo man durch die Luft hinfahren müßte, wenn man hinkommen wollte, sondern die Geisterwelt ist der Himmel . . ." [24]

Du Prel bemerkt zur Haltung Kants: „Kant hat in der Tat in seiner ‚*Psychologie*' ein ganzes System der Mystik entworfen, das aber nur als Knochengerüst dasteht, weil ihm die bestätigenden Tatsachen fehlten. Es fand keine Beachtung, weil man darin nur eine Ansammlung dogmatischer Einfälle sah, an welchen ja in der Philosophie kein Mangel ist. Die Vernachlässigung der mystischen Studien hat also unsere Philosophie zu einer falschen Auslegung Kants geführt. Als Poelitz diese Vorlesungen herausgab, war diese Auffassung wenigstens entschuldbar. Heute aber ist sie das nicht mehr, der prophetische Blick Kants, der in ihnen liegt, muß jedem sofort klar werden, der in der Mystik bewandert ist; denn die Übereinstimmung

der ‚*Psychologie*' mit jenem System, das aus Tatsachen des Somnambulismus induktiv sich aufbaut, ist in der Tat in allen wesentlichen Punkten eine vollständige.

Freilich ist Kant darin von seinem kritischen Standpunkt abgewichen, der ihm nur solche metaphysische Vorstellungen gestattete, die aus Tatsachen der Erfahrung sich ableiten ließen. Aber daß Kant solche Tatsachen für die Zukunft erwartete, ja in seiner Zeit für möglich hielt, geht schon aus seiner Beschäftigung mit Swedenborg hervor, und, wie wir sehen werden, hat er dieser Erwartung in den „*Träumen*" Ausdruck gegeben. Unter diesem Gesichtspunkt aber erscheint Kants Inkonsequenz nicht als bedauerliche Schwäche, sondern verdient vielmehr unsere Bewunderung.

Die Anforderung, daß Kant durch sein kritisches System sich selber vollständig hätte knebeln sollen, ist ganz unpsychologisch. Denn allerdings wollte er dem unsicheren Herumtasten in der Philosophie ein Ende machen und schrieb daher seine Kritik, die einem vorläufigen Verzicht auf metaphysische Einsichten bis auf weitere Erfahrung gleichkommt; aber damit gerät ein Philosoph im Grunde in einen psychologischen Widerspruch mit sich selber. Was ihn nämlich zum Philosophen macht, ist eben die Verwunderungsfähigkeit und das daraus entstehende metaphysische Bedürfnis. Das Resultat dieses Bedürfnisses soll nun aber die Erkenntnis sein, daß es nicht zu befriedigen sei. Einen solchen gänzlichen Verzicht kann man einem Philosophen nicht zumuten; er würde damit seine eigene Natur aufgeben, gleichsam aus seiner geistigen Haut fahren müssen. Er wird daher von der verbotenen Frucht dennoch naschen, und zwar auf metaphysische Gewißheit verzichten, aber nicht auf Wahrscheinlichkeiten und Möglichkeiten. Er wird Hypothesen aufstellen, und es der Zukunft überlassen, deren Beweis durch die erweiterungsfähige Erfahrung zu liefern. Darum finden wir in verschiedenen Schriften Kants verstreut metaphysische Spekulationen; aber es sind nur Keime, die nicht entwickelt werden. In der ‚*Psychologie*' aber hat er diese Keime zu einem organischen Ganzen verbunden . . ." [25]

1890—91 erscheinen du Prels großangelegte „*Studien auf dem Gebiete der Geheimwissenschaften — Tatsachen und Probleme*", und 1892, aus Vorträgen entstanden und demzufolge besonders lebendig in der Darstellung, „*Das Rätsel des Menschen*". Wie du Prel ursprünglich von der Astronomie ausging, so kommt er jetzt auf die Weltschöpfung als ganzes zurück. Er trennt, wie kaum jemand in der Philosophie außer Jakob Böhme, unverwechselbar „die transzendentale Welt, die dem Materialisationsprozeß vorherging", in welcher im absoluten Sinne „alles gut gewesen" war, von der Welt relativer Vollkommenheit, der „Welt des Kampfes ums Dasein" und gelangt

„zum transzendentalen Optimismus vom Standpunkt der Entwicklung, deren Ziel im Transzendenten liegt, nicht innerhalb der materiellen Weltphase". Er führt dazu aus:

„Was von der Welt gilt, gilt von uns. Wenn unser Dasein, ja unser Schicksal unser eigenes Werk sind, deren Zweck ein metaphysischer ist, dann kann ein transzendentaler Optimismus berechtigt sein, und der Tod erscheint uns dann erst in seinem wahren Licht. Der Tod wäre für Wesen, deren Essenz Lebenswille ist, eine himmelschreiende Veranstaltung, wenn er der Vernichtung gleichkäme; das irdische Leben, welches fast nur irdisches Unglück ist, wäre für Wesen, deren unüberwindlicher Trieb nach Glück geht, eine perfide Grausamkeit der Natureinrichtung, wenn es nicht einem transzendentalen Zweck diente, dem Wohl unseres eigentlichen Wesens.

Den Leiden wie dem Tode gewinnt also die monistische Seelenlehre eine versöhnliche Seite ab, und gibt dem Problem des Todes ein solches Ansehen, wodurch wir bestimmt werden, das Leben zur Vorbereitung auf das Jenseits zu benutzen. Sie weist uns also auf die richtige Lebensführung hin, sie liefert uns ein Moralprinzip, welches Materialismus und Pantheismus vergeblich suchen. Man hat es der mystischen Weltanschauung zum Vorwurf gemacht, daß der Glaube an das Jenseits uns vom Diesseits zu sehr abziehe und uns untüchtig mache für die irdischen Aufgaben. Diese Gefahr besteht allerdings, wie verschiedene Auswüchse der indischen und christlichen Weltanschauung schon vielfach gezeigt haben. Aber diese Gefahr liegt nur in der falsch verstandenen mystischen Weltanschauung, die in der Welt etwas Nichtseinsollendes sieht, statt etwas Sichentwickelndes. Dagegen ist es ganz unvermeidlich, daß der Glaube an das bloße Diesseits uns zu einer verkehrten Lebensführung bestimmen muß, daß er uns hindern muß, uns auf das Jenseits vorzubereiten. Der Glaube an das bloße Diesseits macht jedes Moralprinzip unmöglich; er macht die irdische Person zum Feinde des transzendentalen Subjekts; er ist kulturfeindlich und macht die irdische Person zum Feinde der Gesellschaft.

Insofern ist das Problem des Todes auch für die Menschheit im ganzen das wichtigste Problem. Die Art seiner Lösung bestimmt unsere Lebensführung, also auch die Gestaltung unserer sozialen Verhältnisse. Diese würden in der Tat nicht so zerfahren sein, wenn die Menschheit einheitlich über den Tod dächte, also auch einheitlicher sich auf das Jenseits vorbereiten würde . . . Eine Ewigkeit kann keinen Anfang haben. Denkbar ist unsere Unsterblichkeit nur dann, wenn die Existenz auch jenseits der Wiege eine Verlängerung hat, also in Verbindung mit Präexistenz. Als Geschenk von außen und erst im Momente des Todes eintretend, kann die Unsterblichkeit wohl

geglaubt aber nicht bewiesen werden; bewiesen wird sie nur, wenn wir sie aus unserer derzeit bereits gegebenen Beschaffenheit ableiten können, also als innerlich in unserer Natur begründet.

Das leistet die alte Seelenlehre nicht, wohl aber die monistische. Uns ist die Unsterblichkeit kein Geschenk von außen, sondern die Fortdauer eines bereits Gegebenen, des transzendentalen Subjekts. Uns ist der Tod Entleibung der Seele, aber einer Seele, die schon vor dem Körper war. Für die alte Seelenlehre ist ferner der Tod doch nur ein großer Sprung in die Finsternis, weil sie über den Zustand nach dem Tode nichts auszusagen und höchstens zu phantasieren weiß. Uns dagegen stehen bezüglich des künftigen Zustandes positive Anhaltspunkte zu Gebot. Unsere transzendentale Psychologie ist die Psychologie des künftigen Lebens . . ." [26]

Mit der zweibändigen *„Entdeckung der Seele durch die Geheimwissenschaften"*, die 1894—95 im Druck erscheint, schreitet du Prel noch einmal den ganzen Fragenkomplex und das Tatsachenmaterial bis ins einzelne ab. Es folgt schließlich, ebenfalls in zwei Bänden, die *„Magie als Naturwissenschaft"*, gegliedert in eine *„Magische Physik"* und eine *„Magische Psychologie"*. Du Prel verwendet auch die Bezeichnung Magie im weitesten Sinn, als „unbekannte Naturwissenschaft": „Die Magie ist im ersten Stadium unbewußte Anwendung unbekannter Kräfte, sie wird dann zur bewußten Anwendung unerforschter Kräfte . . . im letzten Stadium aber wird sie bewußte Anwendung erforschter Kräfte." [27] Auch eine Arbeit *„Der Tod, das Jenseits, das Leben im Jenseits"* kommt noch vor die Öffentlichkeit, bevor du Prel sein Wirken beschließt.

Sie erscheint 1922 zu Leipzig in der dritten bis fünften Auflage. Er führt darin nochmals zusammenfassend aus: „. . . Wie jede Kraft einen Träger erfordert, so erfordern auch die Seelenkräfte einen solchen. Die Seele kann zwar leben ohne den materiellen Körper, aber nicht ohne einen übersinnlichen Leib. Erst durch diesen erhält sie die Fähigkeit zu wirken, während eine rein geistige Seele zu einer untätigen Beschaulichkeit verurteilt wäre. — Betrachten wir die Phänomene des Okkultismus, so finden wir dieselben in der Tat nie durch eine rein geistige Kraft erzeugt, sondern alle Seelenfunktionen sind vermittelt durch eine übersinnliche Materie. Reichenbach hat dieselbe Od genannt und nachgewiesen, daß sie für das Gesicht und Gefühl der Sensitiven wahrnehmbar wird. Die Odlehre ist also eine Physik des Okkultismus . . . Das Jenseits, welches der Okkultismus aufzustellen vermag, enthält also viel genauere Bestimmungen in bezug auf Raum, Zeit und Kausalität, als sich in der religiösen Metaphysik finden. Der Trennungsstrich zwischen Diesseits und Jenseits ist nicht räumlich gezogen, sondern durch unsere Sinne, damit aber

auch der Trennungsstrich, der unsere irdische Erscheinungsform von unserem metaphysischen Wesenskern trennt. Unser zerebrales Bewußtsein weiß nichts von der inneren Wesenheit der Dinge, und unser zerebrales Selbstbewußtsein kennt nicht unseren eigenen Wesenskern. Da der Trennungsstrich nur subjektiv gezogen ist, so liegen das Diesseits und Jenseits nicht auseinander, sondern ineinander, und die jenseitige Existenz folgt nicht der diesseitigen, sondern besteht gleichzeitig mit ihr . . . Das Jenseits ist also ein Stück Diesseits, dem unsere Organisation nicht angepaßt ist. Es gibt keine Metaphysik, in der die Kausalität durch das Wunder ersetzt wäre, wohl aber eine Metaphysik mit einer anderen Form der Kausalität. Alle Metaphysik ist nur unbekannte Naturwissenschaft. Darum hätten diejenigen, welche die Erweiterung der Naturwissenschaften anstreben, allen Grund, den Okkultismus zu erforschen . . . Unser magischer Wesenskern ist schon jetzt mit dem magischen Naturganzen verschmolzen, und unbewußt gehören wir schon jetzt dem Geisterreich an. Die Entwicklung aber müßte dafür sorgen, diese unbewußte Zugehörigkeit durch weitere Steigerung des biologischen Prozesses zur bewußten zu machen, bis die Verschmelzung des Diesseits mit dem Jenseits vollendet wäre . . ." (S. 46, 47, 111).

Die letzte Lebensphase des Denkers steht ganz im Zeichen eines bewußten Abschließens des Lebenswerkes. Trotz seiner umfangreichen, überaus erfolgreichen literarischen Arbeit und eines lebhaften, weit über die Grenzen der Heimat hinausreichenden, zustimmenden Echos ist das materielle Ergebnis seiner Publikationen so gering, der Verkehr mit seinen Verlagen so unerquicklich, daß er sich entschließt, die letzten seiner Arbeiten nun auf eigene Kosten und im Selbstverlag herauszubringen. Dazu kommen die untrüglichen Anzeichen des unaufhaltsamen Fortschreitens schwerer Krankheit, eines Lungenleidens, und damit das Nachlassen der physischen Spannkraft.

Du Prel stirbt, wenige Monate nach seinem sechzigsten Geburtstag, während eines Erholungsaufenthaltes, der schon von der drohenden Todesgefahr überschattet ist, in den Morgenstunden des 5. August 1899 in Heiligkreuz bei Solbad Hall in Tirol, in der heute noch vorhandenen Villa des Michael Schober. Die sterblichen Überreste wurden am 6. August nach München übergeführt, wo du Prel in der Gruft der eigenen und der Familie seiner Gemahlin auf dem Südfriedhof zur Ruhe gebettet wurde. Am Hause Schober in Heiligkreuz, Schobersteig 1, hat man später ein Erinnerungsmal für Carl du Prel angebracht. —

Einen zusammenfassenden Überblick über seinen ganzen Ideenkreis bietet in der Rückschau u. a. das abschließende Hauptwerk, *„Die*

Magie als Naturwissenschaft". Er kommt dort auch auf den Ausgangspunkt seiner Betrachtungen zurück:

„Dichter, Philosophen, Künstler und Erfinder sind nun aber einstimmig darüber, daß gerade das Geniale ihnen aus dem Unbewußten zuströmt. Da nun die geniale Produktion umso besser gelingt, je weniger das sinnliche Bewußtsein beschäftigt ist, andererseits aber ein unbewußtes Denken ein Widerspruch ist, vielmehr jedes Denken ein begleitendes Bewußtsein voraussetzt, so folgt auch aus der Tatsache der genialen Produktion die Doppelnatur des Menschen, die Existenz eines transzendentalen Bewußtseins hinter dem sinnlichen . . ." [28]

„Wir haben also keinen anderen Weg, der Wahrheit näher zu kommen, als solche Sinnlichkeiten kennen zu lernen, welche wir nicht besitzen. Insbesondere wäre es wertvoll, wenn wir etwas von einer Erkenntnisweise erführen, wo diese sinnliche Fälschung ausgeschaltet wäre, wo also der Mensch — denn auf diesen sind wir ja angewiesen — nicht durch seine fünf Sinne erkennen, und das Objekt nicht auf diese Sinne einwirken würde.

Das ist nun der Fall im Somnambulismus. Die sinnlich wahrnehmbare Außenwelt ist für den Somnambulen unterdrückt, und dennoch hört er nicht auf, Wahrnehmungsobjekte zu haben. Sein sinnliches Bewußtsein ist unterdrückt, und dennoch hört er nicht auf, Bewußtsein zu haben. Der Somnambulismus verrät uns also eine den Sinnen verborgene Seite der Wirklichkeit und eine verborgene Seite unseres eigenen Wesens. Die Wirklichkeit ragt also über die Sinnlichkeit hinaus, und der innere Mensch über sein Selbstbewußtsein . . ." [29]

Um all den Notwendigkeiten gerecht zu werden, fordert du Prel eine transzendentale Psychologie: „Was ich nun hier zeigen möchte, ist, daß wir sogar im Begriffe sind, eine transzendentale Experimentalpsychologie zu erhalten, die uns den willkürlichen Gebrauch derjenigen Fähigkeiten lehren wird, die im Normalzustand des Menschen latent bleiben und nicht bloß seiner Willkür, sondern sogar seinem Bewußtsein entzogen sind. Wenn wir bedenken, daß es sich in der transzendentalen Psychologie um jene merkwürdigen Fähigkeiten handelt, die bei natürlichen und magnetischen Somnambulen, bei Nachtwandlern und Ekstatikern jeder Art beobachtet werden, so wird manchem der Gedanke paradox erscheinen, daß daraus eine Experimentalwissenschaft entstehen konnte; aber im Grunde genommen hat schon der ganze moderne Hypnotismus den Beweis dafür, wenigstens in der einen Richtung geliefert: in der ärztlichen Anwendung der hypnotischen Suggestion werden die Kräfte willkürlich in Bewegung gesetzt, die dem organischen Lebensprozeß vorstehen, Kräfte also, die uns unbewußt und die unserer Willkür entzogen sind. Daraus allein schon dürfte hervorgehen, daß auch andere Kräfte, denen diese

Merkmale anhaften, durch die hypnotische Suggestion ausgelöst und beherrscht werden können. Die Existenz solcher Kräfte kann aber nicht bezweifelt werden, denn sie kommen in natürlichen Mustern sehr häufig vor. Es handelt sich also nur darum, durch die Kunst nachzuahmen, was die Natur oft von selbst tut . . ." [30]

„Damit wird dann die Seelenfrage, die nicht in der Philosophie und nicht in der Naturwissenschaft zur Ruhe kommen kann, endgültig gelöst sein; denn transzendentale Funktionen, wie Fernsehen und Fernwirken, würde nicht einmal Karl Vogt [31] für Sekretionen des Körpers erklären; sie erfordern vielmehr einen eigenen Träger, und da dieser ohne den Gebrauch des Körpers tätig sein kann, wird er auch ohne den Besitz des Körpers wirken können, d. h., er ist unsterblich . . ." [32] —

Seit dem Heimgang Carl du Prels haben sich viele seiner Annahmen bestätigt. Das für alle Ewigkeit berechnete Gebäude des naturwissenschaftlichen Materialismus des 19. Jahrhunderts ist nur mehr schattenhafte Kulisse, von historischem Interesse. Das Weltbild der Physik von heute ist irrational. Stabilität, Unteilbarkeit, Unendlichkeit, Ewigkeit und eigenständige Schöpferkraft der Materie erwiesen sich als Illusion. Kein ernstzunehmender Physiker wird sie nach dem nunmehrigen Stand der Erkenntnisse heute noch vertreten. Sie entsprangen dem Wunschdenken und dem Fortschrittswahn eines Zeitalters, das sich selbst bereits an die Grenzen seiner Möglichkeiten geführt hat. Schon in den Tagen du Prel's machte der große Wiener Anatom Josef Hyrtl eindringlich darauf aufmerksam, daß die Naturwissenschaft gewisse Grenzen niemals überschreiten werde. [33] In seiner berühmten Rektoratsrede anläßlich des fünfhundertjährigen Bestehens der Wiener Universität, 1864, führte er die materialistischen Thesen einer Überbewertung der Gehirnfunktionen, bzw. ihrer Verwechslung mit dem Ich ad absurdum. [34]

Du Prel's Schriften überraschen auch heute durch ihre Aktualität im Grundsätzlichen. Seine Verwunderung über ein unglaubliches, unfaßbares Phänomen ist nur zu berechtigt: über die Tatsache, daß eine Welt, die auf den Gebieten vor allem der realen Wissenschaften und der technischen Errungenschaften so Großes, Unglaubliches leistet und einen bereits ins Unüberschaubare angewachsenen Bestand an Forschungsergebnissen zusammengetragen hat, den großen Entscheidungsfragen menschlicher Existenz geflissentlich aus dem Wege geht, daß sie die glänzenden Belege überbewußten Seins, wie sie beispielsweise seit Jahrtausenden über die Grenzen der Kontinente hinweg die Mystik darbietet, ganz außer acht läßt. Fast muß man annehmen, daß diesem Tatbestand eher ein Nichtwollen als ein Nichtkönnen zugrunde liegt. Die Entscheidungsfrage aller Philosophie

nach dem eigentlichen Sinn des Daseins wird beiseite geschoben, ebenso wie die nach dem Ursprung und dem Ziel der Schöpfung. Daß ihre Lösung mit den alten Grundlehren und den Grunderfahrungen aller Weltreligionen im engsten Zusammenhang steht, ergibt sich von selbst. Auch die angebliche Kluft zwischen Wissenschaft und Glaubenserfahrung ist für den Unvoreingenommenen und Tieferblickenden nur eine scheinbare.

In diese Erkenntnis münden letztlich auch die Einsichten der empirischen Psychologie und der Psychotherapie von heute. Carl Gustav Jung stellt zu dem Verhältnis der Seele zur Religion fest: „Das Christentum muß notgedrungenerweise von vorne beginnen, wenn es seiner hohen Erziehungsaufgabe genügen soll. Solange die Religion nur Glaube und äußere Form und die religiöse Funktion nicht *eine Erfahrung der eigenen Seele* ist, so ist nichts Gründliches geschehen. Es muß noch verstanden werden, daß das ‚mysterium magnum' nicht nur an sich vorhanden, sondern auch vornehmlich in der menschlichen Seele begründet ist. Wer das nicht aus Erfahrung weiß, der mag ein Hochgelehrter der Theologie sein: aber von Religion hat er keine Ahnung und noch weniger von Menschenerziehung. — Wenn ich aber nachweise, daß die Seele natürlicherweise eine religiöse Funktion besitzt (Tertullian: ‚Anima naturaliter christiana'), und wenn ich fordere, daß es die vornehmste Aufgabe aller Erziehung (des Erwachsenen) sei, jenen Archetypus des Gottesbildes resp. dessen Ausstrahlungen und Wirkungen ins Bewußtsein überzuführen, da fällt mir eben gerade die Theologie in den Arm und überführt mich des ‚Psychologismus'." Wenn in der Seele nicht erfahrungsgemäß höchste Werte ... lägen, so würde mich die Psychologie nicht im geringsten interessieren, da die Seele dann nichts als ein armseliger Dunst wäre. Ich weiß aber aus hundertfacher Erfahrung, daß sie das nicht ist, sondern daß sie vielmehr die Entsprechung aller jener Dinge enthält, welche das Dogma formuliert hat, und einiges darüber hinaus, was eben die Seele befähigt, jenes Auge zu sein, dem es bestimmt ist, das Licht zu schauen. Dazu bedarf es unermeßlichen Umfangs und unauslotbarer Tiefe. Man hat mir ‚Vergottung der Seele' vorgeworfen. *Nicht ich — Gott selbst hat sie vergottet!* Nicht ich habe der Seele eine religiöse Funktion angedichtet, sondern ich habe die Tatsachen vorgelegt, welche beweisen, daß die Seele ‚naturaliter religiosa' ist, d. h. eine religiöse Funktion besitzt: eine Funktion, die ich nicht hineingelegt oder gedeutet habe, sondern die sie selber von sich aus produziert, ohne durch irgendwelche Meinungen und Suggestionen dazu veranlaßt zu sein. In einer geradezu tragischen Verblendung sehen diese Theologen nicht ein, daß es sich nicht darum handelt, die Existenz des Lichtes zu beweisen, sondern darum, daß

es Blinde gibt, die nicht wissen, daß ihre Augen etwas sehen könnten. Man sollte nachgerade einmal merken, daß es nichts nützt, das Licht zu preisen, und zu predigen, wenn es niemand sehen kann. Vielmehr wäre es notwendig, dem Menschen die Kunst des Sehens beizubringen ... Um diese innere Schau möglich zu machen, muß der Weg zum Sehenkönnen freigemacht werden. Wie dies ohne Psychologie, d. h. ohne Berührung der Seele erreicht werden soll, ist mir, offen gestanden unerfindlich ..." [35]

So erweist sich auch von der Psychologie her die Gottbezogenheit der Seele. Sie ist Feuer aus dem Liebesmeer der Gottheit, und ihr vermählt ist ein Funke göttlichen Geistes. Ihm, so dürfen wir annehmen, verdankt der Mystiker die Schau göttlichen Lichts. Du Prel sieht Seele und Geist im wesentlichen als Einheit. Gewiß liegt auch eine so innige, nicht mehr rückgängig zu machende Verschmelzung vor, daß wir von einer echten Einheit sprechen können. Und doch behält auch wieder jeder Teil sein eigenes Wesen. Wobei es die Aufgabe des Geistes bleibt, die Seele aus ihrer Sphäre emporzuheben, ihre Entwicklung zu bestimmen, sie zu vergeistigen, sie unter Wahrung ihrer eigenen Erfahrung zurückzuführen dorthin, von wo sie ausgegangen ist, zum Herzen Gottes, in das Lichtreich Gottes, damit den unendlichen Weg ihres Kampfes krönend, Sinn und Zweck ihres Leidens erfüllend. Alle Schöpfung soll frei gemacht werden zur Herrlichkeit der Kinder Gottes (Römer 8, 19—22).

Ein hervorragender Forscher unseres Jahrhunderts, der mit dem weiten Gebiet der empirischen Psychologie und mit dem der Hypnose vertraute, 1967 verstorbene Budapester Nervenarzt Franz Andreas Völgyesi, kommt im Zuge einer Betrachtung der unwahrscheinlich komplizierten atomaren Struktur des menschlichen Körpers auch auf das Leib-Seele-Geist-Problem zu sprechen. Seine jahrzehntelange Erfahrung der ärztlichen Praxis und der Forschertätigkeit erschließt ihm folgende Einsicht:

„Wie im Weltall gibt es im Menschen unendlich große und unendlich kleine Dimensionen. In dem unendlichen System der Himmelskörper ist unsere Erde nur ein winzig kleiner Punkt. Im menschlichen Körper selbst, der zu 70 % aus Wasser und zu 30 % aus verschiedenen organischen Substanzen, wie Eiweiß, Fett, Kohlehydraten und anorganischen Salzen besteht, wird das Wunder des unendlich Kleinen deutlich. 10^{27}, das sind 1000 Quadrillionen Atome wirken in unserem Organismus (D. H. Andrew). Stellt man sich jedes dieser Atome so groß wie eine Erbse vor, könnte mit den in unserem Körper wirkenden Atomen die Erde mit einer 30 cm dicken Schicht gleichmäßig bedeckt werden. Dabei wirken innerhalb eines Atoms

noch Neutronen, Protonen und andere noch kleinere ‚materielle Wirklichkeiten'.

Wird nicht gerade bei einer derartigen Aufschlüsselung die Wichtigkeit der seelisch-geistigen Dimension deutlich, die das so vielfach gegliederte chemisch-physikalische Konglomerat zusammenhält, das an sich die Tendenz hat, zu zerfallen? Bildlich gesehen können wir somit im Körper die Maschine sehen, die erst durch die regulierende Funktion der Seele in Gang gehalten wird und durch den Geist eine Richtung bekommt . . ." [36] Er führt weiter aus: „Der Körper ist der stoffliche Teil oder die materielle Seite des lebendigen Organismus. So lautete unsere bisherige Definition. Dieser Organismus aber zerfällt ohne die Regulation durch die geistige Seele in seine Bestandteile. Die sogenannte menschliche, tierische, pflanzliche und Mineral-Seele sind unaufhörlich bestrebt, die Fehler am Organismus auszubessern . . ." [37] — „Die Seele sichert die körperlich vegetative und die emotionell-geistige Kontinuität des menschlichen Lebens, indem sie die materiell-physische und geistige Weltordnung verbindet." — In dem Ordnungssystem kommt der Hirnentwicklung und damit den zerebralen Funktionen eine große Bedeutung zu. In den verschiedenen Hirnarealen lassen sich die zentralen Repräsentationsstellen für die einzelnen Teile des dreidimensionalen Bezugsrahmens finden. Der Hirnstamm und die in ihm lokalisierten Zentren sind für die Abstimmung der verschiedenen Organfunktionen verantwortlich. Das ‚limbische System' wird als System der Affektivität und individuellen Psychomotorik angesehen (Hassler u. a.). Die frontalen, orbitalen und temporalen Großhirnfelder aber sind die höchsten Schaltzentren für die spezifisch menschlich-geistigen Einstellungen . . . [38] Schließlich faßt Völgyesi zusammen: „Den Seelenkörper bezeichnete Ch. Lancelin als ‚Aerosoma', im Gegensatz zu dem von ihm ‚Sarcosoma' benannten Stoffkörper. Seit A. Kardec nennen die Spiritisten jene feinstoffliche Ausstrahlung ‚Perispirit', die man übrigens auch als ‚Astralkörper' bezeichnet. Reichenbach sprach von ‚Od', einer Emanation, die aus dem Körper jedes Menschen ausstrahlt, dessen Körperformen umgibt, aber nur mit den Augen des ‚Sensitiven' erfaßt werden kann. Görres nannte es in seiner Mystik das Ebenbild, das Spiegelbild der Seele. Wir finden es auch schon in Dantes Purgatorio XXV, wo der geniale Dichter es mit einer ‚mit Dunst gesättigten Atmosphäre' vergleicht, in welcher die Lichtstrahlen sich in die Farben des Regenbogens auflösen. Dieser ‚ätherische Körper' umfaßt auch dort die Seele wie die Flamme das Feuer. Er ist stets mit ihr zusammen, aber dennoch nicht mit ihr identisch. Auch bei Milton (*‚Das verlorene Paradies'*) spielt sich in dieser ‚Astral-Verkleidung' der Kampf der Engel ab. Sie verfügen über Kopf, Herz, Augen, Empfindung, können nach Belieben ihre Dichte, Farbe und Umrisse verändern. Katharine Emmericks religiöse Gesichte gehören ebenfalls hierher, bei denen sich aus der ‚Aura' der Körper des hl. Johannes als ‚leuchtende Körpergestalt', als Hülle der Seele erhebt, die sein körperliches Ebenbild ist . . . [39] Völgyesi stellt dann weiter fest, daß im philosophischen Sinne uns der Geist mit der ganzen Weltordnung, mit aller Gesetzmäßigkeit und Schönheit der Natur verbindet und daß auch die religiöse Mystik die dreifache Einheit Körper-Seele-Geist erahnen läßt. Er zitiert B. von Málnás, Budapest, der sich in diesem gleichen Sinne äußert: „Wie immer man auch den Begriff Seele auslegt, das einheitliche System des Menschen werden wir erst dann einigermaßen begreifen können, wenn wir neben der Seelentätigkeit auch eine solche des Geistes annehmen . . . Es muß noch irgend etwas im Menschen geben, das mehr als Körper und Seele ist. Die Erwerbung der Bilder und ihre Zusammenfassung in eine Einheit ist noch nicht die ganze Arbeit der Seele . . . Alles deutet darauf hin, daß es außer ihr in der menschlichen Einheit noch einen anderen Faktor geben muß, welcher die synthetisierende und schaffende Aktivität in der Richtung der Werte und Deutungen steuert: Es muß einen höheren Grundsatz geben, welcher sich über die Seele stellt und den Menschen befähigt, Werte und damit eine höhere Welt zu schaffen, an der er als ihr Bewohner teilnimmt. Dies ist der Geist, dessen Funktion daher im Menschen als der dritte Grundsatz wirkt. Mit seiner Hilfe steckt sich der Mensch erreichbare Ziele, und indem er so die rohe Kraft der Instinkte niederringt, strebt er der Verwirklichung der idealen Werte zu . . ." [40]

Der Mensch verkörpert in der Einheit eine Dreiheit. Trotzdem bleibt das Geheimnis unausschöpfbar, seine Lösung der nur Stufe für Stufe möglichen, vor allem inneren Erfahrung vorbehalten.

Anmerkungen zur Einführung

I.

[1] Deum meum et Deum vestrum = Meinen Gott und euren Gott. Vgl. Joh. 20, 17; bzw. Ruth 1, 16.
[2] Vgl. Joh. 17, 3.
[3] D. h.: Die Quellen des lebendigen Wassers haben mich verlassen. — Von Pascal in der Handschrift gesetzte lange Striche sind im Druck mit unterbrochenen Linien angedeutet.
[4] Kuno Fischer, „*Geschichte der neuen Philosophie*", Bd. I, Mannheim 1865, S. 92.
[5] „Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Wahrheitsforschung."
[6] Descartes, „*Discours de la Méthode*", I.
[7] Descartes, „*Discours de la Méthode*", II.
[8] Descartes, „*Discours de la Méthode*", II.
[9] Descartes, „*Discours de la Méthode*", II.
[10] „Welchen Lebensweg werde ich verfolgen?"
[11] „Ist — oder ist nicht."
[12] Zit. nach Albert Freiherr von Thimus, „*Die harmonikale Symbolik des Altertums*", Köln 1868, I., S. 56.
[13] Descartes, „*Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*", III, 27, 28.
[14] „qui a sola rationis luce nascitur".
[15] Descartes, „*Regeln zur Leitung des Geistes*", III, 4, 5, 8.
[16] „Lumen naturae."
[17] Descartes, „*Die Prinzipien der Philosophie*", I, 29—30.
[18] Descartes, „*Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*", übersetzt und herausgegeben von Dr. Artur Buchenau, Leipzig 1915, S. IX.
[19] Descartes, „*Über die Leidenschaften der Seele*", I, 6.
[20] Descartes, „*Discours de la Méthode*", IV.
[21] Descartes, w. o. V.
[22] Descartes, w. o. V.
[23] Descartes, „*Über die Leidenschaften der Seele*", I, 31.
[24] Descartes, „*Discours de la Méthode*", V.
[25] „Meiner Ansicht nach geschieht alles in der Natur auf mathematische Weise"; vgl. Descartes, „*Prinzipien*", übersetzt und herausgegeben von Artur Buchenau, Hamburg 1965, S. III.
[26] Descartes, „*Discours de la Méthode*", V.
[27] Descartes, „*Prinzipien*", übersetzt und herausgegeben von Artur Buchenau, Hamburg 1965, S. XXXVIII.
[28] De la Mettrie, „*Der Mensch eine Maschine*", übersetzt, mit einer Vorrede und mit Anmerkungen versehen von Max Brahn, Leipzig 1909, S. 59—60; 64—67.
[29] De la Mettrie, w. o., Einleitung, S. V.
[30] Thure von Uxküll, „*Philosophische Probleme der Medizin*", in: „*Gottfried Wilhelm Leibniz, Vorträge der aus Anlaß seines 300. Geburtstages in Hamburg abgehaltenen wissenschaftlichen Tagung*", Hamburg 1946, S. 326 bis 328.
[31] Martin Buber, „*Die chassidische Botschaft*", Heidelberg 1952, S. 13.
[32] Friedrich Nietzsche, „*Götzendämmerung*"; Musarion-Ausgabe, 17. Bd., München 1926.
[33] Paramahansa Yogananda, „*Autobiographie eines Yogi*", München-Planegg 1957, S. 417, Anmerkung 7.

[34] „*Das Geheimnis der goldenen Blüte — Ein chinesisches Lebensbuch*", mit einem europäischen Kommentar von C. G. Jung. Text und Erläuterungen von Richard Wilhelm, München 1929, bzw. Zürich und Stuttgart 1945, S. 69.
[35] Vgl. Giordano Bruno, „*Excubitor*".
[36] Jakob Böhme, „*Vom dreifachen Leben des Menschen*", III, 2—3.
[37] Jakob Böhme, „*Morgenröte*", III, 20.
[38] Jakob Böhme, „*Vom dreifachen Leben des Menschen*", III, 29—32.
[39] Jakob Böhme, „*Von der Menschwerdung Christi*", II, Kap. 8, 1.
[40] Erschienen in Amsterdam 1682.
[41] Jakob Böhme, „*Morgenröte*", Kap. 19, 10.
[42] Jakob Böhme, „*Morgenröte*", Kap. 11, 78—79.
[43] Jakob Böhme, „*Morgenröte*", Kap. 19, 14—15.
[44] Jakob Böhme, „*Gespräch vom übersinnlichen Leben*".
[45] Augustinus, „*Bekenntnisse*", VII. Buch, Kap. 10.
[46] Martin Buber, „*Die Legende des Baalschem*", Zürich 1955, S. 23 f.
[47] Alois Mager, „*Mystik als Wirklichkeit. Eine Psychologie der Mystik*", Graz 1946, S. 156—157.
[48] Alois Mager, w. o., S. 158—159.
[49] Alois Mager, w. o., S. 159.
[50] Alois Mager, w. o., S. 160.
[51] Paramahansa Yogananda, „*Autobiographie eines Yogi*", 6. Auflage, Weilheim, Oberbayern, 1967, S. 242.
[52] Anna Katharina Emmerick, „*Der Gotteskreis*", aufgezeichnet von Clemens Brentano. In erstmaliger genauer Veröffentlichung der Urtexte ausgewählt, herausgegeben und eingeleitet von Dr. Anton Brieger, 2. Auflage, München 1966, S. 470.
[53] Zit. nach Josef Siegl, „*Franz von Baader*", München 1957, S. 30.
[54] Franz von Baader, „*Beiträge zur Elementar-Physiologie*", 1797; zit. nach Josef Siegl, „*Franz von Baader*", S. 32.
[55] Justinus Kerner, „*Die Seherin von Prevorst. Eröffnungen über das innere Leben des Menschen und über das Hineinragen einer Geisterwelt in die unsere*", Leipzig 1938, S. 27 f.
[56] Carl Gustav Carus, „*Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele*", Leipzig, o. D., S. 1.
[57] W. o., S. 4—6.
[58] W. o., S. 8—9.
[59] W. o., S. 296—297.
[60] Ricarda Huch, „*Die Romantik, Ausbreitung, Blütezeit und Verfall*", Tübingen und Stuttgart 1951, S. 446—449.
[61] W. o., S. 460.
[62] Hermann Lotze, „*Mikrokosmus. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit*", 5. Auflage, Bd. III, Leipzig 1909, S. 149—151.
[63] Eduard von Hartmann, Ausgewählte Werke, Bd. VII, „*Philosophie des Unbewußten*", I. Teil, „*Phänomenologie des Unbewußten*", Leipzig 1904, S. 314.
[64] Eduard von Hartmann, Ausgewählte Werke, Bd. VIII, „*Philosophie des Unbewußten*", II. Teil, „*Metaphysik des Unbewußten*", S. 274—275.
[65] Eduard von Hartmann, „*Die Selbstzersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft*", 2. Auflage, Carl Duncker's Verlag, Berlin 1874.

Anmerkungen zur Einführung

II.

[1] Carl du Prel, *„Es gibt ein transzendentales Subjekt"*, Leipzig 1888, zit. nach Karl Kiesewetter, *„Geschichte des neueren Okkultismus"*, 2. Auflage, Leipzig 1909, S. 840 ff.
[2] Dr. Karl du Prel, *„Nachgelassene Schriften"*, Leipzig 1911, S. 265 f.
[3] Dr. Karl Freiherr du Prel, *„Der gesunde Menschenverstand vor den Problemen der Wissenschaft — In Sachen J. C. Fischer contra Eduard von Hartmann"*, Berlin 1872, S. 25.
[4] W. o.
[5] W. o., S. 7—8.
[6] Dr. Carl du Prel, *„Die Planetenbewohner und die Nebularhypothese — Neue Studien zur Entwicklungsgeschichte des Weltalls"*, Leipzig 1880, S. 161 ff.
[7] Dr. Carl du Prel, *„Entwicklungsgeschichte des Weltalls — Entwurf einer Philosophie der Astronomie"*, 3. Auflage, Leipzig 1881, S. 337.
[8] Carl du Prel, *„Die monistische Seelenlehre — Ein Beitrag zur Lösung des Menschenrätsels"*, Leipzig 1888, S. 78—80.
[9] Dr. Karl du Prel, *„Psychologie der Lyrik* — Beiträge zur Analyse der dichterischen Phantasie", Leipzig 1880, S. 19.
[10] Carl du Prel, *„Die monistische Seelenlehre — Ein Beitrag zur Lösung des Menschenrätsels"*, Leipzig 1888, S. 318—319.
[11] Dr. Karl du Prel, *„Die Philosophie der Mystik"*, 2. Auflage, Leipzig 1910, Vorrede.
[12] W. o., S. 62—63.
[13] W. o., S. 63 f.
[14] W. o., S. 94; 96.
[15] W. o., S. 100.
[16] W. o., S. 97.
[17] W. o., S. 73 f.
[18] Ernesto Bozzano, *„Übersinnliche Erscheinungen bei Naturvölkern"*, Nachwort von Gastone de Boni, Bern 1948, S. 309.
[19] Du Prel weist hier auf Aristoteles, *„De Anima"* II, 1, und auf die *„Metaphysik"* des Aristoteles, VIII, 6, hin.
[20] Carl du Prel, *„Der Astralleib"*, in: *„Sphinx"*, I. 3, vom März 1886, S. 157 ff.
[21] W. o., S. 173 f.
[22] Dr. Carl du Prel, *„Die Mystik der alten Griechen"*, Leipzig 1888, S. 94 f.
[23] *Immanuel Kants Vorlesungen über Psychologie. Mit einer Einleitung: „Kants mystische Weltanschauung"*, herausgegeben von Dr. Carl du Prel; Pforzheim 1964, S. 156.
[24] W. o., S. 152.
[25] W. o., S. 19 f.
[26] Dr. Carl du Prel, *„Das Rätsel des Menschen — Einleitung in das Studium der Geheimwissenschaften"*, Leipzig o. D., S. 59—62.
[27] Dr. Carl du Prel, *„Die Magie als Naturwissenschaft"*, I. Teil, 2. Auflage, Leipzig 1912, S. 6 f.
[28] W. o., Teil II., Leipzig 1920, S. 153.
[29] W. o., S. 110.
[30] W. o., S. 235 f.
[31] Karl Vogt, 1817—1895, Naturforscher und Vorkämpfer der materialistischen Naturlehre.

[32] W. o., S. 255.
[33] Prof. Josef Hyrtl, *„Die materialistische Weltanschauung unserer Zeit"* Wien—Leipzig 1897, S. 5.
[34] W. o., S. 10.
[35] Carl Gustav Jung, *„Psychologie und Alchemie"*, Zürich 1944, S. 25—27.
[36] Dr. Franz Andreas Völgyesi, *„Die Seele ist alles"*, 2. Auflage, Zürich 1967, S. 61 f.
[37] W. o., S. 34.
[38] W. o., S. 63.
[39] W. o., S. 53—54.
[40] W. o., S. 54—55.

Die Mystik der alten Griechen

Tempelschlaf — Orakel — Mysterien

Dämon des Sokrates

VORREDE

Die Philologie besitzt eine ausgesprochene Tendenz, sich isoliert zu halten, und sogar dem naturgemäßen Bündnis mit der Linguistik kommt sie nur ungern entgegen. Daß nun Perioden der Isolierung, vermöge der Arbeitsteilung eintretend, zeitenweise für die Wissenschaften nützlich sind, mehr Vorteil als Nachteil bringen, läßt sich nicht leugnen. Gerade für die Philologie aber dürfte dieser Vorteil sehr gering, der Nachteil sehr groß sein, weil ihr Stoff — wenn wir von seltenen bibliothekarischen Funden und Schliemannschen Ausgrabungen absehen — keinem Wachstum unterliegt. Die Bearbeitung immer desselben Stoffes kann daher nur aufrecht erhalten werden durch immer detailliertere textkritische Untersuchungen und mikroskopische Analysen, die mehr und mehr abseits vom Interessenkreise der allgemeinen Bildung liegen. Dieses System ist leider auch auf den Jugendunterricht übergegangen, und darum wird auf unseren Gymnasien der Geschmack für die Klassiker nur selten in dem Grade geweckt, daß das Studium derselben eine liebe Beschäftigung auch der späteren Jahre bliebe. Und doch wäre das leicht zu erreichen, wenn man, statt uns zu Philologen zu erziehen, trachten würde, den Geschmack für Ästhetik, Kulturgeschichte und Linguistik aus den klassischen Quellen uns zu entwikkeln.

Denjenigen Philologen nun, die nicht ganz in Textkritik aufgehen, müßte es ganz wünschenswert sein, wenn diese Isolierung nicht künstlich aufrecht erhalten würde, wenn Grenzberührungen mit anderen Wissenszweigen eintreten würden und so die Philologie neue Blutzufuhr bekäme, wenn nicht durch neuen Stoff, so doch durch neue Gesichtspunkte für den alten Stoff. Dies müßte sich um so fruchtbarer erweisen, je fremder der Philologie bisher jener Wissenszweig geblieben wäre, der den neuen Gesichtspunkt zu liefern hätte.

Einen solchen bisher vernachlässigten Gesichtspunkt möchte ich nun der Philologie in der Mystik liefern. Ich will in der vorliegenden Schrift den Nachweis führen, daß eine durch mystische Kenntnisse bereicherte Philologie Probleme zu lösen vermag, die ihr beim Mangel dieser Kenntnisse bisher unlöslich geblieben sind: der Tempelschlaf, die Orakel, die Mysterien und der Dämon des Sokrates. Daß dieselben für unser modernes Verständnis Rätsel sind, wird von den gewiegtesten Philologen zugegeben, und nur teilweise erleidet das eine Ein-

schränkung, indem schon in der bisherigen Literatur, wenigstens außerhalb der philologischen Kreise, Andeutungen darüber sich finden, daß beim Tempelschlaf der Ägypter und Griechen medizinischer Somnambulismus getrieben wurde und die Priesterinnen der Orakel mit unseren hellsehenden Somnambulen sich vergleichen lassen. Dagegen ist die Erklärung des Sokratischen Dämons dem modernen Rationalismus nur dadurch scheinbar möglich geworden, daß er, statt an die deutlichen Berichte der Alten sich zu halten, das Problem gefälscht hat, um sich die Erklärung leichter, ja allererst möglich zu machen. Bezüglich der Mysterien aber hat die Wissenschaft die Flinte ins Korn geworfen, auf eine Erklärung verzichtet, und die Philologen selbst haben die Hoffnung aufgegeben, eine solche zu finden.

Wer nun aber, vom Studium der Mystik herkommend, diese vier Probleme untersucht, wird keinen Augenblick anstehen, sie für erklärbar zu halten. Bei den Orakeln und dem Tempelschlaf handelt es sich in der Tat um Somnambulismus, die Mysterien werden sofort klar, wenn man sie in Verbindung mit dem modernen Spiritismus bringt, und der Dämon des Sokrates konnte nur darum seine Lösung nicht finden, weil man ihn nicht als ein Problem der transzendentalen Psychologie erkannt hat. Kurz, es ist leicht der Nachweis zu führen, daß die alten Griechen unsere moderne Mystik in allen ihren Zweigen gekannt haben: den Magnetismus, Somnambulismus und Spiritismus. Von diesem Nachweis wird allerdings zunächst nur ein kulturgeschichtlicher Gewinn abfallen, und die Frage bleibt noch immer offen, welchen Wahrheitsgehalt wir der Mystik zusprechen müssen. Für diese Frage, deren Behandlung nicht in diese Schrift gehört, muß ich den Leser auf meine „Philosophie der Mystik" und „Monistische Seelenlehre" verweisen. Von diesen größeren Schriften habe ich die vorliegende nur darum abgetrennt, weil letztere, wenn jenen eingefügt, den Zusammenhang unterbrochen hätte, weil ferner die genannten vier Probleme unter sich zusammenhängen, und weil sie einen größeren Kreis von Interessenten voraussetzen lassen, wozu außer den Mystikern auch noch die Philologen und Kulturhistoriker gehören. Durch das Studium auch jener Schriften dürfte dem Leser der Beweis verstärkt werden, daß in unserer modernen Mystik nur die alte wieder auflebt; er wird sich aber dort auch die Überzeugung holen, daß der Mystik allerdings ein großer Wahrheitsgehalt zukommt, dagegen er hier nun sieht, daß ich mich für meine dort niedergelegten Anschauungen auf das schwerwiegende Zeugnis unserer philosophischen Lehrmeister berufen kann, welche der Mystik nicht nur den Glauben nicht versagten, sondern sie sogar sehr hoch schätzten.

Wenn ich die rätselhaften Mysterien mit unserem Spiritismus vergleiche, so bin ich mir allerdings bewußt, damit eine Hypothese aufzustellen, die, schon weil sie zum erstenmal ausgesprochen wird, für paradox gelten muß. Indessen möchte ich den Zweifler doch schon hier in der Vorrede darauf aufmerksam machen, daß ich auf diese Hypothese durch die Berichte der Alten selbst gekommen bin, durch deren geheimnisvoll lautende Mitteilungen es wie moderner Spiritismus hindurchschimmert. In einer ganzen Reihe von Punkten ist die Identität der Phänomene gegeben, und für jeden, dem die Mystik bekannt ist, wird sich diese Hypothese von selbst einstellen, ohne daß er zu willkürlichen Gedankenoperationen greift.

Zugestandenermaßen hat man bisher noch keinen Gesichtspunkt gefunden, der uns die Mysterien verständlich gemacht hätte. Der einzige noch nicht versuchte mystische Gesichtspunkt macht uns aber dieses große Rätsel sofort klar, und das allein schon dürfte für die Richtigkeit meiner Hypothese sprechen. Der Rationalist wird sagen, daß der Spiritismus auch dann ein Irrtum sein könnte, wenn er identisch wäre mit den Mysterien und so alt als diese. Das kann zugegeben werden; mir aber, der ich sehe, mit welcher hohen Verehrung die griechischen Philosophen von diesen Mysterien reden, kann es, da ich mich in so guter Gesellschaft weiß, nicht schwer fallen, den Zeitpunkt abzuwarten, bis unsere moderne Aufklärung sich genötigt sehen wird, vor den Tatsachen der Mystik die Segel zu streichen.

Schloß Mittersill im Pinzgau, 20. 9. 1887

Dr. Carl du Prel

I.

Der Tempelschlaf

Wenn aus entlegener Vergangenheit, und zwar übereinstimmend von den zuverlässigsten Autoren, Dinge berichtet werden, welchen wir gar kein Verständnis abgewinnen können, so darf man sicher sein, an einem Punkte zu stehen, dessen Aufklärung von weittragender Bedeutung wäre. Um aber solche Probleme auch richtig zu lösen, ist es vor allem nötig, die Erscheinungen genau so hinzunehmen, wie sie berichtet werden; die Brille des Jahrhunderts muß ganz abgelegt werden. Davon geschieht aber meistens das Gegenteil. Der Rationalismus verfälscht in der Regel solche Erscheinungen, um sich die Erklärung derselben leichter zu machen; statt sich denselben anzupassen, nimmt er an ihnen solche Korrekturen vor, wodurch sie ihm angepaßt werden; davon hat aber die Wissenschaft nur einen scheinbaren Gewinn, der Rationalismus dehnt nur scheinbar sein Erkenntnisgebiet aus, er schließt mit dem Problem einen faulen Frieden.

Ein solches vom Altertum aufgegebenes Rätsel ist der Tempelschlaf, über welchen die hervorragendsten Schriftsteller der Alten wie über eine vollkommen sichere Sache sprechen. Ja, diese Einrichtung, die wir in Ägypten, Griechenland und Italien finden, bestand mindestens ein Jahrtausend hindurch, ohne von den Gebildeten in Zweifel gezogen zu werden. Und doch schüttelt der moderne Mensch ganz unwillkürlich das Haupt, wenn er liest, um was es sich dabei handelte. In der Tat, was sollen wir sagen, wenn wir erfahren, daß vor der Begründung der modernen Medizin durch Hippokrates die Kranken von Göttern unter Vermittlung der Priester geheilt wurden? Man versammelte sich in den Tempeln gewisser Gottheiten; dort erschienen den Kranken diese Gottheiten im Schlafe, belehrten sie über ihren Krankheitszustand, gaben ihnen die Mittel der Heilung an, und das ganze Altertum preist die Wunderkuren des Tempelschlafes. Natürlich wird der Rationalist sich den Vorteil nicht entgehen lassen, den die Existenz des Wortes „Pfaffentrug" bietet; bei näherem Zusehen dürfte es ihm aber schwer werden, bei dieser Erklärung zu verharren. Es ist wohl denkbar, daß trügerische Priester, welche geschickte Ärzte waren, Masken annahmen, um ihren Patienten als Gottheiten zu erscheinen, daß sie dann die Diagnose vornahmen und Heilmittel angaben, wodurch — wie allgemein anerkannt ist — wunderbare Erfolge erzielt wurden; aber der Zweck solcher Umschweife ist nicht einzusehen. Die Priester

hätten ihr Ansehen jedenfalls mehr gesteigert, wenn sie ihre Aussprüche nicht dramatisiert hätten. Auch geht die übereinstimmende Aussage aller Tempelschläfer dahin, daß ihnen die Heilgötter im Traum erschienen seien, nicht im Wachen, und an diesem Punkt allein schon muß die Betrugstheorie scheitern.

Eine Theorie, durch welche der so rätselhafte Tempelschlaf seine Erklärung fände, dürfte neben dem philosophischen Verdienst mindestens noch ein psychologisches, wenn nicht ein medizinisches, für sich in Anspruch nehmen. Überschauen wir uns also die historischen Berichte, welche vorliegen, nehmen wir an, daß dieselben genau der Wahrheit entsprechen, und sehen wir dann zu, ob nicht an Stelle der Betrugstheorie eine bessere und minder gewaltsame sich finden läßt.

Diodor von Sizilien, der Ägypten besuchte, schreibt über den Tempelschlaf: „Von der Isis erzählen die Ägypter, daß sie viele Arzneimittel entdeckt und große Erfahrungen in der Heilkunde besessen habe. Deshalb habe sie auch, nachdem sie eine der Unsterblichen geworden, die größte Freude daran, die Menschen zu heilen, und im Traume zeige sie denjenigen Heilmittel an, welche sie darum bitten ... Im Traume trete sie an das Lager der Leidenden und reiche ihnen Heilmittel gegen die Krankheit, und wer an sie glaube, der werde in wunderbarer Weise gesund. Viele, denen wegen Unheilbarkeit von den Ärzten alle Hoffnung schon abgesprochen worden war, seien von ihr geheilt worden." [1] Ähnlich preist Strabo den Serapis. [2]

Dies also ist der Kern der Sache, zu welchem andere Schriftsteller Einzelheiten hinzufügen, die wir noch kennen lernen werden. Aber nicht nur von der Isis, welche die Römer *salutaris* nannten, und von Serapis wird solches gerühmt, sondern auch vom Äskulap, in dessen Tempeln ebenfalls der Tempelschlaf ausgeübt wurde. Der berühmteste Isistempel war nach Herodot der zu Busiris in Ägypten: „In dieser Stadt ist das größte Heiligtum der Isis." [3] Dem Serapis geweihte Tempel gab es in Memphis, Alexandrien und Canopus. Der Ursprung des Tempelschlafes reicht sehr weit zurück; schon Isaias wirft den Heiden vor, daß sie in Tempeln schlafen. [4] Aus Ägypten verpflanzte sich dieses System nach Griechenland und von dort nach Italien. Griechische und römische Schriftsteller sind es also, bei welchen wir nähere Mitteilungen finden, und welche mit mehr oder minder großer Verehrung davon sprechen: Pythagoras, Homer, Herodot, Antisthenes, Philo, Seneca, Diodor, Macrobius, Plutarch, Sokrates, Hippokrates, Platon, Aristoteles, Xenophon, Plinius, Arrian, Varro, Artemidorus, Strabo, Cicero, Valerius Maximus, Pausanias, Herodian, Tacitus, Virgil, Marcus Aurelius, Aelian, Sueton, Tibullus etc.

Gehen wir zunächst nach Griechenland über. Nach Herodot sind fast alle Namen der griechischen Götter aus Ägypten nach Hellas ge-

kommen.[5] Dazu gehört auch Äskulap, den die Griechen den Traumsender — *ὀνειρόπομπος* — nannten. Er hatte sehr zahlreiche Tempel —*ἰατρεῖον* — in Pergamus, Epidaurus, Thisorea in Phokis, Megalopolis, Ägä in Cilicien, Asopus in Lakonien, Athen, Astypalea auf der Insel Kos, Smyrna, Lebana auf der Insel Kreta, Pömanena in Mysien, Trikka in Thessalien etc. Philosophen, Dichter und Historiker zollten dem Äskulap Verehrung, und es ist nur von einigen Epikuräern und dem Lustspieldichter Aristophanes[6] bekannt, daß sie dem Tempelschlaf — *ἐγκατάκλισις* oder *ἐγκοίμησις*, davon *ἐγκοιμάσθαι* — den Glauben versagten.

Von Griechenland aus verbreitete sich der Tempelschlaf — *incubatio, incubare Aesculapio* — nach Italien. Nach Plinius[7] wurde der Äskulapkultus 463 zur Abwendung einer langwierigen Pestkrankheit von Epidaurus nach Rom verpflanzt; das hohe Ansehen aber, das dieser Kultus genoß, wird am besten bezeichnet durch das Verhalten der mächtigen römischen Kaiser zu demselben. Kaiser Julian sagt, Äskulap habe ihn häufig in Krankheiten geheilt, indem er ihm Träume sandte.[8] Marcus Aurelius, der Philosoph auf dem Throne, der die Tempel der Isis, des Serapis und Äskulaps reichlich ausstattete, sagt: „Ich danke Euch, daß mir durch Träume Heilmittel angegeben wurden gegen Bluthusten und Schwindel." Er nahm, wie er selbst sagt, den Tempelschlaf zu Cajeta vor.[9] Caracalla besuchte den Tempel zu Pergamus, um einen Gesundheitsrat zu erhalten, und Julian flehte dort den Äskulap an.[10] Die Kaiser Otho, Domitian, Commodus und Alexander verehrten den Isisdienst. Antonius ließ dem Serapis einen Tempel bauen. Vespasian besuchte einen Serapistempel,[11] Trajan den zu Heliopolis.[12] Auf der Tiberinsel bei Rom stand ein Tempel, wo der Schlaf sehr gebräuchlich war. Die Römer schickten ihre kranken Sklaven dahin, und die Besuche scheinen den Priestern lästig geworden zu sein, denn Claudius erließ ein Dekret, daß alle durch Tempelschlaf geheilten Sklaven als frei angesehen werden sollten.[13] Auf dieser Insel wurden Marmortafeln aufgefunden, welche von den Heilungen berichten. Römische Schriftsteller reden vom Tempelschlaf. Plinius sagt: *Hodie ab oraculis medicina petitur,*[14] und Virgil beschreibt eine Inkubation.[15]

Wie erwähnt, redet schon Isaias — ca. 600 v. Chr. — vom Tempelschlaf; andererseits sagt Origenes — 250 nach Chr. —, daß er zu seiner Zeit noch sehr im Gebrauch war,[16] und Eusebius erzählt, daß Constantin in Cilicien einen Tempel niederreißen ließ, wohin eine Menge von Menschen, und sogar die Gebildetsten des Landes, kamen, um dort einen Dämon anzubeten, der ihnen erschien, wenn sie schliefen, und ihre Krankheit heilte.[17]

Es ist unnötig, die historischen Nachrichten noch weiter auszudehnen. Das Vorstehende genügt vollständig, uns eine Meinung zu bilden.

Wir sehen, daß der Tempelschlaf in Ägypten, Griechenland und Italien, sogar im Innern von Afrika[18] ungefähr 1000 Jahre hindurch in Blüte stand; die Anzahl der Heiltempel läßt sich ungefähr auf hundert schätzen, und da die gebildetsten Männer dieser Jahrhunderte den Götterdienst verehrten, so dürfte die Betrugstheorie sowohl dem Historiker wie dem Psychologen gewiß unhaltbar erscheinen. Es handelt sich also darum, eine Theorie aufzustellen, welche nicht nur die Tatsache des Tempelschlafes, sondern auch die darüber berichteten verschiedenen Besonderheiten einschließt und überdies auch den Erfolg der Kuren erklärlich macht. Im Nachfolgenden soll nun gezeigt werden, daß diese noch wenig erkannte Erscheinung des Altertums identisch ist mit einer noch wenig erkannten der Neuzeit: Der Tempelschlaf war ein durch magnetische Behandlung erzeugter Somnambulismus. Wer die alten Berichte über die Inkubation mit den Erscheinungen des Somnambulismus vergleicht, wird finden, daß sie sich gleichen wie ein Ei dem andern.

Was geht beim Magnetisieren vor, falls dasselbe bis zur Erzeugung des Somnambulismus vorgenommen wird? Folgendes sind die Hauptpunkte:

1. Einem Menschen in sitzender oder liegender Stellung werden die Hände aufgelegt.
2. Mit den Händen werden magnetische Striche über den Leib gemacht.
3. Der Patient schläft ein.
4. Er erwacht innerlich, spricht von seiner Krankheit, nimmt die Diagnose seines Innern, die innere Selbstschau, vor.
5. Der Heilinstinkt erwacht in ihm und steigert sich bis zur anschaulichen Vorstellung der nötigen Heilmittel.
6. Dieser Heilinstinkt nimmt oft die dem ganzen Traumleben eigentümliche Form der Dramatisierung an, und der ärztliche Rat wird objektiven Traumfiguren in den Mund gelegt.
7. Diese Heilmittel haben oft bedeutenden Erfolg.
8. Der Kranke spricht oft richtig vom künftigen Verlauf seiner Krankheit, und sein Fernsehen schweift häufig nach fremden Dingen ab.
9. Diese Fähigkeiten des Patienten erstrecken sich oft auf den Zustand anderer Kranken, mit welchen er in Verbindung gesetzt wird.
10. Die angeordneten Mittel weichen oft ganz von den gebräuchlichen ab und sind zum Teil von sehr heroischer Natur.
11. Die Somnambulen sprechen manchmal in gebundener Redeweise.

Die angeführten Punkte sind nun sämtlich von so eigentümlicher Natur, daß wenn von ihnen allen die Parallelerscheinungen im Tempelschlaf nachgewiesen werden könnten, kein Zweifel mehr bestände, daß in den alten Tempeln der künstliche Somnambulismus angewendet wurde. Es ist daher nicht zu verwundern, daß bei der Wiederentdekkung des Magnetismus durch Mesmer und des Somnambulismus durch seinen Schüler Puységur, sowohl diesen wie ihren Nachfolgern die Ähnlichkeit sofort auffiel, und daß sie auf die Identität beider Erscheinungen schlossen.

1. Was das Auflegen der Hände betrifft, so gibt es ägyptische Skulpturen und Wandgemälde, die den Prozeß des Magnetisierens darstellen: Ein Mensch liegt mit geschlossenen Augen auf einem Ruhebette — es ist kein Toter; denn oft ist er halb aufgerichtet oder sitzt —, ein anderer, vor ihm stehend, legt ihm die Hände auf verschiedene Körperteile. Bei Montfaucon [19] finden sich die Abbildungen von ehernen Händen, wie sie dem Serapis zum Danke für die durch den Tempelschlaf gewonnene Heilung geweiht wurden. Diese Hände halten die drei ersten Finger ausgestreckt, die zwei letzten zurückgebogen. Sie bezeichnen also einen magnetischen Akt; unsere Magnetiseure wenden zwar die ganze Hand an, aber sie behaupten, daß die drei ersten Finger die kräftigste Wirkung ausüben. Auch einzelne Zeigefinger finden sich als Weihgeschenke; sie endigen in einem langen Nagel, waren also wohl an der Mauer befestigt. Das Magnetisieren mit bloß einem Finger wird nun auch heute oft angewendet, und zwar besonders von den Somnambulen selbst, [20] wenn sie veranlaßt werden, jemanden zu magnetisieren. Bei den Römern hieß der Zeigefinger *Medicus.* [21] Diese Hände und Finger sind nun aber gerade jenen Gottheiten geweiht, in deren Tempeln die Inkubation angewendet wurde.

Weitere Abbildungen, die mit dem ägyptischen Tempelschlaf in Verbindung stehen, finden sich bei Athan. Kircher *(Sphinx mystag.)*, Denon *(Voyage d'Egypte* Bd. III.) und in der „Mythologischen Galerie" von A. J. Millin.

Eine von der Umhüllung einer Mumie hergenommene Abbildung [22] stellt einen auf dem Bett ausgestreckten Menschen mit offenen Augen dar, daneben eine stehende Figur, mit der Maske eines Hundes vor dem Gesicht, gegen den Kranken gewendet, die rechte Hand auf dessen Brust, die linke auf den Kopf desselben gelegt, die Augen auf ihn geheftet. Oberhalb sieht man die Gottheiten Isis, Osiris, Anubis, Horus. Der Magnetisierende ist hier offenbar ein Priester unter der Maske des Anubis. Aber auch Talismane — sogenannte Abraxas — finden sich bei Montfaucon [23] abgebildet, welche gegen Krankheiten getragen wurden; man sieht darauf magnetische Akte eingeschnitten.

Da nun die Juden so lange in Ägypten waren, und insbesondere von Moses in der Bibel berichtet ist, daß er in der Wissenschaft der Ägypter unterrichtet war, so lassen sich bei ersteren vorweg Traditionen über Magnetismus und die Heilwirkung aufgelegter Hände vermuten. In der Tat zieht sich durch die ganze Bibel die Bestimmung der Hände, durch ihre Annäherung oder ihr Auflegen in Ekstase zu versetzen, Hellsehen zu erzeugen und zu heilen. Wenn Gott einen Propheten inspirierte, so heißt es in metaphorischer Übertragung eines magnetischen Verhältnisses regelmäßig: „Die Hand des Herrn kam über ihn." Dann folgt die Inspiration und Eröffnung der Zukunft. [24] Die heilende Wirkung der Hand kommt ebenso häufig im Neuen Testament vor. [25] Aber auch im Alten Testament geht Naaman, der sich heilen lassen will, zu Elias, erhält aber den Rat, sich im Jordan zu waschen, worauf er zornig spricht: „Ich dachte, er würde zu mir herauskommen, den Namen Gottes anrufen und mit seiner Hand den Ort der Krankheit berühren." [26] Die Propheten heilten also durch Händeauflegen, wie später Christus und die Apostel. Eben darum warfen dem wunderwirkenden Christus seine Gegner vor, er hätte den Ägyptern ihre Geheimwissenschaft geraubt, die in den Tempeln gepflegt wurde: *Aegyptiorum ex aditis furatus est disciplinas.* [27] Man nannte Christus einen Magier und behauptete, daß Männer, die in Ägypten gelernt, dieselben Wunder — *non minora miracula* — verrichten könnten. [28]

Der Magnetismus mußte als menschliche Eigenschaft auch zu allen Zeiten bekannt gewesen sein, und zwar im allgemeinen als ein wohltätiger Einfluß von Körper zu Körper, besonders aber als Ausfluß der menschlichen Hand. David schlief mit Abigail, ohne sie zu berühren. [29] Plinius sagt, daß der ganze Körper bei manchen Menschen heilend sei und der starke Wille dem entströmenden Agens heilende Wirkung verleihe. [30] Bei Christus war es hinreichend, ihn zu berühren, um gesund zu werden. [31] Virgil spricht von der heilenden Hand *(manus medicus)*, [32] Prosper Alpinus spricht von Frauen, welche Dysenterie heilen, indem sie die Hände auf den Nabel des Kranken legen. [33] Augustinus sagt, es gebe Leute, die durch Berührung, durch den Blick und den Hauch heilen. [34] Sogar die Übertragbarkeit des Magnetismus scheint den Alten bekannt gewesen zu sein, wofür der Glaube an Talismane und Amulette spricht. Was insbesondere die Übertragbarkeit auf Wasser betrifft, so sagt Älian, daß die Psyllen den Biß giftiger Schlangen durch Auflegen ihres Speichels heilten und daß bei gefährlichen Wunden der Kranke Wasser trinken mußte, das sie im Munde geschwenkt hatten; endlich legten sie sich auf den Kranken. [35] Aus seinen ferneren Worten, daß man das Bewußtsein verlöre, wenn man sich ihnen nahte, bis sie sich wieder entfernten, läßt sich auf somnambulen Schlaf schlie-

ßen, auf den *somnus medicus*, von dem Galenus spricht. Durch das Orakel zu Memphis erhielten ein Gelähmter und ein Erblindeter den Rat, sich durch den in Ägypten anwesenden Kaiser Vespasian heilen zu lassen, der das Auge des einen mit Speichel benetzte, den anderen mit dem Fuß berührte. [36]

Da nun auch Wischnu abgebildet wird mit vier Armen und acht Händen, aus welchen Flammen hervorgehen, und Philostratus [37] von den indischen Weisen sagt, daß sie durch Handauflegen merkwürdige Kuren verrichteten, so scheint auch in Indien der Magnetismus bekannt gewesen zu sein. Vielleicht ist sogar das Segnen mit den Händen nur ein kulturhistorisches Überbleibsel jenes von ältesten Zeiten her bekannten magnetischen Aktes. Tommasini in seiner Abhandlung über die mysteriösen bronzenen Hände der Ägypter macht die Bemerkung, daß dieselben die Fingerhaltung segnender Priester haben. [38]

2. In bezug auf das magnetische Streichen — *θέλγειν* — können wir vielleicht bis auf Homer zurückgehen, bei welchem Hermes seinen Stab gebraucht, um damit die Augen der Männer einzuschläfern — *ἀνδρῶν ὄμματα θέλγει* — [39]. Wir finden das Streichen sodann bei den als Zauberer und Hexenmeister berühmten Telchinen auf den Inseln Kreta und Rhodus, die wohl ihre Namen von diesem Streichen oder sanften Berühren hergenommen haben. In bezug auf Rom aber ist der magnetische Strich und das Spargieren unserer Magnetiseure, und zwar als bereits außerhalb der Tempel in Anwendung, nicht zu verkennen, wenn z. B. Martial sagt: Die Berührerin — *Tractatrix* — durchläuft mit geschickter Kunst den Körper und besprengt mit fertiger Hand alle Glieder. [40] Ferner heißt es bei Plautus: „Wie? wenn ich ihn mit der Hand langsam berührte, daß er schliefe *(Tractim tangam, ut dormiat)*?"

3. Daß nun der Schwerpunkt bei der Behandlung in den Tempeln in der Erzeugung eines somnambulen Schlafes lag, geht aus allen Berichten hervor. Auf magnetische Striche deutet die Haltung des Operators auf ägyptischen Bildern, und daß der Kranke, der vor ihm sitzt oder liegt, das Aussehen eines Schlafenden hat. Aber auch andere Mittel scheinen angewendet worden zu sein. Nach Plinius wurde die Inkubation durch Räucherungen und Narkose vorbereitet. [41] Beim Tempelorakel der Ceres zu Paträ mußten die Kranken beten, räuchern und sich räuchern lassen, dann aber in einen Spiegel sehen, der in einen Brunnen so hinuntergelassen wurde, daß er das Wasser berührte; die Kranken erblickten sich darin lebend oder tot. [42] Hier scheint also die Prognose, das Fernsehen in der Richtung des Krankheitsverlaufes, durch spiegelnde Flächen erweckt worden zu sein, die durch alle Zeiten hindurch eine Rolle als Erweckungsmittel der Ekstase spielen. Von opiatischen Getränken und Kräutern spricht auch Tibullus. [43] Selbst

die Verwendung von Gesang und Musik deutet darauf hin, daß es auf Erweckung des Schlafes abgesehen war, wie denn auch Mesmer seine Operationen am Baquet mit Musik verband, und die Steigerung magnetischer Wirkung durch Tonschwingungen unseren Magnetiseuren bekannt ist. Deutlich spricht es Jamblichus aus, daß es sich um somnambulen Schlaf in den Tempeln handelte; er sagt, daß der Zustand mit einer Schwere des Kopfes beginne und die Augen sich unwillkürlich schlossen *(gravedo capitis, vel inclinatio et occupatio visus)*. [44]

Es läßt sich annehmen, daß die Priester ihre eigentlichen Manipulationen, um das Geheimnis besser zu bewahren, unter mystischem Beiwerk verbargen; aber eben dieser Zweck wurde am besten erreicht, wenn die eigentliche magnetische Behandlung erst nach eingetretenem Schlafe vorgenommen wurde.

4. Derselbe Jamblichus beschreibt nun auch das eintretende Hellsehen, zunächst das Sehen des Gegenwärtigen ohne Vermittlung der Augen, und die sodann eintretende innere Selbstschau. Manchmal sei es ein ruhiges und reines Licht, welches von der Seele gesehen werde, obwohl die Augen geschlossen sind; man sehe die Gegenstände viel deutlicher als im Wachen. So sehen auch unsere Somnambulen den Händen des Magnetiseurs das magnetische Agens entströmen, und sie sprechen wie Jamblichus, welcher sagt, es dringe in alle Teile des Körpers und verjage die Krankheiten der Seele wie des Körpers. Der Redner Aristides spielt auf Krampfsomnambulismus an, wenn er sagt, daß er oft Konvulsionen gehabt, infolge deren sich sein Körper wie ein Bogen krümmte [45] — eine Erscheinung, die beim Autosomnambulismus der Besessenen und Hysterischen vorkommt. Dieser Aristides schildert seine lange Krankheit und den Tempelschlaf sehr ausführlich. [46]

Die innere Selbstschau zeigt sich in einfachster Gestalt schon im gewöhnlichen Schlaf, wobei körperliche Empfindungen, die zu leise sind, um während des Wachens ins Bewußtsein kommen zu können, im Schlafe wahrgenommen werden und die später daraus entstehenden Zustände ankündigen, wobei aber, wie immer im Traum, solche Empfindungen dramatisiert, d. h. durch eine äußere Ursache motiviert werden. [47] Einen solchen Traum, den ihm Äskulap geschickt habe, erzählt Aristides: Ein Stier ging auf ihn los, der ihn am Knie verwundete; nach dem Erwachen zeigte sich dort eine Geschwulst. Um nun die Wahrnehmungsfähigkeit dieser leiseren Empfindungen zu steigern, enthielten sich die Kranken aller Unmäßigkeit, sie mußten fasten und sich vom Wein enthalten. Im Altertum war der Glaube allgemein, daß Speise und Trank, welche körperliche Träume hervorrufen, wertvolle Träume verhindern. Die dramatisierte Empfindung des Innern steigert sich im Somnambulismus bis zur eigentlichen inneren Selbstschau, die

man nicht deutlicher bezeichnen kann als Hippokrates mit den Worten, daß die Seele mit verschlossenen Augen den Zustand des Körpers sieht: *Quae corpus contingunt, eadum animus cernit occulis clausis.* [48] In der Tat, Hippokrates hat entweder in den Tag hineingeschwätzt, oder er schildert mit diesen Worten den somnambulen Schlaf.

5. Innerhalb des Somnambulismus wiederum lag der Schwerpunkt in jenen Visionen, worin sich die für die Genesung nötigen Heilmittel darstellten. Solche Visionen, übereinstimmend mit den Aussagen unserer Somnambulen, sind auf den Tafelinschriften bezeichnet, die auf der Tiberinsel und an anderen Orten gefunden wurden, z. B.:

Aesculapio
Et Hygieae caeterisque
Hujus loci salutaribus
Numinibus C. Julius
Frontonianus, redditis
Sibi luminibus, gratias
Agit ex viso. [49]

Asclepio
P. Aemilius Pollio
Visu monitus
Posuit. [50]

Pro salute
Juliae Veneriae
Filiae dulcissimae
Tabellam hanc marm.
Cum digno Aesculapi
In somno admonitus
S. Valerius Capito. [51]

Die Heilmittel erschienen, wie unseren Somnambulen, entweder in ihrer wirklichen Gestalt oder in Symbolen, welche von den Priestern gedeutet wurden. Eine ausführliche Erklärung solcher Visionen habe ich in der „Philosophie der Mystik" versucht. Sie haben in der Tat nichts Wunderbares. Wenn es eine Naturheilkraft, einen inneren Arzt im Menschen gibt, so muß jede monistische Seelenlehre zugeben, daß — da es eine und dieselbe Seele ist, welche organisiert und welche denkt — diese Naturheilkraft nicht beschränkt sein kann auf das organische Wirken, daß sie auch in die Vorstellungssphäre übergreifen kann, wo sie als Heilinstinkt oder als Heilmittelvision auftritt. Nicht einmal der Materialismus, der ja auch im Geiste nur die Fortsetzung der Natur anerkennt, kann sich weigern, aus der Tatsache der Naturheilkraft die Möglichkeit von Heilmittelvisionen abzuleiten. Mit dem modernen Somnambulismus stimmt es nun überein, daß bei derartigen Träumen auch der Fundort des Heilmittels angezeigt wurde, wie z. B. bei der Wurzel, welche den Ptolomäus heilte. [52]

6. Wie nun schon im gewöhnlichen Traum alles, was aus dem hinter dem Traumbewußtsein liegenden Unbewußten auftaucht, die dramatische Form annimmt, wie wir z. B. vermöge einer dramatischen Spaltung des Ich Antworten auf Fragen, Einwürfe usw. den fremden Traumfiguren in den Mund legen, so ist das auch bei der Heilmittelvision der Fall. Unseren Somnambulen wird der Rat von ihren „Schutzgeistern" gegeben, den alten Tempelschläfern von Äskulap, Isis, Serapis usw. In beiden Fällen liegt nur dramatisierter Heilinstinkt vor, eine Form, die allen Träumen eigentümlich ist. Alle unsere Träume bestehen aus dramatisierten inneren Empfindungen und könnten für die ärztliche Diagnose verwertet werden, wenn nicht die meisten, und zwar gerade die des leichten Schlafes und die von Erinnerung begleiteten, gestört wären durch Einmischung fremder Bestandteile: Erinnerungsfragmente aus dem wachen Leben, und die aus dem Verdauungsgeschäft und Alkoholwirkungen entspringenden körperlichen Empfindungen.

Aus der Ungetrenntheit der beiden Seelenfunktionen, Organisieren und Vorstellen, ergibt sich also, daß im Schlafe, besonders im tiefen somnambulen Schlafe, die Naturheilkraft tätig ist und in der Vorstellungssphäre die Heilmittelvision erregt. Es ist eine ganz unwesentliche Seite der Sache, daß diese Vision im Tempelschlaf dramatisiert wurde, indem die Schläfer die Gestalten ihrer Heilgötter sahen; das Wesentliche ist die Vision überhaupt. So also ist es zu verstehen, wenn es z. B. bei Artemidorus heißt, daß Apollo sich im Traum den Kranken zeige und ihnen die Heilung anzeige; [53] wenn Jamblichus sagt, man höre im Schlafe Stimmen, welche sagen, was zu tun sei, daß ferner die Schläfer manchmal von Erscheinungen besucht werden, die rings um sie gleiten und die nicht mit den Augen des Leibes gesehen werden, sondern durch einen inneren Sinn; [54] wenn Diodor von der Hemithea in Kastabos sagt, sie erscheine den Kranken in sichtbarer Gestalt und zeige die Heilmittel an, wodurch schon mancher Kranker, dem alle Hoffnung auf Rettung abgesprochen war, Hilfe fand und gesund wurde. [55]

Es begreift sich, daß trotz der hohen Anerkennung, welche die Heilorakel im Altertum genossen, manchem Zweifel über die Sache aufstießen, weil man eben das Wesentliche der Sache, den Heilinstinkt, nicht durchschaute und den Akzent auf das Unwesentliche, die dramatische Form, legte. So meint z. B. Aristoteles, es wäre schicklicher für die Götter, wenn sie sich den Menschen im Wachen offenbaren würden. [56] Und Cicero sagt: „Wenn Äskulap und Serapis zeigen könnten, wie man gesund wird, so müßte ebenso Neptun einen Lotsen unterrichten können, wie man Schiffe führt; und wenn Minerva einen Kranken heilen könnte, warum sollten nicht die Musen uns im Traum Lesen und Schreiben lehren können und uns in den schönen Künsten unterrichten!" [57] Von diesen beiden Einwürfen wird nun zwar jene Auslegung getroffen, welche im eigentlichen Sinne annahm, daß uns die Götter im Tempelschlaf ärztlichen Rat erteilen, nicht aber die richtige Auslegung, daß solche Träume dramatisierte Heilvorstellungen sind. Im Wachen ist das eben nicht möglich, wie Aristoteles wünschte. Im Wachen kann weder die Naturheilkraft, noch überhaupt die Reproduktionskraft so intensiv auftreten wie im Schlaf; die feineren organischen Empfindungen und dadurch erregte Heilvorstellungen können nicht im Wachen die Bewußtseinsschwelle überschreiten, sondern

nur im Schlafe, wenn die Ablenkung des Bewußtseins auf die Außenwelt aufhört. Kurz die Zweifel des Aristoteles und Cicero treffen zwar die göttliche Inspirationstheorie, nicht aber die dramatisierte Inspiration durch unser eigenes transzendentales Subjekt. Diese dramatische Form muß aber jeder Traum überhaupt annehmen. Gerade wenn die Träume nicht auf fremder Inspiration beruhen, muß die Quelle derselben in unserem eigenen Organismus liegen. Allen den wunderbaren Szenerien unserer Träume, allem Durcheinander der handelnden Figuren müssen organische Zustände unseres Innern korrespondieren, die sich in objektive äußere Vorstellungen umsetzen. Alle Reden, die wir an die Traumfiguren richten, alle Antworten, die wir von ihnen erhalten, entstehen aus uns selber; der Traumdialog ist ein dramatisierter Monolog, der durch eine dramatische Spaltung des träumenden Ich zustande kommt.

7. Daß nun der Heilinstinkt im Traume das Richtige trifft, wie überhaupt jeder wirkliche Instinkt, das haben die Tempelschläfer so bestimmt behauptet wie unsere Somnambulen. Die Berichte sprechen sich über erfolgreiche Kuren in den Tempeln sehr deutlich und anerkennend aus. Sogar ist es ein Arzt, der aus der Schule schwätzt und gesteht, daß „die Heilungen in den Tempeln viel zahlreicher sind als die unsrigen". [58] Ebenso sagt Aristides: „Für mich war es nicht zweifelhaft, daß ich dem Äskulap mehr gehorchen müsse als den Ärzten." Und als er geheilt war und die Ärzte ihn sahen, bewunderten sie den Gott und lobten den Gehorsam des Kranken gegen diesen. [59]

Die geheilten Kranken ließen kostbare Weihgeschenke in den Tempeln zurück: goldene und silberne Gefäße, Kunstsachen und Votivtafeln, die aufgehängt wurden. Auch Kronen, Leuchter, Opferschalen werden als Weihgeschenke — donarium, *ἄνθημα* — erwähnt. Zu Reggio fand man eine Inschrift, daß Valerius Symphorus und seine Frau dem Äskulap eine goldene Kette, sieben Pfund schwer, und anderes geweiht. Ärmere begnügten sich mit Votivtafeln aus Erz, Marmor und Holz, oder auch mit Inschriften, die in die Tempelsäulen eingegraben wurden. Auch aus Holz oder Elfenbein geformte Glieder, welche geheilt worden waren, wurden aufgehängt, eine Sitte, der wir bekanntlich noch heute auf dem Lande begegnen. Die Krankheitsgeschichten wurden, oft symbolisch, auf Gemälden dargestellt. Lateinische Inschriften, die den Dank an die Götter enthielten, sind bereits erwähnt worden; aber auch griechische haben sich erhalten. [60]

An wirklichen Kuren scheint es also nicht gefehlt zu haben, und alle aufgeklärten Theorien, welche aufgestellt werden, um dieses merkwürdige Problem des Tempelschlafes los zu werden, leiden an dem Übelstande, daß sie auf diesen nachweisbaren Erfolg der angeratenen Mittel keine Rücksicht nehmen. Die Ärzte, welche von gesteigerter

Phantasie, von Halluzinationen usw. der Tempelschläfer reden, wären in die größte Verlegenheit versetzt, wenn von ihnen verlangt würde, durch Halluzinationen usw. ihre Kranken zu heilen; ja wenn auch nur verlangt würde, sie sollten durch ein beliebiges Verfahren außerhalb des Somnambulismus ihre Kranken von Heilmitteln träumen lassen, welche helfen, ja auch nur von solchen, welche nicht helfen. Solche rationalistische Ärzte, die im Tempelschlaf nur subjektive Täuschungen und Halluzinationen sehen, wären doch unfähig, auf diese von ihnen vermuteten Prinzipien eine Schule zu gründen, welche Jahrhunderte hindurch den Beifall der Gebildeten hätte.

8. Das Fernsehen der Somnambulen im magnetischen Schlafe betrifft in der Regel nur die künftigen Zustände des Organismus, indem sie Anfälle usw. vorhersagen — eine organisierende Seele muß eben auch die Entwicklungsgesetze des Körpers kennen — und schweift nur manchmal zu nebensächlichen Dingen ab, die nicht in der Linie des Krankheitsverlaufes liegen. So auch im Tempelschlaf. Aristides erzählt, der Gott habe ihm im Schlafe angezeigt, daß er am Flusse, wo er baden sollte, den Wächter des Tempels sehen werde und ein Pferd, das sich im Wasser bade. Die Erfüllung dieser Vision flößte ihm das größte Vertrauen zu den Ratschlägen des Gottes ein. Diese Vermischung von Ferngesichten mit Heilverordnungen zeigt nun aber deutlich, daß eben beide eine gemeinschaftliche Quelle haben: die sowohl vorstellende als organisierende Seele, ein neuer Beweis, daß dem Tempelschlaf der Somnambulismus zu Grunde lag, so daß man — da das Fernsehen in der Richtung des Krankheitsverlaufes häufiger ist als das in anderer Richtung — fast auf die Vermutung kommen könnte, erst aus dem Tempelschlaf hätten sich später die Orakel mit ihrem Fernsehen nach den anderen Richtungen abgezweigt. In der Tat wurde die Pythia in Delphi, deren Ferngesichte sich der größten Berühmtheit erfreuten, manchmal auch medizinisch konsultiert. Auf eine solche Vermischung deutet auch der Bericht des Cicero über die Ephoren zu Sparta: „Die oberste Behörde der Lakedämonier, nicht zufrieden mit der Sorge während des Wachens, legte sich im Tempel der Pasiphaë zum Träumen nieder, weil sie die Orakel während des Schlafes für wahr hielt." [61] Man suchte also politische Ferngesichte im Tempelschlaf zu erreichen; andererseits erteilte das Orakel des Dionysos in Phokis therapeutische Ratschläge, und darum wurde der Gott ein Arzt — *ἰατρος* — genannt. [62] So haben wir also bei den Orakeln die medizinische Konsultation als Ausnahme, beim Tempelschlaf das Fernsehen als Ausnahme, eine Vermischung, die deutlich den Somnambulismus und eine Seelentätigkeit nach ihren beiden Funktionsrichtungen, Organisieren und Vorstellen, anzeigt. Auch bei den Druiden waren die Ärzte zugleich Seher, [63] und Pomponius Mela — oder

wie sonst der Verfasser der betreffenden Schrift heißt — sagt, daß die Priesterinnen des Orakels auf der Insel Sena an der englischen Küste Krankheiten heilen und in die Zukunft sehen konnten. [64]

9. Es ist die Regel, daß Diagnose, Prognose und Heilverordnung im Somnambulismus nur den Schläfer selbst betreffen; aber zunächst stehen die Somnambulen in Rapport mit dem Magnetiseur, von welchem Empfindungen und Gedanken auf sie übergehen, so daß gleichsam eine Verschmelzung der beiden Nervensysteme stattfindet, und dieser Rapport kann ausnahmsweise auch zwischen dem Schläfer und anderen Personen hergestellt werden. Empfindungen fremder Organismen werden so mit empfunden und befähigen den Somnambulen zu einer sensitiven Diagnose. Das geschah nun auch im Tempelschlaf. Prosper Alpinus sagt, daß wenn es den Kranken selbst nicht gelang, Heilmittel zu träumen, die Priester für sie schliefen, und daß diesen der Gott den Heiltraum nicht versagte. [65] Im Tempel des Amphiaraus waren Priester, welche für andere träumten. [66] Zu diesem direkten Rapport der Schläfer mit dem magnetisierenden Priester kam auch noch der indirekte zwischen Schläfer und fremden Personen. Die Tempelschläfer träumten oft für andere, welche von ihnen Ratschläge für ihre Gesundheit zu haben wünschten. Perikles ließ in Athen der Minerva eine Statue errichten, zum Dank dafür, daß sie ihm im Traum die Pflanze Parthenium geraten, womit er den Mnesikles, einen der Baumeister an den Propyläen, heilte. [67] So wurde also der Tempelschlaf zu Gunsten der Kranken von Verwandten oder Freunden derselben ausgeübt. Für den sterbenden Alexander konsultierten seine Generale den Gott. [68] Aristides sagt, daß er und sein Freund Zosimus gegenseitig für einander träumten; auch seine weitere Erzählung deutet auf solchen Rapport, daß er und ein Priester gleichzeitig einen Doppeltraum hatten, worin das von Aristides zu nehmende Medikament übereinstimmend in so starker Dosis verordnet wurde, daß noch niemand eine so große genommen hatte, was aber sehr guten Erfolg hatte.

10. Das eben erwähnte Merkmal der heroischen Mittel und von der offiziellen Medizin abweichender Medikamente ist nun gleichfalls dem Somnambulismus und Tempelschlaf gemeinschaftlich. Plinius spricht vom Dekokt aus wilden Rosen, wodurch ein Soldat und andere Patienten derselben Art geheilt wurden. Im Tempel des Serapis wurden einst nach Ælian drei Kranke geheilt. Der eine hatte Blutspeien, der andere Schwindsucht, der dritte hatte Schlangeneier gegessen und glaubte sich in Gefahr; der erste mußte Stierblut trinken, der zweite Eselsfleisch essen, dem dritten befahl der Gott, sich von einer Muräne an der Hand beißen zu lassen. [69]

11. Eine sehr merkwürdige, dem Somnambulismus und Tempelschlaf gemeinschaftliche Tatsache ist ferner die gebundene Redeweise

der Schläfer. „Ich habe ganze Lebensregeln in dichterischer Mundart hersagen hören", sagte der mehrfach erwähnte Aristides. Die Tempelschläfer machten im Traum Verse, richtige Hexameter, oder sie schrieben solche psychographisch, wie ebenfalls unsere Somnambulen, sowie die Nachtwandler, ohne etwas davon zu wissen. [70] Da nun dieselbe Erscheinung auch in der Blütezeit der Orakel vorkam, sogar der Hexameter als eine Erfindung der Pythia angesehen war, so ist es sehr tiefsinnig, daß den alten Griechen Apollo nicht nur als Gott der Seher galt, sondern auch der Dichter und der Arzneikunde. Die griechischen Somnambulen betrachtete man als durch Apollo inspiriert, und bei ihnen wie bei unseren Somnambulen kommt Fernsehen, Dichtung und Heilverordnung vor.

So haben wir also in allen wesentlichen Punkten die Identität der Erscheinungen bei Somnambulen und Tempelschläfern. Nur in einem Punkte herrscht Verschiedenheit: A. Gauthier, alle sonstige Übereinstimmung übersehend, legt den Akzent auf diesen einen Punkt, daß nämlich die Tempelschläfer beim Erwachen sich an die erteilten Ratschläge erinnerten, während unsere Somnambulen erinnerungslos erwachen. [71] Dieser Unterschied bietet aber durchaus keine Schwierigkeit und widerlegt keineswegs die Identität. Bekanntlich liegt es vollständig in der Hand des Magnetiseurs und Hypnotiseurs, den Somnambulen die Erinnerung an alles aus ihrem Traumleben aufzuerlegen, wenn es ihnen oder was davon ihnen befohlen wird. Nur die sich selbst überlassenen Somnambulen erwachen erinnerungslos, und dann allerdings haben sie die eben erst von ihnen ausgesprochenen Verordnungen so gründlich vergessen, daß sie die Anwendung dieser Mittel auf den Arzt zurückführen. Dies ist wenigstens die Regel; daß aber das erinnerungslose Erwachen keineswegs mit allen somnambulen Zuständen notwendig verbunden ist, zeigen schon die Propheten im alten Testament, bei welchen beides vorkommt: Erinnerung und Vergessen. Unbestreitbar aber und durch die neuesten experimentalpsychologischen Untersuchungen der Franzosen Bernheim, Liébault, Liégeois, Cullerre, Beaunis [72] neuerdings festgestellt, ist die fast unbeschränkte Macht des Magnetiseurs, nach Belieben Erinnerung oder Vergessen nach dem Erwachen eintreten zu lassen, und zwar einfach vermöge des während der Krise erteilten Befehls. Daß nun die alten Priester, denen die Erscheinungen des Somnambulismus besser bekannt waren als uns — dafür sprechen auch die Orakel und Mysterien — gerade davon nichts gewußt haben sollten, läßt sich nicht wohl annehmen. In der Höhle des Trophonius, dessen Orakel Pausanias beschreibt, [73] überließ man es dem Belieben der Konsultierenden, ob sie Erinnerung oder Vergessenheit haben wollten; im ersten Falle mußten sie von der Quelle Mnemosyne trinken, im andern Fall von der Lethe.

Die rationalistische Erklärung des Tempelschlafes reicht nicht annähernd an das Problem hinan. Daß die Tempel an gesunden Orten gelegen waren, die Patienten zu vernünftiger Diät angehalten wurden, zu Leibesübungen, Jagen, Reiten und Waffenspielen, wobei sogar die Art der Bewegung und Waffen vorgeschrieben war, und endlich Friktionen angewendet wurden,[74] — die aber selber magnetisch wirken und verkannt sind, wenn man sie lediglich als mechanische Mittel ansieht — beweist noch nicht das Fehlen eines mystischen Kerns und berechtigt nicht, diese Anstalten mit unseren Kurorten zu vergleichen, mögen sie auch den sanitären Anforderungen, die an solche gestellt werden, mehr oder minder entsprochen haben. Die Kranken mußten feierlich geloben, die Vorschriften pünktlich zu erfüllen,[75] aber auch unsere Somnambulen sind darin von der peinlichsten Genauigkeit; sie mußten fasten und sich vom Weintrinken enthalten,[76] aber das ist eine notwendige Vorbedingung, um Träume allein durch die in die Vorstellungssphäre übergreifende Naturheilkraft bestimmen und durch das Verdauungsgeschäft nicht stören zu lassen. Kurz es ist nur ein rationeller Verlegenheitsspruch, wenn z. B. Prof. Rittershain sagt: „Mögen die Spielereien in den Tempeln wie immer schwindelhaft gewesen sein, die Behandlung (abgesehen von Inkubation), die Regelung der Lebensweise, der Kost usw. und manche direkte Ordination in der Vorbereitungszeit trugen in der Tat, soviel wir davon wissen, den Stempel ärztlichen Verständnisses an sich und machten, vielleicht wenigstens an solchen Orten, wo ärztliche Schulen sich gebildet hatten, die Hauptsache aus." Geradezu gefälscht aber ist das Problem, wenn er weiter sagt, daß die Priester selbst die Ordination besorgten;[77] denn alle Berichte sagen, daß die Heilmittel geträumt, und zwar meistens von den Kranken selbst geträumt wurden. Wenn er endlich sagt, die Priester hätten auch die Erscheinungen des Gottes besorgt, so ist das der charakteristische Fehler aller rationalistischen Zweifler, die lieber hundertjährigen Betrug annehmen, dem die größten Geister zum Opfer gefallen wären, als Unkenntnis der zweitausend Jahre später auftretenden Kritiker. Der wahre Grund, warum solche rationalistische Auslegungen der Inkubation überhaupt möglich sind, liegt darin, daß in unseren Tagen die Geschichte der Medizin ein sehr vernachlässigtes Fach ist, und daß die Ärzte das Studium des Somnambulismus noch immer für entbehrlich halten, so daß ihnen für die Beurteilung des Tempelschlafes der richtige Maßstab fehlt. Darum haben sich auch nur sehr wenige Ärzte mit dem Problem beschäftigt[78] und meistens nur die Altertumsforscher.[79]

Um so befremdlicher muß es nun allerdings unseren Ärzten lauten, daß unsere moderne Medizin keinen anderen Ursprung hat als eben den Tempelschlaf. Bekanntlich reisten Jahrhunderte hindurch die vor-

nehmsten Weisen Griechenlands nach Ägypten. Diodor[80] nennt als solche Orpheus, Melampus, Musäus, Homer, Lykurg, Herodot, Solon, Thales, Pythagoras, Demokrit usw. Platon soll dreizehn Jahre in Ägypten gewesen sein.[81] So wurde der Tempelschlaf nach Griechenland verpflanzt; viele von den auf Votivtafeln verzeichneten Ordinationen wurden herübergebracht, und in Griechenland selbst wurden die Ordinationen in die Türpfosten und Tempelsäulen eingegraben. So wurde z. B. das dem Eudemus verordnete Rezept gegen den Biß giftiger Tiere an der Türe des Äskulaptempels zu Kos eingegraben.[82] Strabo sagt, daß in den Tempeln viele medizinische Wunder geschahen, wovon die berühmtesten Männer überzeugt seien, die für sich oder andere dort schliefen, und daß diese Wunderkuren auf Votivtafeln verzeichnet seien.[83] Darum finden wir schon im Altertum die Ansicht ausgesprochen, daß in diesen Votivtafeln der Ursprung der Medizin zu suchen sei.[84] Tibull redet die Isis an: „Hilf mir! Du kannst den Leiden der Kranken Erleichterung verschaffen; die Menge der in Deinem Tempel aufgehängten Bilder beweist die Menge der von Dir verliehenen Heilungen!"[85] Ja, speziell vom Vater der modernen Medizin, Hippokrates, wird behauptet, daß er einen Teil seiner Kenntnisse solchen Votivbildern verdankte, die er im Tempel zu Kos fand;[86] und ebenso sagt Galenus, daß Hermes von Kappadokien im Tempel zu Memphis Ordinationen sammelte. Die Ärzte Celsus, Paul von Ägina und Galenus führen solche Ordinationen aus Tempeln an.[87] Galenus sagt, daß noch zu seiner Zeit von Rezepten Gebrauch gemacht wurde, die als von der Isis kommend galten.[88] Sogar einen Teil seiner eigenen ärztlichen Kenntnisse verdankt er der göttlichen Hilfe in nächtlichen Traumgesichtern.[89] Jamblichus sieht ebenfalls den Ursprung der Medizin im Tempelschlaf und dessen nächtlichen Erscheinungen in göttlichen Träumen.[90] Artemidorus sagt: „Gar viele sind zu Pergamus, zu Alexandrien und an anderen Orten durch Rezepte geheilt worden, ja es gibt Leute, die den Ursprung der Medizin aus diesen Rezepten herleiten." Er fügt bei, daß Geminus aus Tyrus, Demetrius aus Phaleron — der als Redner und Staatsmann berühmte Schüler des Teophrast — und Artemon aus Milet, der erstere in drei, der andere in fünf, der letzte in zweiundzwanzig Büchern sehr viele Träume, meist von Serapis kommende Rezepte, gesammelt hätten.[91] Kurz, der Glaube an den göttlichen Ursprung der Medizin war sehr allgemein. (Eine Sammlung von Aussprüchen darüber von alten Schriftstellern enthält die Abhandlung „*De originibus et antiquitatibus medicis*" in den von Walch herausgegebenen „*Christophori Cellarti dissertationes academicae*".)

In der Tat, wenn Hippokrates die Medizin der Träume die beste nannte, wenn er sagt, die Erkenntnis der Träume sei ein großer Teil

der Weisheit, wenn er zur großen Verlegenheit seiner Ausleger von der Intervention des Göttlichen in den Krankheiten redet, so hat das nur einen Sinn, wenn er damit den Somnambulismus meinte.

Die Votivtafeln in den Tempeln waren also die ersten medizinischen Vorschriften, und Mesmer und Puységur gebührt das Verdienst, uns den Sinn derselben enträtselt zu haben. Der Magnetismus war die primitive Medizin; die Ärzte, die ihn für Schwindel erklären, verleugnen damit ihre eigene Mutter. Man kann nun allerdings der materialistisch gewordenen Heilkunde keinen größeren Hohn antun als den, ihren Ursprung aus der Mystik abzuleiten, für die sie ihrerseits nur Hohn hat. Indessen läßt die Wendung zum besseren, welche durch die hypnotischen Versuche der neuesten Zeit eingetreten ist, hoffen, daß sich auch an unserer Medizin das Wort erfüllen wird: *On revient toujours à ses premiers amours.*

Darin, daß die aus den Tempeln stammenden Ordinationen als starre Vorschriften auf ganze Krankheitsklassen ausgedehnt wurden, liegt nun allerdings ein Widerspruch mit den Prinzipien des Somnambulismus; die Heilvorschriften der Somnambulen beziehen sich nie auf Krankheitsklassen, sondern nur auf den individuellen Fall. Von einzelnen Rezepten abgesehen, dürfte sich daher gegen diese Erweiterung der Anwendung dasselbe einwenden lassen, was gegen die sympathetischen Kuren, die ebenfalls als somnambule Rezepte anzusehen sind, was nicht hindert, daß manche derselben eine allgemeinere Anwendung zulassen. [92]

Jeder Aberglaube hat einen Wahrheitskern. Der Tempelschlaf wird uns verständlich durch den Mesmerismus, die darin erteilten Heilverordnungen durch den von Puységur wieder entdeckten Somnambulismus. In den Aussprüchen unserer Somnambulen, die häufig die dramatische Form haben, sind die Orakel der alten Heilgötter wieder aufgelebt. Wer die Identität von Somnambulismus und Tempelschlaf leugnet, müßte die unzulässige Hypothese aufstellen, daß das erste Kulturvolk, dem wir selbst unsere Bildung verdanken, in diesem Punkte tausend Jahre hindurch einer allgemeinen, von den größten Geistern geteilten Verblendung anheimgefallen war. Indessen ist dafür gesorgt, daß die Zweifel, denen heute noch der Tempelschlaf begegnet, nicht in den Himmel wachsen werden. Wer sich davon überzeugen will, mit welchen Riesenschritten die heutige Medizin, und zwar als Experimentalpsychologie, jener Anschauung über die Natur des Menschen entgegensteuert, von welcher die nächtlichen Manipulationen ägyptischer Priester in geheimnisvollen Tempeln geleitet waren, der kann nichts besseres tun, als die kürzlich — Juli 1886 — gegründete *revue l'hypnotisme* nebst den darin erwähnten Schriften von ärztlichen Professoren durchzulesen. Er wird dann eine zeitgemäße Metamorphose des Tempelschlafes im neunzehnten Jahrhundert nicht mehr für unmöglich halten und Professor Kieser beistimmen, der schon vor einem halben Jahrhundert diese Hoffnung mit scharfem Tadel gegen die Ärzte seiner Zeit ausgesprochen hat: „Die Heilkunst, die bei der größten Zahl der heutigen Ärzte weder durch Intelligenz zu heilen versteht, weil sie, die Vernunft verachtend, lieber bequemer Empirie und Gedankenlosigkeit sich hingibt, noch durch magische Kräfte des Gefühls heilen kann, weil sie, den Glauben verhöhnend, in ihrer Afterweisheit das Dasein derselben nicht ahnt, würde einen Gipfel erreichen, wie sie ihn noch nie erstiegen, seitdem das Menschengeschlecht besteht." [93]

Bei den Ägyptern lagen Seelsorge und Sorge für die leibliche Gesundheit in den gleichen Händen, wie später bei Christus und den Aposteln. Daß die Stände der Ärzte und Priester sich getrennt haben, entspricht einem allgemeinen Gesetz der Arbeitsteilung und Differenzierung in der Natur. Daß aber diese beiden Stände zu feindlichen Gegnern geworden, die von einander nichts lernen zu können glauben, das ist keineswegs für alle Zeiten beschlossen; vielleicht wird auch hier aus der Trennung allmählich wieder die Verbindung auf höherer Stufe sich ergeben.

Schließlich könnte der Zweifler allerdings noch aus dem Untergang des Tempelschlafes die Wertlosigkeit dieser Institution folgern und sagen, daß eine wahrhaft nützliche Einrichtung, eine auf realen Kenntnissen beruhende Heilmethode niemals der Vergessenheit hätte anheim fallen können. Indessen darf man nicht vergessen, daß die Tempelpriester ihre Kenntnisse des Somnambulismus sehr geheim hielten, — von der Triftigkeit ihrer Gründe werden bald unsere Staatsanwälte zu erzählen wissen — so daß schon darum mit dem Untergang der Tempel auch die darin geübte Kunst verloren gehen mußte. Mit der heidnischen Religion mußte auch der Tempelschlaf untergehen, der an den Götterglauben geknüpft war. Hätte man erkannt, daß die Heilträume lediglich dramatisierter Heilinstinkt sind, daß die Göttererscheinungen in denselben dem Kern der Sache nur eine unwesentliche dramatische Form gaben, die dem damaligen Zeitbewußtsein entsprang, dann wäre der Tempelschlaf nicht zugleich mit der heidnischen Religion gefallen.

Übrigens sind die Kenntnisse der ägyptischen Priester nicht gänzlich verloren gegangen. Mit der Zeit sickerte das Geheimnis durch die Wände der Tempel. Bei den alexandrinischen Philosophen finden wir den Autosomnambulismus als Prinzip des Erkennens, und durch alle Jahrhunderte bis zum Auftreten Mesmers finden wir, wenn auch nur im Besitze von einzelnen, die Kenntnis des Magnetismus. [94] Sogar der Tempelschlaf als solcher überdauerte noch das Heidentum. Aus den

heidnischen Tempeln ging er in christliche Kirchen über. Prokopius sagt, daß Justinian den Märtyrer-Ärzten Cosmas und Damian einen Tempel errichtete, in welchem die von den Ärzten aufgegebenen Kranken schliefen; [95] nach Gregor von Tours fuhren diese beiden Märtyrer auch nach ihrem Tode fort, Hilfe zu bringen; sie erschienen den Kranken und gaben ihnen wirksame Heilmittel an. [96] In den Akten der Bollandisten wird ein Paralytischer angeführt, der zum Grabe des heiligen Litardus, Bischof von Sentis, kam, vom Schlafe ergriffen wurde, und dem der Heilige, im Traum erscheinend, verkündete, er würde an einem Fuße gesund werden. [97] Georg Fabricius sagt, daß er zu Padua Landleute gesehen, Jünglinge und Mädchen, die in der Kirche des heiligen Antonius die Inkubation vornahmen, da er im Rufe stand, Kranke zu heilen. [98] In Italien war der Tempelschlaf noch Ende des siebzehnten Jahrhunderts in Gebrauch, [99] und Spuren der Inkubation waren noch in neuerer Zeit zu finden, indem in Griechenland die Mütter zu Füßen der Heiligen für ihre Kinder schliefen. [100]

Ob außer den Votivtafeln unserer katholischen Kapellen noch andere Spuren dieses uralten Gebrauches in unseren Tagen nachweisbar sind, vermag ich nicht zu sagen. Aber wenn selbst die letzte verschwunden wäre, so ist er doch in unserem Somnambulismus in neuer Form gewissermaßen wieder aufgelebt. Und so bewahrheitet sich das Wort des Horaz, welches Mesmer seiner Doktor-Dissertation eingefügt hat:

Muta renascentur quae jam cecidere, cadentque,
Quae nunc sunt in honore.
(Was schon unterging, ersteht verwandelt neu,
und was jetzt im Ansehen steht, geht unter.)

II.

Die Orakel

Der Fortschritt in den Wissenschaften beruht entweder auf der Entdeckung neuer oder auf der verbesserten Erklärung alter Tatsachen. Erklärt ist aber eine rätselhafte Tatsache dann, wenn sie auf eine bekannte Tatsache, oder auf eine Gruppe von solchen, zurückgeführt ist. Im Grunde genommen werden dadurch die Rätsel allerdings nicht gelöst, sondern nur zurückgeschoben; Newton führte die Bewegungen der Gestirne auf die irdische Schwerkraft zurück; aber was die Schwerkraft ist, bleibt gleichwohl ein Rätsel.

Wenden wir dieses auf die Orakel an. Die alten Schriftsteller berichten, daß in gewissen Tempeln Priesterinnen angestellt waren, die, nachdem sie in einen Zustand der Exaltation versetzt waren, über wichtige Staatsangelegenheiten, über große Unternehmungen befragt wurden und den Ausgang derselben prophezeiten. Diese Anstalten nannte man Orakel; sie haben Jahrhunderte lang eine große Rolle in der Geschichte Griechenlands gespielt, und es fragt sich nun, auf welche in unseren Tagen bekannte Erscheinung wir dieses rätselhafte Orakelwesen zurückführen sollen.

Es wäre wohl das einfachste, wenn wir die Orakel als betrügerische Anstalten der Priester hinstellen könnten, die auf diese Weise einen Einfluß auf die Angelegenheiten des Staates nehmen wollten. Diese in der Aufklärungsperiode aufgestellte Hypothese scheitert aber daran, daß die zuverlässigsten Zeugen des Altertums die Fähigkeit jener Priesterinnen, wirklich in die Zukunft zu sehen, bezeugen. Die alten Historiker, Dichter und Philosophen versichern einstimmig, daß die Orakel von der höchsten Bedeutung für das Wohl Griechenlands gewesen sind. Gegen die Betrugstheorie spricht auch die lange Dauer der Orakel; denn Irrtum und Betrug sind kurzlebig. Der Ursprung der Orakel verliert sich in das graue Altertum, sie haben sich aber bis in die christliche Periode hinein erhalten — erst Kaiser Theodosius schloß den delphischen Tempel —, und religiöse Gründe sind es, die zu ihrer Abschaffung führten. Nach Macrobius [101] bestand das Orakel zu Dodona schon 1400 v. Chr.; schon Achilles ruft es an, [102] und Herodot sagt, es seien ägyptische Priester gewesen, die nach Dodona das Weissagen brachten. [103]

Noch mehr spricht gegen die Betrugstheorie das hohe Ansehen, welches die Orakel genossen, und zwar nicht etwa beim abergläubischen

Volk, sondern bei den größten Philosophen und Gelehrten: Platon, Aristoteles, Sokrates, Hippokrates, Xenophon, Plutarch, Strabo, Älian, Pausanias, Apollodorus, Homer, Lucian, Diodorus, Varro, Tacitus, Sueton, Livius, Dionysius von Halikarnass, Florus, Plinius, Vergilius, Juvenalis, Ovidius etc. — sie alle glaubten an die Orakel und waren von der höchsten Achtung für sie beseelt. Sogar die Peripatetiker, die jede andere Art von Weissagung verwarfen, ließen doch die Göttlichkeit der Orakel gelten. [104] Platon sagt mit Bezug auf den ekstatischen Zustand der weissagenden Priesterinnen: „Nun aber werden der Güter größte durch den Wahnsinn uns zu teil, der gewiß durch göttliche Huld uns verliehen wird; denn die Seherin zu Delphi und die Priesterinnen zu Dodona erzeugten im Wahnsinn Hellas viel Gutes, so im besonderen, wie im allgemeinen, im besonnenen Zustand aber wenig oder nichts. Und wenn wir anführen wollten, daß die Sibylle und andere mit Hilfe der begeisterten Seherkunst vieles, indem sie vielen das Zukünftige voraussagten, in das rechte Geleise brachten, so würden wir wohl, jeglichem Bekanntes erwähnend zu weitläufig werden ... Die Alten erklären den Wahnsinn für etwas Schöneres als die Besonnenheit, indem der eine von der Gottheit, die andere von den Menschen ausgeht." [105] Porphyrius bekundete seine Verehrung der Orakel durch die von ihm angelegte Sammlung ihrer Aussprüche. [106] Proklus wandte der Deutung der Göttersprüche fünf Jahre hindurch den größten Fleiß zu und äußerte, daß er, wenn er zu befehlen hätte, alle alten Schriften, mit Ausnahme der Orakelsammlung und des Platonischen „Timäus", der Kenntnis seiner Zeitgenossen entziehen würde. [107] Lucanus beschreibt die Ekstase der Priesterin und nennt es das größte Unglück seines Jahrhunderts, die Orakel, diese wunderbare Gabe des Himmels, verloren zu haben. [108]

In keinem Lande standen die Orakel in so hohem Ansehen als in Griechenland, und zwar zur Zeit der höchsten Aufklärung. Sie wurden in den wichtigsten Staatsangelegenheiten befragt, z. B. bei der Gründung von Kolonien und Kriegserklärungen. [109] In Ägypten galt das Orakel der Leto in der Stadt Buto als das untrüglichste; [110] in Griechenland aber war vor allen anderen das zu Delphi berühmt, von welchem Plutarch sagt: „Wenn ich bedenke, was für große Vorteile dieses Orakel den Griechen bei Krieg, Pest, Hungersnot und Anlage neuer Städte verschafft hat, so muß ich es für Sünde halten, wenn man die Erfindung und den Ursprung desselben nicht der göttlichen Vorsehung, sondern dem Zufall und dem blinden Ungefähr zuschreiben will." [111] Er fügt bei, daß dieses Orakel schon seit mehr als dreitausend Jahren berühmt sei. [112]

Delphi bestand ursprünglich aus zwei Ortschaften: Pytho und Lykorea. Daher wurde dieses Orakel das pythische genannt. [113] Strabo

sagt, von allen sei dieses am meisten wahr gewesen. [114] Es wurde als der Mittelpunkt nicht nur Griechenlands, sondern der ganzen Erde angesehen. Der in der Mitte des Tempels befindliche steinerne Sitz wurde „Nabel der Erde" genannt. [115] Von dem athenischen König Amphiktyon, dem Sohne des Deukalion, wurde in Delphi der Rat der Amphiktyonen, als Beschützer des Orakels, eingesetzt. Anfänglich nur Hüter des Tempels, wurden sie später Repräsentanten der griechischen Staaten, Schiedsrichter der Nation, entschieden über Krieg und Frieden und bildeten den höchsten Gerichtshof. Sie besaßen die höchste Autorität in Sachen der Religion, des Völkerrechts, bei Entsendung von Kolonien und überhaupt in den wichtigsten Staatsangelegenheiten.

Isokrates sagt vom Orakel zu Delphi, daß es von jedermann als uralt und als das zuverlässigste unter allen anerkannt werde, [116] und Cicero sagt: „Das wenigstens bleibt unleugbar, wenn man nicht die ganze Geschichte umstoßen will, daß dieses Orakel viele Jahrhunderte hindurch wahrhaft gewesen ist", [117] — womit er, nach Nägelsbach, [118] nur den Glauben der ganzen alten Welt aussprach. In allen wichtigen Angelegenheiten schickte die Regierung zur Einholung eines Gutachtens Bevollmächtigte, Theoren genannt, nach Delphi; [119] auch die Römer, da es kein eigentlich römisches Orakel gab, wendeten sich im Bedarfsfalle dahin. Als der Tempel 548 v. Chr. abbrannte, wurde er auf Befehl der Amphiktyonen in noch größerer Pracht wieder aufgebaut; die Delphier zogen in den Städten umher und sammelten Gaben für den Tempelbau ein. [120] Später erst, und auch nur vorübergehend, büßte dieses Orakel an Ansehen ein, als ein Bestechungsversuch der Priesterin durch Philipp von Makedonien bekannt wurde, wodurch Demosthenes veranlaßt wurde, zu sagen, daß die Pythia philippisiere. [121] Auch bei Herodot kommt ein solcher Bestechungsversuch vor. [122]

Die Orakel waren also nicht alle von gleicher Berühmtheit, und die einzelnen standen nicht immer in gleichem Ansehen. Zu Ciceros Zeiten war das Orakel in Delphi verlassen, aber zu Plutarchs Zeiten sprach es wieder. Dies ist ein Umstand, der uns nicht nur die Betrugstheorie verbietet — denn Betrug wäre überall und zu allen Zeiten gleich möglich gewesen —, sondern uns auch auf die richtige Erklärung leiten kann. Der Schluß, welchen Cicero daraus gezogen hat, ist noch heute gültig: — „Wie es also jetzt weniger berühmt ist, weil die Richtigkeit der Orakelsprüche weniger hervortritt, so würde es damals nicht so berühmt gewesen sein, wenn es sich nicht durch die größte Wahrheit ausgezeichnet hätte." [123]

Ein weiteres Merkmal für das hohe Ansehen von Delphi, und somit für die Zuverlässigkeit des Orakels, liegt in der Kostbarkeit der dort angehäuften Weihgeschenke. Die vom Orakel geoffenbarten Wahrheiten sind es nach Plutarch gewesen, die den Tempel mit Reichtümern

der Griechen und Barbaren gefüllt haben. Die Geschenke, welche Krösus allein nach Delphi schickte, nachdem er durch eine angestellte Probe die Zuverlässigkeit dieses Orakels erkannt hatte, hatten einen Wert von zwanzig Millionen. Herodot hat uns ein ausführliches Verzeichnis dieser Geschenke aufbewahrt. [124] Verschiedene Staaten unterhielten in Delphi eigene Gebäude zur Aufbewahrung ihrer Geschenke; der Kaiser Nero, der die Orakelstelle zerstörte, ließ von dort 500 eherne Bildnisse von Göttern und Menschen hinwegführen. [125]

Unter allen diesen Umständen ist es uns verwehrt, die Orakel aus bloßem Priestertrug einerseits und aus dem Aberglauben der Befragenden andererseits zu erklären. Es wäre nicht wissenschaftlich, wollten wir den Orakeln die Gabe der Weissagung nur darum absprechen, weil diese der heutigen Denkmode widerspricht. Wir würden nicht nur unhistorisch, sondern auch unpsychologisch verfahren, wollten wir annehmen, daß ein Volk, welches auf einer seither nicht mehr erreichten Kulturstufe stand, durch seine Priester drei Jahrtausende hindurch sich hätte betrügen lassen. Jedenfalls aber würde eine solche Hypothese erst dann einigermaßen berechtigt sein, wenn jede andere sich als unzulänglich erweisen würde. Erst wenn wir die Orakel mit ehrlichen Priestern nicht erklären können, dürfen wir zur Unehrlichkeit derselben greifen; erst wenn der Glaube an die Orakel mit Verständigkeit ihrer Verehrer nicht vereinbar ist, dürfen wir zu dem bedenklichen Mittel greifen, den größten griechischen Philosophen den Verstand abzusprechen. Aus dem stark entwickelten Drange des abergläubischen Volkes nach Erforschung der Zukunft kann man nicht die Entstehung der Orakel — die zudem ursprünglich nicht vom Volk, sondern von den Staatslenkern benutzt wurden — erklären, sondern höchstens die eifrige Benutzung der schon bestehenden Anstalten.

Es deutet auf den wahren Sinn der Orakel, daß überall, wo solche bestanden, Quellen oder aus der Erde aufsteigende Dämpfe zu finden waren, aus welchen man die Weissagungsgabe erklärte. Daraus ist auch das Periodische bei manchen Orakeln zu erklären; der Betrug dagegen, als ein unveränderlicher Faktor, würde auch eine stetige Tätigkeit der Orakel erfordern. Manche Orakel schwiegen zeitweilig, später aber sprachen sie wieder. Das Orakel des Branchides schwieg zur Zeit des Xerxes und sprach zur Zeit Alexanders. [126] Es fehlte also an einer für die angewendeten Begeisterungsmittel empfänglichen Priesterin, oder die Quelle der Begeisterungsmittel war eine veränderliche. Wenn gesagt wird, daß das delphische Orakel nur durch sechs Monate des Jahres sprach, dann aber nach Pataros in Lycien überging, so heißt das wohl, daß eine und dieselbe Priesterin zwei Orte zu versehen hatte; und wenn das Orakel des Teiresias in Orchomenos nach Eintritt einer

Pest schwieg, so könnte daraus vielleicht geschlossen werden, daß die Priesterin der Pest erlag.

Zweierlei Punkte lassen sich aus den Berichten zuverlässig feststellen: die wirkliche Existenz weissagender Priesterinnen, und äußere Naturerscheinungen, durch welche die Begeisterung erweckt wurde. Plutarch sagt, daß, wo Quellen oder Dünste aus der Erde strömen, sich der Sitz eines Orakels bilde; wenn die Quelle versiege, erlösche auch das Orakel. [127] Höhlen mit aufsteigenden Dämpfen, besonders in dem Höhlenlande Böotien, sind daher häufig Sitz von Orakeln. Das zu Delphi verdankte seinen Ursprung einem Hirten Koretas; er bemerkte, daß seine Ziegen, wenn sie sich einem dortigen Erdschlund näherten, in außerordentliche Munterkeit gerieten, die sie durch wilde Sprünge kundgaben. Als er selbst hinzutrat, wurde er von prophetischer Begeisterung ergriffen und begann zu weissagen. Anfänglich wurden seine Reden verlacht; als aber die Weissagung eintraf, wurde er bewundert. [128] Pindar sagt, daß die Dämpfe in Delphi manchmal so stark ausströmten, daß sie den ganzen Tempel durchzogen. [129] Dieser aufsteigende Dampf — *ὀμφή, ἄτμος, πνεῦμα ἐνθουσιαστικόν* — wurde von einigen für natürlich, von anderen für göttlich gehalten. Die Erdspalte, woraus dieser göttliche Dunst hervorstieg, befand sich in Delphi im Tempel; darüber stand der Dreifuß, auf den die Priesterin sich setzte, nachdem sie Lorbeerblätter gekaut und aus der kastalischen Quelle getrunken hatte. Darauf erhielt sie ihre Eingebungen.

Es fehlt nicht an Anzeichen, daß schon im Altertum einsichtige Männer in den aufsteigenden Dämpfen nicht die eigentliche Ursache, sondern nur die Bedingung der prophetischen Begeisterung vermuteten. Ammonius bei Plutarch sagt: „Wenn jene Dünste einmal da sind, so werden sie gewiß auch den Enthusiasmus bewirken, und die Seele, nicht allein der Pythia, sondern jeder anderen Person, die sie berührt, in gleiche Begeisterung versetzen. Aus diesem Grunde ist es sehr abgeschmackt, daß man sich bei dem Orakel nur einer einzigen Frauensperson bedient, dieser so vieles Ungemach aufbürdet und sie ihr ganzes Leben hindurch keusch und unbefleckt zu erhalten sucht." Plutarch aber entgegnet, daß die Kraft des Dunstes nicht auf alle, ja nicht einmal auf dieselben Personen immer auf die gleiche Weise wirke; sie sei nur als der Anfang und der Zunder anzusehen, der auf die Empfänglichen einwirke. [130] Ähnlich sagt Cicero: „Die unsterblichen Götter zeigen sich zwar persönlich uns nicht, aber ihre Kraft verbreiten sie weit und breit; sie schließen dieselbe teils in die Höhlen der Erde ein, teils verweben sie sie mit der Natur des Menschen. Denn die Kraft der Erde begeistert die Pythia zu Delphi, die der Natur die Sibylle." [131] — Nach dieser Ansicht liegt demnach die Weissagung in der Natur des Menschen als ihrer Ursache; sie kann aber durch äußere Mittel, als

Bedingung, erweckt werden; sonst wäre es nicht möglich, daß auch ohne diese Bedingung, nämlich bei den Sibyllen, geweissagt wird.

Es ist vorweg zu erwarten, daß Plutarch, der selber Oberpriester in Delphi war, dieser richtigen Einsicht am nächsten kommen mußte. Seiner Ansicht nach muß der Seele des Menschen selbst die Fähigkeit zugesprochen werden, in die Zukunft zu sehen, aber allerdings nicht im normalen, sondern im enthusiastischen Zustand. Er beschreibt aber diesen Zustand in einer Weise, daß wir daraus auf Somnambulismus schließen müssen, der ja ohnehin fast der einzige erfahrungsmäßig bekannte Zustand ist, in welchem Fernsehen stattfindet. Er sagt: „Wenn wir der Wahrsagerkunst die Seele des Menschen als Materie und den begeisternden Dampf oder Hauch als ein Instrument oder Plektron zuschreiben, so wollen wir dadurch keineswegs den Einfluß der Gottheit und Vernunft auf dieselbe ableugnen. Denn fürs erste wird sowohl die Erde, die jene Dünste erzeugt, als die Sonne, die der Erde die Kraft zu jeder Mischung und Veränderung mitteilt, von uns nach der Vorschrift unserer Vorfahren als eine Gottheit betrachtet. Sodann lassen wir ja die Dämonen noch immer Aufseher, Wächter und Vorsteher dieser Mischung sein, welche, wie bei einer Musik, zur gehörigen Zeit das eine nachlassen, das andere anziehen, oder auch die allzuheftigen Wirkungen der Begeisterung mildern und die Bewegungen für die Menschen, die davon ergriffen werden, unschädlich machen.“ [132]

Diese Ungefährlichkeit der Begeisterung scheint jedoch nicht ausnahmslos gewesen zu sein; denn Plutarch selbst erzählt folgenden Fall: „Wie ging es nun aber der Pythia? Sie stieg zwar zum Orakel hinab, wiewohl ungern und wider Willen; allein gleich bei den ersten Antworten merkte man aus ihrer rauhen und gleich einem Schiffe mit Gewalt fortschießenden Stimme, daß sie von einem bösartigen, das Reden hindernden Dunst ergriffen sei und deswegen nichts Deutliches hervorbringen könne. Zuletzt stürzte sie ganz außer sich mit fürchterlichem Geschrei zur Türe hinaus und warf sich zu Boden, so daß nicht allein die Seher, sondern auch der Prophet Nikander selbst und alle anwesenden Priester davon liefen. Nicht lange hernach gingen sie wieder hinein und trugen sie ganz sinnlos weg; aber sie lebte nur noch wenige Tage.“ [133]

Plutarch meint also, daß sowohl Apollo, als auch die Dämonen, seine Diener, bei den Orakeln tätig seien, aber doch nur insofern, als sie die für die Begeisterung notwendige Bedingung liefern. Es sei lächerlich anzunehmen, daß Apollo „in den Leib der Wahrsager dringe, aus ihnen rede und Mund und Stimme wie Instrumente gebrauche“. Und wenn er auch sagt, daß die Dämonen zeitweilig die Orakel verlassen, die alsdann „wie ungebrauchte musikalische Instrumente untätig und sprachlos liegen“, so ist er sich doch klar darüber, daß die Priesterin

nicht gleichsam als eine von Apollo besessene, passiv Begeisterte anzusehen sei, sondern als aktiv Hellsehende: „Wenn die Seelen, die vom Körper getrennt sind, oder die noch keinen gehabt haben, nach deiner und des göttlichen Hesiodus Behauptung Dämonen sind, warum wollen wir eben die im Körper befindlichen Seelen jener Kraft berauben, wodurch die Dämonen zukünftige Dinge zu wissen und vorher zu verkündigen imstande sind?“ — Weiterhin spricht Plutarch einen Grund aus, den jede transzendentale Psychologie anerkennen muß: „Denn daß die Seelen erst nach ihrer Trennung vom Leibe eine neue Kraft oder Eigenschaft, die sie vorher nicht gehabt haben, bekommen sollten, ist gar nicht wahrscheinlich; weit eher läßt sich denken, daß sie alle ihre Kräfte beständig, auch während ihrer Vereinigung mit dem Körper, wiewohl in einer geringeren Vollkommenheit, besitzen. Einige derselben sind unmittelbar und verborgen, einige auch ganz schwach und stumpf, einige auch, wie wenn man durch einen Nebel sieht oder sich im Wasser bewegt, träge und unwirksam, und erfordern teils eine sorgfältige Wartung und Wiederherstellung in ihren gehörigen Zustand, teils eine Wegräumung und Reinigung alles dessen, was ihnen im Wege steht. Denn so wie die Sonne nicht erst dann, wenn sie den Wolken entweicht, glänzend wird, sondern es beständig ist und nur wegen der Dünste uns finster und unscheinbar vorkommt, ebenso erhält auch die Seele nicht erst dann, wenn sie aus dem Körper, wie aus einer Wolke, herausgeht, das Vermögen in der Zukunft zu sehen, sondern besitzt es schon jetzt, wird aber durch ihre genaue Vereinigung mit dem Sterblichen geblendet . . . So schwach, so stumpf und unmerkbar nun auch dieses den Seelen eingepflanzte Vermögen sein mag, so geschieht es doch zuweilen, daß eine oder die andere gleichsam aufblüht und aus demselben in Träumen und bei den Mysterien Gebrauch macht, entweder weil der Körper alsdann gereinigt wird und die hierzu erforderliche Stimmung erhält, oder weil die Kraft zu denken und zu überlegen, jetzt, da sie von allem Gegenwärtigen losgerissen und befreit ist, sich mit der bloß von der Einbildung, nicht aber von der Vernunft abhängenden Zukunft beschäftigen kann. Euripides sagt zwar: ‚Wer gut mutmaßen kann, ist der beste Prophet‘; aber er irrt sich, denn der ist bloß ein gescheiter Mann, der der Leitung seiner Vernunft und den Gründen der Wahrscheinlichkeit folgt. Die Weissagungskraft hingegen ist an sich, gleich einer unbeschriebenen Tafel, ohne Vernunft und ohne Bestimmung, aber doch gewisser Vorstellungen und Vorempfindungen empfänglich und erreicht das Zukünftige ohne alle Vernunftschlüsse, vornehmlich aber dann, wenn sie aus dem Gegenwärtigen ganz herausgesetzt ist. Dies geschieht durch eine besondere Stimmung und Beschaffenheit des Körpers, und hieraus erfolgt dann diejenige Veränderung, die wir Enthusiasmus nennen.“ [134] —

Mit anderen Worten: Die Seele des Menschen gehört zum Geschlecht der Dämonen, d. h. sie ist intelligibler Natur und als solche hellsehend; während des irdischen Lebens bleibt diese Fähigkeit latent und bricht nur ausnahmsweise in der Ekstase hervor. Nicht begeisternde Dämpfe, nicht magnetische Striche, ja nicht einmal der Tod könnte das Hellsehen erwecken, wenn es nicht schon in der Natur der Seele läge; sie können nur die Hindernisse hinwegräumen, die dem Hellsehen entgegen stehen. Dieses Hindernis liegt in der Vereinigung mit dem Körper, d. h. im sinnlichen Bewußtsein. Der Mensch als transzendentales Subjekt ist fernsehend; aber sein irdisches Bewußtsein muß erst verdunkelt werden, wenn jenes Vermögen aus der Latenz treten soll.

Der Zustand nun, in welchem erfahrungsmäßig Fernsehen eintritt, ist der tiefe Schlaf, als Annäherung an den Somnambulismus, und der Somnambulismus selbst. Wir werden also annehmen müssen, daß die Priesterinnen durch die aufsteigenden Dämpfe in Somnambulismus gerieten. Damit stimmt alles überein, was wir über den Zustand der Pythia erfahren, zunächst die sinnliche Bewußtlosigkeit und die Konvulsionen, die wir bereits kennen gelernt haben. Wir werden aber noch andere gemeinschaftliche Merkmale der Pythien mit unseren Somnambulen finden, die jeden Zweifel beseitigen: die Gedankenübertragung, das Sprechen in gebundener Redeform, das Hellsehen, das Fernsehen in Zeit und Raum und das erinnerungslose Erwachen.

Die Priesterinnen in Delphi waren anfänglich Mädchen, deren zwei in Tätigkeit waren, während eine dritte in Bereitschaft gehalten wurde. [135] Als jedoch ein Thessalier, Echekrates, einst eine Priesterin verführte, nahm man nur mehr Frauen in vorgerückten Jahren. [136] Man wählte sie sorgfältig unter den Bewohnerinnen von Delphi aus, [137] suchte aber keineswegs gebildete, sondern im Gegenteil möglichst unwissende Frauen. Man erkannte also das weibliche, durch den Cölibat zur Hysterie disponierte Geschlecht als das geeignetere. Zunächst ist es dem Schlafleben unserer Somnambulen analog, daß die Priesterin innerhalb eines häufig mit Konvulsionen verbundenen Schlafes innerlich erwachte, in Ekstase, Enthusiasmus, Manie geriet und darin sprach. Daß die das Orakel Befragenden die Priesterin meistens gar nicht zu sehen bekamen, hatte wohl darin seinen Grund, daß man ihnen den Anblick solcher oft schreckhafter Zustände ersparen wollte. Bevor die Priesterin sich auf den Dreifuß setzte, schüttelte sie den dabei stehenden Lorbeerbaum, pflückte Blätter ab und kaute sie; sie war mit Lorbeerkränzen geschmückt, und der Dreifuß war mit Kränzen und Zweigen von Lorbeer bedeckt. Die Verwendung des Lorbeer zu solchen Zwecken ist nun auch unseren Somnambulen bekannt. Eine Somnambule Kerners sagt, daß der Lorbeer die magnetische Kraft mächtig verstärke; sie rät einer Kranken, in ihrem Zimmer Lorbeerbäume zu halten, und als sie selbst Lorbeerblätter in die Hand nimmt, sagt sie: „Der Genuß von Lorbeerblättern — ich weiß es jetzt allein von den Blättern, weil ich nur diese in der Hand halte — dient denjenigen Menschen, die Anlage zu den magischen Wissenschaften haben, daß sich diese in ihnen mehr entwickeln. Will ein schwacher Magnetiseur stark einwirken, so soll er mit Lorbeerblättern magnetisieren." Zur Verstärkung ihres magnetischen Schlafes verordnete sie sich Kirschlorbeerwasser, ohne es je gekannt zu haben, und Kerner erzählt, daß ein Mädchen, dem er dieses Wasser tropfenweise verordnet hatte, aus Mißverständnis der Wärterin einen Eßlöffel voll auf einmal erhielt, worauf es in einen dreitägigen Somnambulismus verfiel. [138] Auch van Helmont erzählt, daß er durch den Genuß von „Napellus" somnambul wurde und mit der Magengegend dachte. [139]

Als Erregungsmittel des Somnambulismus wird auch das Wasser verschiedener Quellen angegeben. So bei den Orakeln zu Pergamus, Dodona, Epidaurus. Auch die Pythia trank aus dem kastalischen Quell, bevor sie den Dreifuß bestieg. Beim Orakel zu Klaros weissagte ein männlicher Prophet, der sich durch Fasten vorbereitete; wenn er dann von der dortigen Quelle getrunken hatte, wurde er bewußtlos und gab den Fragenden Antwort, worauf er allmählich wieder zu sich kam, ohne sich dessen zu erinnern, was er geredet. [140] Beim Orakel zu Kolophon stieg der Priester in die Grotte hinab und trank von dem begeisternden Wasser. [141] Über das merkwürdige Verhältnis der Somnambulen zum Wasser — abgesehen von der künstlichen Magnetisierung desselben — sagt Medizinalrat Schindler: „Viele Somnambulen wurden von Wasserflächen angezogen, wie Fischer und Pfoot dies beobachteten; Hufeland erzählt, daß ein Frauenzimmer, über eine Brücke gehend, in unvollkommenen Somnambulismus geriet, und Köttgens Kranke, über ein Brett gehend, stürzt unaufhaltsam in den Graben und sagt aus, wie sie vor dem Wasser gehütet werden müsse, und als man dies verabsäumt, stürzt sie besinnungslos in das Wasser, an dem sie Tücher schweift. Nicht allein, daß magnetisiertes Wasser den Somnambulen heilsam wird und ihr Hellsehen steigert, sie auch magnetisiertes Wasser genau von unmagnetisiertem unterscheiden: so hat auch Reichenbach die schlafmachende Wirkung des magnetisierten Wassers nachgewiesen und gezeigt, wie die Sensitiven Wasser, welches den Strahlen der Sonne und des Mondes ausgesetzt war, wohl von dem unterscheiden, welches im Schatten gestanden." [142]

Die Art, wie die Priesterin redete, erinnert ebenfalls an Somnambulismus, in welchem das Organ der Sprache oft krankhaft verändert erscheint. Tertullian sagt, daß die Priesterin von einem Gott erfaßt zu sein glaubte und keuchend redete. [143] Die Pythia wird eine Wahr-

sagerin aus dem Unterleib — *ἐγγαστρίμαντις, ventriloqua vates* — genannt, womit nicht etwa Bauchrednerei gemeint ist, sondern das Organ des Propheten bezeichnet ist, wie es schon Jesaias beschreibt: „Alsdann sollst du geniedrigt werden und aus der Erde reden, und aus dem Staube mit deiner Rede murmeln, daß deine Stimme sei wie eines Zauberers aus der Erde, und deine Rede aus dem Staube wispele.“ [144] Aber noch in einem anderen Sinne heißt es, daß die Pythia oft Worte sprach, die niemand verstand, und die man Glossen nannte. So erfand auch Jakob Böhme für bekannte Dinge neue Namen, und er sagte, es seien das die Wesennamen der Dinge. Die Seherin von Prevorst hatte ihre eigene innere Sprache, wovon Kerner einige Beispiele gibt. Daß die Priesterin zu Delphi ihr unbekannte Sprachen redete, wird ebenfalls berichtet und läßt sich vielleicht aus dem gesteigerten Erinnerungsvermögen erklären, das auch bei den Somnambulen häufig zu der Ansicht führt, daß sie in fremden Zungen reden. So jenes unwissende Bauernmädchen, das in der somnambulen Krise lateinisch sprach; man hielt das für ein Wunder, und es sollte bereits eine Wallfahrt in Szene gesetzt werden, als es sich herausstellte, daß die Worte dem Brevier entnommen waren; bei näherer Erkundigung nach ihrer Vergangenheit erfuhr man, daß sie vor mehreren Jahren bei einem Pfarrer diente, der sein Brevier laut zu lesen gewohnt war. [145] In dieser Weise ist es vielleicht auszulegen, daß der Oberpriester in Ammon zu Alexander griechisch sprach, aber so, wie man eine fremde Sprache spricht. [146] Es kommen Fälle vor, daß den Barbaren in ihrer Sprache geantwortet wurde, wie z. B. dem Boten des Mardonius. [147] Als Mys in das Heiligtum des Ptoischen Apollo kam, weissagte der Oberpriester in karischer Sprache. [148] Wo nun aber die gesteigerte Erinnerung zur Erklärung nicht ausreicht, müssen wir annehmen, daß die Priesterinnen sich im Zustand unserer Sprechmedien befanden.

Wie bei unseren Somnambulen, kam auch bei den Priesterinnen die Gedankenübertragung vor. Die Fragenden erhielten oft Bescheid, noch bevor sie ihre Fragen getan hatten, daher es hieß, daß Apollo „den Stummen versteht und in die Seele des Schweigenden sieht“. [149] Plutarch sagt, daß die Pythia zuweilen, noch bevor sie befragt wurde, Orakel gab; denn sie diene einem Gott, der von sich selber sage: — „Ich verstehe den Stummen, den Sprachlosen höre ich reden.“ [150] Dies waren in der Tat die von der Priesterin in dramatischer Spaltung dem Apollo zugelegten Worte, als die Boten des Krösus, noch bevor sie sich ihres Auftrages entledigten, von der Pythia angeredet wurden. [151] Andere Priesterinnen verlangten nur den Namen des Befragers und errieten sodann sein Anliegen. [152]

Daß die Priesterin inspiriert sei, wurde nicht nur darum angenommen, weil die Theorie der transzendentalen Fähigkeiten noch nicht

zum klaren Bewußtsein der Griechen gekommen war, sondern auch darum, weil dem Somnambulismus, wie jedem Traumzustand überhaupt, die Form der dramatischen Spaltung eigen ist. Auch unsere Somnambulen sprechen oft von ihren Schutzgeistern und Führern, von welchen sie vorgeben, inspiriert zu sein. Sogar die bei modernen Somnambulen vorkommenden Tauben als symbolische Inspiratoren scheinen auch im Altertum sich eingestellt zu haben. Beim Orakel zu Dodona kommt die inspirierende Taube vor, und die Priesterinnen selbst hießen sogar Tauben — *πελειάδες*. [153]

Wie bei den Somnambulen, ist auch bei den Priesterinnen zu unterscheiden zwischen dem Hellsehen im eingeschränkten Sinne des Wortes, d. h. dem Sehen des Gegenwärtigen ohne Vermittlung des Gesichtsinnes, und dem Fernsehen in Zeit und Raum. Das Hellsehen kommt vor in der ganz modernen Form des Lesens versiegelter Briefe. Trajan befragte in einer skeptischen Anwandlung das Orakel zu Heliopolis, indem er einen versiegelten Brief hinsandte. Das Orakel befahl, ihm ein unbeschriebenes Stück Papier versiegelt zu senden. Trajan war darüber voll Bewunderung; denn auch er hatte einen leeren Brief gesendet. [154]

Über das räumliche Fernsehen sind die Berichte zahlreich und so merkwürdig, daß der Rationalist Götte sagt: „Unglaublich ist die Schnelligkeit, mit welcher die Orakel von allen wichtigen Ereignissen Kunde erhielten. Wollte man die Wahrheit mancher Nachricht nicht in Zweifel ziehen, so möchte man sich das Wunder beinahe durch eine telegraphenähnliche Veranstaltung erklären.“ [155] Schade nur, daß bei dieser Theorie alle Fälle des zeitlichen Fernsehens unerklärt bleiben. Das merkwürdigste Beispiel eines räumlichen Fernsehens erfuhr Krösus. Dieser König von Lydien wollte die verschiedenen Orakel auf die Probe stellen. Er sandte daher Boten zu den Orakeln nach Abä, zu den Branchiden bei Milet, nach Dodona, zu den Orakeln des Amphiaraus und Trophonius, nach Ammon und nach Delphi. Zwischen diesen wollte er alsdann eine Wahl treffen, um über seinen Feldzug gegen die Perser sich beraten zu lassen. Die nach Delphi geschickten Boten hatten den Auftrag, am hundertsten Tage, von der Abreise an gerechnet, das Orakel zu fragen, womit Krösus eben jetzt beschäftigt sei. Da sie nun in das Innere des Tempels kamen und eben im Begriff waren, sich ihres Auftrags zu entledigen, wurden sie von der Pythia in Versen angesprochen:

„Siehe, ich zähle den Sand, die Entfernungen weiß ich des Meeres,
Höre den Stummen sogar, und den Schweigenden selber vernehm' ich.

Jetzo dringt ein Geruch in die Sinne mir, wie wenn so eben
Mit Lammfleisch gemengt in Erz Schildkröte gekocht wird;
Erz ist untergesetzt, Erz oben darüber gedecket."

Diesen Spruch schrieben die Boten auf und eilten damit nach Sardes zurück, wo auch die übrigen Boten sich eingestellt hatten. Den Spruch von Delphi nahm Krösus mit großer Verehrung an. Er hatte nämlich an dem bestimmten Tage etwas ersonnen, was zu erraten unmöglich sein sollte: Er ließ eine Schildkröte und ein Lamm in Stücke schneiden und in einem ehernen Kessel zusammen kochen, auf den er einen ehernen Deckel gelegt hatte. Auch das Orakel des Amphiaraus soll Krösus bei dieser Gelegenheit als ein zuverlässiges erprobt haben; die übrigen Antworten, die nicht mitgeteilt sind, fanden seinen Gefallen nicht. [156]

Häufiger noch wurde das Fernsehen in der Zeit auf die Probe gestellt, und Orakelsprüche dieser Art sind auch von den griechischen Tragikern behandelt worden. Den Lajos, der die Jokaste heiratete, hatte das Orakel gewarnt, keine Kinder zu erzeugen, da seine Söhne ihn töten sollten und sein ganzes Haus von Blut zu Blut wandeln würde. [157] Er übertrat das Verbot, zeugte den Ödipus, den er Hirten übergab, um ihn auszusetzen oder zu töten. [158] Dieser Ödipus erkundigte sich in Delphi nach seiner Abkunft und wurde gewarnt, in sein Vaterland zurückzukehren, da er seinen Vater töten und seine Mutter heiraten würde. Bei Phokis tötete er in der Tat den ihm unbekannten Vater, heiratete die Jokaste, zeugte mit ihr Eteokles und Polynikes, erfuhr aber erst dann das wahre Verhältnis. Seine Söhne stießen ihn vom Throne, töteten sich aber später gegenseitig im Kampfe.

Zu den Orakeln, durch welche der Fragende über sein eigenes Schicksal Aufschlüsse erhielt, gehörte auch das, welches Timarchus in der Höhle des Trophonius bekam. Er vernahm eine Stimme, die ihn aufforderte, nach Athen zurückzukehren; nach drei Monaten würde er das, worüber er gefragt, viel deutlicher erkennen. Er kehrte zurück und starb nach drei Monaten. [159]

Auch über das Schicksal anderer wurden Aufschlüsse erteilt. Krösus hatte einen Sohn, der stumm war, und befragte über ihn den delphischen Apollo, der manchmal auch als Heilgott Rat erteilte. Die Pythia gab die Antwort:

„Lydiens Sohn, und Herrscher von vielen, o törichter Krösus!
Wünsche nur nicht zu vernehmen im Haus die ersehnete
Stimme
Deines, des redenden, Sohnes! Fürwahr, es ist für dich besser!
Denn er wird reden zu dir am ersten Tage des Unglücks."

Bei der Belagerung von Sardes nun, als die Veste genommen war, stürzte ein Perser auf Krösus zu, den er nicht kannte, um ihn zu töten. Krösus empfing den Angreifer ruhig, da er, von seinem Unglück gebeugt, sein Leben nicht retten wollte. Als jedoch der stumme Sohn den Perser heranstürzen sah, verlieh ihm der Schrecken die Sprache, und er rief: „O Mensch, töte doch nicht den Krösus!" Es war dies das erste Wort, das er sprach, aber die Fähigkeit der Rede verblieb ihm für die ganze Zeit seines Lebens. [160] In anderer Absicht befragte Lollia unter dem Kaiser Claudius das Orakel des karischen Apollo über die Vermählung des Kaisers. Sie wurde bestraft, da ihr der Gegenstand der Frage als Verbrechen angerechnet wurde. [161]

Häufig wurden wichtige Ereignisse von den Orakeln vorher verkündet. Die Priesterin Phännis, die Tochter des chaonischen Königs, sagte den verheerenden Zug der Gallier ein Menschenalter vor dem Ereignis in ihren Sprüchen voraus. [162] Plutarch spielt auf den Ausbruch des Vesuvs, 79 n. Chr., an, wenn er sagt, daß die Ergebnisse von Cumä schon in ältesten Zeiten in sibyllinischen Gedichten vorher gesagt wurden und als Schuld anzusehen seien, die nun von der Zeit bezahlt worden. [163] Wenn aber Cicero sagt, daß die Weissagungen unbestimmt gehalten seien, ohne Bezeichnung des Ortes und der Zeit, so stimmt auch das mit den Ferngesichten unserer Somnambulen überein, die kein abstraktes Wissen enthalten, sondern anschauliche Bilder, denen örtliche und zeitliche Bezeichnungen nicht anhaften.

Schon in der griechischen Sagengeschichte kommt jener merkwürdige Umstand vor, daß die Versuche, das Eintreffen der von den Orakeln geweissagten Ereignisse zu vereiteln, fehlschlagen, ja daß das Ereignis eben durch jene Versuche herbeigeführt wird. Bei den Alten wird nun die Möglichkeit der Weissagung aus dem Begriff des Schicksals erklärt, [164] und auf der Unvermeidlichkeit des Schicksals, auf der Notwendigkeit alles Geschehens beruht die Unentrinnbarkeit der Weissagung, die immer eintreffen muß. [165] Darum wirft Cicero die Frage auf, wozu denn die Weissagung nütze, da ja doch die geweissagten Ereignisse sich nicht vermeiden lassen. [166] Innerhalb des modernen Somnambulismus kommt nun diese Unvermeidlichkeit sehr auffällig vor beim zweiten Gesicht, weil bei diesen Ferngesichten, die ganz in Anschaulichkeit aufgehen, das geschaute Bild mit dem späteren Ereignis in jedem Detail übereinstimmt. Schopenhauer sagt hierüber: — „Am auffallendsten ist die empirische Bestätigung meiner Theorie der strengen Notwendigkeit alles Geschehens beim zweiten Gesicht. Denn das Vermöge desselben oft lange vorher Verkündete sehen wir nachmals ganz genau und mit allen Nebenumständen, wie sie angegeben waren, eintreten, sogar dann, wenn man sich absichtlich und auf alle Weise bemüht hatte, es zu hintertreiben, oder die eintreffende Begebenheit, wenigstens in irgend einem Nebenumstand, von der mitgeteilten Vision abweichen zu machen; welches stets vergeblich gewesen ist, indem dann gerade das, was das Vorherverkündete vereiteln sollte, allemal es

herbeizuführen gedient hat; gerade so, wie sowohl in den Tragödien, als in der Geschichte der Alten, das von Orakeln und Träumen verkündigte Unheil eben durch die Vorkehrungsmittel dagegen herbeigezogen wird. Als Beispiel nenne ich, aus so vielen, bloß den König Ödipus und die schöne Geschichte vom Krösus mit dem Adrastos im ersten Buche des Herodot c. 35—43. Die diesen entsprechenden Fälle beim zweiten Gesicht findet man mitgeteilt im dritten Heft des achten Bandes des ‚Archiv für tierischen Magnetismus' von Kieser (besonders Beispiel 4. 12. 14. 16.); wie einen in Jung Stillings ‚Theorie der Geisterkunde' § 155." [167]

Ein ähnliches Beispiel bietet Arkesilaus, der dem ihm geweissagten Tode entfliehen wollte und eben dadurch das Orakel erfüllte. [168] Ebenso gehört hierher die „Geschichte des dritten Kalenders" in „1001 Nacht". [169] Den von mir bereits anderwärts erwähnten Fällen [170] füge ich noch einen analogen Fall zweiten Gehörs aus neuerer Zeit bei. Es ist in Westfalen üblich, daß bei Todesfällen in Bauernhöfen die Särge im Hofe selbst vom Tischler hergestellt werden, dem dazu die nötigen Bretter geliefert werden. Ein solcher Bauer nun hatte, wie Dr. Kuhlenbeck berichtet, in seinem Holzschuppen ein Geräusch vernommen, als ob dort Bretter durchgesägt würden, was dort für einen Vorspuk gehalten wird. Wenige Tage später nun fand man den bis dahin rüstigen Vater des Bauers tot im Gehölz. Um nun den Vorspuk um jeden Preis zu vereiteln, befahl der Bauer dem Tischler, die nötigen Bretter zwar im Schuppen auszusuchen, aber in seiner eigenen Werkstatt zurechtzuschneiden. Dies geschah; aber als der Sarg beinahe fertig war, fehlte noch eine Leiste, daher der Tischler einen Gesellen in den Hof schickte, der nun im Schuppen ein passendes Stück von einem Brett absägte. Erst das jetzt zum zweitenmal ertönende Geräusch belehrte den Bauer, daß der für unvermeidlich geltende Vorspuk nun doch erfüllt sei. [171]

Phoemonoë, die erste Priesterin zu Delphi, wird als Erfinderin des Hexameters genannt. Diodor sagt ferner, daß die Epigonen die böotische Stadt Tiphossäon nahmen und plünderten; Daphne, die Tochter des Sehers Teiresias, die in ihre Gewalt fiel, wurde einem Gelübde gemäß als Kriegsbeute nach Delphi dem Gott geweiht. Diese war des Weissagens nicht weniger kundig als ihr Vater, und durch den Aufenthalt in Delphi steigerte sich noch ihre Kunst. Sie schrieb viele Orakel in sehr kunstreicher Form; selbst Homer soll aus ihren Gedichten sich manches angeeignet und seine Werke damit geschmückt haben. Weil sie aber oft von göttlicher Begeisterung ergriffen wurde und dann weissagte, nannte man sie „Sibylle"; denn Begeistertsein heißt *σιβυλλαίνειν*. [172] Endlich sagt Plinius kurz, daß der Hexameter aus Delphi stamme. [173] Auch darin liegt eines der vielen Anzeichen, daß

die Priesterin somnambul war; denn auch bei den modernen Somnambulen ist es eine häufige Erscheinung, daß sie in Versen sprechen, und zwar auch dann, wenn es im Wachen ganz außerhalb ihrer Fähigkeiten liegt. Medizinalrat Schindler behandelte eine Kranke, die sehr viel in Versen sprach, wie z. B. eine lange Ode auf Friedrich Wilhelm III., und ein Fieberkranker machte Verse über alle möglichen Gegenstände, von denen er nach dem Erwachen nichts mehr wußte; auch von der heiligen Hildegard wird erzählt, daß sie zur Ehre Gottes Hymnen sang, die sie nie erlernt. [174] Das Sprechen in Versen finden wir auch außerhalb der Orakel bei den Somnambulen des Altertums. Im Tempelschlaf erschienen den Kranken die geträumten Heilmittel entweder in ihrer Gestalt oder in Symbolen, oder die Schlafenden sprachen in Versen davon. [175] Nach Apulejus, der sich auf Varro beruft, wurde den Einwohnern von Tralles der Ausgang des mithridatischen Krieges von einem Knaben prophezeit, der in ein Wassergefäß schaute — die Visionen im Wasserglas kommen noch heute vor — und dann in 160 Versen die Zukunft schilderte. [176] Erst in späterer Zeit kam die Prosa bei den Orakeln in Anwendung, doch sprach noch zu Plutarchs Zeiten die Pythia manchmal in Versen. [177]

In der betreffenden Abhandlung behandelt Plutarch die aufgeworfene Frage: warum die Pythia die Orakel nicht mehr in Versen erteile, sehr ausführlich. Wer nämlich in den Orakelsprüchen Inspirationen des Gottes sah, mußte sich natürlich schon damals wundern, daß die Verse, wie eben auch bei unseren Somnambulen, oft so herzlich schlecht waren und keineswegs der Anforderung entsprachen, die man gerade an den Gott der Sänger stellen durfte. Daher steht die Frage Plutarchs in Zusammenhang mit der anderen Frage: aus welcher Quelle die Orakel kommen, und wurde somit sehr wichtig. Plutarch aber, der in der Weissagung eine transzendentale Eigenschaft der menschlichen Seele erkannte, konnte folgerichtig in seiner Wertschätzung der Orakel durch die Minderwertigkeit der Verse nicht erschüttert werden. Diogenian sagt bei Plutarch, er habe sich oft über die schlechten und elenden Verse gewundert, in welchen die Orakel verfaßt wurden; Apollo, als Führer der Musen, sollte sich nicht allein durch Beredsamkeit, sondern auch durch den Wohlklang der Lieder auszeichnen, ja Hesiod und Homer übertreffen. Die meisten seiner Orakel seien aber sowohl in Ansehung des Silbenmaßes, als des Ausdruckes geschmacklos und fehlerhaft. Es sei eine ausgemachte Wahrheit, daß die Verse der Orakel schlecht seien, daher denn auch viele glauben, Apollo sei nicht der Verfasser derselben, und es rühre von ihm nur die erste Bewegung her, die im übrigen der Natur jeder einzelnen Prophetin entspreche. Wäre es eingeführt, daß die Orakel nicht mündlich, sondern schriftlich erteilt würden, so würde man die Buchstaben gewiß nicht dem Gott zuschreiben, oder

sie tadeln, wenn sie nicht schön geschrieben wären. Stimme, Ausdruck und Silbenmaß gehörten also wohl nicht dem Gott, sondern der Pythia an; der Gott gebe nur die Bilder und Vorstellungen ein und zünde in ihrer Seele das Licht an, daß sie die Zukunft erkenne.

Der Skeptiker wird nun allerdings geneigt sein, zu sagen, von Frauen ließen sich andere als schlechte Verse nicht wohl erwarten; aber diese Auslegung paßt weder auf die Pythien, noch auf unsere Somnambulen, von welchen, ihrem Bildungsgrade gemäß, in der Regel überhaupt keine Verse, nicht einmal schlechte, zu erwarten wären. Plutarch sagt, daß die Priesterin zu Delphi zwar von guter und ehrlicher Herkunft war und eine Jungfrau von unbescholtenem Ruf sein mußte, aber in dem Hause armer Leute erzogen, trete sie ohne eine Kunsterfahrung in das Orakel ein; dagegen werde von ihr im Orakeldienst gefordert, daß sie, wie auf der Bühne, nicht eine einfache und ungekünstelte, sondern eine hochtrabende, mit Silbenmaß, Metaphern und Erdichtungen geschmückte Sprache führe.

Als nun mit der Zeit die Pythia aufhörte, in Versen zu sprechen, tat dies, wie Plutarch sagt, der Glaubwürdigkeit der Orakel viel Eintrag, indem angenommen wurde, daß sie sich dem Gott nicht mehr näherte, oder daß die Kraft des aus dem Schlunde steigenden Dunstes verschwunden wäre. Plutarch erkannte also den Zusammenhang der rhythmischen Sprache mit dem Zustande der Begeisterung und aus der Abnahme jener schloß er auf die Abnahme auch dieser. Das Problem ist also für ihn ein sehr wichtiges, wiewohl er selbst sagt, daß auch die älteren Priesterinnen sehr viele Orakel in Prosa erteilten. Man könne nicht verlangen, daß alle Orakel in Versen erteilt werden und daß die in Prosa ohne Wahrheit seien, wie man auch nicht sagen könne, daß Sappho allein ein verliebtes Mädchen gewesen sei. Sogar lobt er die Prosa der Orakel, da viele der Ansicht seien, daß Metaphern, Rätsel und Zweideutigkeiten eben so viele Rückhalte und Schlupfwinkel bildeten, wohin man sich leicht zurückziehen könne, wenn einmal die Prophezeiung nicht eintreffe.

Bei unseren Somnambulen ist das Sprechen in Versen keineswegs die Regel, findet vielmehr nur bei hoher Begeisterung statt. Plutarch hätte also die Antwort auf seine Frage, warum die Pythia nicht mehr in Versen spreche, leicht finden können. Der Inhalt der Orakel mußte daran schuld sein. Plutarch selbst gibt zu, daß man die Orakel nicht mehr nur in verwickelten, geheimnisvollen und gefährlichen Angelegenheiten befrage, sondern in unbedeutenden Dingen, Erbschaften, Heiraten, Geldangelegenheiten, Reisen, Gesundheit, Gedeihen des Viehs, Wachstum des Getreides, kurz in Dingen, für welche der Vers nur ein sophistischer Schmuck wäre.

Das Dichten der Somnambulen ist ein merkwürdiges Problem, das auch auf die Psychologie der Dichtkunst ein interessantes Licht wirft, dessen Behandlung aber nicht hierher gehört, wo lediglich die Tatsache dieses Dichtens als ein Parallelfall von Somnambulismus und Orakelwesen anzuführen war.

Eine andere Parallele ist die Zweideutigkeit der Orakel, wie mancher somnambulen Prophezeiung. Die Sprache der Orakel war oft eine dunkle Bildersprache, die so lange unverständlich blieb, bis der Ausgang der Sache die Dunkelheit aufhellte. Das Symbolische, Allegorische, Problematische, Ironische und Zweideutige spielt schon in unseren gewöhnlichen Träumen eine Rolle, und der Somnambulismus ist eben nur dem Grade nach vom gewöhnlichen Schlaf verschieden. Dieselbe dunkle Sprache finden wir bei den Propheten des Alten Testaments und in den Quatrains des Nostradamus. Von den Schamanischen Zauberern wird gesagt, daß ihre Sprache oft so dunkel und poetisch lautete, daß der Dolmetscher sie nicht zu übersetzen vermochte. Von der Lenormand, der von Napoleon I. viel konsultierten Somnambulen, sagt ein Berichterstatter, ihre Aussagen über die Zukunft seien oft so rätselhaft gewesen, wie bei den Pythien und Sibyllen. [178] Auch beim zweiten Gesicht sind die Visionen manchmal nicht dem späteren Vorgang entsprechend, sondern symbolisch, dem Visionär selbst unverständlich, der sich an einen Ausleger wendet. Beim Tode Glosters läßt Shakespeare den Cardinal Beaufort ausrufen: — „Geheimnisvolles Gericht Gottes! mir träumte diese Nacht, der Herzog sei stumm und könne kein Wort reden." [179] Auch Goethe erzählt in „Dichtung und Wahrheit" symbolische Wahrträume seines Großvaters.

In gleicher Weise sagt nun Plutarch, daß Apollo in den Orakeln weder rede noch schweige, sondern nur andeute. Auch Cicero sagt, die Orakel seien oft verschlungen und dunkel, so daß der Erklärer einen Erklärer nötig habe, oder so zweideutig, daß man sie einem Dialektiker vorlegen müsse. [180] Die Lakedämonier, die wegen des Krieges mit Athen befragten, erhielten die Antwort, daß sie, wenn sie die Nachkommen des Pausanias nicht zurückriefen, mit silbernen Pflügen ackern müßten. Dies wurde so ausgelegt, daß eine Hungersnot eintreten würde und alles so teuer gekauft werden müßte, wie wenn sie mit silbernen Pflügen ackerten. [181] Ein symbolisches Orakel erhielten die Chalkidier bezüglich ihrer Auswanderung:

„Dort, wo der Apsia heiligster Strom sich mischt mit der Meerflut,
Und an der Mündung selber das Weib sich freiet den Gatten,
Dort nur baue die Stadt!"

Als sie nun am Flusse Apsia eine Weinrebe fanden, die sich an einem wilden Feigenbaum emporrankte, erkannten sie in diesen Mann und

Weib, und erbauten die Stadt. [182] Als die Lakedämonier nach Delphi schickten, um zu erfahren, wo die Gebeine des Orestes begraben lägen, erhielten sie die Antwort:

„Liegt ja Tagea, die Stadt, in Arkadiens breiterem Flurland;
Alldort blasen, vom Zwange erzeugt, die zweierlei Winde —
Stoß antwortet dem Stoß, und Unheil liegt da auf Unheil.
Dort umschließt die lebendige Erde den Sohn Agamemnons;
Bringst du dir diesen zurück, so hast du Tagea besiegt schon."

Damit war nach der Ansicht des Liches, der in der Tat den Sarg mit den Gebeinen fand, eine Schmiede gemeint; unter den zwei Winden waren die Blasebälge verstanden, unter den Stößen Amboß und Hammer, und Unheil auf Unheil bedeutete das Eisen auf dem Eisen, welches zum Unheil der Menschen erfunden sei. [183] Als die Athener nach Delphi schickten, um vor dem Kriege mit Xerxes das Orakel zu befragen, wurde ihnen geraten, Stadt und Land zu verlassen; nur die hölzerne Mauer würde unverheert bleiben, welchen Ausdruck Themistokles auf die Schiffe bezog, weshalb er zur Seeschlacht riet. [184]

Mit Bezug nun auf diese Dunkelheit und das Gewundene seiner Aussprüche hatte Apollo den Beinamen „Loxias" — λόξος = schief, verdreht. [185] Oft aber hatte die Zweideutigkeit zur Folge, daß das Vertrauen in den Spruch enttäuscht wurde, ja daß der befolgte Rat zum Verderben des Fragenden ausschlug. Als Krösus fragte, ob er lange herrschen würde, erhielt er die Antwort: „So lange, bis die Meder von einem Maultier beherrscht werden." Unter diesem Maultier war aber Cyrus verstanden, der einen Perser zum Vater, eine Medierin zur Mutter hatte. [186] Dem Herkules, der wissen wollte, wann seine Dienstbarkeit unter der Königin Omphale enden würde, wurde die Befreiung von allen Leiden nach fünfzehn Jahren versprochen. Nach fünfzehn Jahren starb er. Als die Lakedämonier das Land Arkadien bekriegen wollten, riet das Orakel, sich auf Tegea zu beschränken; dort würden sie den Boden mit Füßen treten und das Land mit dem Maße der Leine messen. Sie unterlagen aber im Kampfe, mußten die Felder der Tegeaten bebauen und mit der Leine messen. [187] Dem Kleomenes war gesagt worden, daß er Argos einnehmen würde; als er aber einen Hain in Brand stecken ließ, erfuhr er, derselbe sei Hain des Argos genannt, und hielt nun das Orakel für erfüllt. [188] Den Athenern versprach die Pythia, daß sie alle Syrakusaner gefangen nehmen würden; es fiel ihnen aber nur die Namensliste des syrakusanischen Heeres in die Hände. [189] Dem Pyrrhus weissagte das Orakel: *„Aio, te, Aeacida, Romanos vincere posse"*; dabei konnte *„te"* und *„Romanos"* sowohl Subjekt als Objekt sein. [190] Dem Epaminondas wurde in Delphi gesagt, er sollte sich vor dem Pelagus hüten; er vermied es daher, zu Schiff zu gehen, fiel aber bei Mantinea in einem Walde, der Pelagus

hieß. [191] Nero wurde durch das Orakel in Delphi gewarnt, sich vor dreiundsiebzig Jahren zu hüten. Da er noch jung war, freute er sich dieser Antwort und dachte nicht an seinen Nachfolger Galba, der mit dreiundsiebzig Jahren den Thron bestieg. [192] Daphitas, der das Orakel in Delphi zum Spott befragte, ob er sein Pferd wiederfinden würde, — da er doch gar keines besaß —, erhielt die Antwort, daß er ein Pferd finden, aber herunterfallen und sterben würde; bald darauf fiel er in die Hände des Attalus und wurde von einem Felsen herabgestürzt, der „Pferd" benannt war. [193] König Pyrrhus hatte den Orakelspruch erhalten, er würde sterben, wenn er einen Wolf mit einem Stier kämpfen sähe; der Spruch erfüllte sich, als er auf dem Markte zu Argos ein Erzbild erblickte, das einen solchen Kampf darstellte; ein altes Weib tötete ihn durch einen Ziegelstein vom Dach herab. [194] Als Krösus das Orakel fragte, ob er die Perser bekriegen sollte, erhielt er die Antwort: Wenn er über den Halys ginge, würde ein großes Reich zerstört werden. Dies erfüllte sich an seinem eigenen Reich. Als Alexander, König von Epirus, 325 v. Chr. von den Tarentinern nach Italien gerufen wurde, erhielt er vom Orakel zu Dodona die Warnung, sich vor dem Acherusischen Gewässer und der Stadt Pandosia zu hüten, wo ihm sein Ende beschieden sei. Desto eiliger setzte er nach Italien über, indem er Pandosia in Epirus fliehen wollte, fand aber seinen Tod bei Pandosia in Lucanien am Strome Acheros. [195]

Dieselbe Zweideutigkeit finden wir aber auch bei späteren Prophezeiungen. Dem König Heinrich IV. war vorhergesagt, er würde in Jerusalem sterben; er starb in der Abtei von Westminster in einem Zimmer, das Jerusalem genannt wurde. Ferdinand dem Katholischen war verkündet, er würde zu Madrigal sterben, daher er diese Stadt vermied; er starb aber in einem unbekannten kleinen Dorfe desselben Namens. [196] Dem Alvarez da Luna hatte ein Astrolog gesagt, sich vor Cadahales zu hüten, welches der Name eines Dorfes bei Toledo war, aber auch Schaffot bedeutete; er starb auf dem Schaffot. [197] Nostradamus prophezeite der Katharina von Medici, sie würde in St. Germain sterben; sie starb in den Armen von St. Germain. [198]

Wie unsere Somnambulen aus ihren Krisen erinnerungslos erwachen, was auch von Hypnotisierten gilt, so auch die Priesterinnen der Orakel. Jamblichus sagt, daß der Wahrsager in der Höhle des Trophonius von einer unterirdischen Quelle trank, nach der Weissagung aber sich nicht immer des Gesagten erinnerte. [199] Von den Priesterinnen zu Dodona sagt Aristides, daß sie weder vor dem Ergriffensein durch den Geist wissen, was sie sagen werden, noch nachher, wenn ihr natürliches Bewußtsein zurückgekehrt, sich des Gesagten erinnern, so daß eher alle anderen, als sie, wissen, was sie gesprochen. [200]

So spricht denn alles, was wir vom Zustand der Weissagenden und von dem Inhalt der Weissagungen wissen, dafür, daß es sich bei den Orakeln um Somnambulismus handelte. Die merkwürdige Übereinstimmung aller dieser Merkmale läßt sich anders nicht erklären, und es ist um so weniger daran zu zweifeln, als auch die Mysterien und der Tempelschlaf uns beweisen, daß den Alten der Somnambulismus auch nach seinen andern Seiten wohl bekannt war. Endlich gab es aber auch solche Orakel, von welchen ausdrücklich berichtet wird, daß die Befragenden selber, nicht die Priester oder Priesterinnen, in einem Schlafzustand die erbetene Antwort erhielten. Beim Orakel des Amphiaraus mußte, wer die Zukunft wissen wollte, einen Widder opfern, auf dessen Fell er sodann schlief und einen die Zukunft anzeigenden Traum erwartete. [201] Beim Schlaforakel zu Theben erhielten nur die Fremden Antwort, nicht aber die Einheimischen; es scheint daraus hervorzugehen, daß die tellurischen Einflüsse, wodurch der Somnambulismus erzeugt wurde, auf die daran gewohnten Einheimischen nicht wirkten, sondern nur auf Fremde. In der Höhle des Trophonius bei Lebadäa in Böotien stiegen die Besuchenden in eine Höhle hinab und erhielten in einem Zustand zwischen Schlaf und Wachen die erbetene Aufklärung. [202] Auch bei Vergil ist von einem solchen Traumorakel die Rede. [203]

Die ursprüngliche Meinung, daß die Weissagenden göttlich inspiriert seien, scheint sehr lange vorgehalten zu haben. Mit der Zeit aber nahmen die Erklärer ihre Zuflucht zu Dämonen. Plutarch sagt: „Die Meinung, daß nicht die Götter, die allerdings der irdischen Geschäfte überhoben sein müssen, sondern die Dämonen, als Diener der Götter, den Orakeln vorstehen, ist eben nicht zu verwerfen.“ [204] Aber Plutarch selbst schon schreibt dabei der Seele keine bloß passive Rolle zu: „Auf gleiche Weise scheint auch das, was man Enthusiasmus nennt, eine Vermischung zweier Bewegungen zu sein; der einen, die von außen in der Seele bewirkt wird, und der anderen, die schon in der Natur der Seele liegt. Denn wenn es unmöglich ist, leblose Körper, die immer auf dieselbe Weise bestehen, ihrer Natur zuwider und mit Gewalt zu gebrauchen, und z. B. einen Zylinder wie eine Kugel oder einen Würfel zu bewegen, oder eine Leyer nach Art einer Flöte, eine Trompete wie eine Zither zu spielen; ja wenn auch, wie es scheint, gar keine andere Sache durch irgend eine Kunst sich anders brauchen läßt, als ihre Natur mit sich bringt: sollte man wohl ein lebendiges, sich selbst bewegendes Wesen, das mit Vernunft und Begierden begabt ist, anders als nach der schon in ihm liegenden Naturkraft und Fertigkeit behandeln können?“ [205] — Damit will Plutarch sagen, daß Apollo nur den ersten Anstoß bei den Orakeln gibt, daß aber mindestens die Form der Orakel der Pythia zugeschrieben werden muß. In weiterer Behandlung

dieser Ansicht treten aber Götter und Dämonen noch weiter zurück, und die Weissagungsgabe wird der Seele des Menschen selbst zugeschrieben. So bei Jamblichus, welcher sagt, daß die Seele nicht durch göttliche Kräfte, sondern aus eigener Natur weissagen könne. [206] Diese Ansicht mußte in dem Maße Platz greifen, als neben dem irdischen Bewußtsein der Seele auch noch eine transzendentale Wesensseite derselben anerkannt wurde, mit anderen Worten, als der Seele selbst eine dämonische Natur zuerkannt wurde.

Als Plotin gestorben war, befrug Amelius das Orakel zu Delphi, wohin dessen Seele gegangen sei; er erhielt als Antwort ein Lobgedicht auf den Philosophen, worin gesagt war, er sei nun ein Dämon. [207] Timarchus erhielt in der Höhle des Trophonius über den Dämon des Sokrates einen Aufschluß, der die einzige richtige Lösung dieses Problems enthält: der Dämon des Sokrates sei dessen eigene Seele, also — modern gesprochen — sein eigenes transzendentales Subjekt. [208] Damit sind ganz richtig die mystischen Fähigkeiten der Seele dem transzendentalen Subjekt zugeschrieben.

Plutarch erzählt, daß am Eingang des Tempels zu Delphi die Inschrift: „Erkenne dich selbst!“ zu lesen war, worüber viele philosophische Untersuchungen angestellt und aus jeder derselben, wie aus einem Samenkorn, eine Menge von Schriften hervorgewachsen seien. [209] Daraus geht hervor, daß die Alten weit davon entfernt waren, dieser Inschrift einen rationalistischen Sinn zu geben, und nach einem mystischen suchten. Im gewöhnlichen Sinn ausgelegt, bedurfte die Inschrift in der Tat keiner philosophischen Untersuchung. An einem Tempel angebracht, in dessen Räumen von den transzendentalen Fähigkeiten des Menschen Gebrauch gemacht wurde, konnte auch der Sinn der Inschrift nur ein transzendentaler sein: Die mystische Selbsterkenntnis läßt die dämonische Natur der Menschenseele erkennen. Es liegt darin ein weiterer Beweis, daß die Tempelpriester nicht der Inspirationstheorie huldigten, sondern der Seele transzendentale Fähigkeiten zuschrieben. Dies war übrigens auch Lehre der Philosophen. Xenophon sagt nach Sokrates, daß die Seele des Menschen am Göttlichen teilhabe. [210] Dies legt Platon so aus, daß Gott durch Emanation die Vielheit der einzelnen Seelen werden lasse, [211] und so konnte er daraus, ganz entsprechend der Delphischen Inschrift, folgern, daß die wahre Selbsterkenntnis im Einblick der Vernunft in ihr göttliches Wesen bestehe. [212] Nach Cicero lehrte Sokrates, daß die menschlichen Seelen göttlich seien und nach der Trennung vom Körper ihnen die Rückkehr in den Himmel offen stehe. [213] Platon drückt die Doppelnatur der Menschenseele, die einen Funken göttlichen Wesens habe, mythisch mit den Worten aus: nur eines der beiden Rosse sei edel und von guter Abkunft, das andere aber von entgegengesetzter Abstammung und Beschaffenheit. [214] End-

lich sagt Plotin noch deutlicher, es gebe eine doppelte Selbsterkenntnis; die eine beziehe sich auf die seelische Erkenntnis, die andere auf den Geist, und in dieser letzteren erkenne man sich nicht als einen Menschen, sondern als einen ganz anderen.[215] Mit anderen Worten: das sinnliche Selbstbewußtsein erschöpft nicht unser Wesen; der Mensch ist die Darstellungsform eines transzendentalen Subjektes, welches jedoch nicht ganz in diese irdische Erscheinung versenkt ist.

Ohne Berücksichtigung der transzendentalen Psychologie ist also eine wahre Selbsterkenntnis nicht möglich. Dies ist es, was die Inschrift am Tempel zu Delphi sagen wollte.

III.

Die Mysterien

Neben Orakel und Tempelschlaf gibt das Altertum den Philologen und Kulturhistorikern noch ein drittes und größtes Rätsel auf: die Mysterien. Die rationalistische Erklärung dieses Rätsels ist zwar häufig versucht worden, aber gerade die gewiegtesten Forscher sind darüber einig, daß uns zur Lösung desselben das Stichwort fehle. Dieser Mangel kann zwei Ursachen haben: Entweder besaßen die Alten Kenntnisse, die seither wieder verloren gingen, oder es fehlt den Erforschern des Altertums die Kenntnis jener Phänomene aus unserer Zeit, womit sich die Mysterien vergleichen lassen. Diese zweite Annahme, die vorweg viel wahrscheinlicher ist als die erstere, würde uns darauf verweisen, uns nach einem Aschenbrödel unter den Wissenschaften umzusehen, worin der gesuchte Vergleichungspunkt läge. Ein solches Aschenbrödel, welches die Philologen ganz vernachlässigen, ist nun ohne Zweifel die Mystik. Indirekt ergibt sich also die große Wahrscheinlichkeit, daß es sich bei den Mysterien um mystische Phänomene handelte; das Studium der Mystik aber ergibt die positive Bestätigung jener Vermutung. In unseren fernsehenden Somnambulen sind die weissagenden Priesterinnen der Orakel, in unseren medizinischen Somnambulen die Tempelschläfer wieder erstanden. Außer diesem Somnambulismus muß aber in den Mysterien noch ein anderer Zweig der Mystik gepflegt worden sein. Wenn ich nun im Nachfolgenden die Hypothese aufstelle, daß sie der Vorläufer des modernen Spiritismus sind, so werde ich zwar auf den Beifall der Philologen so lange nicht rechnen dürfen, als ihnen der Spiritismus ein Aschenbrödel bleibt; desto sicherer bin ich mir aber dieses Beifalls, wenn sie sich einmal bemühen sollten, den Spiritismus zu studieren; denn dann drängt sich die Vergleichung ganz unwillkürlich und nicht etwa nur in Ermangelung einer besseren Hypothese auf.

Jene großen Rätsel des Altertums können nur als Probleme der Mystik gelöst werden oder überhaupt nicht; denn es ist zwar versucht worden, entweder die Tatsachen zu leugnen oder sie aus einem kolossalen Betrugssystem zu erklären, aber die Schwierigkeiten waren dabei so groß, daß die berühmtesten Philologen es vorgezogen haben, auf eine Erklärung überhaupt zu verzichten.

Die Betrugstheorie dürfte bezüglich der Mysterien schon daran scheitern, daß sie eine staatliche Einrichtung waren, neben welcher allerdings noch ausländische Privatanstalten existierten. Die griechi-

schen Mysterien stammten aus Ägypten, oder hatten mit den dortigen eine gemeinschaftliche orientalische Quelle. Als Urheber der Mysterien wurden Gottheiten genannt: Osiris, Isis, Bacchus, Ceres; als Überbringer derselben aus Ägypten nach Griechenland nannte man Könige und Gesetzgeber: Zoroaster, Inachus, Orpheus, Melampus, Trophonius, Minos, Erechtheus. Schon darin drückt sich das hohe Ansehen aus, welches die Mysterien im Altertum genossen. Von einer Betrugstheorie, ja überhaupt von einer rationalistischen Theorie, findet man im Altertum keine Spur; es ist daher mehr als gewagt, wenn wir jetzt nach ein paar tausend Jahren nach solchen Theorien greifen, nur um uns aus einer Verlegenheit zu befreien.

Eine der rationalistischen Hypothesen fußt darauf, daß Bacchus und Ceres (Dionysos und Demeter) als Repräsentanten der Triebkraft und Lebensfülle der Natur Mysteriengottheiten waren. Man brachte also die Mysterien mit der Landwirtschaft in Verbindung. So sagt z. B. Paulus: „Ich gestehe, den anfänglichen Zweck aller solcher, mit dem Priesterwesen befreundeten geschlossenen Gesellschaften nur darin zu finden, daß Klügere den Getreidebau, die Obst- und Wein-Kultur an Auserwählte als einen Gottesdienst lehrten.“ [216] Auch Schelling erwähnt einen Franzosen, der aus den Mysterien einen *cours d'agriculture* machen wollte, und einen anderen Ausleger, der in den Tempelfeierlichkeiten zu Eleusis Darstellungen des Ackerbaus, vom Säen angefangen bis zur Ernte, vermutete. [217] Diese Hypothesen lassen geradezu alles unerklärt, was von den Mysterien berichtet wird, sind also ganz wertlos. Richtig ist, daß die Demeterfeste die Zeit der Saat und der Ernte betrafen und Gebräuche ländlicher Religion und Freude blieben, wie das natürliche Gefühl bei der Ernte sie eingab. [218] Aber einige derselben — die Eleusinien und Thesmophorien — wurden zu Mysterien; bei ihnen muß also noch ein Überschuß vor den anderen bestanden haben. Dieser Überschuß findet sich in den Mysteriengottheiten selbst, die in der griechischen Mythologie in Beziehung standen zum Tode und zur Unterwelt, als dem Aufenthaltsorte der Verstorbenen. Betrachten wir die chthonischen Gottheiten in dieser letzteren Eigenschaft, so wird unser Problem sofort erhellt.

Eine andere rationalistische Hypothese lautet, daß in den Mysterien Lehren vorgetragen worden seien, die von der Volksmetaphysik abwichen und daher geheim gehalten wurden. Auch diese Erklärung ist ganz verfehlt. Davon abgesehen, daß die griechischen Priester überhaupt nicht Lehrer und Prediger waren, so würde doch der Staat sicherlich nicht religiöse Anstalten begünstigt und beschützt haben, in welchen esoterische, der Volksreligion gefährliche Doktrinen gelehrt worden wären. Daß aus den Mysterien bestimmte metaphysische Ansichten als Folgerungen gezogen wurden — wir werden sie noch kennen lernen — ist freilich nicht zu bezweifeln; aber die Stütze des Staates ist nur erklärlich, wenn solche Folgerungen, statt die Religion zu bedrohen, sie höchstens in wünschenswerter Weise ergänzten. Die Ansicht von Meiners, Warburton, Constant, Ouvaroff, daß in den Mysterien Monotheismus gelehrt wurde, ist also nicht zulässig; man kann den griechischen Staatsmännern nicht zutrauen, daß sie öffentlich die alte Religion geschützt, insgeheim aber eine neue ermuntert hätten. Gegen die Annahme einer esoterischen Doktrin spricht auch der Umstand, daß der Andrang zu den Mysterien ein ungeheurer war, ja daß sogar Kinder zugelassen und eingeweiht wurden: „*Terentius Apollodorum sequitur, apud quem legitur, in insula Samothrace a certo tempore pueros initiatos.*“ [219] Keine Lebenslage und kein Alter schloß von den Mysterien aus. [220] Plutarch sagt denn auch ausdrücklich, daß es sich um keinen Unterricht gehandelt habe [221] und erzählt, daß Philipp von Makedonien und seine spätere Gattin Olympias sich zuerst als Kinder bei den kabirischen Orgien sahen. [222]

Bei verschiedenen Schriftstellern lesen wir, daß die Mysterien Schauspiele waren, zu deren Anblick die Eingeweihten vorbereitet wurden, um sie in eine gewisse Stimmung zu versetzen. [223] Daher gingen diesen Schauspielen, worin die Schicksale der chthonischen Gottheiten in theatralischen Szenen dargestellt wurden, Reinigungen und Opfer vorher. Klemens Alexandrinus, der selbst eingeweiht war, [224] sagt von den großen Mysterien: „Hier endigt aller Unterricht; man sieht die Natur der Dinge“ [225] — was allerdings sehr geheimnisvoll klingt.

Es muß zum Verständnis der Mysterien festgehalten werden, daß den Einzuweihenden Geheimnisse geboten wurden. Geheimnisvoll wurden auch Orakel und Tempelschlaf betrieben. Das begreift sich aber, weil alle Geheimwissenschaften des Mißbrauches in einem Grade fähig sind, von dem unsere Generation sehr wenig weiß. Dieser Furcht des Mißbrauches lag ohne Zweifel auch die Unterscheidung zwischen kleinen und großen Mysterien zu Grunde, zu welchen letzteren nur Auserwählte zugelassen wurden, während Frauen ganz ausgeschlossen blieben. Von dem Stifter der samothrakischen Mysterien, dem Priester (nicht Sänger) Orpheus, hieß es, daß er vom Blitz getroffen wurde, weil er die Grenzen menschlicher und göttlicher Wirksamkeit verrückte und Geheimnisse verriet. [226] Herodot zeigt sich sehr zurückhaltend, wenn er auf die Mysterien zu reden kommt. Er spricht von dem Grabe des Osiris zu Sais, ohne jedoch den Gott zu nennen: „Es ist aber auch das Grab Eines, dessen Namen bei einer solchen Gelegenheit zu nennen mir nicht erlaubt ist, zu Sais in dem Heiligtum der Athene, hinter dem Tempel, und stößt an die Wand desselben; in dem heiligen Raum stehen große Obelisken von Stein, und daran stoßt ein See . . . An diesem

See stellen sie zur Nachtzeit die Leiden des Gottes dar, und das nennen sie die ägyptischen Mysterien; indessen darüber muß ich, obwohl ich ein mehreres davon weiß, wie es sich damit verhält, reinen Mund halten." [227] Daraus geht also hervor, daß die theatralischen Szenen über das Schicksal des Gottes nicht das eigentliche Geheimnis waren. Auf diese Stelle spielt Plutarch an, und zwar in einer Weise, die uns schon auf eine Spur des Verständnisses leitet: „In Ansehung der Mysterien, die uns freilich den besten Aufschluß über die Natur der Dämonen geben könnten, muß ich, um mit Herodot zu reden, den Mund halten." [228] Hatten doch die Mysterien ihren Namen eben daher, weil es verboten war, den Mund darüber zu öffnen; denn *μυεῖν* heißt schließen, *μυεῖσθαι* eingeweiht werden, weil dabei das Gebot, zu schweigen, den Mund zu schließen, auferlegt wurde; *μυστήριον* heißt das Schweigen, und *μύστης* der, dem der Mund verschlossen war, der Eingeweihte. Sogar über die bloße Einrichtung des inneren Tempels zu Eleusis zu reden, war verboten. [229] Das Gesetz bestrafte mit dem Tode und mit Einziehung der Güter die Profanation der Mysterien. Wer die ihnen schuldige Achtung verletzte, wurde als schuldvoller angesehen, als wer die staatliche Ordnung seines Vaterlandes umstürzen wollte. [230] Auf den Kopf des Diagoras, der sich Späße über die, noch dazu ausländischen, Mysterien erlaubte, war ein Preis gesetzt, ein Talent, wenn er tot, zwei Talente, wenn er lebend eingeliefert würde. [231] Der bloße Verdacht, von den Geheimnissen etwas verraten zu haben, war von Gefahren begleitet. Als Äschylus einiges von den Mysterien der Demeter auf die Bühne brachte, konnte er sich vor der Wut des Volkes nur schützen, indem er zum Altar des Dionysos flüchtete; vor Gericht gestellt, wurde er nur freigesprochen, weil er den Beweis lieferte, daß er überhaupt nicht eingeweiht war. [232] Inschriften auf Erz, die das Andenken des Frevlers der Nachwelt überlieferten, waren Strafe der Verletzung. Alkibiades und seine Freunde wurden wegen Verletzung der Geheimnisse gerichtlich verfolgt, [233] und Lysias in seiner Rede gegen den Andokides, einen Mitgenossen des Alkibiades, erklärt die begangene Verletzung als das größte Staatsverbrechen. Zwei junge Akarnanier, die aus Unwissenheit mit dem Haufen der Eingeweihten in den Tempel der Ceres gingen, wurden als Nichteingeweihte entdeckt und erlitten die Todesstrafe. [234]

Vielleicht war die Erblichkeit der Priesterwürde in den ägyptischen Tempeln darum eingeführt, weil man darin eine größere Gewähr für die Geheimhaltung sah. Auch bei den Griechen war der Hierophant, der erste Priester von Attika und die vornehmste Person bei den eleusinischen Geheimnissen, immer aus dem Geschlecht der Eumolpiden gewählt, die ausschließlich die Geheimnisse bewahrten und auslegten. [235] Die Oberpriesterin zu Eleusis, die Hierophantide, stand in so

hohem Ansehen, daß man öffentliche Angelegenheiten nach dem Jahr ihres Amtes datierte. Sie begleitete bei den Zeremonien den Oberpriester und war bei der Einweihung zugegen. [236]

Die Verletzung der Geheimnisse zog also göttliche Strafe, weltliche Strafe und die Verachtung in der öffentlichen Meinung nach sich, und noch bei Horaz heißt es:

Ihr sicherer Lohn auch harrt der Verschwiegenheit,
Und nimmer soll, wer Ceres' geheime Fei'r
Entweihte, ein Dach mit mir teilen,
Noch im zerbrechlichen Kahn mit mir vom
Land stoßen. Oft hat rächend Diespiter
Ruchlosen Menschen Unschuld'ge zugesellt;
Nur selten blieb mit lahmem Fuße
Hinter dem Frevler zurück die Strafe. [237]

Wie wählerisch noch in späterer Zeit bezüglich der Einweihung vorgegangen wurde, beweist Kaiser Nero, der es nicht wagte, bei seiner Anwesenheit in Griechenland sich einweihen zu lassen, weil Verbrecher ausgeschlossen waren. [238] Dagegen ließ sich Marcus Aurelius, als er aus dem Orient zurückkehrte, in Eleusis einweihen, um dadurch öffentlich den Verdacht von sich zu entfernen, daß er an dem Tode des rebellischen Statthalters in Syrien, Ovidius Cassius, Anteil habe. Damit in Zusammenhang steht es, daß der Einweihung eine Art Beichte vorausging, und Lysander die unrechtmäßigste Handlung seines Lebens bekennen mußte. [239]

Daß die Mysterien nicht rationalistisch auszulegen sind, dürfte aus dem Bisherigen schon klar geworden sein. Wären sie nur ein „*cours d'agriculture*" gewesen, so hätten diesen die Griechen wohl nicht als Geheimnis doziert, sondern vielmehr an die Gemeindevorsteher hinausgegeben. Auch auf den theatralischen Vorstellungen über Götterschicksale lag jedenfalls nicht der Akzent der Mysterien. In der Ablehnung derartiger Hypothesen können wir nur bestärkt werden, wenn wir die hohe Verehrung erwägen, welche die Mysterien genossen. Aristoteles nennt sie das Herrlichste und Vortrefflichste und was am meisten in Ehren gehalten werden sollte. [240] Isokrates spricht von ihnen als dem größten Geschenk, welches mitgeteilt worden, und dessen sich wegen seiner Größe und Wichtigkeit die Menschen überall und zu allen Zeiten dankbar erinnerten. [241] Cicero sagt, daß Athen nichts Besseres für die menschliche Gesellschaft hervorgebracht habe als die Mysterien; sie werden Anfänge *(initia)* genannt, als die wahren Anfänge des Lebens, denn sie geben nicht nur Ursache, mit Freude zu leben, sondern auch mit besserer Hoffnung zu sterben. [242] Pausanias sagt, daß die Griechen den Mysterien einen so hohen Rang vor allen übrigen gottesdienstlichen Handlungen gegeben haben, als von ihnen die Göt-

ter über die Helden gestellt seien.[243] Dieses Ansehen geht auch aus dem großen Zudrang hervor, der bei den kleinen Mysterien wenigstens nicht gehemmt worden zu sein scheint. Der Tempel zu Eleusis, der Ceres und Proserpina gewidmet, war der schönste in Griechenland;[244] das Innere desselben war so groß wie ein Theater und faßte zwanzig bis dreißig tausend Menschen.[245] Es fehlte denn auch nicht an solchen, welche die Einweihung erschwert wissen wollten. Platon, welcher sagt, daß man mit gemeinen Leuten gar nicht darüber reden sollte, weil sie es nicht zu fassen vermögen und nichts glauben, was sie nicht zu sehen gewohnt seien, spricht den Wunsch aus, den Zutritt zu den Mysterien durch größere Opfer zu erschweren.

Noch in den Zeiten des politischen Verfalls genossen die Mysterien ihr ungeschmälertes Ansehen. Dem Kaiser Valentinian sagte der Prokonsul von Achaja, daß den Griechen ohne die Mysterien das Leben unerträglich sein würde.[246]

Die Alten sprechen von Vorbereitungen, welchen sich die Einzuweihenden zu unterwerfen hatten; sie mußten fasten und in strenger Keuschheit leben. Als verbotene Speise wird insbesondere die Bohne erwähnt, und ein orphischer Vers sagt, man müsse das Essen von Bohnen so sehr verabscheuen, als wenn es das Haupt des eigenen Vaters wäre.[247] In der indischen Mystik herrscht noch heute diese Anschauung. Man mußte ferner durch die kleinen Mysterien hindurchgehen, um die großen zu erreichen. Die Eingeweihten der kleinen Mysterien hießen Mysten, die der großen Epopten. Plutarch erzählte es als einen außerordentlichen Fall, da die Athener den Demetrius Poliorketes auf sein dringendes Verlangen sogleich in die großen Mysterien einweihten.[248] Bei den Eleusinien ist von drei Stufen die Rede. 1. die Reinigung — *κάθαρσις* eine mit Entbehrungen und Kasteiungen verbundene Vorbereitung. 2. Die kleine Einweihung — *μύησις*. 3. Die erst nach mehrjähriger Vorbereitung zu erlangende große Einweihung — *ἐποπτεία*.

Die Vorbereitungen sind ungemein geeignet, uns über das wahre Wesen der Mysterien aufzuklären. Von Pythagoras wird erzählt, daß er vor seiner Einweihung in Ägypten schweren Prüfungen unterworfen wurde.[249] Von den ägyptischen Priestern wird ferner gesagt, daß sie sich zu den wichtigen religiösen Handlungen durch siebentägige bis zweiundvierzigtägige Enthaltungen vorbereiteten.[250] Dieses Fasten der Priester selbst scheint darauf hinzudeuten, daß es sich um Erweckung mystischer Fähigkeiten handelte, die bei den Mysterien notwendig waren. Dies wird noch deutlicher bei den Mithrasgeheimnissen, die aus Persien stammten und unter Trajan in Rom eingeführt wurden. Der Sonnengott Mithras wurde noch verehrt, als die übrigen Götter bereits verschwunden waren, und bei seinen Mysterien wurden

besonders schwere Prüfungen auferlegt. Menippus erzählt, daß er nach Babylon gereist sei, um von den Nachfolgern des Zoroaster in den Hades und wieder zurückgeführt zu werden; unter seinen Prüfungen erwähnt er Hunger, Durst, Schläge, lange Wanderungen zu Fuß, das Schwimmen durch große Wasser, Durchgang durch Feuer und Eis.[251] Der Einzuweihende wurde durch ein gezücktes Schwert erschreckt, und daß dabei auch Blut floß, ja daß Kaiser Commodus sogar angeklagt war, dort einen Menschen getötet zu haben,[252] hat, vielleicht irrtümlich, zu der Ansicht Veranlassung gegeben, daß bei diesen Mysterien Menschenopfer gebracht wurden. Auch Nonnus sagt, daß in die Mithrasgeheimnisse niemand ohne schwere Prüfungen eingeweiht wurde, deren es achtzig Grade gab; der Einzuweihende mußte mehrere Tage durch große Wasser schwimmen und durch Feuer gehen, dann in der Einsamkeit fasten und Übungen vornehmen, bis er die achtzig Stufen überwunden. Dann erst, wenn er mit dem Leben davonkam, wurde er eingeweiht.[253]

Dies ist nun eine ganze Reihe von Punkten, die ganz entschieden auf den Spiritismus hindeuten. Nicht um Belehrung handelte es sich dabei, sondern man wollte den Einzuweihenden durch gewaltsame Maßregeln physisch in einen bestimmten Zustand versetzen. Bei der Voraussetzung nun, daß er, sei es zum Medium, sei es zum Adepten herangebildet werden sollte, werden diese sonderbaren Prüfungen sehr klar. Einsamkeit, Fasten und Kasteiungen waren dazu — wie noch heute in Indien — die ersten Vorbereitungen. Das Schwimmen durch große Wasser konnte natürlich keine Schwimmprobe im gewöhnlichen Sinne des Wortes sein; denn von einem Nichtschwimmer konnte vernünftigerweise nichts anderes erwartet werden, als daß er ertrank. Dieses Schwimmen war also Prüfung auf eine mystische Begabung, wie sie auch bei den Neuplatonikern vorkommt und als Wasserprobe der Hexen im Mittelalter. Es handelte sich also um eine Eigenschaft, die nicht in der normalen Naturanlage des Menschen liegt, um die mystische Verringerung des spezifischen Gewichtes, die Crookes am Medium Home sogar als übertragbar experimentell festgestellt hat.[254] Eine eben solche Eigenschaft ist aber auch die Feuerfestigkeit. Beim Gehen durchs Feuer wollte man nicht etwa den Mut erproben, etwas zu tun, was er als normaler Mensch nimmermehr ungefährdet tun konnte, sondern seine mystische Fähigkeit, es ungefährdet tun zu können, wurde geprüft; er mußte beweisen, daß er ein Medium sei. Wenn bei unseren modernen Medien die Wasserprobe abhanden gekommen ist, so liegt das nur an der Unbequemlichkeit des Verfahrens; die Feuerfestigkeit aber ist am Medium Home mehrfach zur Beobachtung gelangt.

Bringen wir ferner das „Erschrecken durch ein gezücktes Schwert" in Verbindung mit dem Umstand, daß nicht jeder mit dem Leben da-

vonkam, ja daß Commodus sogar einen Menschen tötete, so stellt sich das in Parallele mit den schweren Selbstprüfungen tibetanischer Priester und arabischer Fakire, die nach den Berichten des Missionars Huc und der Fürstin Belgiojoso greuliche Selbstverwundungen magisch heilen. Ohne daß man also genötigt wäre, absichtliche Tötungen oder gar Menschenopfer anzunehmen, läßt sich doch denken, daß manchmal unzulänglich entwickelte Medien verfrühten oder zu starken Prüfungen unterworfen wurden, so daß bei diesen „Züchtigungen" — wie man die Proben bei den Mithrasgeheimnissen nannte — dann und wann jemand das Leben verlor,[255] wie ja auch bei der Wasserprobe der Hexen die hochentwickelten Medien auf dem Wasser schwammen und alsdann verurteilt wurden, während die schwächer entwickelten untersanken und herausgezogen werden mußten, was, als normale Eigenschaft des Menschen, zur Freisprechung führte.[256]

Daß die alten Priester den Somnambulismus kannten, das zeigen die Orakel und der Tempelschlaf. Auch in den Mysterien finden wir ihn so bestimmt ausgesprochen, daß dem Kenner der Mystik der philologische Verzicht auf die Lösung dieser Rätsel unbegreiflich erscheint. Aber wie bei den Priesterinnen zu Delphi, so nahm auch bei den Mysterien der Somnambulismus oft eine sehr ungeregelte Gestalt an. Scyles, König der Scythen, wollte in die Mysterien des Dionysus Bacchus eingeweiht werden; die Scythen aber schmähten über die Hellenen wegen dieses bacchischen Dienstes, weil es unvernünftig sei, einen Gott zu ersinnen, der die Menschen zur Raserei treibe. Nachdem nun aber Scyles eingeweiht war, lief einer von den Borystheniten zu den Scythen und sprach: Ihr spottet über uns, weil wir am bacchischen Feste schwärmen und der Gott uns ergreift; jetzt hat dieser Gott auch Euren König ergriffen, und er ist rasend vor dem Gotte.[257] Der Redner Aristides, indem er vom Tempelschlaf spricht, dem er sich mehrmals unterwarf, sagt: „Ich glaubte ordentlich den Gott zu berühren, sein Nahen zu fühlen, und ich war dabei zwischen Wachen und Schlaf; mein Geist war ganz leicht, so daß es kein Mensch sagen und begreifen kann, der nicht initiiert ist."[258] Da nun in die Geheimnisse des Tempelschlafes niemand eingeweiht wurde, so wollte Aristides wohl sagen, daß der Zustand des Tempelschläfers — in dessen Beschreibung er mit jedem Wort an Somnambulismus erinnert — nur dem in die Mysterien Eingeweihten verständlich sei, bei welchen also ebenfalls der Somnambulismus erregt wurde. Darauf deutet auch der Umstand hin, daß mit den Mysterien in den Tempeln häufig ein Orakeldienst verbunden war. Ganz ungeregelt erscheint der Somnambulismus auch bei den Korybanten, den Priestern der Cybele, die ihn an sich selber in ähnlicher Weise hervorriefen, wie noch heute die Derwische; sie tanzten in verschlungenen Windungen und verbanden damit Geißelungen

und blutige Verwundungen, Brust und Schultern waren entblößt, und im Gürtel trugen sie ein scharfes Messer.

Die Unterdrückung des sinnlichen Lebens, als negative Seite des Somnambulismus, spricht sich aus in der Übereinstimmung zwischen manchen Zeremonien bei der Einweihung und anderen bei Begräbnissen und Trauerfeierlichkeiten, weil die Eingeweihten durch einen totenähnlichen Zustand hindurchgingen.[259] Plutarch spricht von den Gemütsbewegungen, dem Schrecken und Beben der Eingeweihten und vergleicht ihren Zustand mit dem Sterbender, ja er nennt geradezu den Tod eine Einweihung in die großen Mysterien.[260] Nach Porphyrius muß der Zustand der Seele im Sterben so sein, wie während der Mysterien, d. h. ohne Leidenschaft.[261] Ebenso deutlich sind aber auch die positiven Seiten des Somnambulismus geschildert, d. h. die Erwerbung transzendental-psychologischer Eigenschaften, und dieser Zustand wurde in Parallele gesetzt mit dem Zustand nach dem Tode. Schon der Anfang der Mysterien, die Reinigung, wird als ein mystischer Tod bezeichnet,[262] und wenn Themistius von den Seligkeiten des künftigen Lebens eine Vorstellung geben will, so vergleicht er sie mit den Mysterien.[263] Es ist also nicht als mündliche Belehrung zu verstehen, sondern als Erweckung des transzendentalen Zustandes — die einzige in der Erfahrung uns gegebene Antizipation des transzendenten Zustandes —, wenn gesagt wird, daß in den Mysterien die Unsterblichkeit gelehrt wurde. Cicero behauptet das in den von Ernesti herausgegebenen Fragmenten von allen Mysterien. Porphyrius sagt es von den persischen Mithrasgeheimnissen,[264] und Celsus erwidert dem Origenes, daß in den Mysterien jenseitige Belohnungen und Strafen gelehrt werden. Da nun aber diese Unsterblichkeit auch Lehre der Philosophen war, so muß auf Seite der Mysterien noch ein Überschuß gewesen sein, und dieser Überschuß konnte wohl nur in dem empirischen Beweis für die Unsterblichkeit liegen, den man teilweise schon im Somnambulismus fand, mehr aber noch in den eigentlich spiritistischen Bestandteilen der Mysterien.

Es klingt ganz indisch, wenn Proclus[265] sagt, daß die Seele bei den großen Mysterien von einem dem Tode ähnlichen Leben zur Gottheit hinaufgeführt werde; denn auch bei den Indern wird das mit dem Absterben des sinnlichen Lebens verbundene transzendentale Erwachen als Vereinigung mit Brahma bezeichnet. Weil auch den Griechen diese Erwerbung transzendentaler Eigenschaften als Teilnahme an der göttlichen Natur erschien, wird die Einweihung als Vergöttlichung — θέωσις — bezeichnet. Stobaeus vergleicht die Einweihung mit dem Tode; die Seele empfinde im Tode eben das, was der in die großen Mysterien Eingeweihte; die Worte kommen mit den Worten, die Sachen mit den Sachen überein: denn τελευτᾶν heißt sterben, und

τελεῖσθαι eingeweiht werden. [266] Apulejus, der selbst eingeweiht war, nennt die Einweihung einen freiwilligen Tod und eine Wiedergeburt in ein neues Leben; es geschehe bei der Einweihung in die großen Mysterien der Isis ein freiwilliges Hingeben zum Tode, und das dabei wiedererlangte Leben müsse als ein von dieser Göttin erbetenes Geschenk betrachtet werden, durch deren Gnade man gleichsam wiedergeboren, zu neuem Leben zurückgerufen werde. [267] Er wußte auch, daß man durch magische Künste ebenfalls diesen Zustand erwecken kann: „Auch bedenke ich, daß der menschliche Geist, zumal der kindische und einfältige, durch Zauberlieder oder Räucherdunst eingeschläfert und bis zur Vergessenheit der gegenwärtigen Dinge entzückt werden kann. So kehrt der allmählich seines Körpers Vergessende zu seiner ersten Natur zurück, welche nämlich unsterblich und göttlich ist, und kann auf diese Art, gleichsam im Schlummer, künftige Dinge voraussehen. *(Quin et illud mecum reputo, posse animum humanum, et puerilem praesertim simplicemque, seu carminum avocamento, seu odorum delinimento soporari et ad oblivionem praesentium externari; et paulisper remoto corporis memoria redigi ac redire ad naturam suam, quae est immortalis scilicet et divina, atque ita veluti quodam sopore, futura rerum praesagire.")* [268] Hier ist also der somnambule Zustand, nach seiner negativen wie positiven Seite unverkennbar bezeichnet, mit dem vorgeburtlichen und künftigen in Verbindung gebracht.

Deutlicher noch spricht Hierokles den Zustand aus, der in den Mysterien erweckt wird; er nennt diese Religionsbräuche Mittel zu den telestischen Tugenden, wodurch die Menschen Dämonen werden. [269] Durch die Philosophie des Platon zieht sich die Lehre, daß die wahre Philosophie und die Seelenreinigung in den Mysterien mit einander übereinstimmen, welche Reinigung in einer Absonderung der Seele vom Körper bestehe, indem sie gleichsam aus den Fesseln desselben befreit wird. [270] Was aber der Philosoph durch ein geordnetes, auf das Übersinnliche gerichtetes Leben erzielt, das wird in den Mysterien momentan erzielt durch Versetzung in den somnambulen Zustand. Daß es sich um denselben Somnambulismus handelt, den die Griechen auch im Tempelschlaf anwendeten, das zeigt Aristophanes an, wenn er sagt, daß den Kranken auch zum Zwecke der Heilung die Mysterien erteilt wurden. [271]

Den durch die Mysterien erweckten Zustand stellt Platon dem vor der Geburt gleich. Durch die Mysterien wird die Erinnerung an die vormals geschauten und erkannten Dinge geweckt, d. h. an die Ideen, die außerhalb der Körperwelt existierenden immateriellen Urwesen der körperlichen Dinge. Es werden also Dinge geschaut, die vorher sinnlich nicht wahrnehmbar waren; Zweck der Mysterien sei, die Seele dort wieder hinaufzuziehen, woher sie herabgefallen. [272] Proclus aber

bemerkt, es sei Zweck der Mysterien, die Seele vom körperlichen Leben abzuziehen — kataleptischer Zustand — und mit den Göttern zu vereinigen [273] — somnambule Vision. Auch die kabirischen Geheimnisse hießen *ἱερὰ ὄρκια* und wurden als eine Aufnahme in den Bund von Göttern betrachtet. „Der Eingeweihte wurde durch die empfangenen Weihen selbst ein Glied jener magischen Kette, er selber ein Kabir, aufgenommen in den unzerreißbaren Zusammenhang und, wie die alten Inschriften sich ausdrückten, dem Heere der oberen Götter gesellt." [274]

Die Mysterien stehen also im Zusammenhang mit dem Glauben an Präexistenz und Seelenwanderung; die Präexistenz hat die Seelenwanderung schon zur Voraussetzung, daher denn Platon auch beide immer verbindet und die Präexistenz als Lehre der Mysterien bezeichnet. [275] Die irdische Geburt ist ein Glied dieser Seelenwanderung, und sie erscheint wegen der Höherstellung des somnambulen Lebens als ein Sündenfall. Im Phädrus und Timäus ist die Seelenwanderung als Unglück und Strafe geschildert, verschuldet durch die Sünden in einem früheren, besseren und vollkommeneren Zustand; dieser Zustand wird in den Mysterien wieder erreicht, und wenn es auch nur vorübergehend geschieht, so liegt darin doch eine Gewähr für die Unsterblichkeit und das Wiedererwachen zu jenem Leben, in welchem die Seele die immateriellen Ideen schaut. Das gegenwärtige Leben ist eine Frucht des früheren und der Keim des künftigen. Im Cratylus nennt Platon den Leib ein Gefängnis der Seele, und im Gorgias sagt er, er habe von den Weisen gehört, daß unser gegenwärtiges Leben wahrer Tod sei und der Leib das Grab der Seele. Da nun Platon in Ägypten unterrichtet worden war, so läßt sich annehmen, daß dieses die Lehre der Mysterien war. Die irdische Geburt ist ihm ein Abfall von einem seligen und göttlichen Leben. Die Seelen an sich sind Dämonen. Der Körper — *σῶμα* — ist das Grab — *σῆμα* — der Seele, aus dem sie wieder zur Seligkeit hinaufgeführt werden soll. Cicero führt diese Anschauung als eine solche an, die in allen Mysterien gelehrt wurde, und vergleicht die Verbindung der Seele mit einem Körper mit jener Strafe, welche etruskische Seeräuber an ihren Gefangenen vollzogen, indem sie diese mit den Leichnamen Getöteter zusammenfesselten.

Im Phädon wird der Zustand der Eingeweihten mit dem Zustand vor dem Sündenfall verglichen; die ehemalige Seligkeit sei dem Zustand der Eingeweihten ähnlich gewesen, aber noch reiner und vollkommener; gleichwohl sei es eine große Lehre der Mysterien, daß der Mensch aus dem irdischen Gefängnis sich nicht selbst erlösen dürfe. Platon schreibt die Anschauung, daß die Seele wegen früherer Schuld im Körper wie in einem Gefängnis sich befinde, den Orphikern zu. Nach dieser Lehre, einer metaphysischen Auslegung des goldenen Zeitalters, ist der Mensch nicht eigentlich ein irdisches Geschöpf, sondern

ein himmlisches, ein Dämon. Auch dem Empedokles sind die Menschenseelen gefallene Dämonen, die vorher ein besseres Leben führten, allmählich aber ihre ursprüngliche Seligkeit wieder erlangen werden; der Tod ist die Wiedergeburt eines lange verwiesenen Dämons. Der Sündenfall, die Seelenwanderung oder Palingenesie, die ursprüngliche Dämonennatur des Menschen, die in abnormen Zuständen wieder erweckt werden kann, das sind eben Probleme, womit sich, wenn auch mit Veränderung der Ausdrücke, eine jede Philosophie auseinandersetzen muß, welche die Tatsachen der Mystik zu ihren Spekulationen verwertet; insofern aber kann man allerdings sagen, daß wir über Platon noch nicht hinausgekommen sind. Bei den Neuplatonikern führten diese Anschauungen zur Theurgie, zum Bestreben, die latente dämonische Natur des Menschen zu erwecken und die Verbindung mit einer höheren Geisterwelt wieder herzustellen. Sie haben sich aber noch länger erhalten: die gnostische Sekte der Karpokratianer lehrte, daß der Leib ein Kerker der Seele sei. *(Corpus enim dicunt esse carcerem.)*[276] Die Gnostiker glaubten, sie seien Dämonen, die vor dem irdischen Leben in einem höheren Zustand gewesen und zur Strafe für Sünden in einen Körper eingeschlossen wurden.

So deutet denn alles darauf hin, daß es sich bei den Mysterien nicht um Belehrung im reflektiven Sinne handelte, sondern um Erweckung eines mystischen Zustandes, der alsdann allerdings Stoff genug zu philosophischen Spekulationen bot, weil dieser Zustand sich als vom irdischen ganz verschieden und, wenn auch in beschränkter Richtung, darüber erhabener zeigte, welchen mit Präexistenz und Postexistenz zu vergleichen sehr nahe lag. Dieser Zustand stimmt mit dem überein, was wir als Somnambulismus kennen, in negativer Hinsicht — als Unterdrückung des sinnlichen Bewußtseins — und in positiver Hinsicht — als Erwerbung transzendentaler, mit Visionen verbundener Fähigkeiten. In negativer Hinsicht ergibt sich die Vergleichung der Mysterien mit Schlaf und Tod; darum nennt Plutarch den Schlaf die kleinen Mysterien des Todes,[277] der also seinerseits mit den großen Mysterien zu vergleichen ist. Im Sterben, sagt Porphyrius, soll die Seele so sein, wie während der Mysterien, frei von Leidenschaften, Haß, Neid, Zorn — was an die moralische Steigerung der Somnambulen in der Hervorkehrung ihres transzendentalen Bewußtseins erinnert. Dieser Mysterienzustand ist es auch, dem der Weise im Leben nachstrebt. Im Phädrus sagt Sokrates, daß die Reinigung der Seele, das Bestreben, sie von den Banden des Körpers freizumachen, Zweck der wahren Philosophie und der Mysterien sei. Nur derjenige sei künftiger Seligkeit fähig, der durch sinnliche Entsagung die Seele vom Körper getrennt und dadurch ihre Reinigung verursacht hätte. Durch die Entsinnlichung in den Mysterien erreiche der Eingeweihte schon in diesem Leben die

Seligkeit, die ihm im künftigen Zustand zuteil werden soll und welche die Seele durch Versenkung in die Leiblichkeit verloren. Dieser Zustand der Eingeweihten wird bewirkt durch Zeremonien und Handlungen, und es wurde alles aufs genaueste beobachtet, um die gehoffte Wirkung zu erreichen. Daher sagt der Redner Lysias, daß nie jemand sich unterfangen habe, bei den Mysterien Neuerungen einzuführen, nicht einmal bei den ungeschriebenen Gesetzen derselben,[278] und Jamblichus spricht von der göttlichen Vereinigung, die nur erreicht werden könne durch strengste Beobachtung der Zeremonien und des festgesetzten Rituals. *(Nam unio illa deifica non acquiritur nisi per ceremoniarum ineffabilium observationem, per operationes rite factas.*[279]*)* Damit ist im allgemeinen auch die positive Seite des durch die Mysterien erreichten Zustandes bezeichnet, den die Alten nicht hoch genug preisen konnten. Es war ein heiliger Wahnsinn — ὀργιασμός —, der mit der Begehung der Mysterien — ὀργιάζειν — verbunden war, eine Seligkeit, nicht in Gedanken, sondern in wirklicher Erfahrung.[280] Nach Euripides werden die Teilnehmer in einen außergewöhnlichen Zustand der Seligkeit versetzt, der ihnen schon auf Erden ein Glück gewährt, das der Uneingeweihte nicht kennt.[281] Der höchste Zustand, die ἐποπτεία, die auf die mit dem Sterben verglichene τελετή folgt, wird als höchste Seligkeit gepriesen. Es war Redensart bei den Griechen, zu sagen: „Ich scheine mir im Zustand des Epopten, des die Geheimnisse Schauenden", wie wir sagen: „Ich bin wie im Himmel."[282] Diese Seligkeit wird verglichen mit der, die uns im Tode erwartet; sie wird nicht in der materiellen Welt, nicht mit dem Leib, sondern nur in der Befreiung von diesem empfunden. Mit anderen Worten: der somnambule Zustand ist ein transzendentaler; er ist nicht aus dem Körper zu erklären, sondern tritt trotz desselben ein, in äquivalenter Steigerung mit der Unterdrückung des sinnlichen Lebens. Daher sagt Sophokles in einem Fragment:

Wie höchstbeglückt gelangen die ins Schattenreich,
Die eingeweihet sind. Sie leben dort allein,
Den andern ist nur Not und Ungemach bestimmt.[283]

In einem Hymnus an Demeter heißt es mit Bezug auf die Eleusinischen Weihen:

Selig, welcher das schaute der sterblichen Erdenbewohner!
Aber wer dieser Weihen nicht teilhat, hat nicht ein gleiches
Los im Tode, sobald er ins düstere Dunkel hinabstieg.[284]

Wie Herkules bei Euripides sagt: „Ich war glücklich, da ich die Geheimnisse sah",[285] so preisen auch unsere Somnambulen ihren ekstatischen Zustand als eine Seligkeit. Daß es sich in den Weihen um Somnambulismus handelte, geht daraus hervor, daß Epimenides, den die Kretenser als Priester des Zeus einen Kureten nannten,[286] nicht nur

in göttlicher Ekstase weissagte, [287] — das Fernsehen der Somnambulen — sondern auch die Dichtkunst betrieb — das Dichten der Somnambulen — und daß er sich während seines Schlafes mit *ῥιζοτομία*, d. h. mit der Bereitung wunderbarer Heilmittel aus der Pflanzenwelt beschäftigte [288] — die Heilmittelverordnung der Somnambulen.

Wer die Aussagen unserer Somnambulen in bezug auf die Ähnlichkeit ihres Zustandes mit dem Sterben kennt, ihre felsenfeste Überzeugung von einem Fortleben nach dem Tode, der wird vom Standpunkt unserer Hypothese ein Gleiches bei den Mysterien zu finden erwarten. In der Tat war es allgemeine Ansicht, daß die Mysterien die Furcht vor dem Tode benehmen, und sie findet sich schon ausgedrückt in der Sage, daß Herkules seine Kühnheit, in die Unterwelt hinabzusteigen, durch die Eleusinischen Weihen erhalten habe. [289] Das heißt doch wohl, daß man durch die Mysterien mit dem Hades in einer Weise bekannt wurde, die weniger schrecklich war als die Volksvorstellung. Isokrates sagt, daß die Menschen vermöge des Geschenkes, das sie von der Ceres durch die Mysterien erhalten, mit weit besserer Hoffnung auf die Zukunft aus der Welt scheiden. [290] Plutarch verweist seine um den Tod der Tochter trauernde Frau an die Mysterien, bezüglich der Hoffnung eines künftigen Lebens; man wisse es aus den Mysterien, daß die Seele nach dem Tode noch lebe und empfinde: „Du weißt es aus den Überlieferungen deiner väterlichen Religion und aus den mystischen Symbolen der Orgien, in die wir beide eingeweiht worden, daß die Meinungen derjenigen Philosophen falsch sind, welche den Tod als gänzlichen Untergang des Menschen, als das Ende aller Freuden und Leiden ansehen." [291] Aber nicht nur die Überzeugung von der Unsterblichkeit überhaupt wurde den Eingeweihten erteilt, sondern es war ihnen auch im Gegensatz zu den Nichteingeweihten und im Gegensatz zum Volksglauben, der nur einen freudelosen Hades kannte, ein besonders glücklicher Zustand versprochen. Von den Eleusinien wird es entschieden betont, daß sie den Eingeweihten tröstliche Hoffnungen für das Jenseits gewähren, [292] und es wird den Mysterien im allgemeinen nachgerühmt, daß sie nicht nur für dieses Leben, sondern auch für das künftige die besten Aussichten eröffnen. [293]

Bei Platon bildet dieser Unsterblichkeitsglaube die Vollendung der Philosophie; im Phädrus wird er als selige Vergangenheit gelehrt, im Phädon als selige Zukunft. Die Erhebung der Seele über die Sinnlichkeit bildet ihm eine Gewähr für die Fortdauer, die im Tode nicht beseitigt, sondern vollendet wird. Das Streben der Philosophen ist auf Sterben und Tod gerichtet; der Philosoph verachtet den Körper, sucht ihm zu entrinnen und selbständig zu werden. Der Tod erscheint im Phädon nicht als ein Übel, sondern als Weg zu den höchsten Gütern. Darum trinkt Sokrates den Giftbecher heiter und ohne Furcht; er begrüßt den Tod als Erretter von der Krankheit des Lebens, und sein letztes Wort ist, daß er dem Heilgott Asklepios einen Hahn schulde, das gebräuchliche Opfer, welches die von einer Krankheit Genesenen darbringen.

Dem irdischen Leben gegenüber erscheint der künftige Zustand als ein höheres Leben; darum sagt Euripides in einem Fragment:

Wer weiß, ob nicht das Leben ist Gestorbensein,
Doch das Gestorbensein für Leben unten gilt? [294]

Plutarch aber, der als Oberpriester zu Delphi über Orakel und Mysterien am besten belehrt sein mußte, war nicht nur von der Unsterblichkeit überhaupt überzeugt, sondern mußte auch als Beobachter und philosophischer Ausleger der mystischen Phänomene notwendig zu der Ansicht kommen, daß das jenseitige Leben dem irdischen an Wert überlegen sei. Zwar leitet er die Geburt des Menschen aus einer Neigung der Seele zur Erde ab — *γένεσις* = *ἐπὶ γῆν νεόσις* —, aber diese Neigung findet am Inhalt des Lebens nicht ihre Rechnung und wird vielleicht von Plutarch selbst als durch anderweitige Motive veranlaßt gedacht. Er sagt: „Wenn die Seele mit dem Körper verbunden ist, befindet sie sich in derselben Lage wie Ulysses, der sich an dem wilden Feigenbaum anklammerte und ihn fest in die Arme schloß, nicht etwa aus Liebe und Zuneigung zu ihm, sondern nur aus Furcht vor der unten befindlichen Charybdis. [295] Ebenso ist es auch nicht die Liebe und ein Wohlgefallen, wodurch die Seele an den Körper gefesselt ist und mit ihm innigst verbunden wird, sondern bloß die Furcht vor der Ungewißheit des Todes; denn wie der weise Hesiodus sagt: ‚Vor uns Menschen halten die Götter das Leben verborgen.' Sie haben also nicht die Seele mit fleischlichen Banden an den Körper gefesselt. Um sie darin festzuhalten, erfanden sie ein besonderes Mittel, eine ganz eigene Art von Banden, nämlich die Ungewißheit und Zweifel in bezug auf den Zustand nach dem Tode. Wenn die Seele von der Glückseligkeit, welche die Menschen nach dem Tode erwartet, fest überzeugt wäre, so würde sie sich, wie Heraklit sagt, durch nichts auf der Welt zurückhalten lassen." [296]

Die Unsterblichkeitsüberzeugung wurde also nicht reflektiv gelehrt, und auch szenischen Darstellungen aus dem Leben im Hades würde nur das Gewicht dichterischer Phantasien erteilt worden sein; sie wurde also erworben durch eigene Erfahrung auf transzendentalpsychologischem Wege. Diese subjektive Erfahrung wurde aber noch verstärkt durch objektive Bestandteile der Mysterien, die uns geradewegs nötigen, dieselben mit den spiritistischen Sitzungen unserer Tage zu vergleichen. Damit erst erklärt sich vollständig das Geheimnis, womit sie umgeben waren. Darum ist es aber auch nicht verwunderlich, daß unseren Philologen, die im Spiritismus nur Betrug und Täuschung

vermuten, der wahre Sinn der Mysterien entgangen ist, und daß sie darin noch immer ein unlösliches Problem sehen.

Was in den Mysterien nicht gelehrt, sondern gezeigt wurde, hatte Bezug auf die Gottheiten der Unterwelt und erweckte die feste Überzeugung von der Unsterblichkeit. Daraus allein schon könnte man schließen, daß in den Mysterien Nekromantie getrieben wurde, und diese Vermutung wird vollkommen bestätigt. Was die alten Schriftsteller davon enthüllen, mußte allerdings, weil das Geheimnis so streng gehütet wurde, allen Nichteingeweihten ganz unverständlich bleiben und konnte nur von den Eingeweihten verstanden werden. Dieses Verhältnis besteht aber noch heute: Wer mit Kenntnissen des Spiritismus an das Studium der Mysterien geht, dem sprechen die Alten eine verständliche Sprache, so geheimnisvoll sie auch tun; wer aber die moderne Nekromantie nicht kennt, dem bleiben die Mysterien ein Rätsel, und er wird, wie unsere Philologen, die Flinte ins Korn werfen, d. h. auf eine Erklärung verzichten. Der moderne Spiritist befindet sich also in der Lage des Eingeweihten im Altertum: er versteht die dunklen Andeutungen der Schriftsteller.

Plutarch sagt, daß die Athener vor alters die Verstorbenen Demetreier genannt hätten. [297] Der Demeterdienst hatte also Bezug auf die Unterwelt. In der Unterwelt herrschte Proserpina über die Schatten der Verstorbenen; [298] darum war ihr die Cypresse geweiht, [299] und es galt als gleichbedeutender Ausdruck, in die Unterwelt hinabzusteigen oder der Proserpina Opfer zu bringen, [300] was sich sehr gut erklärt, wenn die Opfer zum Behufe der Nekromantie geschahen. Andererseits ist die Antizipation des künftigen Zustandes durch die Einweihung in die Mysterien als Rückkehr zu dem, diesem identischen, Zustand vor der Geburt aufzufassen. Im Phädrus erscheint als Wirkung der Mysterien die Versetzung des Bewußtseins aus dem Reich des Materiellen in das Reich der geistigen Potenzen; Platon sagt, daß die Seele in ihrem früheren Zustand, ehe sie in die materielle Welt kam, Orgien feierte. Da damit auch die Einweihung bezeichnet wird, war sie Rückkehr in diesen ehemaligen Zustand.

Immerhin ist bei den Alten die Beziehung der Mysterien auf den künftigen Zustand vorwiegend betont, und zwar konnte der Vorzug derselben vor den religiösen und philosophischen Vorstellungen nur darin bestehen, daß zum dogmatischen und logischen Unsterblichkeitsbeweis der empirische hinzutrat; nur darin konnte der Überschuß und höhere Wert der Mysterien begründet sein. Schelling sagt mit Recht: „Man muß immer zuerst die Frage aufwerfen: Welche Quelle könnten die Mysterien haben, die nicht auch der Philosophie zugänglich waren? Denn solche Quellen mußten sie haben, um sich auch im Zeitalter der schon mächtig entwickelten Philosophie, in Zeitaltern, die schon einen

Sokrates, Platon und Aristoteles kannten, in ihrem Werte zu behaupten." [300]

Würde es sich um Dinge von ganz anderer Art handeln, als welche von der Philosophie behandelt wurden, so würden wir im unklaren bleiben. Nun legen aber die Mysterien den Akzent auf die Unterwelt und die Unsterblichkeit, die einem Platon als Vollendung der Philosophie galt. Es konnte also kein diametraler Gegensatz zwischen Philosophie und Religion und andererseits den Mysterien bestehen, sondern nur ein Gegensatz der Stufen. Eine wirklich höhere Stufe konnte nur in dem Erfahrungsbeweis der Unsterblichkeit liegen, der teils auf dem Wege der transzendentalen Psychologie erreicht wurde, durch Somnambulismus, teils durch objektive Phänomene mystischer Natur, durch Spiritismus.

In unseren spiritistischen Sitzungen sind die Hauptbestandteile: Physikalische Phänomene und das Erscheinen von Phantomen. Sehen wir also zu, ob die Berichte der Alten deutlich genug sind, um auf solche Phänomene schließen zu lassen.

Der Glaube an Geister ist in unseren Tagen so gering, daß gerade die durchschnittlich gebildeten Klassen in den physikalischen Kundgebungen nur Trivialitäten sehen, die eines wirklichen Geistes ganz unwürdig wären. Bei dieser Ansicht übersieht man die Gesetzmäßigkeit der intelligiblen Welt und verwechselt die objektive Beschränktheit der Eingriffsmöglichkeiten in unsere Welt mit subjektiver, geistiger Beschränkung der Eingreifenden. Im Altertum dagegen war der Glaube an das Übersinnliche noch sehr lebendig, und ohne Bezug auf dasselbe hätten die Mysterien ihr hohes Ansehen nicht gewinnen können; physikalische Manifestationen konnten also von Leuten, die auf das zu Erwartende gar nicht vorbereitet waren, nur mit einem gelinden Grauen aufgenommen werden; denn dem Gespensterleugner kann es nicht schwer fallen, bei Manifestationen, die er für Betrug hält, mutig zu bleiben, der Gespenstergläubige dagegen wird diesen Mut nicht unter allen Umständen aufbringen. Bei den Alten ist nun sehr viel von dem Schrecken die Rede, womit die Mysterien erfüllen. In einem dem Plutarch zugeschriebenen Fragment bei Stobäus ist davon die Rede, daß die mit der Einweihung verknüpfte Seligkeit nicht sofort erreicht wird; zuerst finde langes Umherirren statt, beschwerliche Wege, und aus einem gewissen Dunkel verdächtige und zu keinem Ausweg führende Wege; dann, vor dem Ende selbst, alles Furchtbare, Schauer, Zittern, Angstschweiß und Entsetzen. Sodann aber kommt ein wundervolles Licht dem Einzuweihenden entgegen, glänzende Auen und Ebenen mit Stimmen und Chortänzen, ehrwürdige Laute und göttliche Erscheinungen — *φαντάσματα ἅγια* —. Dann erst begeht der Eingeweihte, freigeworden und entlassen umhergehend, gekrönt

die eigentliche Feier. Er geht sodann mit heiligen und reinen Menschen um, die uneingeweihte Menge der Nichtgeweihten von oben her sehend, wie sie in tiefem Schlamm und Qualm von sich selbst zertreten und umhergetrieben und aus Unglauben an jene höheren Güter mit der Furcht des Todes allen anderen Übeln preisgegeben bleiben.[301] Pausanias spricht von dem Grauen, welches die Uneingeweihten von den Mysterien zurückhält,[302] und es entspricht ganz dem Hexensabbat und den oft sehr unsanften Berührungen bei spiritistischen Sitzungen, wenn es heißt: „Einige werden zu Boden geworfen, bei den Haaren ergriffen, geschlagen, ohne in der Finsternis den Täter entdecken zu können."[303] Aber auch was in dem eben angeführten Fragment bei Stobäus von der nachträglichen Stimmung der Eingeweihten gesagt ist, entspricht sehr gut dem aristokratischen Gefühl, womit manche Spiritisten auf die Schar der Nichtspiritisten herabsehen zu dürfen glauben.

Daß die erwähnten göttlichen Erscheinungen als Phantome, als Materialisationen, angesehen werden müssen, wird aus den Berichten klar. Dabei finden sich, wie eben auch in unseren Tagen, die drei möglichen Auffassungsweisen, daß man es mit guten Dämonen, oder bösen Dämonen, oder mit verstorbenen Menschen zu tun habe. Plutarch spricht von den Dämonen, die für gewöhnlich ihren Aufenthalt im Mond haben, zuweilen aber auf die Erde herabkommen, um die Orakel zu besorgen, den erhabensten Mysterien beizuwohnen und an der Feier derselben teilzunehmen. Wenn sie sich etwas zuschulden kommen lassen, so werden sie auf die Erde verstoßen und in menschliche Körper eingeschlossen. Als solche verstoßene Dämonen nennt er nun Mysterienpriester, die Daktylen in Kreta — die ältesten Bewohner Kretas, denen als Wohltätern der Menschheit göttliche Ehren erwiesen wurden — und die Korybanten in Phrygien, jene Priester der Cybele, welchen übermenschliche Eigenschaften zugeschrieben wurden, vermöge ihrer mystischen Kenntnisse.[304] Apulejus sagt von seiner Einweihung: „Ich war in Gemeinschaft der oberen und niederen Götter und habe sie in großer Nähe verehrt."[305] Von bösen Dämonen — *Antithei* — wird gesagt, daß sie sich einstellen, wenn im Rituale etwas verfehlt wird.[306] Vielleicht ist es in dieser Weise zu erklären, wenn von den ägyptischen Priestern gesagt wird, daß sie ihren Göttern sogar drohen.[307] Jedenfalls werden neben den höheren Göttern auch solche von niederer Art angenommen. Apulejus sagt, daß die Dämonen mit den eigentlichen Göttern die Unsterblichkeit, mit den Menschen die Leidenschaften gemein haben, dem Zorn und der Erbarmung zugänglich seien.[308] Dieser Ansicht neigt sich auch Plutarch zu: „Aus diesem Grunde tut man wohl am besten, wenn man alles, was von Typhon, Osiris und Isis erzählt wird, nicht für Begebenheiten einiger Götter und Menschen, sondern gewisser großer Dämonen hält, welche, wie

auch Platon, Pythagoras, Xenokrates und Chrysippus mit den alten Theologen übereinstimmend behaupten, zwar stärker sind als die Menschen und von Natur eine größere Macht besitzen als wir, aber auf der anderen Seite auch nicht eine ganz reine und unvermischte Gottheit, sondern so, wie wir, eine Seele und einen Körper haben, die Vergnügen und Schmerzen empfinden können, und allen den damit verbundenen Abwechslungen und Leidenschaften unterworfen sind, welche einige mehr, andere weniger beunruhigen, indem unter den Dämonen so gut als unter den Menschen, in Ansehung der Tugend und des Lasters eine große Verschiedenheit stattfindet."[309] Den Übergang zu der Vorstellung, daß die Dämonen verstorbene Menschen seien, finden wir bei Heliodor, wo Kalasiris sagt: „Götter und Dämonen nehmen, wenn sie zu uns kommen und von uns gehen, höchst selten Gestalten von anderen Geschöpfen, meistenteils die von Menschen an, um von uns besser bemerkt zu werden. Den Uneingeweihten können sie nun leicht verborgen bleiben, dem Scharfblick des Klugen entgehen sie nicht: er erkennt sie an dem scharf und unverwandt blickenden Auge, dessen Lider sich niemals schließen, und mehr noch an ihrem Gang, indem sie nicht ausschreiten und die Füße abwechselnd setzen, sondern indem sie die Luft in einem widerstandslosen Zuge und Schweben mehr durchschneiden als durchwandeln."[310] Man kann nicht deutlicher reden, und das paßt vollkommen auf Phantome.

Endlich finden wir es aber auch, wenn nicht geradezu ausgesprochen, so doch als implizite Folgerung, daß die Erscheinungen bei den Mysterien verstorbene Menschen seien. Nach hellenischer Ansicht sind nämlich die Verstorbenen unkörperliche Gebilde, aber nicht unleiblich — *εἴδωλα* — und es verbleibt ihnen sogar Geschlecht und Alter. Man kann sie nicht greifen,[311] aber sehen, wie „dampfenden Rauch",[312] sie sind also nicht rein immateriell; sie haben Gesicht, Größe, Kleidung und Stimme, wie sie im Leben hatten.[313] Es mangelt ihnen Besinnung und Gedanke, die man durch das Zusammensein von Körper und Seele bedingt hielt. Sie müssen Blut trinken, um zur Besinnung zu kommen. Es war also den Nekromanten außerhalb der Mysterien und mußte noch mehr den Mysterienpriestern bekannt sein, daß Phantome durch Verwendung organischer Stoffe zur deutlichen Materialisierung gebracht werden können.[314]

Dazu kommt noch, daß nach der Lehre griechischer Philosophen die Seelen der Menschen ehemals Dämonen waren, die zur Strafe in menschliche Leiber versenkt wurden und erst wieder glücklich werden, wenn sie sich in die Gesellschaft der anderen Geister hinaufschwingen, also wieder Dämonen werden; und so erscheint es natürlich, daß die Dämonen ihrerseits als verstorbene Menschen bezeichnet werden. Schon in dem goldenen Gedicht des Pythagoras kommen

neben Göttern und Heroen auch die Dämonen vor; unter letztere rechnete man aber auch die abgeschiedenen Menschenseelen, die teils im Luftraum, teils unter der Erde sich aufhalten, und nicht selten den Menschen erscheinen.[315] Wie schon Heraklit und Demokrit bezeichnet auch Xenokrates die Seele des Menschen als seinen Dämon.[316] Hesiod nennt die Geschlechter der früheren Menschen gute Dämonen.[317] Josephus hält die Dämonen für die Seelen verstorbener Menschen.[318] Bei Philo sind Engel, Dämonen und Seelen nur verschiedene Namen für dieselben Wesen;[319] von der Lust zur Erde getrieben steigt ein Teil dieser Seelen herab, um sich mit sterblichen Leibern zu verbinden.[320] Auch Apulejus rechnet die menschlichen Seelen zum Geschlecht der Dämonen, sowohl während ihres irdischen Lebens als nach ihrer Befreiung; doch seien es nur Dämonen niedriger Ordnung, die in den Leib eingehen.[321] Cicero sagt: „Erinnere dich, weil du doch eingeweiht bist, was man in den Mysterien hört, und du wirst von selbst einsehen, wie allgemein wahr es sei, daß unsere Götter ehemals Menschen waren."[322]

Es ist nicht schwer, darin Anschauungen zu erkennen, die allmählich durch die ägyptischen und griechischen Tempelmauern hindurchsickerten.

Porphyrius nennt die Seelenwanderung eine Lehre der Mithrasmysterien.[323] Cicero bezeichnet es als Lehre der Mysterien, daß die Menschen wegen der in einem früheren Leben begangenen Sünden zur Strafe auf die Erde gesetzt seien.[324] Andererseits wird nach Proklus die Seele durch die Mysterien von dem körperlichen und sterblichen Leben abgesondert und in die Gemeinschaft der Götter versetzt,[325] und auch im Phädrus wohnen die Eingeweihten mit den Göttern zusammen. Demgemäß erscheint das irdische Leben als ein mittleres zwischen zwei anderen Existenzen, in welchen sich die Seelen der Verstorbenen mit den Dämonen vermischen; der Totenkultus wird zu einem Bestandteil des Dämonenkultus'.

Daraus ergeben sich für die Mysterien zwei Hauptbestandteile: 1. Die menschlichen Seelen wurden zu Dämonen erhoben, und dies kommt unserem heutigen Somnambulismus am nächsten. 2. Die Dämonen wurden zur irdischen Materialisierung gebracht, d. h. wir können die göttlichen Erscheinungen in den großen Mysterien unseren Phantomen im Spiritismus gleichstellen.

Der Begriff des Mediums scheint sich, begrifflich wenigstens, aus den mystischen Phänomenen des Altertums nicht deutlich herausgeschält zu haben; die Materialisationen wurden mehr durch Verwendung organischer Stoffe und Räucherungen erleichtert. Bei Jamblichus ist die Rede von Bildern der Götter, die in der Luft, in den mit Feuer angemachten Dämpfen erscheinen.[326] Bei den Opfern, die der Ceres dar-

gebracht wurden, nahm man Honig, Wein, Salz, Milch und Mehl, brannte auch Weihrauch- oder, wie Ovidius[327] sagt: Harzfackeln.

Auch daß die Phantome in den Mysterien sprachen, wird berichtet. Proklus sagt, daß in den heiligsten der Mysterien durch gewisse den Einweihungen vorhergehende Schrecken — *καταπλήξεις τινές* —, die teils durch Worte, teils durch gezeigte Gegenstände erregt werden, die Seele dem Göttlichen unterworfen und fügsam gemacht wird;[328] noch deutlicher sagt Dio Chrysostomus, daß der Schrecken durch seltsame und unerklärliche Stimmen, teils durch mystische Erscheinungen — *μυστικα θεάματα* — erregt wurde, und abwechselnd Licht und Finsternis den Einzuweihenden empfingen.[329] Celsus sagt, daß, um die Zuschauer bei den Mysterien in einen heiligen Schrecken zu versetzen, neben anderen Mitteln auch das Erscheinen von Phantomen angewendet wurde.[330]

Wenn in den Mysterien der Begriff des Mediums nicht auseinandergesetzt ist und vielleicht überhaupt nicht deutlich erfaßt wurde, finden sich doch sehr deutliche Anzeichen, daß die Einweihung eben darin bestand, mediumistische Kräfte zu entwickeln. Zunächst sind die Priester selbst nach modernen Begriffen teils als Medien, teils als Adepten anzusehen. Von den Telchinen, den pelasgischen Priestern, heißt es, daß sie in ihren religiösen Gebräuchen zu Wundern und Faszinationen ihre Zuflucht nahmen. Bei Diodor heißt es: „Man sagt von ihnen, daß sie Zauberer gewesen seien und Wolken, Regen und Hagel anwenden konnten, wenn sie wollten, desgleichen auch Schnee herbeiführen. Und das sollen sie in der Weise gemacht haben, wie es auch die Magier tun. Auch konnten sie ihre eigene Gestalt verwandeln; andern aber ihre Künste zu lehren, darin waren sie zurückhaltend."[331] Den Korybanten, phrygischen Priestern, wurde eine Ekstase von göttlicher Herkunft zugeschrieben; mit der Zeit wurden sie selbst zu untergeordneten Gottheiten erklärt. Hyginus sagt, daß sie *Lares* genannt wurden,[332] und Servius noch deutlicher: *Corybantes daemones sunt.*[333] Gleiches gilt von den Kabiren, welche durch Magie und Theurgie die höheren Wesen zur Wirkung brachten.

Schelling sagt: „Unmittelbare Abkömmlinge der Kabiren, Korybanten oder Samothraker sind nach Sanchuniaton (Eusebius S. 36), die die Kenntnis der Kräuter, Heilung giftiger Bisse und die Beschwörungen zuerst erfunden. Strabo L. X. S. 466 sagt, nach einigen seien die Korybanten, die Kabiren, die idäischen Daktylen und die Telchinen einerlei, nach andern Verwandte und nur durch geringe Unterschiede voneinander getrennt. Von den idäischen Daktylen aber sagt Schol. Apoll. Paris. L. I, S. 1131: *γόητες δὲ ἦσαν καὶ φαρμακεῖς;* und auch hier war Zauber und Gegenzauber. Nämlich die linken, wie Pherekydes lehrte, waren unter ihnen die *γόητες*, die den Zauber knüpfenden,

die rechten aber die den Zauber lösenden. Einige lehrten, die rechten (Finger, Daktylen) seien männlich, die linken seien weiblich. Von denselben sagt der euhemerisierende Diodor Sic. V, S. 392, da sie Zauberer gewesen, haben sie sich der Beschwörungen, Einweihungen und Geheimlehren beflissen und, auf Samothrake verweilend, die Einwohner durch dies alles in nicht geringes Staunen gesetzt, fast gleichlautend mit manchen Erzählungen von Othin und seinen Gesellen. Über die Zauberkräfte der Telchinen s. Diodor V, c. 55. Strabo XIV, S. 653 etc. Hesych. h. v. u. a." [334]

Auch die schon bei den Ägyptern gebräuchliche Erblichkeit der Priesterwürde [335] spricht dafür, daß es sich bei denselben weniger um Kenntnisse als um mystische Eigenschaften von persönlicher und erblicher Natur handelte. Ebenso scheint nun aber auch die Einweihung in die höchsten Grade nicht so fast in reflektiver Belehrung, sondern darin bestanden zu haben, daß der Schüler zum passiven Medium oder aktiven Adepten entwickelt wurde. Darauf deutet schon die Vorbereitung durch Fasten und Keuschheit hin. [336] Die Orphiker, die den Dienst des Bacchus besorgten, enthielten sich der Fleischnahrung. [337]

Die Gelehrsamkeit der ägyptischen Priester mag noch so groß gewesen sein, so war sie doch gewiß nicht so unerschöpflich, daß ein Pythagoras und andere zehn bis zwanzig Jahre ihres Lebens in diesem Unterricht hätten verbringen müssen. Dagegen wird deren langer Aufenthalt in Ägypten sehr verständlich, wenn die Schüler magische Eigenschaften erwerben sollten, die ja dem Pythagoras wirklich zugeschrieben wurden. Die Einweihung in die höheren Mysterien bestand also darin, den Schüler zum passiven Werkzeug für transzendente Einflüsse auszubilden — Medium — oder die latenten transzendentalen Fähigkeiten des Menschen in ihm aktiv zu machen — Adept. Dafür hatten Fasten und Keuschheit einen Sinn; für eine reflektive Belehrung waren sie überflüssig. Porphyrius sagt: „In den Eleusinien enthielt man sich von Geflügel, Fischen und Bohnen, der Granaten und der Äpfel; ebenso macht unrein der Beischlaf und das Berühren von Kadavern. Wer die Natur der Geistererscheinungen kennt, der weiß, weshalb man sich aller Vögel enthalten muß, zumal wenn man strebt, von der Erde weggenommen und zu den himmlischen Göttern versetzt zu werden." [338] Der Zusammenhang zwischen Fasten, Somnambulismus und Mediumität ist hier sehr klar. In den Mysterien des Mithras mußten die Einzuweihenden Hunger, Durst und Kälte ertragen — es scheint mit der Zeit ein forciertes Verfahren angewendet worden zu sein —; sie mußten große Wasserstrecken mehrere Tage hintereinander durchschwimmen — Wasserprobe der mittelalterlichen Hexen — und sich ins Feuer werfen — Feuerfestigkeit moderner Medien. Bestanden sie diese Proben, so wurden sie zur Einweihung zugelassen — d. h.

wohl, man verwendete sie alsdann als ausgebildete Medien zur Nekromantie. [339]

Auf einem in Tirol gefundenen, auf den Mithrasdienst deutenden Monumente sind Relieffiguren dargestellt, die solchen Proben unterworfen werden. Die einen werden ins Wasser geworfen; andere liegen ausgestreckt auf einem Bett mit schmerzerregenden Spritzen — Unempfindlichkeit der Somnambulen —, anderen sind beide Füße in der Erde vergraben oder sie sind in gezwungener und schmerzlicher Körperhaltung — hypnotische Katalepsie —; endlich halten sie die Hand ins Feuer. [340] Aus einer späteren Zeit werden wir durch Apulejus aufgeklärt. Derselbe war zu Hadrians Zeiten Oberpriester in Karthago und in alle Mysterien von Griechenland eingeweiht. Er war als Magier verschrien, schrieb auch eine Apologie der Magie, und nach seinem Tode setzte man ihn sogar einem Apollonius von Tyana gleich und bewies damit gegen die Christen, daß auch andere die Wunder verrichten konnten, die man Christus zuschrieb. [341] Dieser Apulejus geht in seinen Eröffnungen über die Mysterien weiter, als irgend ein anderer; aber seine Worte, ganz rätselhaft und sinnlos für den Rationalisten, werden erst verständlich, wenn man den Maßstab der Mystik daran legt: „Ich ging bis zur Grenzscheide zwischen Leben und Tod — somnambule Ekstase —; ich betrat die Schwelle der Proserpina, und nachdem ich durch alle Elemente gefahren — Wasserprobe, Feuerfestigkeit, Erheben in die Luft — kehrte ich wiederum zurück. Zur Zeit der tiefsten Mitternacht sah ich die Sonne in ihrem hellsten Lichte leuchten — mystische Lichtphänomene. Ich schaute die unteren und die oberen Götter von Angesicht zu Angesicht — Materialisationen — und betete sie in der Nähe an." Weiterhin spricht er davon, daß es noch eine höhere Weihe in die Geheimnisse des Osiris gebe, und daß er auch diesen von Angesicht zu Angesicht gesehen. [342] Dazu bemerkt Burkhardt: „Dies sind Dinge, über welche man nie ins klare kommen wird", und bezüglich des Zauberwesens, daß „die Geschichte ewig umsonst nach dem objektiven Tatbestand fragen wird". [343] Aber, wie wir sehen, rächt sich hier — wie in so vielen Wissenszweigen — nur die Vernachlässigung mystischer Studien, die allerdings über diese Dinge viel Klarheit verbreiten, so viel auch des Rätselhaften noch übrig bleibt.

Daß es sich bei den Mysterien um spiritistische Phänomene handelte, geht auch daraus hervor, daß sie in der Finsternis gehalten wurden. Die Mysterien des Mithras wurden in dunklen Höhlen gefeiert. [344] Der Tempel zu Eleusis hatte einen unterirdischen Teil, [345] — Reichenbachische Dunkelkammer —; von den Thesmophorien, von welchen Männer ausgeschlossen waren, heißt es, daß sie nachts gefeiert wurden; ebenso von den Mysterien des Bacchus. [346] Demetrius von Phalerä sagt, daß bei den Mysterien alles auf Schrecken, Bestürzung und Schauen

angelegt war.[347] Wenn der Einzuweihende in den Tempel trat, sagt Themistius, so war er zuerst von Schrecken und wie von Schwindel befallen, von Kummer und einer gänzlichen Bestürzung eingenommen, da er keinen Schritt vorwärts zu tun vermochte, noch einen Weg zu finden, der ins Innere führte, bis endlich der Vorhang des Tempels weggezogen wurde.[348] Die Mysterien der Isis begannen bei einbrechender Nacht, wie Apulejus in der erwähnten Stelle sagt. Nach Cicero wurden auch die Eleusinien nachts gefeiert.[349] An die Verwendung von Musik — die Mesmer in seine Behandlung aufnahm und die auch im Spiritismus zur Verwendung kommt — erinnert eine Stelle bei Aristoteles.[350]

Endlich dürfen wir aber auch nicht vergessen, daß Magie und Nekromantie auch außerhalb der Mysterien in Gebrauch waren. Schon in der ägyptischen Weisheit unterscheidet Heliodor zweierlei Arten: „Die eine ist für den Pöbel und wandelt sozusagen immer niedrig auf der Erde; sie hat mit Gespenstern zu tun und balgt sich mit Leichen, klebt an Kräutern und stützt sich auf Zauberformeln; ihr Endzweck ist niemals etwas Gutes, weder an sich, noch für den, der sie zu Rate zieht; in ihren Wegen geht sie meistenteils fehl; gelingt ihr einmal etwas, so ist es etwas Abscheuliches und Garstiges; bald gibt sie Dinge zu sehen, die nicht sind, bald täuscht sie gehegte Hoffnungen, bald verhilft sie zu unerlaubten Handlungen und ist ungezügelten Lüsten dienstbar. Die andere aber, die wahre Weisheit, um die wir Priester und Propheten uns von Jugend auf bemühen, blickt zum Himmel empor, verkehrt mit den Göttern und hat Teil an der Natur der mächtigen Wesen; sie erforscht die Bewegung der Gestirne und gewinnt das Vorherwissen der Zukunft."[351] Diese tatsächliche Anerkennung der schwarzen Magie, deren Beschreibung an das mittelalterliche Zauberwesen erinnert, neben der weißen läßt um so mehr die große Heimlichkeit begreifen, mit welcher die Mysterien umgeben waren; man fürchtete eben den Mißbrauch mystischer Kenntnisse und transzendentaler Fähigkeiten. Darum war man so strenge, daß der Hierophant von Eleusis sogar den Apollonius von Tyana als einen Magier von den Mysterien mit den Worten zurückwies, er würde niemals die Eleusinischen Geheimnisse einem Menschen entdecken, der die göttlichen Dinge profaniere. Apollonius, der sodann seine höheren Kenntnisse in der Geheimlehre betonte, wies dann seinerseits den nun willfähriger gewordenen Oberpriester zurück und erklärte, er würde sich erst durch dessen Nachfolger einweihen lassen, den er nannte, und dem in der Tat vier Jahre später der Tempel übergeben wurde.[352]

Über die Nekromantie außerhalb der Mysterien — *νεκρομαντεῖα, ψυχοπομπεῖα, ψυχομαντεῖα* — sind die Nachrichten sogar sehr vielfältig, und wenn sie auch bei den sogenannten Totenorakeln noch mit

Geheimnis umgeben war, so kommt sie doch auch von Privaten getrieben vor. Die Beschwörung der Toten, um durch sie auf vorgelegte Fragen Antworten zu erhalten, Zukünftiges und überhaupt Verborgenes zu erfahren,[353] kommt schon bei Homer[354] vor. Herodot erwähnt ein Totenorakel in Thesprotien, wo man durch Anwendung geheimer Mittel die Seelen der Verstorbenen zu erscheinen und Antwort zu geben nötigte.[355] In Italien bestand ein solches Orakel am Avernersee in Misenum; nach geschlachtetem Opfer und Ausgießung des Trankopfers rief man dort den Toten, worauf ein Phantom erschien, zwar dunkel und nicht leicht zu erkennen, das aber doch redete und nach gegebener Antwort verschwand.[356] Auch andere erwähnen dieses der Persephone heilige Orakel.[357] Solche bestanden auch in Pigalia in Arkadien, im thrakischen Heraklea, am See Aornos in Thessalien usw. Nach alter Vorstellung haben die chthonischen Gottheiten die Herrschaft im Hades, daher wurden sie in der Nekromantie angerufen[358] und wurde der Hekate die Macht zugeschrieben, Tote erscheinen zu lassen. Lucian verspottet die Geister, die sich am Wohlgeruch des Opferdunstes und des Räucherwerks ergötzen,[359] und diese Verwechslung von Nahrungsmittel und Materialisationsmittel scheint dem ganzen Altertum anzugehören. Dem Hades, der Hekate und den Erinnyen wurde Honig geopfert[360] und Honig wurde auch bei Totenbeschwörungen verwendet.[361] Blut als Materialisationsmittel war sehr im Gebrauch, ja es liegt wohl eben darin die eigentliche unverstandene Bedeutung der blutigen Opfer, von welchen sogar Menschenopfer nicht ausgeschlossen waren. Porphyrius belastet damit sogar die Mysterien in Kreta: „Istros in seiner Sammlung kretensischer Opfer sagt, daß die Kureten von altersher gewohnt waren, dem Saturn Knaben zu opfern. Pallas, der das beste über die Mithrasmysterien geschrieben hat, sagt, daß die öffentlichen Menschenopfer erst unter Kaiser Hadrian abgeschafft wurden."[362] Leichenopfer an Pluto und Proserpina werden erwähnt,[363] und bei Heliodor finden wir die sehr ausführliche Beschreibung einer Totenbeschwörung, woraus die Verwendung von Blut als Materialisationsmittel sogar im Privatgebrauch erhellt.[364]

Solche Privatleute als Nekromantiker kommen im ganzen Altertum vor. Bei Plutarch sagt Simmias, daß er am Grabe des Lysis die Totenopfer verrichtete und die Seele des Lysis beschwor, damit sie bezüglich seiner Beerdigung ihren Wunsch kundgebe; er sah die ganze Nacht hindurch nichts, glaubte aber eine Stimme zu hören, die ihm einen Befehl erteilte.[365] Der Grammatiker Apion behauptete, den Schatten des Homer um sein Vaterland und seine Eltern befragt zu haben, verschweigt aber die Antwort.[366] Appius, Zeitgenosse des Cicero, gab sich mit Totenbeschwörung ab.[367] Nero beschwor den Geist seiner ermordeten Mutter,[368] Caracalla die Geister seines Vaters

und Bruders.[369] Dem Vatinius wirft Cicero vor: „Du pflegst die Geister der Verstorbenen heraufzubeschwören und den Göttern der Unterwelt Eingeweide der Knaben zu opfern.“[370] Auch dem Nero wird vorgeworfen, daß er es bei seinen magischen Operationen an Menschenopfern nicht fehlen ließ.[371] Catilina und die Kaiser Heliogabalus, Didius Julianus und Valerianus stehen im Verdachte der Kinderopfer. Pollentianus handelte nach dem Gebrauch, einer schwangeren Frau die unreife Frucht herauszuschneiden, um Geister zu beschwören,[372] und das gleiche wird dem Maxentius nachgesagt.[373] Nach dem Tode des Kaisers Julian fand man in dem von ihm zu geheimen Mysterien benutzten Tempel zu Carrä ein an den Haaren aufgehängtes Weib mit aufgeschnittenem Leibe,[374] von welchem Verfahren schon Lucanus berichtet.[375] Die Unkenntnis des Begriffes „Medium“ hatte also arge Scheußlichkeiten zur Folge.

Sogar Spyridion, Bischof von Cypern, wird als Totenbeschwörer erwähnt: Ein Bekannter hatte seiner Tochter Irene einen wertvollen Gegenstand anvertraut; sie starb und Spyridion, der den Schatz zurückgeben sollte, aber den Ort der Aufbewahrung nicht wußte, beschwor ihren Schatten, bis sie ihm aus dem Grabe heraus Kunde gab.[376] Noch im Mittelalter finden wir die Totenbeschwörung in ihrer scheußlichsten Gestalt bei Gilles de Laval, Baron von Rez, dem französischen Marschall, in dessen Schloß bei Nantes Hunderte von Kindern verschwanden, bis er 1440 zum Tode verurteilt wurde.

Wenn wir nun sehen, daß ein so wichtiger Bestandteil der Mysterien, wie die Totenbeschwörung, nicht hinter den Mauern der Tempel verborgen blieb, und im Privatgebrauch, wo der Begriff des Mediums unbekannt war, in gräßlicher Weise verwilderte, so werden wir vorweg annehmen dürfen, daß mysteriöse Lehren, die von den Philosophen so hochgeschätzt waren, allmählich auch in die Systeme derselben drangen. Die Philosophen waren nachweisbar in beständiger Fühlung mit den Mysterien und hatten wohl ihre besten Einsichten aus diesen entlehnt. Thales wurde von ägyptischen Priestern unterrichtet,[377] Pythagoras wurde von den Priestern in Memphis und Theben eingeweiht, nachdem er alle vorgeschriebenen schweren Prüfungen durchgemacht.[378] Vorher schon war er in Biblos und Tyrus eingeweiht worden. Er blieb in Ägypten volle zweiundzwanzig Jahre und ging dann nach Chaldäa und Persien, um sich dort von den Magiern unterrichten zu lassen.[379] Daher werden ihm auch magische Künste zugeschrieben.[380] Seine Zahlenlehre hatte er von den Ägyptern.[381] Seine Dämonenlehre stimmt überein mit der des Hesiod.[382] Er lehrte Seelenwanderung, und auch von den Mysterien des Mithras heißt es, daß man dort von der Seelenwanderung überzeugt wurde.[383]

Von den Pythagoräern heißt es im allgemeinen, daß sie Freunde der Theurgie und Divination waren,[384] und Jamblichus sagt, daß in dieser Schule alles mündlich als göttliches Geheimnis sich fortpflanzte. Heraklit lehrte den Übergang der Seele aus ihrem dämonischen Zustand in den menschlichen, und in einem Bruchstück nennt er die Götter unsterbliche Menschen, die Menschen sterbliche Götter. Platon ließ sich ebenfalls in Ägypten unterrichten, und hätten ihn die Kriegsunruhen nicht abgehalten, so würde er sogar nach Persien zu den Magiern gereist sein.[385] Daß die platonische Philosophie dieselbe sei wie die der Orphischen Mysterien, sagt Proklus geradezu,[386] und allgemein schreibt Herodot die Ausbildung der Mysterien den Philosophen — σοφίσται — zu. In der Tat hätte Platon die Philosophie nicht das Höchste, was man lernen kann — μέγιστον μάθημα — genannt, wenn ihm auf Seite der Mysterien ein Überschuß geblieben wäre, und er nicht vielmehr selbst diesen Überschuß, immerhin unter Wahrung von Geheimnissen, in seine Philosophie gemengt hätte. Er lehrte Präexistenz und Unsterblichkeit und die dem griechischen Geiste fremde Vorstellung, daß der Körper ein Kerker der Seele sei. Unser gegenwärtiges Los ist ihm abhängig von einem früheren Leben und Verhalten, das künftige Los vom gegenwärtigen Verhalten. Sein Unsterblichkeitsbeweis ist mystisch aus der Verwandtschaft der Seele mit den Ideen geführt. Die Seele verbringe, was auch von den Eingeweihten gesagt werde, nach dem Tode die Zeit mit den Göttern. Die der Philosophie ergebene Seele erwarte nach dem Tode keine neue Wanderung, sondern, wenngleich kein körperloser Zustand, doch ein vom Körper möglichst wenig beschwertes Dasein ätherischer Art. Wie dieses an die Phantome der Mysterien erinnert, so seine Vorstellung, daß die am Körper hängende Seele ruhelos das Grab umschweift, an Nekromantie.

Daß die griechischen Mysterien aus Ägypten kamen, scheint hervorzugehen aus der Identität der ägyptischen Isis mit der griechischen Ceres[387] und der fast völligen Gleichheit ihrer Mysterien.[388] Das eigentliche Heimatland der Mysterien ist aber wohl Indien. Es ist jedenfalls bezeichnend, daß die Philosophen, welche eingeweiht waren, wie Empedokles, Platon, Pythagoras, Apollonius, auch von der indischen Magie hoch dachten und sie zum Teil kannten. Es sollen sogar die Worte Κξογ ὄμπαξ, womit nach Beendigung der Eleusinien die Versammlung aufgehoben wurde, aus dem Sanskrit stammen und sollen sich die Brahminen nach Beendigung ihrer religiösen Feierlichkeiten derselben ebenfalls bedienen.[389]

Wenn nun auch zugegeben werden muß, daß in den Mysterien „an eine lehrhafte Überlieferung einer reineren Gottesauffassung, eine Ausdeutung der Mythen nicht zu denken ist“ und die dramatische Natur der Mysterien jetzt allgemein anerkannt ist;[390] wenn es ferner

richtig ist, daß die Philosophen in ihrer exoterischen Lehre es für erlaubt hielten, wenn von den Volksgöttern, der Seele und den Geistern die Rede war, zu Erdichtungen ihre Zuflucht zu nehmen, [391] so dürfte doch das Urteil Zellers, daß die griechische Philosophie nichts Erhebliches von den Mysterien entlehnt habe, bedeutend einzuschränken sein. Er selbst gibt zu, daß der Unsterblichkeitsglaube aus den Mysterien hervorgegangen zu sein scheine. [392] Es verdankten gerade die eleusinischen Mysterien ihre Berühmtheit nicht nur der Pracht, die darauf verwendet wurde, sondern hauptsächlich dem herrschenden Glauben, daß der dort Eingeweihte eine sichere Bürgschaft jenseitiger Seligkeit besitze, [393] was doch wohl heißt, daß man in Eleusis die überzeugendsten, also empirischen Beweise von der Unsterblichkeit erhielt.

Die Beeinflussung der Philosophie durch die Mysterien wird allerdings erst in der späteren Zeit griechischer Philosophie recht deutlich. Nachdem durch die römischen kaiserlichen Edikte die Mysterien bedroht waren, nahmen sie die Maske der Philosophie an und flüchteten in die alexandrinischen Philosophenschulen, wo theurgische Beschwörungen getrieben wurden. Sie hatten Mysterien, bei welchen man zur Anschauung der Götter gelangte, die in verschiedenen Gestalten, namentlich menschlichen, oft auch nur durch gestaltlosen Lichtglanz, sich offenbarten, [394] was mit spiritistischen Manifestationen verglichen, ungemein verständlich wird, aber bei Zeller, der rationalistisch urteilt, als Absurdität erscheint. Damit stimmt auch die Dämonenlehre des Plotin überein. Er versetzt diese in das Zwischenreich zwischen dieser und der anderen Welt; sie sind ewig, wie die Götter, aber den Leidenschaften unterworfen; sie haben Erinnerung, sinnliche Empfindung, ja sogar die Sprache, einen Leib aus intelligibler Materie, hören auf Anrufungen und nehmen, um zu erscheinen, Luftleiber an. [395] Aus der dämonischen Natur der menschlichen Seele folgt für Plotin die Unterscheidung einer doppelten Selbsterkenntnis; in der einen erkennt sich der Mensch als irdisches, bewußtes Wesen, in der anderen als transzendentales Subjekt. [396] Die berühmte Inschrift am Tempel zu Delphi „Erkenne dich selbst!", die rationalistisch ausgelegt nicht viel mehr als ein Gemeinplatz ist, wird also wohl an einem Tempel, darin die Priesterin im Somnambulismus weissagte, im Sinne jener zweiten Selbsterkenntnis gemeint gewesen sein. Der Mensch soll nicht seine zeitliche Natur erkennen, sondern seine ewige, die sich in seinen transzendentalen Fähigkeiten erweist. So genommen, ist jene delphische Inschrift noch heute nicht veraltet und dürfte an sämtlichen Universitäten angebracht werden.

Porphyrius anerkennt gute wie böse Dämonen; sie sind bald sichtbar, bald unsichtbar und mit luftartigen Leibern versehen. [397] Sie können zur Materialisation gebracht werden, indem sie an den Trankopfern und am Fettdampf der Brandopfer sich laben, wodurch ihr Geist selber zu Fett wird; denn er lebe nur vom Brodem der Opfer und werde stark durch den aufsteigenden Dampf von Opferfleisch und Blut. [398] Diese Verwechslung von Nahrung und Materialisationsmittel ist wohl ebenso unrichtig wie die Ansicht des Augustinus, daß nicht, wie Porphyr und andere meinen, der Geruch der Opfertiere die Dämonen ergötze, da sie ja derlei Gerüche überall finden könnten, sondern daß sie sich an der ihnen erwiesenen göttlichen Ehre erfreuen. [399] Jamblichus glaubt unter echten Erscheinungen auch an trügerische, welche die Fehler der theurgischen Operationen benützend, sich den höheren Dämonen unterschieben. [400]

Die Analogie mit den spiritistischen Phänomenen geht aber noch weiter und bis ins Detail. So z. B. wenn es von Ädesius, dem Schüler des Jamblichus, heißt, daß er einst den Hexameter, den ihm der Gott im Schlaf gesagt, vergaß, aber nach dem Erwachen in seine linke Hand geschrieben fand, was an mystische blutunterlaufene Schriften auf dem Arm bei Medien erinnert. Dieser Ädesius ist es, der seinem Schüler, dem Kaiser Konstantin (in bezug auf die dämonische Natur des Menschen), sagt: „Wenn du einst an den Mysterien teilnimmst, wirst du dich schämen, überhaupt nur als Mensch geboren zu sein." [401]

Bei Jamblichus sind Phänomene, deren jedes an Spiritismus anklingt, zusammengedrängt in dem Satze: „Viele der Inspirierten fühlen das Feuer nicht; sie schreiten durch das Feuer und schwimmen über Ströme in wunderbarer Weise. Ihre Körper dehnen sich aus nach der Breite und Höhe und erheben sich in die Luft" — was alles auf das Medium Home und andere zutrifft —; „das Tönen ihrer Stimme ist oft gleichmäßig, oft unregelmäßig, oft stark, oft schwach" — wie bei Sprechmedien. [402]

Daß es sich auch bei den Neupythagoräern — deren Schule in sieben Städten Unteritaliens blühte: Croton, Sybaris, Catanea, Rhegium, Himera, Agrigent, Thauromenium — mehr um mystische Entwicklung als um lehrhafte Doktrinen handelte, und nicht so fest der Charakter geprüft wurde, sondern die Mediumität, geht daraus hervor, daß sie drei Jahre lang im Stande der Prüfung lebten und in der zu führenden Lebensweise unterrichtet wurden, vielleicht auch aus dem großen Gewicht, das sie der Musik beilegten, die eines der besten Steigerungsmittel des Somnambulismus ist.

Demgemäß fällt denn auch das Ende der Mysterien zusammen mit dem Untergang der alexandrinischen Philosophie. Durch Justinian wurden die Philosophen dieser Schule genötigt, das römische Reich zu verlassen, und von ihnen, welche praktische Mystik trieben, ist es ganz verständlich, daß sie, um Freiheit zu genießen, nach Persien übersiedelten. Damit waren die Mysterien im großen und ganzen beseitigt,

nachdem sie achtzehn Jahrhunderte hindurch bestanden hatten. Einiges davon scheint sich gleichwohl noch länger erhalten zu haben, und zwar bei den Gnostikern. Von der Sekte der Prepuzier wird gesagt, daß sie bei der Einweihung Phantome erscheinen ließen,[403] ja sie standen sogar im Rufe, kleine Kinder zu opfern; sie ahmten auch äußerlich die Mysterien nach und hatten ihre Einweihungen. Bei den Christenverfolgungen scheinen sie gelinder behandelt worden zu sein, weil die Verwandtschaft ihrer Lehre mit der der Mysterien zu ihren Gunsten sprach. Die Marcioniten und Marcosier hatten ihre Weissagerinnen,[404] und es erinnert wieder an Sprechmedien — im Mittelalter Besessene genannt —, wenn sie von Geistern sprechen, welche den Menschen bewohnen und beherrschen.[405]

Die Mysterien waren die festeste Stütze des untergehenden Heidentums, weil sie eben durch Tatsachen belehrten. Daraus läßt sich aber indirekt schließen, daß auch das aufsteigende Christentum mystische Tatsachen, magische Heilungen usw. zur Verfügung haben mußte; denn mit bloßen Gegendogmen hätte es die Mysterien nicht verdrängen können. Noch der Kaiser Julian wurde Apostat, nachdem er die Mysterien kennen gelernt hatte.

Es lag daher sehr im Interesse der Kirchenväter, die Mysterien herabzuwürdigen. Sie taten aber das nicht in der flachen rationalistischen Weise der heutigen Gegner des Spiritismus. Sie zeigen sich unterrichtet über die Mysterien, weil denn doch der geheimnisvolle Schleier von denselben allmählich weggezogen worden war, und sind weit davon entfernt, die Tatsachen als solche zu leugnen. Arnobius gibt sogar die Zauberei in ihrem ganzen Umfang zu, nur daß er die Wunder der Magier auf die Dämonen zurückführt.[406] Wenn auch Betrug zugegeben wurde und der heilige Hippolyt in seiner „Widerlegung der Ketzerei"[407] eine Anzahl von Betrügereien der Zauberer enthüllte, so wurde doch die Betrugstheorie nicht verwendet, um das ganze Gebiet der heidnischen Mystik los zu werden und der Erklärung sich entschlagen zu dürfen.

Wenn wir die exoterische Vorstellung der Griechen über den traurigen Zustand der Verstorbenen im Hades erwägen, der den Schatten des Achilleus sagen läßt:

> Lieber möcht' ich fürwahr dem unbegüterten Meier,
> Der nur kümmerlich lebt, als Tagelöhner das Feld bau'n,
> Als die ganze Schar vermoderter Toten beherrschen —[408]

so können wir uns die Begeisterung, welche die Mysterien genossen, wohl erklären. Denn allerdings sagt Platon, daß die Griechen zu seiner Zeit die Sagen vom Hades und den dortigen Strafen, so lange sie gesund waren, für lächerlich hielten; er fügt aber bei, daß wenn sie dem Tode sich näherten, sie die Angst vor denselben nicht unterdrücken

konnten.[409] Diese Stimmung gegen die anerzogenen religiösen Vorstellungen ist eben eine allgemein menschliche, und sie findet sich auch in unseren Tagen. Darum können wir aber auch jene Begeisterung der alten Griechen in Parallele stellen mit jener, womit in unseren Tagen der Spiritismus aufgenommen wurde, der sich in vier Jahrzehnten rascher verbreitete als seinerzeit das Christentum in vier Jahrhunderten. Es gaben eben die Mysterien sowohl als der Spiritismus der Menschheit eine Hoffnung zurück, die damals eine skeptische Philosophie und heute der Materialismus ihr genommen hatten.

Eines jedoch hat das Altertum vor unserer Zeit voraus. Nach griechischer Anschauung verdiente keine Wissenschaft, die nur auf sinnliche Dinge gerichtet ist, den Namen Weisheit, und Materialisten, wie Kritias und Hippon, werden von Aristoteles zu den plumpen Denkern gezählt.[410] Gerade die größten Geister des Altertums drängten sich daher zu den Mysterien, ja sie schreckten sogar vor den beschwerlichen Reisen nach Ägypten und Persien nicht zurück, um in Sachen der Mystik neue Aufschlüsse zu erhalten. Bei uns dagegen ist der Enthusiasmus für den Spiritismus beschränkt geblieben, und gerade die Vertreter der Wissenschaft, mit wenigen Ausnahmen, finden ihr Genügen an der sinnlichen Erscheinung des Menschen, haben für den Spiritismus nur Spott und Hohn, oder sagen gar, wie Huxley, daß diese Dinge, selbst wenn sie wahr wären, sie nicht interessieren.

Im Altertum war es ein bloßer Tempelschreiber, Pankrates, der ein fünfundzwanzigjähriges Studium (im Sinne des Adepten) nicht scheute, um endlich in den Besitz der ägyptischen Gelehrsamkeit zu gelangen.[411] Unsere Gelehrten dagegen, die, statt weiter Reisen, nur um die nächste Straßenecke zu gehen nötig hätten, um sich die anschauliche Überzeugung von der Einseitigkeit ihrer Weltanschauung zu holen, geben sich trotzdem oder vielleicht eben darum diese Mühe nicht. Man kann ihre Zweifel begreiflich finden, sogar ihre apriorische Negation verzeihen; aber die Weigerung, mit eigenen Augen zu sehen, was sie in nächster Nähe finden könnten, geht jedenfalls über das Maß des Verzeihlichen hinaus. In dieser Hinsicht ist also der Vergleich unserer Zeit mit dem Altertum für uns in hohem Grade beschämend.

Wenn wir nun sehen, daß in den Mysterien der Alten es sich um Spiritismus handelte — eine Hypothese, die meines Wissens noch nicht aufgestellt worden ist —, so läßt sich daraus allerdings noch kein absoluter Beweis für die Wahrheit des Spiritismus führen; aber die Betrugstheorie der Modernen erscheint jedenfalls lächerlich gegenüber der Tatsache, daß die Mysterien, wiewohl sie von den größten Geistern des Altertums beständig kontrolliert waren, doch an zweitausend Jahre bestanden, was nimmermehr möglich gewesen wäre, wenn in der Tat nur Betrug darin gewesen wäre. Unsere Rationalisten werden sich da-

her vielleicht bestimmen lassen, etwas weniger vorschnell über den Spiritismus abzusprechen, wenn sie bedenken, daß sie in dieses Absprechen zugleich die hervorragendsten griechischen Philosophen einbeziehen müssen. Darum ist zu hoffen, daß der Spiritismus, und die Mystik im allgemeinen, eine neue Bekräftigung erhalten werden, wenn einmal die Philologen sich entschließen werden, den Maßstab der Mystik an die alten Klassiker zu legen. Es wird ihnen dann nicht schwer fallen, den Beweis für die Richtigkeit der hier vorgetragenen Hypothese in viel gründlicherer Weise zu führen, als es mir bei meinen beschränkten Kenntnissen über das klassische Altertum möglich war.

IV.

Der Dämon des Sokrates

Jene abhaltende innere Stimme, die Sokrates zu vernehmen glaubte, wenn er im Begriffe war, etwas ihm Nachteiliges zu tun, ist schon mehrfach der Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen gewesen. Im Altertum haben Plutarch, Maximus Tyrius, Apulejus und andere darüber geschrieben, und es überwiegt jene Auslegung, der gemäß Sokrates von einem Dämon, einem göttlichen Wesen, inspiriert gewesen sei. Die neueren Forscher, Meiners, Gusti, Lelut, Volquardsen usw. legten den Maßstab der vulgären Psychologie an dieses Problem, und dabei mußte notwendig geschehen, was geschehen ist, daß nämlich die Erklärungen allmählich in den rationalistischen Sand verliefen. Alte und neue Erklärer sind aber darüber einig, daß es nicht angeht, das Problem durch einfaches Negieren zu beseitigen; denn die Berichte lauten sehr bestimmt, sind sehr zahlreich und werden von den gewichtigsten Zeugen vorgetragen,. Es liegt also eine Tatsache vor, die noch immer der Erklärung harrt; denn das Ziel wird verfehlt sowohl in der alten Inspirationstheorie, in welcher das Bewußtsein des Sokrates eine passive Rolle spielt, von einem Dämon Ratschläge erhält, als auch in der vulgärpsychologischen Theorie, die aus dem aktiven philosophischen und moralischen Bewußtsein die Tatsache erklären will. Da nun gleichwohl beiden Hypothesen etwas Richtiges zu Grunde liegt, so möchte man versucht sein, die Lösung gleichsam nach dem Satz vom Parallelogramm der Kräfte in einer dritten diagonalen Richtung zu suchen, durch eine Hypothese, die das Berechtigte beider vereinigt, das Unberechtigte derselben fallen läßt. Dies wird aber nur erreicht, wenn wir den Dämon des Sokrates als Problem der transzendentalen Psychologie anerkennen. Sokrates erscheint alsdann sowohl aktiv als passiv; er war inspiriert, aber nur durch sein eigenes transzendentales Subjekt. Diese Hypothese erklärt den sokratischen Dämon nach allen seinen Merkmalen, ohne daß wir genötigt wären, einige davon willkürlich hinwegzulassen oder zu verfälschen.

Sehen wir uns zunächst die Berichte an, welche vorliegen; die des Sokrates selbst, der bei Platon redend eingeführt ist, und die seiner intimen Freunde.

Sokrates selbst spricht nirgend von einem Dämon, von dem er inspiriert sei, sondern nur von einer inneren Stimme — φωνή —, die er vernehme, einem göttlichen Zeichen — σημεῖον —, das er erhalte.

Über diese Tatsache seines psychischen Lebens spricht er mit der größten Bestimmtheit; die Quelle aber, aus der ihm seine Eingebungen kommen, läßt er unbestimmt, nennt sie nicht Dämon, sondern Dämonion, etwas Dämonisches — *τι δαιμόνιον* —, welche Bezeichnung er teils subjektivisch, teils adjektivisch gebraucht. Er spricht von dem „gewohnten göttlichen Zeichen", von der „prophetischen Stimme der Gottheit", von der „durch Gottes Schickung mir zugeteilten Stimme". Diese innere Stimme sei ihm von Kindheit an gegeben, so daß kaum ein Tag seines Lebens verstrichen, an dem er sie nicht vernommen habe. Sie trieb ihn nicht zu Handlungen an, sondern hielt ihn nur ab, wenn er im Begriffe war, „etwas Nachteiliges" zu tun. Den Wert dieses Dämonions schätzte Sokrates so hoch, daß er ihm unbedingt gehorchte. Dem Alkibiades gegenüber, dessen Vormund Perikles war, rühmt sich Sokrates, daß er einen besseren und weiseren Vormund besitze: sein Dämonion. [412] Diesem schrieb er auch sein grundsätzliches Fernhalten von der Politik zu: „Der Grund davon liegt in dem, was ihr mich oft und bei vielen Gelegenheiten sagen hörtet, daß etwas Göttliches und Dämonisches sich mir vernehmen lasse ... Das begann bei mir schon von meinen Knabenjahren an; eine Stimme läßt sich vernehmen, und wenn sie sich vernehmen läßt, warnt sie mich stets vor dem, was ich zu tun im Begriffe bin, treibt aber nie mich an. Das ist es, was mich abmahnt, mit öffentlichen Angelegenheiten mich zu befassen." [413] Seine Beschäftigung mit Philosophie dagegen war indirekt gebilligt, indem er davon nicht abgemahnt war. Sogar diesem bloß indirekten Befehl gehorcht Sokrates so unbedingt, daß er seinen Richtern erklärt, nicht einmal unter der Bedingung der Freisprechung davon ablassen zu wollen: „Wenn ihr unter solchen Bedingungen mich freigeben wolltet, dann würd' ich euch sagen: Zwar halt' ich euch, ihr athenischen Männer, lieb und wert, doch werd' ich dem Gotte mehr gehorchen als euch ... denn das, müßt ihr wissen, gebeut mir mein Gott ... Demnach, ihr athenischen Männer, würd' ich sagen, sprecht mich frei, oder sprecht mich nicht frei, in der Überzeugung, ich werde mein Tun nicht ändern, und wenn ein mehrfacher Tod mich bedrohte." [414] Auch seine Lehrmethode, die im Gegensatz zu derjenigen der Sophisten, die damals Griechenland überschwemmten, weniger in Reden als in vorgelegten Fragen bestand, gleichsam eine geistige Hebammenkunst, die er trieb, wie seine Mutter Phänarete die leibliche betrieben hatte, schreibt er seinem Dämonion zu: „Zu entbinden nötigt mich der Gott; das Erzeugen wehrt er mir." [415]

In der gegen ihn gerichteten Anklage, die sein Todesurteil zur Folge hatte, hieß es, daß Sokrates die vom Staate anerkannten Götter nicht anerkenne und dafür fremdartige Götter einführe, eine Beschuldigung, die sich auf sein Dämonion bezog. [416] In bezug auf diese Anklage des Meletos sagt Sokrates selbst: „Er nennt mich einen Göttererfinder, und weil ich neuere erfinde und die alten nicht für Götter halte, erhob er, wie er sagt, eben deshalb eine Anklage gegen mich" — worauf Eutyphron entgegnet: „Ich verstehe, lieber Sokrates, weil du behauptest, bei jedem Vorfall rege sich dein Dämonion. Er hat also diese Anklage gegen dich erhoben, als sinnest du auf Neuerungen in göttlichen Dingen, und tritt, dich zu verdächtigen, vor Gericht auf, da er weiß, daß der große Haufe für Beschuldigungen in solchen Dingen sehr empfänglich ist." [417]

Sokrates hörte seine innere Stimme bis zu seinem Lebensende, und noch in der Erwartung seines Todesurteils hält er seine Behauptungen aufrecht. Wiewohl er leicht seine Lossprechung hätte bewirken können, so verzichtete er doch darauf, sich in diesem Sinne zu verteidigen, und zwar weil ihn sein Dämonion davon abhielt. [418] Er wurde nicht nur innerlich abgemahnt, sich eine Verteidigungsrede auszuarbeiten, und erschien unvorbereitet vor Gericht; sondern er wies auch eine vom Redner Lysias ausgearbeitete Verteidigungsrede zurück. [419]

Barthelemy, der sich nicht entschließen kann, das Problem offen zu lassen, und lieber zu einer ungereimten Lösung greift, behauptet, daß Sokrates mit seinem Dämonion nur Spaß gemacht habe. [420] Um aber von dieser Hypothese sehr schnell zurückzukommen, bedarf es nur der Beachtung dessen, was der bereits zum Tode verurteilte Sokrates zu seinen Richtern sprach, und wodurch er sein Verhalten in diesem Prozesse motivierte: „Mir, verehrte Richter, widerfuhr etwas Wundersames. Die weissagende Stimme des Dämonions nämlich, die ich zu vernehmen pflege, mahnte mich in der ganzen früheren Zeit sehr häufig ab, und zwar bei sehr geringfügigen Veranlassungen, wenn ich etwas Verkehrtes zu tun im Begriffe war. Jetzt aber ist mir das begegnet, was ihr selbst seht und was manche für das größte Unglück halten möchten und was wirklich dafür gilt" — seine Verurteilung nämlich —; „doch mich mahnte weder, als ich am heutigen Morgen vom Hause wegging, der Wink des Gottes ab, noch als ich hier heraufstieg zum Gerichtshof, noch bei meiner Rede, wenn ich irgend etwas zu sagen im Begriffe war, obwohl er fürwahr bei anderen Vorträgen häufig mitten in der Rede mich zurückhielt. Jetzt aber, bei der Verhandlung selbst, hat er mich nirgend von etwas, was ich tat oder sagte, abgemahnt. Wie erkläre ich mir nun diese Erscheinung? Das will ich euch sagen: Zu meinem Heile scheint, was mir widerfuhr, sich begeben zu haben, und unmöglich haben diejenigen von uns die richtige Ansicht, die annehmen, das Sterben sei ein Übel. Dafür wurde mir ein starker Beleg: notwendig nämlich hätte das gewöhnliche Zeichen mich abgemahnt, wenn ich im Begriffe gewesen wäre, etwas Unheilbringendes zu tun." [421] So sehr also vertraute Sokrates der Stimme seines Dämo-

nions, daß er aus ihrem Schweigen schloß, seine Verurteilung und sein Tod seien für ihn ein Gewinn.

Wie er sagt, waren es häufig unbedeutende Anlässe, bei denen er die Stimme vernahm. Als er einst das Lyceum verlassen wollte und eben aufstand, wurde ihm das gewöhnliche dämonische Zeichen zuteil. Er setzte sich also wieder nieder, und in der Tat kamen bald darauf Euthydemos und dessen Bruder Dionysodor heran. [422]

Seine Schüler waren von der Existenz dieses Dämonions nicht nur gemäß der hohen Verehrung für ihren Lehrer überzeugt, sondern auch, weil sie es an sich selbst erfuhren, daß die vom Dämonion mißbilligten Handlungen von üblen Folgen begleitet, die indirekt gebilligten aber heilsam und zuträglich waren; denn auch für die Handlungen eben anwesender Freunde erteilte das Dämonion dem Sokrates Abmahnungen. „Vielen seiner Freunde riet er an, dieses zu tun, jenes zu unterlassen, weil die Gottheit ihm ein Zeichen gegeben hätte. Und denen, die ihm folgten, gereichte es zum Vorteil; die aber, die ihm nicht folgten, hatten es zu bereuen." [423] Auch Sokrates selbst spricht sich darüber ganz bestimmt aus: „Mir ist nämlich durch die göttliche Fügung von meinen Knabenjahren an etwas Dämonisches zugesellt; das besteht in einer Stimme, die stets, wenn sie sich vernehmen läßt, von dem, was ich unternehmen will, mir abrät, doch nie zu etwas mich antreibt. Auch wenn einer meiner Freunde sich über etwas mit mir bespricht und die Stimme sich vernehmen läßt, hält sie ihn davon ab und gestattet ihm nicht, es zu unternehmen. Und dafür kann ich auch Zeugen aufstellen ... Wollt ihr ferner den Bruder des Timarchos, den Kleitomachos, befragen, was Timarchos zu ihm sagte, als er auf dem geraden Wege sich befand, durch Henkershand zu sterben, er und der Wettrenner Euathlos, der den Timarchos auf seiner Flucht bei sich aufnahm? Dieser wird euch nämlich erzählen, daß jener so zu ihm sprach: Gewiß, lieber Kleitomachos, sagte er, gehe ich jetzt dem Tod entgegen, weil ich auf den Sokrates nicht hören wollte! Warum sagte denn das nun wohl Timarchos? Das will ich euch sagen. Als vom Zechgelage Timarchos und Philemon, der Sohn des Philemonides, sich erhoben, um den Nikias, den Sohn des Heroskamondros, umzubringen — ein Anschlag, von dem sonst niemand wußte —, sagte Timarchos im Aufstehen zu mir: Was meinst du, lieber Sokrates? Zecht ihr nur; ich aber muß mich irgendwohin aufmachen, doch bin ich, wenn es gelingt, bald wieder da. Da erhob sich die Stimme in mir, und ich sagte zu ihm: Stehe doch nicht auf, denn ich habe die gewöhnliche dämonische Wahrnehmung empfangen. Und er verweilte noch. Nachdem er eine Weile gewartet, machte er wieder Anstalt zu gehen und sagte mir: Ich gehe nun, lieber Sokrates. Die Stimme wurde wieder laut, daher nötigte ich ihn wieder, zu verweilen. Das dritte Mal stand er, weil ich es nicht bemerken

sollte, ohne mir etwas zu sagen, auf, und paßte, um von mir nicht bemerkt zu werden, den Augenblick ab, wo meine Aufmerksamkeit eine andere Richtung hatte, entfernte sich schleunigst und führte das aus, weshalb er jetzt dem Tode entgegenging. Darum sagte er das, was ich euch jetzt erzähle, zu seinem Bruder, er gehe jetzt zum Tode, weil er mir nicht glaubte. — Demzufolge werdet ihr noch jetzt über die Ereignisse in Sikelion von vielen hören, was ich über den Untergang des Heeres äußerte. Doch Vergangenes wollt ihr von den davon Unterrichteten vernehmen; aber auch jetzt könnt ihr das Zeichen erproben, ob es von Bedeutung ist. Als nämlich der schöne Samion in das Feld zog, erhielt ich das Zeichen; nun ist er, um unter Thrasyllos zu fechten, auf dem geraden Wege nach Ephesos und Ionien. Darum glaube ich, daß er entweder umkommen oder etwas dem ähnliches erfahren wird, und ich bin auch wegen des übrigen Heeres in großer Besorgnis. Das habe ich dir aber erzählt, weil die Einwirkung dieses Dämonischen auch über den Umgang der mit mir Verkehrenden alles entscheidet." [424]

Auch bei Plutarch erzählt Theokritos als eines der vielen Beispiele, die den Freunden des Sokrates bekannt geworden seien, folgendes: Als Sokrates mit verschiedenen Freunden zum Wahrsager Eutyphron gegangen war, blieb er auf einmal stehen und kehrte nach einiger Besinnung durch eine andere Gasse um, die vorausgegangenen Freunde zurückrufend, da sein Genius ihn hindere, weiter zu gehen. Die meisten kehrten mit ihm um; die anderen, um den Genius einmal Lügen zu strafen, gingen den geraden Weg fort, begegneten aber einer Herde Schweine und wurden, da nicht ausgewichen werden konnte, zu Boden geworfen und mit Schmutz bedeckt. [425] Hier nimmt also die Stimme des Dämonions die Form der Ahnung an, wie sie denn überhaupt, weil immer auf die nachteiligen Folgen der beabsichtigten Handlung sich beziehend, das Merkmal des zeitlichen, unbewußten Fernsehens in sich enthält. Als z. B. Sokrates nach der Schlacht bei Delium, die unglücklich verlief, mit dem Anführer Laches und anderen floh, und man an einen Scheideweg gelangte, hielt ihn sein Dämonion ab, dem Wege zu folgen, den Gefährten einschlugen. Diejenigen nun, die seinem Rate nicht folgten, fielen den feindlichen Reitern in die Hände. [426] Später machten sich diese Gefährten Vorwürfe darüber, dem Sokrates nicht gefolgt zu sein, und — wie Plutarch sagt [427] — sei durch diesen Vorfall das Dämonion des Sokrates in ein außerordentliches Ansehen gekommen. Bestimmter noch enthielt das Dämonion das Merkmal des Fernsehens, als Sokrates einigen seiner Freunde den Untergang des athenischen Heeres in Sizilien voraussagte. [428]

Sokrates, der im allgemeinen an Orakel und prophetische Träume glaubte, [429] hielt also sein Dämonion gleichsam für ein individuelles inneres Orakel, dessen Wesen er aber nicht näher zu bezeichnen ver-

mochte. Wie er selbst, so nennt es auch Cicero nur im allgemeinen *divinum quoddam.* [430] Das Dämonion wurde von Sokrates immer nur als innere Stimme gehört, niemals gesehen. Plutarch führt das ausdrücklich an und fügt bei, Sokrates hätte diejenigen für Prahler erklärt, die sich göttlicher Erscheinungen rühmten, dagegen sich in ernsthafte Unterredungen mit jenen eingelassen, die, gleich ihm, eine Stimme zu vernehmen vorgaben. Dadurch seien seine Freunde auf den Gedanken gekommen, daß Sokrates seinen Genius nur höre, nicht sehe, so wie man im Traum keine wirkliche Stimme höre, sondern nur eine eingebildete Vorstellung davon sich mache und dennoch andere zu hören glaube. [431]

Die Berichte der Alten sind demnach bestimmt genug, um vorerst wenigstens erkennen zu lassen, was das Dämonion nicht war: kein reflektiver dramatisierter Monolog und keine bloße Gehörtäuschung; denn beide Hypothesen erklären gerade die Hauptsache nicht: das unbewußte Fernsehen. Die Freunde des Sokrates, ein Platon und Xenophon, würden in der Tat eine sehr geringe Meinung von den Erklärungen fassen, die von einigen Modernen aufgestellt wurden; sie würden es eine unwürdige Verleumdung nennen, daß Plessing das Dämonion für eine bewußte Erfindung des Sokrates erklärte. [432] Sie würden lachen über den französischen Arzt Lelut, welcher sagt: „*On ne peut, en vérité, rien voir, rien entendre de plus extravagant, de plus caractéristique de la folie.*“ [433] Und doch führt Lelut selber die Berichte an, daß das Dämonion sich niemals geirrt habe, diejenigen aber in Nachteil gerieten, die der Stimme nicht folgten. Freilich würde Sokrates sich damit trösten, daß der genannte Arzt folgerichtig sich gezwungen sieht, Cardanus, Pascal, Rousseau, Swedenborg und Luther ebenfalls für Narren zu erklären. Für uns aber mag es genügen, daß es im Altertum keinem Freunde oder Gegner des Sokrates einfiel, das Dämonion als Symptom des Irrsinns zu erklären. Aber auch das wäre einem Platon und Xenophon niemals eingefallen, das Problem zu verfälschen, um es für eine rationalistische Erklärung geeignet zu machen. Dies tun jene modernen Erklärer, die im Dämonion nur den Ausfluß des sittlichen Taktes und Gewissens des Sokrates sehen wollen. Dem widerstreitet der Umstand, daß es sich bei sehr geringfügigen, ethisch indifferenten Anlässen vernehmen ließ, bei Handlungen, die gar nicht vor das Forum des Gewissens gehörten, und daß es sich mit Bezug auf die Folgen der beabsichtigten Handlung vernehmen ließ, also prophetisch war. Zeller, bei welchem die modernen Theorien zusammengestellt sind, [434] sieht sich bei seiner genauen Kenntnis der alten Berichte genötigt, zu sagen, daß das Dämonion vom sittlichen Gefühl und dem Gewissen wohl zu unterscheiden sei: „Die dämonische Stimme zeigt sich vielmehr im allgemeinen als die Form, welche das lebhafte,

aber nicht zur klaren Erkenntnis seiner Gründe aufgeschlossene Gefühl von der Unangemessenheit einer Handlung für das eigene Bewußtsein des Sokrates annahm.“ Dies ist sehr richtig; aber es ist eben nur eine Beschreibung des Phänomens, keine Erklärung. Auch das ist noch keine Erklärung, wenn Zeller beifügt, daß das Dämonion auf der Vertiefung in sein Inneres, wodurch Sokrates sich von seinen Landsleuten unterschied, und auf seinem Streben nach Selbsterkenntnis beruhe. [435] Diese subjektive Vertiefung erklärt bestenfalls die Aufmerksamkeit des Sokrates auf die Stimme des Dämonions, nicht aber die Stimme selbst.

Die Stimme des Gewissens ist etwas allen Menschen Gemeinschaftliches; von seinem Dämonion aber sagt Sokrates, daß vor ihm nur wenigen oder keinem der früher Lebenden die göttliche Stimme zuteil geworden sei. [436] Er ist sich also vollkommen seiner paradoxen Behauptung bewußt. Auch Maximus von Tyrus, der aus dem Dämonion einen Dämon, einen unsichtbaren Schutzgeist macht, sagt, derselbe sei ein dem Sokrates eigentümliches, an ihn gebundenes Wesen. [437]

Wenn ich noch hinzufüge, daß bei den alexandrinischen Philosophen und später bei den Kirchenvätern das Dämonion ebenfalls zum eigentlichen Dämon wird, wobei die letzteren es dahingestellt sein lassen, ob es ein guter oder böser Dämon gewesen, so kann damit die Liste der bisherigen Auslegungen, die das Dämonion gefunden, geschlossen werden.

Das Problem ist offenbar noch ungelöst. Die Inspirationstheorie ist so wenig annehmbar, als die Verfälschung des Dämonions zu einem Bestandteil des normalen Bewußtseins. Darum müssen wir zur anormalen Psychologie greifen, aber nicht zu einer krankhaften, sondern einer solchen, die höher steht als die normale. Die Äußerungen des Sokrates selbst und seiner hervorragenden Freunde lauten so bestimmt, daß die Tatsache als feststehend angesehen werden muß. Wenn aber dieses merkwürdige Dämonion eine Tatsache ist, so erscheint dieselbe höchst geeignet, als ein Senkblei zur Ergründung des Menschenrätsels verwendet zu werden. Um so größer also ist die Verpflichtung zu einer wissenschaftlichen Erklärung des Problems.

Wenn es richtig ist, was ich in der „Philosophie der Mystik“ auszuführen suchte, daß der Traum die Eingangspforte zur Metaphysik ist, soweit es sich um das Menschenrätsel handelt, weil wir im Traume den transzendentalpsychologischen Phänomenen in ihrer einfachsten Gestalt begegnen; wenn ferner das Dämonion offenbar ebenfalls der transzendentalen Psychologie angehört, so müssen wir seine Erklärung aus dem Traumleben holen:

In unseren Träumen befinden wir uns auf einer Traumbühne von bestimmter Beschaffenheit und in Gesellschaft von meistens sehr bestimmt charakterisierten Menschen, mit welchen wir reden und han-

deln, an die wir Fragen stellen, von welchen wir Antworten erhalten, die sich mit unseren Handlungen verbinden oder sie durchkreuzen usw. Diese Tatsache ist weit sonderbarer, als sie auf den ersten Anblick erscheint: Unsere Träume sind nämlich weder das Produkt einer äußeren fremden Inspiration, noch auch können sie als das gesetzlose Spiel unserer Phantasie angesehen werden; sie müssen also aus unserem eigenen Innern kommen, und zwar muß der Traumverlauf in seiner bestimmten Beschaffenheit in gesetzmäßiger Weise veranlaßt werden durch unsere körperlichen und geistigen Zustände. Meinem jeweiligen Befinden müssen Träume von bestimmter Art korrespondieren, die als gesetzmäßige Wirkungen jener Ursache eintreten. Wir selbst sind also die Produzenten unserer Träume, auch jener, deren Verlauf mit den Wünschen unseres träumenden Ich in Widerspruch tritt, sowie auch jener, in welchen wir solche Antworten erhalten, die in unserem Traumbewußtsein nicht lagen. Mit anderen Worten: wenn in unseren Träumen außer uns selbst noch andere Personen auftreten, so kann die bestimmte Beschaffenheit dieser Gesellschaft und ihr Verhalten nur zustande kommen durch eine dramatische Spaltung unseres eigenen Ich. Die dramatische Spaltung des Ich ist demnach die psychologische Formel zur Erklärung unserer Träume, und da dieselben in jeder Hinsicht dem Kausalitätsgesetz unterworfen sein müssen, so kann die Besonderheit jener Spaltung des Ich nur bedingt sein durch die Besonderheit unseres momentanen körperlichen und geistigen Befindens.

In der „Philosophie der Mystik" habe ich in dem Kapitel über die dramatische Spaltung des Ich dieses Verhältnis in ausführlicher Weise darzustellen versucht, und es hat sich dabei das Resultat ergeben, daß eine solche Spaltung des Ich immer nur zustande kommt, wenn ein im Unbewußten entstehender Empfindungsreiz die psychophysische Empfindungsschwelle überschreitet, so daß also in allen diesen Fällen die Empfindungsschwelle als die Bruchfläche dieser Spaltung erscheint. Stellen wir z. B. im Traum eine Frage, deren Beantwortung erst aus unserem Unbewußten in das Traumbewußtsein aufsteigt, so verlegen wir diese Antwort in einen fremden Mund, und es findet so ein dramatisiertes Besinnen oder eine dramatisierte Erinnerung statt.

Aus dieser Tatsache der dramatischen Spaltung des Ich, die wir allnächtlich in unseren Träumen erfahren, ergeben sich zwei wichtige Folgerungen; ja es bedarf im Grunde gar keiner logischen Folgerungen, sondern in der bloßen Analyse der Tatsache können wir die dramatische Spaltung in zwei Bestandteile, in zwei psychologische Vorgänge zerlegen: 1. Der Träumer ist das die Personen des Traumes zusammenfassende Subjekt; diese Traumpersonen verkehren miteinander, ohne ihre Identität zu erkennen. Diese Identität ist in ihrem gemeinschaftlichen Unbewußten gegeben; aber der Inhalt ihres Traumbewußtseins isoliert sie gegenseitig. 2. Das träumende Ich verkehrt mit den übrigen Traumfiguren in Worten und Handlungen, ohne sich ihrer Identität mit sich bewußt zu werden; dies kann nur dadurch zustande kommen, daß ihr Bewußtseinsinhalt gegenseitig sich abgrenzt, die Identität aber nur im Unbewußten gelegen ist.

Indem wir nun der Einfachheit wegen in unseren Träumen außer uns selbst nur noch eine zweite Person als gegeben annehmen, können wir sagen: Es ist eine psychologische Tatsache, daß ein Subjekt aus zwei Personen bestehen kann, ohne daß dieselben in ihrem Verkehr ihre Identität erkennen. Diese Tatsache wird in ihrer bloß psychologischen Bedeutung nicht im mindesten durch die Erwägung alteriert, daß unsere Träume nur Illusionen sind. Man darf die Tatsache einer Illusion nicht mit einer illusorischen Tatsache verwechseln. Die Fähigkeit unseres Bewußtseins, sich in zwei Hälften zu zerlegen, die gegeneinander spielen, kann nicht ausschließlich auf den Traum beschränkt sein; denn die Ursache dieser Spaltung liegt in dem gleichzeitigen Vorhandensein eines Bewußtseins, eines Unbewußten und einer sie trennenden Empfindungsschwelle; diese Ursache ist aber auch im Wachen gegeben.

Wenn wir aus dem Traum erwachen, so verschmelzen die Personen unseres Traumes wieder zum einheitlichen Subjekt des wachen Menschen. Da nun aber, was im Traume eine Wirklichkeit ist, beim Fortbestehen der der dramatischen Spaltung zu Grunde liegenden Ursache, auch außerhalb des Traumes mindestens eine Möglichkeit ist, so sind wir zu der Frage berechtigt, ob der wache Mensch seinerseits vielleicht auch nur wieder die Hälfte eines umfassenderen Wesens und Bewußtseins sei? Die Spaltung eines Subjektes in zwei Personen könnte wohl auch außerhalb des Traumes eine Wirklichkeit sein. In diesem Falle wäre der irdische Mensch nur eine der beiden Personen eines Subjekts, dessen andere Person unserem irdischen Bewußtsein unbekannt, unbewußt wäre, die aber an sich sehr wohl bewußt sein könnte. An der Möglichkeit der Sache ist nicht im mindesten zu zweifeln — das beweist der Traum —; die Wirklichkeit der Sache wäre aber nur dann gegeben und beweisbar, wenn von seiten jener anderen Person meines Ich — da sie dem irdischen Bewußtsein verborgen ist, aber doch zu unserem Wesen gehört, nennen wir sie am besten das transzendentale Subjekt — über die trennende Empfindungsschwelle hinweg eine Vorstellung in unser irdisches Bewußtsein gelangen würde. Eine solche Vorstellung würden wir aber — Empfängnis mit Zeugung verwechselnd — unserem irdischen Bewußtsein zuschreiben, wenn sie sich nicht qualitativ von den übrigen Vorstellungen unseres irdischen Bewußtseins unterscheiden würde. Nun läßt sich aber von einer zweiten Person unseres Wesens überhaupt nur reden unter der Voraussetzung, daß

ihr Bewußtsein von dem der irdischen Person abgegrenzt wäre, daß sie anders von den Dingen affiziert würde als die letztere, und anders darauf reagieren würde, d. h. andere Fähigkeiten hätte. Ohne diese Differenz käme es zu gar keiner Spaltung, es wäre nur ein Bewußtsein, also nur eine Person vorhanden. Wenn wir also von unserem transzendentalen Wesen überhaupt Vorstellungen empfangen, so können es vorweg nur solche sein, die sich aus dem irdischen Bewußtsein keinesfalls ableiten lassen, z. B. Ahnungen und Ferngesichte. Dies ist nun in Zuständen, die hauptsächlich dem Somnambulismus angehören, in der Tat der Fall, wir sind daher genötigt, die dieser Tatsache korrespondierende Ursache anzunehmen: ein transzendentales Subjekt.

Demnach ist die dramatische Spaltung des Ich nicht nur die psychologische Formel zur Erklärung unseres Traumlebens, sondern auch die metaphysische Formel zur Erklärung des Menschen. Unsere Existenz, ohne ein bloßer Traum zu sein, hat doch die Formel des Traumlebens. Unser irdisches Wesen ist nur die Hälfte unseres eigentlichen Wesens, dessen andere Hälfte für uns transzendental bleibt, hinter dem irdischen Bewußtsein liegt. Wir gleichen also einem Doppelstern, ohne unseren dunklen Begleiter zu erkennen.

Tritt in unseren Träumen eine zweite Figur neben uns auf, so gehört diese zwar auch unserem Wesen an, aber nur einen Teil dieses unseres Wesens haben wir in diese Traumfigur versenkt, und nur im anderen Teile erkennen wir unser eigenes Ich. Darum reden wir im Traume mit solchen Figuren wie mit fremden Wesen, wiewohl die beiden Personen durch ein gemeinschaftliches Subjekt zusammengehalten sind und beim Erwachen in der Tat wieder zusammenrinnen. In eine Traumfigur können wir schon darum nie ganz versenkt sein, weil deren meistens mehrere vorhanden sind, deren jede nur einen Teil unseres Wesens objektiviert. Nicht einmal in die Gesamtheit der Figuren sind wir ganz ausgegossen, sonst wäre es nicht möglich, daß wir auch noch selbst auf der Bühne uns bewegen; es bliebe für uns nur mehr der Anteil eines vollständig objektiven Zuschauers, was in jenen Träumen, darin wir uns auf der Bühne nicht mitbefinden, teilweise allerdings der Fall ist. Diese im Traume bloß psychologische Tatsache der Spaltung wird als eine außerhalb des Traumes metaphysische erwiesen durch die transzendentalen Fähigkeiten unserer Seele, die aus dem irdischen Bewußtsein nicht abzuleiten sind. Dies ist der Grund, warum Kant gerade gelegentlich seiner Schrift über den Seher Swedenborg dahin gelangte, die hier vorgetragene Formel zur Erklärung des Menschenrätsels in ganz klaren Sätzen auszusprechen. Die Rationalisten sehen in dieser Schrift Kants — „Träume eines Geistersehers" — nur eine Verspottung des Geisterglaubens; sie übersehen dabei, daß von diesem Spott mindestens ein Geist ganz unberührt bleibt, der Geist

des Menschen im Sinne eines transzendentalen Subjekts. Ein solches bezweifelt Kant nicht nur nicht, sondern er behauptet es mit großer Entschiedenheit: „Ich gestehe, daß ich sehr geneigt bin, das Dasein immaterieller Naturen in der Welt zu behaupten und meine Seele selbst in die Klasse dieser Wesen zu versetzen." ... „Die menschliche Seele würde daher schon in dem gegenwärtigen Leben als verknüpft mit zwei Welten zugleich müssen angesehen werden, von welchen sie, sofern sie zur persönlichen Einheit mit einem Körper verbunden ist, die materielle allein klar empfindet, dagegen als ein Glied der Geisterwelt die reinen Einflüsse immaterieller Naturen empfängt und erteilt, so daß, sobald jene Verbindung aufgehört hat, die Gemeinschaft, darin sie jederzeit mit geistigen Naturen steht, allein übrig bleibt und sich ihrem Bewußtsein zum klaren Anschauen eröffnen müßte." ... „Es wird künftig, ich weiß nicht, wo oder wann, noch bewiesen werden, daß die menschliche Seele auch in diesem Leben in einer unauflöslichen verknüpften Gemeinschaft mit allen immateriellen Naturen der Geisterwelt stehe, daß sie wechselweise in diese wirke und von ihnen Eindrücke empfange, deren sie sich aber als Mensch nicht bewußt ist, so lange alles wohl steht." ... „Es ist demnach zwar einerlei Subjekt, was der sichtbaren und unsichtbaren Welt zugleich als ein Glied angehört, aber nicht eben dieselbe Person, weil die Vorstellungen der einen, ihrer verschiedenen Beschaffenheit wegen, keine begleitenden Ideen von denen der anderen Welt sind, und daher, was ich als Geist denke, von mir als Mensch nicht erinnert wird." [438]

Aus diesen so klaren und bestimmten Sätzen ergibt sich, daß meine Behauptung, die dramatische Spaltung des Ich, die im Traum als psychologische Formel auftritt, sei zugleich die metaphysische Formel des Menschen, mit den Ansichten Kants übereinstimmt, aber auch mit dem, was Kant in der Lehre von der dritten Antinomie sagt; [439] er hat demnach diese seine Ansicht auch noch in seinem Alter aufrecht erhalten. Sogar des von mir gebrauchten Ausdrucks „transzendentales Subjekt" bedient er sich, wenn er sagt, daß „das transzendentale Subjekt uns empirisch unbekannt ist", [440] d. h. also, daß unser Selbstbewußtsein nur auf einen Teil unseres Wesens, auf die irdische Person, sich erstreckt, daß unser Wesen über das Selbstbewußtsein hinausragt.

Einen Verkehr mit unserem transzendentalen Subjekt und durch dessen Vermittlung mit den transzendentalen Subjekten, d. h. mit dem Geisterreich, hält nun Kant nicht für möglich, „so lange alles wohl steht"; damit ist aber gesagt, daß er ihn für möglich hält in abnormen Zuständen: „Diese Ungleichartigkeit der geistigen Vorstellungen und deren, die zum leiblichen Leben des Menschen gehören, darf indessen nicht als ein so großes Hindernis angesehen werden, daß sie alle Möglichkeit aufhebe, sich bisweilen der Einflüsse von seiten der Geister-

welt sogar in diesem Leben bewußt zu werden.“ [441] Noch leichter müßte daher ein Übergang einer Vorstellung unseres eigenen transzendentalen Subjekts in das sinnliche Bewußtsein eintreten; denn in beiden Fällen der dramatischen Spaltung, in der psychologischen wie in der metaphysischen, ist die Empfindungsschwelle die Bruchfläche der Spaltung; diese Empfindungsschwelle ist aber beweglich, schon im gewöhnlichen Traum, mehr noch im Somnambulismus, und daß dieses im Wachen geradezu unmöglich ist, läßt sich in keiner Weise begründen; wohl aber ist vorweg zu erwarten, daß transzendentale Vorstellungen, die während des Wachens die Empfindungsschwelle überschreiten, an Bestimmtheit verlieren und vielleicht nur teilweise zum Bewußtsein kommen.

Damit ist nun auch das Rätsel des Sokratischen Dämonions erklärt. Sokrates war ein Mensch von beweglicher Empfindungsschwelle, so daß er sich transzendentaler Einflüsse bewußt werden konnte, die sich auf die Folgen seiner Handlungen bezogen. Daß nun das transzendentale Subjekt fernsehend ist, zeigt sich in häufigen Fällen bei Somnambulen. Diese zeigen sogar eine gesteigerte Form des Sokratischen Dämonions. Bei Sokrates trat dasselbe in der abgeschwächten Form bloßer Ahnungen ins Bewußtsein, und es verhielt sich nur abhaltend, nicht antreibend. Diese beiden Merkmale lassen sich auf die gemeinschaftliche Ursache zurückführen, daß das Dämonion sich im Wachen und darum in abgeschwächter Form geltend machte.

Sokrates selbst sagt, daß die innere Stimme sich nur geltend machte, wenn er etwas in den Folgen Unangemessenes und Nachteiliges tun wollte. Nun ist es ein alter Erfahrungssatz der Mystik, daß das Fernsehen, wenn es spontan eintritt, auf die Schattenseiten der Zukunft sich richtet. Gerade solche Ferngesichte aber müssen begreiflicherweise mit dem größten Gefühlswert versehen sein, und weil ihnen ein größerer Reiz zu Grunde liegt, müssen sie mit größerer Leichtigkeit die Empfindungsschwelle überschreiten. Wenn aber selbst das Ferngesicht als solches nicht ins Bewußtsein tritt, so muß doch die damit verbundene Gefühlserregung bewußt werden, die dann aber nur mehr als von der beabsichtigten Handlung Abhaltendes, als ein innerhalb des Bewußtseins unmotiviertes Gefühl sich geltend machen wird. Dies war eben bei Sokrates der Fall. Nur die Gefühlswirkung des Ferngesichts war ihm bewußt.

Es unterliegt für mich keinem Zweifel, daß alle Fälle von Ahnungen auf solchen abgeschwächten Ferngesichten beruhen, die nur mit ihrem Gefühlswert über die Empfindungsschwelle treten, während die Vision unbewußt wird. Denn ein Motiv muß diesen Gefühlserregungen zu Grunde liegen, und es ist wohl kein anderes denkbar als eine Vision, wir müßten denn zur Inspiration greifen. Den Schein einer

fremden Inspiration müssen allerdings Ahnungen selbst dann haben, wenn sie auf ein bloßes Angstgefühl beschränkt bleiben, weil eben das transzendentale Bewußtsein vom irdischen abgegrenzt ist. Eine Steigerung schon ist es, wenn, wie bei Sokrates, zum abhaltenden Gefühl in dramatischer Spaltung die innere Stimme hinzukommt, die gleich einer fremden vernommen wird. Bei noch höherer Steigerung nimmt der Abmahner plastische Gestalt an; dies scheint aber bei Sokrates niemals eingetreten zu sein, er hörte nur immer die Stimme, sein Dämonion kam aber nie zur Sichtbarkeit.

Das Dämonion des Sokrates ist also ein dramatisiertes Ahnen, eine abgeschwächte fernsehende Erkenntnis von der Unangemessenheit einer beabsichtigten Handlung; dieses transzendentale Fernsehen, ins Bewußtsein nur als Ahnung dringend, scheint aber immer erst dann eingetreten zu sein, wenn er eben im Begriffe war, die betreffende Handlung zu begehen.

Weder Sokrates noch seine Freunde suchten das Dämonion in der eigenen Seele des Sokrates; darin hatten sie insofern recht, als die Seele mit dem Bewußtsein nicht zusammenfällt. In die normale Psychologie, die sich nur mit der Analyse des Bewußtseins beschäftigt, gehört das Dämonion nicht. Daß aber Sokrates und seine Freunde in ihrer Erklärung das transzendentale Subjekt übergingen und an eine göttliche Inspiration glaubten, dies liegt daran, daß überhaupt alle aus der transzendentalen Tiefe der Seele aufsteigenden Vorstellungen für Inspirationen gehalten wurden. So z. B. von den Dichtern, denen es ohne Zweifel vollkommener Ernst war, wenn sie bei Beginn ihres Gesanges die Musen anriefen: „Singe den Zorn, o Göttin, des Peleiaden Achilleus“ [442] oder: „Sage mir, Muse, die Taten des vielgewanderten Mannes.“ [443] — Maudsley sagt:

„Wenn die Gehirntätigkeit eines Individuums eine wohlgeordnete ist und die gehörige Bildung erfahren hat, erscheinen die Resultate dieser verborgenen Tätigkeit, indem sie plötzlich im Bewußtsein auftauchen, oft wie Inspirationen; sie sind fremd und staunenerregend, wie es oft Träume sind, auch für den Geist, welcher sie selbsttätig hervorgebracht hat. Es war keine extravagante Phantasie, daß sie Platon als Reminiszenzen einer vorausgegangenen höheren Phantasie betrachtete. Platons Geist war ein Geist ersten Ranges, und die Resultate von dessen unbewußter Tätigkeit konnten ihm selbst, wenn sie blitzartig in seinem Bewußtsein erschienen, wohl als Intuitionen eines besseren, weit außerhalb des Bereiches des gegenwärtigen gelegenen Lebens erscheinen . . . Große Schriftsteller und Künstler waren, wie bekannt, oft über ihre eigenen Schöpfungen erstaunt und konnten nicht begreifen, wie sie solches erdenken konnten.“ [444]

Diese Neigung zur Objektivierung der unbewußten Quelle muß natürlich noch größer sein bei transzendentalpsychologischen Funktionen, deren das Bewußtsein ganz unfähig ist. Daher objektivierte Sokrates die innere Stimme, und weil der Gehorsam gegen sie immer zu seinem Besten ausfiel, war er genötigt, ihr Kenntnis der Zukunft beizulegen, und hielt sie darum für göttlich. Dazu hätte er gar keine Veranlassung gehabt, wenn sie nicht aus dem Unbewußten gekommen wäre. Er wußte sein Bewußtsein passiv bei dem Vorgang, nicht aktiv; darum hielt er die Stimme für eine fremde Eingebung, ein subjektives Orakel, dessen Ursprung ihm aber verborgen war. Hegel kommt daher der Lösung des Problems sehr nahe, wenn er sagt: „Der Genius des Sokrates ist nicht Sokrates selbst, sondern ein Orakel, das aber zugleich nichts Äußerliches, sondern ein subjektives, sein Orakel ist. Es hat die Gestalt von einem Wissen gehabt, das zugleich mit einer Bewußtlosigkeit verbunden ist." [445] Dies ist aber nur zum Teil richtig. Das Wissen, das in diesem Vorgang bei Sokrates vorhanden war, bestand nur darin, daß ihn etwas abhielt; unbewußt war ihm die Quelle dieser Mahnung, der Grund, warum sie eintrat, und der Erfolg, den die Handlung, wenn ausgeführt, haben würde. Transzendental gewußt waren aber auch die letzteren Bestandteile.

In seiner Tätigkeit zeigte sich das Dämonion als ein Wesen, welches Wille und Erkenntnis, sogar der Zukunft, besaß und den Sokrates beherrschte. Was Sokrates eben tun wollte, das wollte das Dämonion nicht, und so konnte Sokrates es allerdings für ein ihm Fremdes ansehen, aus demselben Grunde, aus dem wir im Traum alles aus dem Unbewußten ins Bewußtsein Auftauchende objektivieren und sogar plastisch schauen. Diese Passivität des Bewußtseins berechtigt aber noch nicht, den empfangenen Einfluß aus einer fremden Quelle abzuleiten; denn ganz der gleiche Vorgang einer passiven Empfängnis aus unbewußter Quelle kann auch zwischen zwei Personen eines einheitlichen Subjekts eintreten, dessen Bewußtseinshälften durch eine Empfindungsschwelle getrennt sind.

Plutarch sagt, daß die Reden der Genien nur bei solchen Menschen erschallen, deren Seele von keinen Leidenschaften beunruhigt werde; gewöhnlich gebe der Genius nur im Schlaf göttliche Dinge ein, dem Sokrates aber auch im Wachen, weil er befreit war von der in den meisten Menschen herrschenden Unruhe und dem Mangel an Harmonie. [446] Es ist nicht nötig, bei Sokrates einen besonders hohen Grad dieser Fähigkeit anzunehmen; denn wenn er auch, wie er selbst sagt, fast an jedem Tag seines Lebens die Stimme des Dämonions vernahm, so kommt dabei doch in Betracht, daß er, welcher die Vertiefung in die Selbsterkenntnis als die Hauptaufgabe des Menschen betrachtete, auf die Vorgänge seines Inneren große Aufmerksamkeit verwendete und

für derartige Intuitionen, besonders da sie in dramatischer Form eintraten, sehr vernehmungsfähig sein mußte; sodann aber zeigt der Somnambulismus, daß solche transzendentalpsychologische Vorgänge in viel höherer Steigerung auftreten können. Formell ist diese Steigerung schon in den Träumen gegeben, da wir den Träger der Stimme in anschaulicher Gestalt vor uns sehen; materiell gesteigert ist das Dämonion, wenn es nicht bloß abhaltend, sondern antreibend und ebenfalls mit der Vision verbunden auftritt. So sprechen die Somnambulen mit ihrem Schutzgeiste, und den nötigen Grad philosophischer Besinnung, um zu erkennen, daß er nur ein objektivierter Teil ihrer eigenen Seele sei, dürfen wir bei ihnen um so weniger verlangen, als er ihnen anschaulich gegenübersteht.

Diese Unterhaltungen der Somnambulen mit ihren Schutzgeistern, die zwar nicht vom Standpunkt der Person, wohl aber des Subjekts als dramatisierte Monologe bezeichnet werden können, kommen sehr häufig vor. Die Somnambulen hypostasieren dabei ihre eigenen transzendentalen Vorstellungen und Erwägungen, wie wir unsere normalen im Traum hypostasieren. Oft aber tritt auch bei Somnambulen jene Abschwächung ein wie bei Sokrates, daß sie nur eine innere Stimme vernehmen. Ein Magnetiseur, der sich viele Mühe gab, von seinen Somnambulen zu erfahren, wie sie ihre Informationen erlangten, fragte einst eine unwissende Magd, und sie gab die Antwort: „Ich hörte jemanden, der zu mir sprach." Eine zweite antwortete: „Es kommt mir vor, als ob ich es sehe, oder höre." [447] Die merkwürdige Somnambule Julie, von dem Präsidenten Strombeck gefragt, wo eine von ihm geschriebene Aufzeichnung liege und aus wie vielen Zeilen sie bestehe, gab ganz richtig das Schreibpult seiner Frau als Aufbewahrungsort an, und daß die Aufschreibung aus zwei Absätzen von sechzeheinhalb und fünfzehneinhalb Zeilen bestehe. Wiewohl nun Strombeck selbst erst nachsehen mußte, könnte hier die Erklärung zur Not mit Gedankenübertragung auskommen; aber auf die weitere Frage, woher sie das gewußt, entgegnete Julie: „Eine Stimme sagte es mir." Wenn sie über die Beschaffenheit ihres Sehens in der Magengegend gefragt wurde, so erklärte sie es für ein Wissen oder eine Stimme, die es ihr dort sage. Manchmal trat auch die Vision eines Trägers der Stimme ein; sie sah dann „einen Körper" neben sich stehen, der zu ihr sprach. Er hatte keine bestimmte Gestalt, sie beschrieb ihn als weiße Wolke, die sich aus dem Boden erhebe und mit einer in ihr wiedertönenden Stimme rede. Sie unterredete sich mit diesem Körper, dessen Stimme bei herannahender Genesung für sie schwächer wurde, und von dem sie schließlich förmlichen Abschied nahm. [448] Ähnliches haben die meisten Magnetiseure beobachtet, z. B. Dr. Billot. [449]

Auf diese Verwandtschaft des Sokratischen Dämonion mit den Schutzgeistern der Somnambulen hat schon Hegel aufmerksam gemacht: „Das Nähere in Ansehung des Dämoniums ist eine an den Somnambulismus, an die Gedoppeltheit des Bewußtseins hinneigende Form; und bei Sokrates scheint auch ausdrücklich etwas der Art, als magnetischer Zustand ist, sich gefunden zu haben, da er öfter in Starrsucht, Katalepsie, Verzückung verfallen sein soll." [450]

Dazu kommt, daß dieses dramatische Auseinandertreten des transzendentalen und des sinnlichen Bewußtseins bei den Somnambulen häufig in den wachen Zustand übergeht, so daß sie alsdann noch deutlicher an Sokrates erinnern. Der Arzt Deleuze sagt, daß die Somnambulen auch außerhalb ihrer Krise einen Instinkt bewahren, der sie wie durch eine innere Stimme von ihren Bedürfnissen unterrichte. [451] Dr. Nick in Stuttgart, der seine Somnambule fragte, ob sie sich ihrer guten Gesinnungen und Entschlüsse auch im Wachen erinnern würde, erhielt die Antwort: Nein! aber soviel habe sie durch ihre dreijährige Leidensperiode gewonnen, daß immer ein inneres Etwas sie warnen würde, wenn sie zu neuen Fehltritten Anreizung haben würde. [452] Diese abgeschwächte Objektivierung des transzendentalen Bewußtseins, die nur einen inneren Drang, etwas zu unterlassen, ins Bewußtsein kommen läßt, war auch dem Johann Schmiedgall, dem Vater der Seherin von Prevorst, gegeben, der als schlichter, nüchterner Mann in kräftigster Gesundheit ein hohes Alter erreichte. Er hatte einer Witwe in Löwenstein nach dem Tode ihres Mannes die Handlung geführt, und nachdem sie durch seine Ratschläge und Dienste eine vermögliche Frau geworden, nahm er Abschied, um in Esslingen eine Stelle anzutreten. Als er hinauswanderte, befiel ihn eine drückende Angst, so daß er manchmal stehen bleiben mußte und schließlich umkehrte. In diesem Augenblick war alle Angst weggeflogen. Da er sich jedoch durchaus keiner Ursache bewußt war, warum er umkehren sollte, kehrte er wieder gegen Esslingen um, mit dem festen Vorsatz, auf seine innere Stimme nicht zu hören. Bald stieg aber seine Angst aufs höchste, und das abhaltende Dämonion steigerte sich jetzt bis zur Vision eines Mannes, der ihm winkte, umzukehren. Er kehrte in das Haus der Witwe zurück, blieb bei ihr, verzichtete auf seine Stelle in Esslingen, bekam später die Tochter der Witwe zur Frau und blieb nun in Löwenstein bis in sein hohes Alter. [453]

Der somnambule Knabe Richard, über welchen interessante Berichte vorliegen, [454] spricht von seinem „Männchen", und auf die Frage, ob dasselbe auch außerhalb des Schlafes ihn beeinflusse, sagt er: „Ja, es warnt mich, soweit ihm die Macht gegeben ist. Etwas Unschickliches z. B., wenn es in meiner Nähe gesprochen würde, müßte ich überhören. Ebenso würde ich alles Unpassende in einem Buche, wenn es durch Zufall in meine Hände käme, ohne weiteres überschlagen müssen, ohne daß ich es selbst wüßte, warum."

Daß nun dieser abhaltende oder antreibende Genius in der Tat nur der ins sinnliche Bewußtsein tretende Niederschlag einer psychischen Funktion ist, die innerhalb des transzendentalen Bewußtseins, aus dem sie kommt, die gesteigerte Form des Hellsehens besitzt, das zeigt sich darin, daß der Genius manchmal auch als ein prophetischer vorkommt. So bei Cardanus. Ein bloß abhaltendes Dämonion ist im Grunde gar nicht denkbar; das Motiv kann zwar oberhalb der Empfindungsschwelle, im sinnlichen Bewußtsein, fehlen, unterhalb der Schwelle aber muß das Motiv vorhanden sein, es muß ferner erkannt werden, weil es nur als erkanntes zum Motiv werden kann, und es kann nur fernsehend erkannt werden, weil es in der Zukunft liegt. Ein Dämonion also, das an sich nur abhaltend wäre, käme einer Wirkung ohne Ursache gleich.

Daß Sokrates in der Tat somnambul veranlagt war, geht aus den Berichten deutlich hervor. Diese Anlage zeigt sich als ekstatischer Zustand, als Gedankenübertragung und als Fernsehen. In Platons „Gastmahl" heißt es von Sokrates: „Das ist so seine Art; bisweilen tritt er, wo er eben ist, beiseite und bleibt stehen. Er wird, denke ich, sogleich kommen; stört ihn also nicht, sondern laßt ihn." Bald darauf kommt nun Sokrates in der Tat herein, und Agathon redet ihn an: „Hierher, Freund Sokrates, lagere dich neben mich, damit ich, mit dir zunächst in Berührung, auch von dem weisen Gedanken etwas genieße, der im Hoftor sich dir darbot; denn offenbar fandest du ihn auf und hältst ihn fest, vorher wärest du sonst wohl nicht von der Stelle gewichen." Sokrates erwachte also aus der Ekstase, wenn ihm der gesuchte Gedanke ins Bewußtsein trat. Später heißt es: „Auf einen Gedanken geratend, stand er vom Morgen an nachsinnend auf einer Stelle; und als es ihm nicht gelingen wollte, ließ er nicht ab, sondern blieb grübelnd stehen, und schon war es Mittag, und die Leute bemerkten es und verwundert machte einer den andern darauf aufmerksam, daß Sokrates vom frühen Morgen an, einem Gegenstande nachforschend, dastehe. Endlich aber brachten einige Ionier — es war nämlich im Sommer —, da es Abend war, nachdem sie zu Abend gegessen hatten, ihre Matten heraus, um teils im Kühlen zu schlafen, teils ihn zu beobachten, ob er auch die Nacht über stehen bleiben werde. Er aber blieb stehen, bis der Morgen anbrach und die Sonne aufging; dann, nachdem er den Sonnengott betend begrüßt, entfernte er sich eilig." [455] Dies geschah bei Sokrates häufig. [456]

Von seinem Fernsehen im Traum berichtet Sokrates selbst. Es war nämlich der Vollzug seines Todesurteils dreißig Tage lang verschoben worden, bis das athenische Staatsschiff, welches zum Tempel des Apol-

lon nach Delos gesendet worden war, zurückgekehrt wäre. Innerhalb dieser Zeit durfte kein Todesurteil vollzogen werden.[457] Da nun Kriton zum Sokrates ins Gefängnis kam, ihm anzukündigen, daß das Schiff noch heute anlangen würde, sprach Sokrates die Vermutung aus, daß es erst am folgenden Tag kommen würde, wie es auch geschah; er habe ein darauf bezügliches Traumgesicht gehabt: „Ein reizendes, schön gestaltetes Weib schien sich mir zu nahen, in weißen Gewändern, mich anzureden und zu mir zu sagen: O Sokrates! wohl an dem dritten der Tage gelangst du zur scholligen Phtia!" Es sind dieses Worte des Achilles, dessen Heimat Phtia war, und zu Sokrates gesprochen bedeuteten sie, daß er nach drei Tagen in seine wahre Heimat zurückkehren würde.[458]

Es ist eine von manchen Ärzten beobachtete Erscheinung, daß Somnambule einen sehr starken magnetischen Einfluß auf ihre Umgebung ausüben. Daß Sokrates ihn willkürlich ausgeübt, wird nicht berichtet, er kommt aber bei ihm in der Form der Gedankenübertragung vor. Davon ist in Platons „Theages" die Rede. Die Echtheit des Theages wird allerdings bestritten, und zwar von Steinhart, eben wegen dieses an Magnetismus erinnernden Einflusses von Sokrates auf seine Schüler.[459] Nun macht der Theages in der Tat nicht den Eindruck eines echten Werkes von Platon; es ist auch nicht meine Absicht, für denselben einzutreten, nur möchte ich behaupten, daß die Unechtheit gerade aus diesen Merkmalen, die zum Dämonion sogar sehr gut passen, sich nicht folgern läßt. Es handelt sich hier nicht darum, ob Platon der Verfasser dieses Dialogs ist, sondern ob der Verfasser, mag er sein, wer er will, ins Gewicht fällt, und das ist wohl der Fall bei einem Autor, dessen Schrift so lange Zeit hindurch einem Platon zugeschrieben wurde und von einigen noch zugeschrieben wird. Dort also sagt Sokrates: „Das habe ich dir aber erzählt, weil die Einwirkung dieses Dämonischen auch über den Umgang der mit mir Verkehrenden alles entscheidet. Vielen nämlich ist es entgegen und diese können von meinem Umgang keinen Nutzen ziehen, so daß es mir nicht möglich ist, mit ihnen zu verkehren. Vielen ferner ist es nicht hinderlich, sich an mich anzuschließen; dieses Anschließen bringt ihnen jedoch keinen Vorteil. Aber diejenigen, deren Umgang mit mir die Einwirkung des Dämonischen unterstützt, sie sind es, welche auch deine Aufmerksamkeit erregten; denn diese machen sogleich schnelle Fortschritte. Von diesen Fortschritte Machenden haben wieder die einen einen sicheren und dauernden Gewinn, viele dagegen kommen zwar, so lange sie mit mir umgehen, in wundersamer Weise vorwärts, wenn sie sich aber von mir zurückziehen, dann zeichnen sie wieder durch nichts vor dem ersten besten sich aus. So erging es einst dem Aristeides." Dieser Aristeides selbst spricht zu Sokrates: „Da will ich dir, lieber Sokrates,

etwas bei den Göttern Unglaubliches, aber doch Wahres berichten. Ich lernte nämlich, wie du selbst weißt, nie etwas bei dir; ich machte aber Fortschritte, wenn ich nur in demselben Hause mit dir mich befand, nicht einmal in demselben Zimmer, doch größere in demselben Zimmer, und mir kam es vor, noch weit größere, wenn ich in demselben, während du sprachst, auf dich hinblickte, als wenn ich anderswohin sah; die bei weitem meisten und größten Fortschritte machte ich aber, wenn ich dir selbst zur Seite saß, dich bei der Hand hielt und mit dir in Berührung kam."[460]

Solche transzendentalpsychologische Merkmale dieses Dialogs können bezüglich der Unechtheit nichts entscheiden; denn auch das Dämonion ist von dieser Art. Übrigens heißt es auch in dem noch von keinem als unecht angezweifelten „Theätet", wo Sokrates von seinen Schülern spricht: „Mit einigen von diesen, wenn sie, meines Umgangs bedürftig, wiederkommen und alles deshalb aufbieten, verbietet mir die göttliche Warnungsstimme, die sich mir vernehmen läßt, umzugehen; bei anderen aber gestattet sie es, und diese machen dann wieder Fortschritte."[461] Da nun Sokrates in mehrfacher Hinsicht als somnambul veranlagt geschildert wird, ist es vorweg wahrscheinlich, daß auch sein Dämonion in diesem Sinne erklärt werden muß. Zunächst zeigt diese Hypothese einen Vorzug vor den bisherigen; denn das Altertum war zwar im Recht, eine mystische Erklärung zu versuchen, schoß aber über das Ziel hinaus, indem es das Dämonion in einen Dämon verwandelte; die Neuzeit dagegen hat in ihrem Rationalismus überhaupt eine falsche Richtung eingeschlagen. Die somnambule Hypothese erscheint aber auch positiv wertvoll, weil sie das Dämonion nach allen seinen einzelnen Merkmalen umfaßt. Es verlohnt sich daher wohl, diese Hypothese nach allen Seiten zu beleuchten; denn das Dämonion kann geradezu bezeichnet werden als der in einem historischen Beispiel gegebene Schlüssel zur Erklärung des Menschenrätsels.

Wenn das transzendentale Bewußtsein die Grundlage und Voraussetzung des Dämonions ist, jenes aber jedem Menschen zugesprochen werden muß, so kann Sokrates nicht wohl als einzig in seiner Art dastehen. Die Beweglichkeit der Empfindungsschwelle, die transzendentales und sinnliches Bewußtsein trennt, kann nicht wohl ausschließlich auf den Traum beschränkt sein. Trotz aller phänomenalen Befangenheit, womit der normale Mensch in die sinnliche Ordnung der Dinge verfestigt und von seinem eigenen transzendentalen Bewußtsein abgeschnitten ist, muß doch die Möglichkeit auch im Wachen vorliegen, daß transzendentale Einflüsse, die Empfindungsschwelle überschreitend, vom Bewußtsein empfangen werden, die dann objektiviert und häufig als Inspirationen angesehen werden.

Von diesem Standpunkt aus könnten alle Fälle von Ahnungen herangezogen werden, um diese somnambule Definition des Dämonion zu beweisen. Beschränken wir uns in den historischen Beispielen selbst nur auf die gesteigerten Formen, so finden wir auch dann eine ganze Reihe von Menschen, die dem Sokrates an die Seite gestellt werden können. Von einem solchen Dämon ist die Rede bei Pythagoras, Hermes Trismegistus, Apollonius von Tyana, Numa Pompilius, Josephus Flavius, dem Redner Aristides, Marius, Oktovianus, dem älteren Scipio, Dio Cassius, Jamblichus, Plotinus, Porphyrius; in späterer Zeit finden wir den Genius, Schutzgeist oder *spiritus familiaris* bei Cardanus, Campanella, Synesius, Tritheim, Scaliger, Duncan Campbell, Böhme, Swedenborg, Savonarola, John Dee, Mahomet, Paracelsus, Tasso, der Jungfrau von Orleans, Pietro von Apone, Carrera usw. — und zwar werden uns von den meisten der angeführten Persönlichkeiten zugleich andere Fähigkeiten mitgeteilt, die mehr oder minder auf somnambule Anlagen schließen lassen. Bei vielen derselben nimmt der Genius eine über die Sokratische Form hinausgehende Steigerung an, indem es zur Vision des Genius kommt, der im übrigen je nach den herrschenden Anschauungen der Zeit individualisiert wird.

In der griechischen Philosophie ist es eine geläufige Vorstellung, daß die Seele des Menschen sein Dämon sei, z. B. bei Xenokrates.[462] Damit konnte aber nicht die mit dem irdischen Bewußtsein identische Seele gemeint sein, sondern man mußte ihr noch unbewußte transzendentale Fähigkeiten beilegen. Nach Menander steht jedem Menschen, wenn er geboren wird, ein Genius als wohltätiger Mystagog des Lebens zur Seite.[463] Ähnlich spricht sich Pindar aus.[464] Dio Cassius behauptet, durch einen von ihm gesehenen weiblichen Genius zur Abfassung seines Geschichtswerkes aufgefordert worden zu sein, das nie untergehen werde; er hielt diesen Genius für die Beschirmerin seines Lebens.[465] Daß aber zeitweilig dieser Genius schon ganz richtig im Sinne der transzendentalen Psychologie gedeutet wurde, beweist eine Äußerung des Plinius, daß die Ansicht, der Dämon, bei Frauen Juno geheißen, sei der geistige Bestandteil des Menschen, einer Selbstvergötterung gleichkomme.[466]

Keiner von denen, die sich eines Genius rühmten, glaubte mit der vulgär-rationalistischen Erklärung auskommen zu können; sie schwankten alle nur zwischen dem Dämon und dem transzendentalen Subjekt. Erst in unserer Zeit, der alle mystischen Kenntnisse abhanden gekommen sind, greift man zur rationalistischen Erklärung, und insbesondere die Ärzte, wenn sie einer transzendental erregten Vision begegnen, verwechseln sie in ihrer materialistischen Anschauung mit den krankhaften Visionen Irrsinniger.

Campanella sagt: „Wenn mir etwas Böses bevorsteht, so pflege ich entweder wachend oder schlafend eine Stimme zu hören, die ganz deutlich ruft: Campanella, Campanella! Bisweilen höre ich auch andere Worte dabei, und ob ich gleich genau acht gebe, so kann ich doch nichts sehen oder merken, wer es sei; und gewiß, wenn es kein Engel ist, so muß es zum wenigsten ein Dämon oder Geist oder ein Genius sein, wie etwa dem Sokrates einer beistand."[467] Von dem Jesuiten Carrera erzählt sein Biograph Orlandini: Mit seinem Schutzengel war er so innig und freundlich verbunden, daß er wie mit seinem intimsten Freunde mit ihm sprach; er wendete sich oft in zweifelhaften und bedenklichen Umständen an ihn, fragte ihn oft und erforschte seinen Rat, während ihm der Engel auf alles in bekannter und gewöhnlicher Sprache antwortete.[468] Cardanus, der, wie er selbst sagt, in Ekstase verfiel, so oft er wollte, also willkürlich somnambul wurde und dabei seine heftigen Gichtschmerzen nicht mehr fühlte, wurde in seinen Träumen gemahnt, so oft ihm etwas bevorstand. Er war im Zweifel darüber, ob er einen wirklichen Genius habe, oder ob nur seine Seele von solcher göttlicher Beschaffenheit wäre, infolge welcher er unsterblich wäre. Sein Sohn bezweifelte diesen Genius und fragte seinen Vater, ob nicht vielleicht seine heftig erregte Seele ihm weissage. Der Vater aber war zwar anfänglich selbst der Meinung, daß er nicht eigentlich einen Genius habe, änderte sie jedoch später.[469] Wenn er sagt, daß dieser Genius ihn von mancher gefährlichen Krankheit geheilt habe, so ist darin der objektivierte Heilinstinkt der Somnambulen leicht zu erkennen. Tritheim, Fürstabt des Klosters in Spanheim, sagt: „Da ich in diesem Jahre 1499 eines Tages bei mir gedachte, ob ich nicht einige den Menschen zur Zeit noch unbekannte Geheimnisse entdecken könnte, und die Sache lange bei mir erwogen hatte, so daß ich endlich glaubte, die Sache, wonach ich strebte, sei unmöglich, verfügte ich mich zu Bette und schämte mich einigermaßen, daß ich mich durch meine Torheit so weit habe verleiten lassen, eine unmögliche Sache zu übernehmen. In der Nacht stellte sich einer vor mich hin und ruft mich beim Namen. Tritheim, sagt er, glaubet nicht, daß ihr alle diese Gedanken umsonst gehabt! Obschon die Dinge, denen ihr nachforschet, weder euch noch einigen anderen Menschen zu finden möglich sind, so werden sie doch also werden! ‚So lehre mich denn, was ich tun muß, darinnen weiter zu kommen!' Hierauf eröffnete er mir das ganze Geheimnis und zeigte, daß nichts leichteres sei als das. Gott ist mein Zeuge, daß ich die Wahrheit rede."[470]

Bei Bodinus kommt eine sonderbare Form der Warnung vor. Er sagt, daß er jemanden kenne — es wird vermutet, daß er von sich selbst spricht —, der seinen Schutzgeist sehe; wenn er etwas tun wolle, so gebe dieser ihm ein Zeichen durch Berührung des rechten Ohres, wenn

die Handlung recht, des linken Ohres, wenn sie unrecht sei. Er verweist auf Hiob (33) und Jesaias (50), wo ebenfalls mystischen Einflüssen die Anregung des Ohres vorhergeht: *Dominus vellicavit mihi aurem diluculo.* [471] Ähnlich heißt es bei Virgil: *Cynthius aurem vellit et admonet* (Cynthius zog mich am Ohr und ermahnte mich). [472]

Bei der Jungfrau von Orleans ist das Dämonion bis zur Vision gesteigert. In ihrem dramatisierten Fernsehen erschien ihr ein Engel, welcher sie seit ihrer Kindheit begleitete und den sie, den herrschenden Anschauungen entsprechend, für den Erzengel Michael hielt. Sie sagte voraus, daß sie Orleans entsetzen und dabei verwundet werden würde, daß sie die Engländer aus Frankreich vertreiben und den König in Reims krönen würde. Wenn man nicht vorzieht, alle darüber vorhandenen historischen Berichte als Fabeln zu erklären, wie der oberflächliche Voltaire, so ist man genötigt, diese Jungfrau zu den merkwürdigsten Somnambulen zu zählen. Bei ihr ist das somnambule Bewußtsein nicht nur abhaltend, wie bei Sokrates, sondern antreibend und wird von ihr in plastischer Gestalt nach außen verlegt. Im weiteren Sinne gehört vielleicht schon die den Ulysses leitende Minerva hierher, die Nymphe Egeria des Numa, der Engel, welcher den Tobias führt, der dem Zacharias und anderen Propheten erscheinende Engel; ferner jener, der dem Bileam in den Weg tritt, wobei — analog der Übertragbarkeit des *second sight* — sogar die Eselin erschrickt. [473]

Auch alle jene Fälle wären wohl in diese Kategorie zu stellen, wo die Abmahnung durch den eigenen, plastisch geschauten Doppelgänger geschieht. Von Beispielen dieser Art ist in der bezüglichen Literatur viel die Rede. Ich ziehe es vor, statt dieselben zu wiederholen, ein neues anzuführen, das ich dem mündlichen Berichte eines österreichischen Offiziers H. v. R. verdanke: Leutnant Ritter von Sch. kam in K. auf die Hauptwache, wo eben H. v. R. stationiert war, um diesen zu besuchen, entfernte sich nach einiger Zeit, kam jedoch bald zurück mit dem Ersuchen, die Nacht auf der Wache verbringen zu dürfen, um die Feldübung am anderen Morgen nicht zu verschlafen. Am Tage darauf, nach der Feldübung, kam er abermals auf die Hauptwache und erzählte nun seinen Kameraden den eigentlichen Grund seines gestrigen Verlangens. Er hatte beim Nachhausegehen seinen eigenen Doppelgänger, in einen Mantel gehüllt, vor sich hergehend gesehen, und, da er eben seinen Hausschlüssel herauszog, um zu öffnen, beim Schein der Laterne ihm ins Gesicht gesehen und ihn deutlich erkannt. Infolgedessen trat er zurück, während der Doppelgänger ins Haus ging. Als dann vom Fenster seines Zimmers aus Licht auf die Straße fiel, kehrte er wieder auf die Hauptwache zurück. In dieser Nacht stürzte die Decke seines Zimmers über dem Bette ein.

Vom Standpunkt der monistischen Seelenlehre muß in solchen Erscheinungen des Doppelgängers die vollständigste und echteste Form des Dämonions anerkannt werden, weil hier auch die organisierende Funktion der Seele mitbeteiligt ist. Wo das nicht der Fall und das transzendentale Subjekt nur als denkendes tätig ist, da wird das Dämonion entweder nur undeutlich objektiviert, als abhaltende Ahnung oder als innere Stimme, wie bei Sokrates; oder die Objektivierung steigert sich bis zur Vision, deren Form von der Phantasie, insbesondere von der tief im Unbewußten wurzelnden religiösen Phantasie, besorgt wird.

Dies war eben der Fall bei der Jungfrau von Orleans. Ihre eigenen Worte sind: „Im Alter von dreizehn Jahren ließ sich mir im Garten meines Vaters zu Domremy eine Stimme hören. Sie war zur Rechten, von Seite der Kirche, und von einer großen Helligkeit begleitet. Im Anfang fürchtete ich mich, aber ich erkannte bald, daß es die Stimme eines Engels sei, welcher mich seitdem geleitet und mich gelehrt hat, mich gut zu betragen und die Kirche fleißig zu besuchen. Es war der heilige Michael. Auch sah ich die heilige Cäcilie und die heilige Margarete, welche mich anredeten, mich ermahnten, von Zeit zu Zeit zu beichten, und alle meine Handlungen leiteten. Ich unterscheide leicht an der Stimme, ob ein Engel oder eine Heilige mit mir redet. Gewöhnlich, aber nicht immer, sind sie von einer Helle begleitet. Ihre Stimmen sind sanft und gut. Sie reden französisch und nicht englisch. Die Engel erscheinen mir mit natürlichen Köpfen. Ich habe sie gesehen und sehe sie mit meinen Augen." Fünf Jahre später, als sie das Vieh hütete, vernahm sie eine Stimme, die ihr eröffnete, Gott habe Mitleid mit dem französischen Volk, sie müsse gehen, um es zu erretten. „Seit jener Zeit habe ich nichts getan, als im Gefolge der erhaltenen Offenbarungen und Erscheinungen, und selbst während meines ganzen Prozesses rede ich nur das, was mir eingegeben ist." [474] Daß sie eine göttliche Sendung vollziehe, war nicht nur ihre eigene Meinung, sondern auch ihre Gegner betrachteten sie als ein großes Wunder, und der Feldherr Dunois bekannte, trotzdem sie ihm einst gedroht hatte, ihm den Kopf vor die Füße legen zu lassen, noch bis in sein Alter, daß er seine Siege über die Engländer unter ihrer Führung erfochten und daß er von der Göttlichkeit ihrer Sendung überzeugt sei. Kurz, wenn man nicht seine Augen gegen die aktenmäßig vorliegenden Tatsachen absichtlich verschließt, muß man anerkennen, daß dieses unwissende Mädchen, das weder lesen noch schreiben konnte, vom Standpunkt der normalen Psychologie nicht zu erklären ist. Ihre Aussage, daß sie den periodischen Veränderungen ihres Geschlechts nie unterworfen war, spricht nur um so mehr für somnambule Anlagen, die in Ahnungen, Ferngesichten und im Dämonion sich kund gaben. Wenn sie die Stimme vernahm, war sie in

solcher Freude, daß sie wünschte, immer in diesem Zustande zu sein; in solcher Weise rühmen aber fast alle Somnambulen ihren Zustand. Es war freilich auch ihr nicht erspart, von der modernen Aufklärung für verrückt erklärt zu werden; [475] aber das ist eben die bequemste Weise, mit transzendentalpsychologischen Problemen fertig zu werden. Wenn es nur ein sinnliches Bewußtsein gäbe, so müßten alle Halluzinationen als krankhaft angesehen werden, wie es von den meisten Ärzten geschieht. Ein neuer Psychiatriker, Brierre de Boismont, weist an historischen Beispielen, darunter auch Sokrates und die Jungfrau von Orleans, nach, daß Halluzinationen mit Vernünftigkeit verbunden auftreten können; [476] aber er unterläßt es, die logische Voraussetzung dieser Tatsache zu ziehen, die nur so lauten kann, daß Halluzinationen auch transzendental erregt werden können.

Es bestätigt sich auch an dem Beispiele dieser in einem Dorf aufgewachsenen und als Hirtenmädchen verwendeten Jeanne d'Arc, daß — wie Plutarch sagt — ein ruhiges und harmonisches Gemüt Voraussetzung des Dämonions sind. Lasaulx sagt geradezu: „Der göttliche Genius begleitet uns überall hin und spricht zu uns als der Mystagog des Lebens; wir aber hören und beachten seine Stimme nur dann, wenn die Leidenschaft in uns schweigt und die Seele stille ist in sich selbst. Ich glaube bemerkt zu haben, daß alle ursprünglichen Menschen ein solches Dämonion in sich haben, und kein großer Mann ohne seinen Dämon gewesen ist, den Gott lenkt." [477] Dr. Schwabe erzählt, daß auch Goethe, dessen Glaube an das Dämonische in Eckermanns Gesprächen einigemal erwähnt wird, in seinem Alter, da er der Mystik sehr zugeneigt wurde, einen Genius um sich zu haben glaubte, den er nicht nur manchmal neben sich Geräusch machen hörte, sondern einmal auch deutlich in Engelsgestalt sah; er sei aber so vorsichtig gewesen, darüber nur im geheimen und zu erprobten Freunden zu sprechen. [478]

Einem Goethe nun würde sich diese Empfänglichkeit für transzendentale Einflüsse vielleicht weiter entwickelt haben, wenn er ein weniger geräuschvolles Leben geführt hätte. Wo aber die bei einem großen Dichter vorauszusetzende tiefe Versenkung in das eigene Innere nicht so sehr gegeben ist, da müssen wenigstens die äußeren Lebensverhältnisse von besonders ruhig dahinfließender Art sein, wenn das Dämonion sich entwickeln soll. Die idealste Existenz zur Entwicklung dieser Anlage wäre offenbar die eines Robinson, der gegen dreißig Jahre auf seiner einsamen Insel Juan Fernandez hauste. Es kann daher nicht befremden, daß wir in seiner Lebensbeschreibung von Defoe — der eine historische Unterlage selbst dann nicht abzusprechen ist, wenn es die Biographie des Matrosen Selkirk nicht sein sollte — in der Tat solchen an das sokratische Dämonion erinnernden Zügen begegnen. Er sagt: „Wie wunderbar werden wir doch vielmals, ohne daß wir es wissen,

vor Unheil bewahrt. Wenn wir uns in Unentschlossenheit befinden, wenn wir zweifeln und zögern, ob wir diesen oder jenen Weg einzuschlagen haben, dann leitet uns oft ein heimlicher Wink auf den einen Weg, während wir den anderen zu wählen beabsichtigt hatten. Ja, wenn Neigung oder ein Geschäftsanlaß uns dorthin zu gehen auffordern, so zwingt uns doch nicht selten eine eigentümliche Empfindung, deren Ursprung wir nicht kennen, mit unwiderstehlicher Macht zurück in die andere Bahn, und später erst wird es offenbar, daß wir, wären wir den selbsterwählten Weg gegangen, in unser Verderben gerannt sein würden. Auf diese und manche ähnliche Betrachtung baute ich später den Grundsatz, überall, wo ich solche geheime Winke und Hinweisungen, dieses oder jenes zu tun oder zu lassen, diesen oder jenen Weg einzuschlagen, empfand, der inneren Stimme zu folgen, wenn ich auch keinen anderen Grund dafür hatte, als nur jene geheime Empfindung. Ich könnte viele Beispiele aus meinem Leben anführen, in denen sich dieses Verfahren bewährte, und zwar besonders aus der späteren Zeit meines Aufenthalts auf der unglücklichen Insel." Auch Robinson greift zur transzendenten Psychologie, statt zur transzendentalen, wenn er in diesen Winken einen Beweis des Verkehrs der Geister mit uns sieht. Seine transzendentale Empfindungsfähigkeit steigert sich sogar zu einem fernsehenden Traum, der ihm in fast genau zutreffender Vision die Umstände zeigt, unter denen er später auf der Insel seinen Gefährten Freitag erhält. Noch aus der Zeit, da er wieder nach Europa zurückgekehrt war und nach England segeln wollte, führt er einen Fall an, in dem ihn das Dämonion abhielt. Er hatte auf ein Schiff bereits sein Gepäck verladen und mit dem Kapitän eines anderen Schiffes die Reisebedingungen festgesetzt, als ihn eine Empfindung, davon er sich keine Rechenschaft geben konnte, von der Reise abmahnte, so daß er sich zur Landreise entschloß. Von diesen beiden Schiffen fiel eines den Seeräubern in die Hände, das andere scheiterte bei Torbay, wobei nahezu die gesamte Mannschaft ertrank. [479]

Robinson gleicht also in dieser Hinsicht sehr genau dem Sokrates und schon aus dieser Übereinstimmung, die schwerlich aus dem Dichterinstinkt zu erklären ist, läßt sich auf eine historische Grundlage des Romans schließen.

In einem Punkte jedoch zeigt sich das Verhalten des Dämonions widersprechend. Die dem Sokrates und durch dessen Vermittlung auch anderen erteilten Abmahnungen waren immer nützlich, und wenn die Freunde ihm nicht folgten, hatten sie es zu bereuen. Daher nennt Sokrates sein Dämonion ein ihm verliehenes Wundergeschenk, das ihn sicher durchs Leben geleitet habe. Ganz anders bei der Jungfrau von Orleans, die dem Dämonion ebenso unbedingt folgte, wie Sokrates, aber, als sie ihre Mission allerdings glänzend ausgeführt hatte, auf dem

Scheiterhaufen starb. Man könnte zwar sagen, daß auch Sokrates wenigstens indirekt, durch die Art seiner Verteidigung, in den Tod geführt worden sei; aber dann würde eben das Schicksal beider in Widerspruch stehen mit dem von anderen, die sich eines Genius rühmten. Zur Auflösung dieses Widerspruches genügt aber vollkommen der Hinweis auf den Somnambulismus. Es zeigt sich bei den Somnambulen ein bis zum Antagonismus gesteigerter Dualismus des transzendentalen und des sinnlichen Bewußtseins.[480] Das transzendentale Subjekt hat andere Wünsche und andere Ziele, als die irdische Person. Es kann daher gar nicht vorausgesetzt werden, daß die Leitung durch ein Dämonion immer zum Besten der irdischen Person ausfallen sollte, auf deren Wohl es nur soweit abgesehen sein kann, als es übereinstimmt mit dem Wohl des transzendentalen Subjekts.

Wenn auch die verschiedenen Formen des Dämonions nur in jenen Fällen nachweisbar sind, wo der transzendentale Einfluß die Empfindungsschwelle überschreitet, so muß doch vorweg die Möglichkeit zugegeben werden, daß ein transzendentaler Einfluß uns in vielen Fällen leitet oder abhält, in welchen er zwar zu schwach ist, um bewußt zu werden, aber doch als unbewußter Wille wirkt. Wenn das zutreffen sollte, so wäre das transzendentale Subjekt in allerdings individuell verschiedenen Grade gleichsam der Regisseur unseres Lebensdramas, nur daß uns seine Tätigkeit in der Regel nicht zum Bewußtsein käme und eben nur ausnahmsweise als antreibendes oder abhaltendes Dämonion bewußt würde. Da wir nun aber die psychologische Urform dieses Dämonions im Traume, als dramatische Spaltung des Ich, gefunden haben, so ist vorweg zu erwarten, daß wir dem zum Lebensregisseur gesteigerten Dämonion ebenfalls im Traume begegnen werden. Dies ist in der Tat der Fall.

In unseren Träumen finden wir uns in bestimmte Umgebungen, in bestimmte Verhältnisse zu Nebenmenschen gestellt, welche Verhältnisse wir nicht als unser Werk erkennen, was sie doch sind. Unser Selbstbewußtsein im Traum erstreckt sich nur auf unser träumendes Ich. Die Handlungen dieses Ich sind nun aber, wie eben auch im Leben, durch die äußeren Verhältnisse teils unterstützt, teils uns gegen unseren Willen aufgenötigt, bestehen in einem Kompromiß zwischen unserem Willen und den Verhältnissen, oder sie werden geradezu von außen gehindert. Da nun aber die Traumbühne und das gesamte Traumpersonal nur durch eine dramatische Auseinanderlegung unseres eigenen Wesens zustande kommen, so muß dieses aus seiner unbewußten Region heraus offenbar auch den Verlauf des Traumes als Regisseur bestimmen, auch diejenigen Handlungen und Ereignisse, die den Willen unseres träumenden Ich durchkreuzen. Diese Folgerung ist ganz unvermeidlich, wenn wir nicht etwa unsere Träume aus zwei Bestandteilen zusammen-

rinnen lassen wollen, deren einen die aktive Traumphantasie lieferte, während der andere in der passiven Phantasie durch fremde Inspiration entstände.

Unsere Träume kommen demnach zustande: 1. in bezug auf Bühne und Personal durch dramatische Spaltung des Ich; 2. in bezug auf den Verlauf durch einen ganz im unbewußten Hintergrund stehenden Regisseur. Beide Bestandteile haben in unserem träumenden Wesen ihre gemeinschaftliche Wurzel. Da sich nun aber in bezug auf den ersten Punkt bereits gezeigt hat, daß, was im Traum psychologisch wahr ist, auch metaphysisch wahr ist, indem hinter der vom sinnlichen Bewußtsein umfaßten irdischen Erscheinungsform des Menschen noch ein transzendentales Subjekt anzunehmen ist, so sind wir offenbar zu der Ansicht berechtigt, daß auch der zweite Punkt aus dem Psychologischen des Traumes auf das Metaphysische sich übertragen und zur Erklärung des Menschenrätsels sich verwerten läßt. Demnach wäre unser Traumverlauf, wie unser Lebensverlauf, durch einen im unbewußten Hintergrund unseres Wesens stehenden Regisseur, das transzendentale Subjekt, einheitlich und zielvoll geleitet, aber freilich nicht zum Wohle unserer irdischen Person.

Es ist nun im höchsten Grade merkwürdig, daß ein so tiefer Denker wie Schopenhauer durch bloße betrachtende Versenkung in die Bedeutung unseres Lebens zur Annahme eines solchen Regisseurs unseres Lebens gedrängt wurde, trotzdem sich ein solcher aus den pantheistischen — richtiger panthelistischen — Prämissen seines Systems nicht ergeben konnte. Bei Schopenhauer wurzelt die menschliche Individualität unmittelbar in der blinden Weltsubstanz, die irdische Erscheinungsform ist nur phänomenal, d. h. Schopenhauer kennt kein transzendentales Subjekt. Zwar ist Schopenhauer sehr weit entfernt von der Oberflächlichkeit der Materialisten, die im Menschen nur das zufällige Produkt atomistischer Kräfte sehen; er hat in seiner „Metaphysik der Geschlechtsliebe" in außerordentlich klarer und tiefsinniger Weise auseinandergesetzt, daß es in der Liebe auf die bestimmte Beschaffenheit der künftigen Generation, in jedem einzelnen Falle also auf die bestimmte Beschaffenheit eines Einzelwesens, abgesehen sei; aber seinem System gemäß mußte er jenen metaphysischen Willen, der in der Liebe sich geltend macht, in die Weltsubstanz verlegen, da doch bei näherem Zusehen dieser blinde Weltwille in einen sehenden Individualwillen umschlägt, so daß also unsere irdische Erscheinungsform durch den Inkarnationstrieb unseres eigenen transzendentalen Subjekts zustande kommt.[481] Das allein schon muß uns geneigt machen, die Tätigkeit dieses Subjekts mit unserer Geburt noch nicht für abgeschlossen zu halten, sondern es eben auch noch als geheimen Regisseur unseres Lebens fort-

wirken zu lassen. Der Wille unseres transzendentalen Subjekts, der uns in dieses Leben einführt, leitet uns auch durch dasselbe.

Daß wir von dieser Leitung unseres Lebens nichts wissen, vielmehr in der Täuschung befangen sind, als wäre unser Schicksal die Resultante der äußeren Verhältnisse und unserer bewußten Entschlüsse — ganz dieselbe Täuschung haben wir in den Träumen —, liegt daran, daß diese Leitung aus einer Region unseres Wesens wirkt, die von unserem irdischen Bewußtsein nicht erleuchtet ist. Wie uns nach Kants Ausdruck das transzendentale Subjekt empirisch unbekannt ist, so auch jene seine Tätigkeit, vermöge welcher unser Lebenslauf zum Vorteil nicht unserer irdischen Person, wohl aber unseres Subjekts geleitet wird. Zwar gestaltet sich mancher Lebenslauf so, daß es den Anschein haben mag, als würde der Mensch auch transzendental geschädigt daraus hervorgehen, und als würden wir — wie mir einst ein humoristischer Kritiker meiner „Philosophie der Mystik" schrieb — durch diesen Lebensgang zugerichtet, gleich einem Wanderer in samtenem Wams auf staubiger Landstraße, auf der ein starker Viehtrieb herrscht; aber daß wir anders als durch Erfahrungen, Leiden und Schäden klug werden könnten, ist eben leider nicht der Fall, und da auch das transzendentale Subjekt hinsichtlich seiner Erkenntnis nur angesehen werden kann als der Niederschlag von Erfahrungen in früheren, sei es irdischen oder sonstigen Daseinsperioden, so können wir in ihm kein allweises Wesen sehen, sondern eben auch nur ein solches, welches Mißgriffe zwar begehen kann, aber die Erfahrungsvorteile auch eines verkehrten Lebens zu nützen vermag, dem wir aber unter allen Umständen doch eine größere Weisheit zuerkennen müssen, als unserer irdischen Person.

Der empirische Beweis für die Existenz eines solchen Regisseurs wäre aber dann gegeben, wenn ausnahmsweise einmal dieser transzendentale Wille die Schwelle unseres Bewußtseins überschritte, wo er je nach dem Grade des Bewußtwerdens die verschiedenen Erscheinungen hervorrufen würde, die sich als Dämonion zusammenfassen lassen. Aber auch ohne daß er uns bewußt würde, könnte er vielleicht indirekt nachweisbar werden an solchen Merkmalen des von ihm gestalteten Lebenslaufes, für welche eine empirische Ursache nicht gedacht werden kann, z. B. jenen rätselhaften rhythmischen Bewegungen in unserem Leben, die Hellenbach behandelt hat. [482]

Jedenfalls kann dieses Dämonion nicht beschränkt sein auf jene Personen, die es an sich erfahren, noch bei diesen auf jene Fälle, in welchen es ihnen bewußt wird. Solche Personen können keine Ausnahmswesen der menschlichen Gattung sein; das Dämonion muß uns allen zugesprochen werden und auch dann tätig gedacht werden, wenn es ganz im Unbewußten unseres Wesens versenkt bleibt. Im Dämonion liegt also eine empirische Bestätigung dessen, was Schopenhauer auf

dem bloßen Wege der Reflexion erkannt und, aus dem Rahmen seines eigenen Systems tretend, in dem merkwürdigen Kapitel über „die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des einzelnen" dargestellt hat. [483]

Wer nun aber, insbesondere aus dem Studium des Somnambulismus, erkannt hat, daß die menschliche Erscheinungsform nicht unmittelbar in der Weltsubstanz wurzelt, sondern daß zwischen uns und dieser als Mittelglied noch ein transzendentales Subjekt eingeschoben werden muß, der wird an diesem merkwürdigen Kapitel Schopenhauers dieselbe Korrektur anbringen müssen, die an seiner „Metaphysik der Geschlechtsliebe" angebracht werden muß: Derselbe transzendentale Wille unseres Subjekts, der uns in das Leben führt, leitet uns auch durch dasselbe. Daß er uns zur Inkarnation brächte, sodann aber dem irdischen Bewußtsein unserer Person uns überlassen sollte, welche blind ist für das wahre Wohl und Wehe unseres Wesens, dies ist um so weniger anzunehmen, als ja, selbst abgesehen von den Fällen des Dämonions, der transzendentale Wille unseres Wesens auch noch in anderen Fällen nachweisbar ist. Er zeigt sich allgemein als Wille zum Leben überhaupt, der uns in dieser Schule des irdischen Daseins festhält, mag auch der Lebensinhalt eine solche Anhänglichkeit ganz und gar nicht begründen. Er zeigt sich ferner als moralischer Imperativ, der mit dem Wünschen und Wollen unseres Bewußtseins oft in Widerspruch gerät. Dieser Konflikt ist für jeden, dem die Moral überhaupt eine metaphysische Bedeutung besitzt, nur aus einer Doppelheit unseres Wesens erklärbar. Wie die dramatische Spaltung des Ich im Traume auf einem unbewußten Erkennen beruht, so die dramatische Spaltung beim moralischen Imperativ auf einem transzendentalen Wollen.

Das Sokratische Dämonion ist also nur einer von mehreren Fällen, in welchen unser transzendentales Subjekt seine Absicht verrät, im irdischen Leben uns so zu führen, daß das Resultat zu unserem wahren Wohl ausschlägt, wenn auch auf Kosten unserer irdischen Glückseligkeit.

Nicht jeder hat das Glück, durch das Leben in so sicherer Weise geleitet zu werden, wie Sokrates. Dem Vater desselben hatte — wie Plutarch erzählt [484] — das Orakel zu Delphi den Rat erteilt, den Sokrates ganz sich selbst zu überlassen und sich um ihn gar nicht zu bekümmern, da derselbe einen Wegweiser durchs Leben hätte, der besser wäre als alle Lehrer und Erzieher. Damit war sein Dämonion gemeint. Wir aber, in den Tumult und die Hastigkeit des modernen Kulturlebens und in vielfach verkehrte soziale Verhältnisse gestellt, sind nachgerade unfähig geworden, der Stimme des Dämonions zu lauschen. Wir richten unser irdisches Leben ein nach den Begehrlichkeiten unserer irdischen Person, auf welche und deren ephemeres Leben wir

unser Wesen für beschränkt halten. Weit entfernt davon, daß wir in Einzelfällen von dem Dämonion gemahnt oder angetrieben würden, vernehmen wir es nicht einmal mehr, soweit es auf das Allgemeine gerichtet ist. In der Statistik der Selbstmorde zeigt sich, daß wir die Erkenntnis für die metaphysische Bedeutung unseres Lebens mehr und mehr verlieren. Wir schätzen das Leben ab nach seinem Inhalt vom Standpunkt unseres irdischen Wohles, und wenn es diese Probe nicht besteht, so werfen wir es als wertlos weg: der transzendentale Wille zum Leben verliert seine Macht über unsere irdische Person. Ebenso zeigt sich in der moralischen Zerfahrenheit unserer Zustände, in der nur mehr durch die Macht des Staates eingeschränkten Zügellosigkeit ganzer Volksschichten und der moralischen Waschlapperei sogar der gebildeten Stände immer mehr, daß wir auch der Moral nur etwa noch einen irdischen Nutzen, aber keine metaphysische Bedeutung zuerkennen. Weil uns die transzendentale Besinnung in der Theorie fehlt, fehlt sie auch in der Praxis; die Geschichte besteht immer und überall nur aus materialisierten Ideen, und mit dem Tadel, daß es in der Welt schlecht steht, verurteilen wir nur die herrschenden Ideen über die Welt.

Insofern ist es geradezu symptomatisch, daß die mystische Auslegung des Sokratischen Dämonions uns unverständlich geworden ist, und daß die modernen Erklärer, den klarsten Aussprüchen der Alten zum Trotz, zur rationalistischen Auslegung gegriffen haben oder höchstens noch das Dämonion als Stimme des Gewissens hinstellen, wovon doch nur insofern die Rede sein kann, als beide den gleichen Ursprung im transzendentalen Subjekt haben. Aber die Identität der Quelle ist noch keine Identität der Funktion. Wie unsere ganze Psychologie, statt in transzendentaler Richtung in die Tiefe unseres Wesens einzudringen, den verkehrten Weg einschlägt und aus körperlichen Zuständen die Seele konstruiert, so ist uns auch das Sokratische Dämonion, weil es auf diesem physiologischen Wege allen Sinn und Bedeutung einbüßt, zur bloßen Kuriosität eines Sonderlings geworden, da es doch gerade als eine der wertvollsten der zur Erklärung des Menschenrätsels verwendbaren Tatsachen anerkannt werden sollte.

Daß nun die von mir vorgeschlagene Lösung des Problems des allgemeinen Beifalls sich erfreuen wird, kann ich schon wegen der eben angeführten Gründe nicht erwarten, möchte aber doch schließlich noch bemerken, daß gerade diese Lösung bereits im Altertum sich findet, und zwar von einer Seite ausgesprochen, der ich wenigstens ein großes Gewicht beilege. Ich meine jene Belehrung, die nach einer Erzählung des Plutarch Timarchus erhielt, als er in die Höhle des Trophonius hinabstieg, um das dortige Orakel über den Dämon des Sokrates zu befragen. In der Dunkelheit fühlte er plötzlich wie einen Schlag auf den Kopf und fiel am Eingang der Höhle nieder. Es war ihm, als verlasse seine Seele den Körper und gelange in das Reich der Proserpina. Dort erhielt er von einem unsichtbaren Führer Aufschlüsse über das Verhältnis der Seele zum Dämon: Derjenige Teil der Seele, der sich mit dem Körper vermische, werde durch Vergnügen und Schmerz vernunftlos; aber nicht jede Seele vermische sich auf dieselbe Weise. Die einen versenken sich ganz und gar in den Körper und werden von den Leidenschaften des Lebens zerrüttet und verdorben. Andere vermischen sich nur nach einzelnen Teilen; was aber das Reinste an ihnen ist, bleibe außerhalb des Körpers. Das in den Körper Versenkte nenne man Seele, das außerhalb desselben befindliche Edlere heiße Dämon. Dies alles, sprach der Führer — der selbst nur die dramatisierte transzendentale Besinnung des Fragers war — werde Timarchus binnen drei Monaten viel deutlicher erkennen; für jetzt solle er zurückkehren. Als Timarchus nach dieser Rede sich umwenden wollte, um zu sehen, wer mit ihm gesprochen, empfand er wieder einen heftigen Schmerz im Kopfe und verlor das Bewußtsein. Nach einiger Zeit kam er wieder zu sich und fand sich am Eingang der Höhle eben dort liegen, wo er sich zuerst niedergelegt hatte. Er ging darauf nach Athen zurück und starb, wie die Stimme vorausgesagt hatte, nach drei Monaten. Sokrates aber, da ihm dieses erzählt wurde, tadelte seine Schüler, daß sie ihm zu Lebzeiten des Timarchus nichts davon gesagt hätten; denn er würde gerne von diesem selbst den Bericht vernommen und ihn genauer darüber befragt haben.

Die monistische Seelenlehre

Ein Beitrag
zur Lösung des Menschenrätsels

VORREDE

Es gibt zwei Wege, zur Definition der menschlichen Seele zu gelangen. Wir können sie beobachten in ihrer Tätigkeit, in ihrem Empfinden, Vorstellen, Denken, Fühlen und Wollen, oder auch in den fertigen Resultaten dieser Tätigkeit; es kann also der psychische Prozeß beobachtet werden, oder das psychische Produkt. Bisher ist fast ausschließlich der erstere Weg eingeschlagen worden, wobei aber Materialismus und Spiritualismus, trotzdem sie schon in den Anfängen der Philosophie auseinander getreten sind, noch immer zu keiner Schlichtung des Streites gekommen sind. Daß aber auf diesem Wege der Streit überhaupt nicht zu schlichten ist, das ist heute klarer als je; denn einerseits ist der Materialismus in seinem Streben gescheitert, die Welt und den Menschen auf bloß physikalische Probleme zurückschrauben zu wollen, andrerseits kann der Spiritualismus nie über den Dualismus von Körper und Seele hinauskommen, wird also von der in allen Punkten auf Monismus gerichteten modernen Wissenschaft nie anerkannt werden.

Dieser Dualismus ist nun aber keineswegs unvermeidlich mit dem Begriffe der Seele gegeben. Die Seele läßt sich in der Tat monistisch denken. Das zeigt sich sofort, wenn wir, statt wie bisher geschehen, die Seele im Prozeß ihrer Tätigkeit zu studieren, aus den fertigen Produkten ihrer Tätigkeit ihre Natur bestimmen. Die genaue Analyse mancher Produkte geistiger Tätigkeit verrät nämlich an denselben Bestandteile, die aus dem Bewußtsein sich nicht erklären, die im Bewußtsein des Produzenten gar nicht als Ziel lagen, die aber vermöge ihrer Beschaffenheit dennoch ein denkendes Prinzip voraussetzen. Solche merkwürdigen Produkte finden sich im Gebiete der Technik und Ästhetik. Diese Analyse ergibt aber noch weiterhin eine so merkwürdige Übereinstimmung dieser Produkte mit Merkmalen unseres eigenen Organismus, daß die Folgerung sich nicht vermeiden läßt, es sei jenes denkende Prinzip identisch mit dem organisierenden Prinzip unseres Körpers.

Eine Seele nun aber, die sowohl organisiert als denkt, erklärt den Menschen monistisch, verbindet Körper und Geist, was dem Spiritualismus so wenig gelingt, als dem Materialismus.

Psychologische Prozesse, ein kaum auflösbares Gemisch von Bewußtem und Unbewußtem, lassen sich sehr verschieden auslegen; das

beweist die Versumpfung und die skeptische, teils materialistische, teils pantheistische Auflösung der Seelenfrage in unseren Tagen. Psychologische Produkte dagegen sind viel leichter zu analysieren, und es können bei dieser Analyse nicht entgegengesetzte Resultate herauskommen. Wenn insbesondere solche Produkte so klar vor Augen liegen, wie die der Technik und Ästhetik, so wird eine aus deren Analyse sich ergebende Definition der Seele, wenn sie zudem den Anforderungen des Monismus nachkommt, sicher auf Beifall rechnen dürfen.

Zunächst also soll in der vorliegenden Schrift die Definition der Seele induktiv erschlossen werden (Kap. II—IV), und zwar auf Grund von Tatsachen, die keiner Bestreitung unterliegen. Wir finden nämlich an bestimmten Produkten unseres Geistes die jederzeit nachweisbaren Merkmale des kleinsten Kraftmaßes, der Organprojektion und des goldenen Schnittes. Diese formalen Merkmale von Geistesprodukten stimmen überein mit analogen Merkmalen unseres Organismus selbst. Also muß das Denkende und Organisierende identisch sein, und zwar muß es eine individuelle Seele sein, weil gerade diese Merkmale sich weder bei den organischen Produkten naturwissenschaftlich, etwa aus den darwinistischen Anpassungsfaktoren, erklären lassen, noch bei den Geistesprodukten, aus pantheistischen Annahmen.

Sodann aber sollen aus dem induktiv gewonnenen Begriff der Seele deduktiv Folgerungen gezogen werden, und dabei wird sich zeigen, daß diese monistische Seelenlehre ungleich mehr Tatsachen erklärt, als die vulgäre; denn jede dieser deduktiven Folgerungen zeigt sich gedeckt durch eine der merkwürdigen Tatsachen, die im Gebiete der Mystik liegen. Bisher bestritten, werden diese Tatsachen nun, da sie sogar als logisch notwendig sich ergeben, ihre Anerkennung finden; denn der Mensch hat nur zwei Wege, zur Wahrheit zu gelangen: durch die Tatsachen der Erfahrung, und durch logische Verstandesoperationen. Wo aber die Erfahrungstatsachen zugleich als Resultat logischer Schlüsse sich einstellen, da ist auch der von Menschen überhaupt erreichbare Grad von Gewißheit gegeben.

Die Wissenschaft bringt den Tatsachen der Mystik freilich noch immer das größte Vorurteil entgegen. Es läßt sich indessen leicht nachweisen, daß dieser Widerstand auf denselben Gedankenoperationen beruht, die in der Geschichte der Wissenschaft von jeher als retardierendes Moment gewirkt haben. Diesen Nachweis glaubte ich in der Einleitung voranstellen zu sollen, um so zunächst das Vorurteil abzuschwächen, welches gegen Untersuchungen dieser Art besteht.

Wenn sich an Geistesprodukten Merkmale zeigen, die sich nur aus der Mitbeteiligung der organisierenden Seele erklären, so läßt sich vorweg vermuten, daß an den organischen Produkten auch die denkende Seele mitbeteiligt ist. Daß dem so ist, habe ich in der „Philosophie der Mystik" an der inneren Selbstschau der Somnambulen zu zeigen versucht. Insofern ist also die vorliegende Schrift das Gegenstück zur „Philosophie der Mystik", deren Kenntnis ich demgemäß voraussetzen muß. Beide Schriften zusammengehalten beweisen, daß wir die begriffliche Trennung der Seelenfunktionen, Organisieren und Denken, nicht als Dualismus von Prinzipien ansehen dürfen.

Keine Mystik ohne Seele. Hätte ich aber den monistischen Begriff der Seele aus der Mystik abgeleitet, was sehr leicht gewesen wäre, so hätte ich die vielbestrittenen mystischen Phänomene als bestehend voraussetzen müssen. Auf diesem Wege würde ich also die zum Zweifel geneigten Leser nicht überzeugt haben. Dagegen werden mir einige derselben vielleicht Dank wissen, daß ich die monistische Seelenlehre zunächst induktiv aus unbestrittenen Tatsachen abgeleitet habe; denn wer mir bis zu diesem Punkte folgt, wird dann auch den aus dieser Seelenlehre gezogenen deduktiven Folgerungen beipflichten, die das dunkle Gebiet der Mystik beleuchten, wie eine unterirdische Höhle durch den Schein der mitgebrachten Fackel beleuchtet wird. Ich glaube daher nicht zu viel versprochen zu haben, indem ich diese Schrift einen Beitrag zur Lösung des Menschenrätsels nannte.

Silz/Tirol, im Juli 1887.

Carl du Prel

I. Einleitung

Ein Erbfehler der Wissenschaft

Als ich meine jüngste Schrift, die „Philosophie der Mystik", herausgab, war ich mir bewußt, darin Probleme zu behandeln, denen zwar im Altertum und im Mittelalter die größte Wichtigkeit beigelegt wurde, die aber dem modernen Bewußtsein nahezu fremd geworden sind. Ich hielt es daher für nötig, zunächst die gegen Untersuchungen dieser Art bestehenden Vorurteile abzuschwächen, und zwar in dem Einleitungskapitel: „Über die Entwicklungsfähigkeit der Wissenschaft". Darin bemühte ich mich, auf deduktivem Wege nachzuweisen, daß auf jeder Entwicklungsstufe der Wissenschaft Tatsachen der Natur vorhanden sein müssen, die außerhalb der bislang gefundenen Erklärungsprinzipien liegen, die also vom Standpunkt der herrschenden Theorien als unmöglich erscheinen; daß aber gerade diese gleichsam irregulären, wie unberechnete Kometen auftauchenden Erscheinungen dazu berufen sind, einen besonders energischen, oft umwälzenden Fortschritt unseres Wissens anzubahnen. Das bloße Aufsuchen von Tatsachen, die sich unseren Theorien bequem einfügen lassen, bringt zwar einen Fortschritt in der Flächenrichtung mit sich; aber nur was unseren Theorien widerspricht, nötigt uns, diese Theorien umzuwandeln und zu vervollkommnen, und daraus entspringt ein Fortschritt in Richtung der Tiefe. Es ist in der Tat für jeden, der nicht etwa in dem Wahne lebt, die Wissenschaft sei bereits abgeschlossen, eine von selbst verständliche Wahrheit, daß die Theorie niemals die vollkommene Wahrheit enthalten kann, daß die Wirklichkeit immer über die Theorie hinausragen muß; denn Theorien sind der verdichtete, begriffliche Ausdruck von Erfahrungen, die Erfahrung aber ist entwicklungsfähig. Gemäß der Entwicklungstheorie also müssen wir jederzeit an die Wirklichkeit solcher Naturtatsachen glauben, denen doch vom Standpunkt unseres begrifflichen Verständnisses der Schein der Unmöglichkeit anhaften wird.

Bezüglich des vorliegenden Buches nun bin ich mir noch weit mehr bewußt, gegen die herrschenden Anschauungen zu verstoßen; ich halte es daher abermals für nötig, zunächst die demselben entgegenstehenden Vorurteile abzuschwächen. Dies soll hier geschehen durch den aus der Geschichte der Wissenschaften selbst geführten Nachweis, daß der geistige Entwicklungsprozeß von jeher aufgehalten wurde, weil jene er-

wähnte notwendige Existenz unerklärlicher Tatsachen nicht anerkannt wurde. Gerade die Vertreter der Wissenschaft sind immer zu dem Vorurteil geneigt gewesen, es seien wenigstens die Grundlinien der Welterklärung bereits entworfen, und daß den künftigen Generationen nur mehr Flächenarbeit innerhalb der jeweiligen Theorie obliege, aber nicht Umwandlung der Theorie selbst. Dieser Nachweis ist um so nötiger, weil unsere offizielle Wissenschaft die im vorliegenden Buche behandelten Erscheinungen so sehr für unmöglich hält, daß sie sogar jede Untersuchung derselben vorweg für überflüssig erklärt. Ob nun dieser mit so großer Bestimmtheit ausgesprochenen Behauptung ein Gewicht beizulegen ist oder nicht, hängt offenbar davon ab, welche Vergangenheit diese Wissenschaft aufzuweisen hat: wenn sie mit ihren apriorischen Negationen niemals geirrt haben sollte, so würde ihr heute gegen die Mystik abgegebenes Urteil sehr schwer ins Gewicht fallen; wenn aber nicht, dann nicht. Wenn sich nachweisen ließe, daß die Wissenschaft von jeher neuen Tatsachen gegenüber sich ablehnend verhielt, daß sie aber noch jedesmal ihre apriorischen Urteile zurücknehmen mußte, dann wird es dem Unbefangenen nicht schwer fallen, die hier zu behandelnden mystischen Tatsachen anzuerkennen, denen die Wissenschaft nichts anderes entgegenhält, als apriorische Negation vor jeder Untersuchung.

Die positiven Verdienste der Wissenschaft bleiben von diesem Nachweis ganz unberührt. Die Erklärung der einmal anerkannten Tatsachen ist ganz das Werk der Wissenschaft, und auch um die Erklärung der mystischen Tatsachen wird sie sich wohl in Bälde das gleiche Verdienst erwerben. Nur dieses soll hier nachgewiesen werden, daß mit der Anerkennung neuer Tatsachen von jeher zu lange gezaudert wurde. Es ist nicht meine Absicht, die Wissenschaft diskreditieren zu wollen — womit ich nur den Ast absägen würde, auf dem ich selber sitze —, sondern ich möchte nur, soweit das ein einzelner vermag, dazu beitragen, daß die Wissenschaft den ihr anhaftenden, historisch nachweisbaren Erbfehler ablege, um alsdann ein noch höheres Ansehen zu gewinnen, als sie mit Recht bereits besitzt.

Es ist seit Molière über die Vertreter der Wissenschaft, die sogenannten Fachgelehrten, schon viel Tadel ausgesprochen worden; aber es wäre eine ganz unzulängliche Verteidigung, darauf zu entgegnen, daß eben in unserer Welt alles unvollkommen und daß Irren menschlich sei. Nicht darin liegt der Schwerpunkt, daß die Wissenschaft ihre Fehler hat, sondern darin, daß diese Fehler aus ihren Vorzügen selbst entspringen, daß sie die Fehler ihrer Tugenden sind. Diese sind allerdings am schwersten abzulegen, aber auch die entschuldbarsten, und nur auf diese Weise läßt sich die Wissenschaft erfolgreich verteidigen. Schiller, Goethe, Schopenhauer, Heine, Hellenbach und andere haben

über die Fachgelehrten manches derbe Wort ausgesprochen. Statt hier die Aussprüche derselben zu wiederholen, ziehe ich es vor, die mildere und sehr zutreffende Form zu wählen, welche die Franzosen der Sache gegeben haben. So Rousseau, wenn er sagt: *„Les savants ont moins de préjugés que les autres, mais ils tiennent bien plus à ceux qu'ils ont"*;* oder Cabanis mit den Worten: *„Il y a des erreurs, dont les hommes d'esprit seuls sont capables"*;** endlich La Bruyère: *„Les sciences rendent plus spirituels les gens d'esprit, et les sots plus sots."* *** Wenn diese Aussprüche richtig sind, dann liegt in der Wissenschaft als solcher ein der Wahrheit feindliches Element, und jeder Freund der Wahrheit kann nur wünschen, daß die Wissenschaft durch das Studium ihrer Geschichte in ihren Vertretern zur Selbsterkenntnis gebracht werden möchte, in der schon die halbe Besserung liegt.

Würde man den Fachgelehrten vorwerfen, daß sie in der Erklärung der Erscheinungen häufig geirrt haben, so wäre das, wenn auch wahr, doch ungerecht; denn Unfehlbarkeit läßt sich von der Wissenschaft nicht verlangen; der Irrtum ist untrennbar vom Begriff des Menschen, ja erst mit dem Eintritt der Vernunft im biologischen Prozeß ist auch der Irrtum eingeschlichen. Er ist mit der Vernunft zugleich gegeben, wird sich also dort am häufigsten zeigen, wo von der Vernunft der meiste Gebrauch gemacht wird; wo dagegen von dieser kein wissenschaftlicher Gebrauch gemacht wird, da ist es ebenso leicht als verdienstlos, nicht zu irren. Der Erbfehler der Wissenschaft liegt nicht im Gebiete der Erklärungen der Natur, sondern betrifft die verspätete Anerkennung existierender Tatsachen. Wenn die Wissenschaft sich einmal an die Erklärung der Erscheinungen macht, dann sind diese in guten Händen, jedenfalls in den relativ besten; aber dem Erklärungsversuch muß die Anerkennung des Problems vorhergehen, und die Wissenschaft war von jeher ungemein hartnäckig, die Existenz neuer Probleme, also gerade solcher Tatsachen anzuerkennen, aus deren Erklärung sie doch selber nach endlich eingetretener Anerkennung den größten Vorteil zog. Es gibt also in der Tat einen Fehler, welcher der Wissenschaft als solcher eigentümlich ist, dessen nur solche Leute fähig sind, die eine hohe wissenschaftliche Bildung besitzen.

Die Wissenschaft ist der Versuch des menschlichen Geistes, das begriffliche Abbild der Welt zu erzeugen und darin alle Tatsachen einzuordnen und systematisch zu verknüpfen, d. h. den Zusammenhang der einzelnen Teile des Ganzen aufzudecken. Die Welt ist keine bloße

* „Die Gelehrten haben weniger Vorurteile als die übrigen, aber sie hängen viel mehr an denen, welche sie haben."

** „Es gibt Irrtümer, deren die geistreichen Menschen allein fähig sind."

*** „Die Wissenschaften machen die Leute von Geist geistreicher, die Törichten törichter."

Summe von Teilen, sondern ein lebendiges Ganzes; also darf auch die Wissenschaft sich nicht mit der Registrierung der Teile begnügen, sondern muß zum System werden. Dieses System ist nun zwar niemals vollendet; aber wenn es einmal einen für längere Dauer berechneten Ausbildungsgrad erreicht hat, vergißt man leicht den Ursprung des Systems aus der Erfahrung und meint, künftige Erfahrungen seien nur innerhalb der Grenzen des Systems möglich. Unser Blick ist dann weit mehr geschärft, Dinge zu finden, die das System bestärken, als solche, die uns zur Abänderung und Weiterentwicklung des Systems nötigen würden. Mit einer gewissen Feindseligkeit werden dann alle Tatsachen betrachtet, die das System bedrohen. Dies ist der spezifische Fehler der Wissenschaft; sie ist von jeher zu langsam gewesen, Tatsachen anzuerkennen, deren Möglichkeit im System nicht vorgesehen war, und hat sie dann unter beständigem Mißbrauch des Wortes „unmöglich" verworfen. Da nun aber das jeweilige System aus der bislänglichen Erfahrung entsprungen ist, muß es auch der künftigen Erfahrung gegenüber elastisch bleiben; es darf nicht erstarren und nicht zum Prokrustesbette (unangenehme Lage, gewaltsames Hineinzwängen) der Natur werden. Die Erfahrung, nicht das System hat darüber zu entscheiden, was möglich ist, was nicht; mit anderen Worten: die Wissenschaft darf sich weder zu apriorischen Behauptungen, noch zu apriorischen Negationen verleiten lassen, und Hegel, der die Siebenzahl der Planeten *a priori* bewies, verfiel eben so sehr in den Erbfehler der Wissenschaft, als Herr Professor Preyer, der die direkte Gedankenübertragung als unmöglich verwirft.

Die Gelehrten, welche neue Tatsachen verwerfen, weil dieselben angeblich gegen die Naturgesetze verstoßen, bedenken nicht, daß die uns bekannten Naturgesetze bloße Abstraktionen aus der Erfahrung sind, gewissermaßen der verdichtete Ausdruck von Erfahrungen; da nun aber das Buch der Natur noch von keinem fertiggelesen wurde, die Erfahrung noch keineswegs ausgeschöpft ist, so sind jederzeit neue Erfahrungen möglich, von denen neue Naturgesetze abgezogen werden können, wodurch die früher bekannten Gesetze abgewandelt und aufgehoben werden. Was heute als den Naturgesetzen widersprechend verworfen wird, kann schon morgen sich auflösen in einen bloßen Widerspruch zwischen einem bisher bekannten Naturgesetz und einem bisher unbekannten. Allen Naturgesetzen, als bloß subjektiven Abstraktionen aus einer noch unvollständigen Erfahrung, muß also etwas Provisorisches ankleben. Im Mittelalter galt der *horror vacui* als Naturgesetz, aus dem man z. B. das Aufsteigen von Flüssigkeiten in luftleeren Räumen erklärte; heute weiß man von einem solchen Naturgesetze nichts mehr, und die ihm zugeschriebenen Erscheinungen sind auf physikalische Gesetze zurückgeführt. Aber auch die physikalischen

Gesetze haben jene provisorische Natur. Die Emissionstheorie des Lichtes von Newton genügte allen damals bekannten Erscheinungen dieses Gebietes; als aber neue Erfahrungen hinzukamen, die dem scheinbaren Gesetz widersprachen, mußte eben das Gesetz weichen, und heute ist die Undulationstheorie von Huyghens anerkannt. Welche Starrheit liegt nicht scheinbar in dem Gesetz der Schwere, das die Bewegungen der Staubatome in unserem Zimmer, wie der entferntesten Fixsterne gleichmäßig erklärt! Und doch ist schon jetzt ersichtlich, daß es ein Gesetz der Schwere eigentlich gar nicht gibt, daß wir mit diesem Worte nur ein unbekanntes Verhältnis, ein x bezeichnen — wie Newton sehr wohl wußte —, und daß sich dieses Gesetz auflösen wird in ein Spezialgesetz der Elektrizität. Dies anzuerkennen wäre die Wissenschaft schon längst genötigt, wenn sie nicht die tausendfach konstatierten Fälle der mystischen Levitation noch immer *a priori* als unmöglich, weil dem Gesetz der Schwere widersprechend, verwerfen würde. Dann aber, wenn das sogenannte Gesetz der Schwere seine abgeänderte Form erhalten wird, wird es seinen Erklärungsumfang, durch dessen Mächtigkeit es sich besonders empfahl, nicht etwa verlieren, sondern sogar erweitern, und es ist die Hoffnung gegründet, daß die Wissenschaft ein Gesetz wird aufstellen können, das nicht nur die Bewegungen aller irdischen und kosmischen Körper erklärt, sondern auch noch die Erscheinungen der Kohäsion, Adhäsion und chemischen Vorgänge.

Weil also unsere Naturerfahrung wandelbar ist, müssen auch die von uns gefundenen Gesetze wandelbar sein, und wir haben kein Recht, neuen Tatsachen die aus der alten Erfahrung abgezogenen Gesetze entgegenzuhalten. Die Welt bleibt immer die gleiche, aber unsere Begriffe von Möglichkeit und Unmöglichkeit haben beständig gewechselt. Der logische Widerspruch allein ist unmöglich und kann in der Natur nicht real gegeben sein; alles logisch Denkbare aber ist möglich, und auf die Erfahrung allein kommt es an, ob es wirklich ist, aber nicht etwa nur auf die bisherige Erfahrung. Den Gedanken eines runden Vierecks können wir nicht vollziehen — also ist es unmöglich —; wohl aber ist das Hellsehen oder ein Gespenst möglich; denn es sind logisch widerspruchsfreie, denkbare Begriffe.

Der Verfasser des Artikels *certitude* im *dictionnaire encyclopédique* sagt mit vollkommenem Recht, daß eine Überzeugung ausschließlich auf den Beweisen beruhen muß und ganz unabhängig sein soll von der Natur der behaupteten Tatsache; daß also eine Anzahl von Zeugen, welche hinreicht, um es sicher zu stellen, daß irgend ein Mensch irgendwo zu einer bestimmten Stunde gesehen wurde, auch hinreichen muß, um zu beweisen, daß ein Verstorbener wieder auferstanden sei. Heute gibt es nun in der Tat Tausende von Zeugen, welche sogenannte Geister gesehen zu haben behaupten, und da der Begriff eines Geistes

keinen inneren Widerspruch enthält, kann von einer Unmöglichkeit nicht die Rede sein. Auf die Zeugen allein kommt es an. Da nun drei derselben z. B. genügen würden, um in einer Kriminalsache den Staatsanwalt zur Beantragung der Todesstrafe zu veranlassen, so geht es nicht an, dieselben Zeugen dann zu verwerfen, wenn sie etwas bezeugen, woran zu denken unser Verstand nicht gewohnt ist, z. B. Materialisationen. Diese werden aber verworfen, nicht wegen mangelhaften Zeugnisses, sondern trotz des für jede andere Behauptung als genügend erachteten Zeugnisses, d. h. also wir legen das Zeugengewicht mystischer Tatsachen auf eine andere Waage, als das der alltäglichen Tatsachen; wir wenden ein doppeltes Verfahren an, was gegen alle juridischen Begriffe geht; wir verlangen mehr Zeugen für die ungewohnten, als für die gewohnten Tatsachen; mit anderen Worten: der Widerstand des Zweiflers liegt nicht im Verstand, sondern im Willen; er will nicht zugeben, daß seine Begriffe von Möglichkeit und Unmöglichkeit falsch seien.

Die Wissenschaft drängt also in ihrer natürlichen Entwicklung zu einem System als provisorischem Abschluß; das System aber seinerseits verführt dazu, die ihm unassimilierbaren Bestandteile, die sich in der Welt der Erscheinungen finden, *a priori* zu verwerfen. Die Gelehrten liebäugeln mit dem Erklärbaren; ihr bester Freund ist aber doch gerade das zur Zeit noch Unerklärliche: es stellt zwar größere Anforderungen an ihre Verstandesarbeit, sichert ihnen aber auch die größeren Triumphe. Es wäre der Stillstand der Wissenschaften, wenn die Erfahrung keine scheinbar unlöslichen Probleme mehr bieten würde.

Der aus dem System fließende Apriorismus ist also der Erbfehler der Wissenschaft, und er ist der Fehler ihrer Tugenden, weil wissenschaftliche Bildung dazu gehört, um das zum Apriorismus verleitende System zu denken. So oft noch die Wissenschaft aprioristisch gewesen ist — die Philosophie in ihren Behauptungen, die Naturwissenschaft in ihren Negationen — hat sie noch jedesmal einen Irrtum begangen und war früher oder später genötigt, ihren Ausspruch zurückzunehmen. Das läuft wie ein roter Faden durch die Geschichte der Wissenschaften.

Schon der Begründer der modernen Naturwissenschaft, Bacon von Verulam, sagt: „Es gibt auch einen Aberglauben beim Verneinen des Aberglaubens: wenn die Menschen es nämlich für das Beste halten, sich soweit wie möglich von ihrem früheren Aberglauben zu entfernen." Diese Neigung ist nur gering, wenn erst die Grundlinien des Systems gelegt werden, wird aber um so größer, je geschlossener das System wird. Darum ist heute der Apriorismus viel stärker, als er im Mittelalter war.

Im Fortschritte des menschlichen Geistes ereignet es sich von Zeit zu Zeit, daß Tatsachen ans Licht gezogen werden, die der herrschenden

Gedankenrichtung widersprechen, die in den vorhandenen Wissenszweigen keinen Platz finden, weil sie ihrerseits den Grund zu einem neuen Wissenszweig legen. Solche neue Entdeckungen — das lehrt die Geschichte — sind nicht immer, ja nicht einmal in den meisten Fällen, von den wissenschaftlichen Autoritäten ausgegangen. Der Verlauf ist dann immer folgender und heute eben wegen unseres ausgebildeteren Systems mehr als je: Anfänglich sträuben sich die Autoritäten, die Tatsache anzuerkennen; dann aber, wenn sie sich nicht mehr leugnen läßt, nehmen sie das Recht der Erklärung für sich allein in Anspruch, da nur dem Fachgelehrten das Urteil zustehe. Wenn nun aber die Tatsache außerhalb der bisherigen Fächer fällt, ja ihrerseits ein neues Fach begründet, so sind für sie die Gelehrten der bisherigen Fächer offenbar keine Autoritäten. Vermeinen sie es aber zu sein, so muß die Erklärung notwendigerweise schief ausfallen — wie z. B. bei der mechanischen Erklärung des Tischrückens —, und es wird sich dann immer ereignen, was bei der Entdeckung des Galvanismus geschah. Die Gelehrten legten daran den Maßstab der damaligen Fachwissenschaften und verspotteten Galvani als den Tanzmeister der Frösche.

Nun geben allerdings die Gegner die Verwerflichkeit des Apriorismus zu, machen aber eine Ausnahme für die mystischen Erscheinungen. Es liegt dies daran, daß die Mystik niemals einer so großen Anerkennung sich erfreute als im Mittelalter, während bekanntlich die moderne Weltanschauung eben aus dem Kampf gegen die mittelalterlichen Vorstellungen herausgewachsen ist. Sie fürchtet daher, durch jede Konzession an den überwundenen Glauben sich selber preiszugeben und in den mittelalterlichen Aberglauben zurückzufallen. Aberglaube und Wissenschaft scheinen in einem polaren Verhältnis zueinander zu stehen, demgemäß sie voreinander zurückweichen, wie die Nacht vor dem Tage und umgekehrt; sie scheinen sich zu verhalten wie zwei Schalen einer Waage, wo das Steigen der einen genau dem Sinken der andern entspricht. Dies ist wenigstens heute die geläufige Meinung. Daß aber diese Meinung nicht ganz richtig ist, läßt sich aus Gründen der Logik wie aus der Geschichte nachweisen; es gibt einen Aberglauben bezüglich der Tatsächlichkeit und einen anderen bezüglich der Erklärungen; der eine kann vorhanden sein ohne den anderen, während in der heutigen Meinung beide oft verwechselt werden. Die mystischen Erscheinungen könnten sehr wohl wahr und doch ihre mittelalterliche Erklärung ganz falsch sein; die Besessenheit könnte eine Tatsache sein, ohne daß sie doch notwendig vom Teufel ausgehen müßte. Es liegt in der Tat hauptsächlich am Mangel dieser Unterscheidung, daß unsere Gesellschaft in scheinbar unversöhnliche Parteien gespalten ist, indem die eine die Tatsachen der Mystik ebenso entschieden behauptet als die andere sie leugnet. Die auf Seite der Mystik stehende Minorität wird

nicht gerecht abgewogen, weil die Gegenpartei die mystischen Tatsachen von der mittelalterlichen Erklärung derselben begrifflich nicht trennen kann. Wären sie in der Tat immer untrennbar, dann würde allerdings im Aberglauben immer das retardierende, in der Wissenschaft das treibende Moment des Fortschrittes liegen. Ist aber die Anerkennung der mystischen Tatsachen trennbar von der mittelalterlichen Erklärung, dann könnte es wohl sein, daß Wissenschaft und Aberglaube manchmal ihre Rollen vertauschen, daß dieser den Fortschritt fördert, jene ihn hemmt. Die Verhältnisse liegen heute in der Tat so, daß die Wissenschaft durch Revision der Akten des Mittelalters vom Aberglauben etwas lernen könnte, nämlich die unbefangene Anerkennung von Tatsachen; sie ist heute in der Tat in eine Art von Versteifung geraten, vermöge deren sie ein im höchsten Grade verwertbares Tatsachenmaterial völlig ungenutzt läßt; ein retardierendes Moment liegt also heute in der Wissenschaft; es kann daher nur vorteilhaft sein, wenn einmal die Partei der Minorität ergriffen und der Nachweis geführt wird, daß die Wissenschaft vom Aberglauben schon häufig gelernt hat und noch weiter lernen kann. Es ist dies um so nötiger und um so leichter, als ja jeder Begriff des Aberglaubens durchaus kein abgeschlossener, sondern beständig wechselnder ist; was in einem Jahrhundert als Aberglaube betrachtet wird, bildet häufig in darauffolgenden, befreit von den Schlacken irrtümlicher Erklärungen, einen Bestandteil des wissenschaftlichen Systems.

Es tritt eben die Wahrheit nie als das Resultat einer einzelnen Parteirichtung zu Tage, sondern als die Resultante beider. So lange der Streit währt, glaubt jede Partei kurzsichtigerweise die alleinberechtigte zu sein; ist er zu Ende, so erkennt man, daß Recht wie Unrecht auf beiden Seiten vorhanden waren. Im materiellen wie im geistigen Gebiete entspringt aus zwei divergierenden Kräften eine dritte diagonale Kraft. Es ist ein und dasselbe Gesetz, welches die Umlaufsbewegung unseres Planeten, als Resultante von Schwerkraft und Fliehkraft, regelt, und welches den geistigen Gegensätzen die diagonale Richtung aufnötigt. Im Reiche des Gedankens kann zwar durch Majoritätsbeschluß vorübergehend die Minorität ganz unterdrückt werden; aber in solchen Fällen wird früher oder später der Prozeß wieder aufgenommen werden. Nur in diesem Sinne ist es zu deuten, daß heute die Mystik — die man für ewige Zeiten begraben wähnte — wieder ihr Haupt erhebt. Die Aufklärung hat dieselbe bloß wegdekretiert, konnte sie aber nicht unterdrücken, weil sie eben auf Tatsachen fußt. Weil früher die Gegensätze nicht vermittelt wurden, sondern nur ein Machtspruch stattfand, müssen sie es heute werden: der Streit zwischen Aberglaube und Wissenschaft fordert nachträglich die gerechte Austragung; dies kann nur geschehen, indem ein diagonales Resultat im Parallelo-

gramm der geistigen Kräfte erreicht wird; die Mystik wird nur bezüglich der mittelalterlichen Erklärung verworfen, in ihrer Tatsächlichkeit aber anerkannt werden. Die Befürchtung der Gegner, daß die Wissenschaft mystisch gemacht werden könnte, wird sich als grundlos erweisen; im Gegenteil wird die Mystik zur Wissenschaft erhoben werden und dann ein unverlierbarer Bestandteil unseres in ungeahnter Weise ausgedehnten Weltverständnisses sein.

Im Mittelalter haben die mystischen Erscheinungen eine religiöse Deutung gefunden, auf welche die Wissenschaft allerdings nicht mehr zurückkommen wird, und es gilt das sowohl von der weißen wie der schwarzen Magie. Aber bei unbefangener Würdigung jener Zeitperiode läßt sich dem mittelalterlichen Aberglauben eine gesunde Geistesdisposition nicht absprechen, gerade jene, die der modernen Wissenschaft fehlt. Im Aberglauben liegt kein Abhaltungsgrund, eine Erscheinung nur wegen ihrer Unerklärlichkeit abzulehnen; das Vorurteil des Aberglaubens beginnt erst bei der Erklärung solcher Erscheinungen, das der Wissenschaft schon bezüglich ihrer Existenz. Wenn z. B. das Tischrükken im Mittelalter bekannt gewesen wäre, würde es als teuflisch bezeichnet worden sein, und das Gedankenlesen wird im *manuale exorcistarum* als Symptom der Hexerei angeführt, trotzdem es als weiße Magie auch bei den Heiligen eine Rolle spielte. Die Erklärung war falsch, die Tatsache richtig; die moderne Wissenschaft aber leugnet beide Tatsachen, ist also jedenfalls in dem größeren Irrtum befangen. Um das Tischrücken, nachdem es sich nicht mehr leugnen ließ, wenigstens im Sinne einer bereits bestehenden Fachwissenschaft zu erklären, hat man es auf minimale unwillkürliche Muskelbewegung zurückgeführt. Aber eben darum, weil es darauf nicht beruht, hat sich aus dieser so unscheinbaren Erscheinung allmählich die Psychographie und direkte Schrift entwickelt; sie hat also den Grund zu einer ganz neuen Wissenschaft gelegt, und ganz vergeblich suchen verblendete Gegner dies nur als einen vorübergehenden Rückfall in den Aberglauben hinzustellen. Mit dem Gedankenlesen wird es nicht anders gehen. Um auch dieses in eine bereits bestehende Fachwissenschaft hineinzwängen zu können, behauptet die Wissenschaft, es finde nur bei körperlicher Berührung statt und beruhe dann ebenfalls auf minimalen Muskelbewegungen. Die Erfahrung beweist aber, daß eine solche Berührung gar nicht nötig ist. Ich habe das erst jüngst in Dutzenden von Experimenten konstatieren können. Wir stehen also hier wiederum vor einer Tatsache, die dem System gemäß nicht sein sollte, welche die Gelehrten eben darum gar nicht der Mühe wert finden, zu erproben, die aber, weil sie eben doch ist, den Ring des wissenschaftlichen Systems sprengen wird.

Für eine neue Tatsache, die sogar selbst einen neuen Wissenszweig hervortreiben wird, gibt es eben keinen Fachmann, der sie vom Standpunkt seines Systems leugnen dürfte. Das einzige Forum, vor welches eine neue Tatsache gehört, ist die Logik. Sie allein darf die Frage aufwerfen, ob die Tatsache möglich ist oder nicht. Eine empirische Fachwissenschaft dagegen hat, schon weil sie entwicklungsfähig ist, kein Recht zum Apriorismus. Kein Fachmann vermag zu sagen, welche neue Erscheinung heute oder morgen innerhalb seines Faches beobachtet werden mag. Über Möglichkeit oder Unmöglichkeit könnte die Naturwissenschaft nur dann urteilen, wenn ihr alle Naturgesetze bereits bekannt wären, was wahrlich nicht der Fall ist. Eine Naturwissenschaft, die sich ein Recht zum Apriorismus zuspricht, sollte wenigstens so logisch sein, ihre Entwicklungsfähigkeit zu leugnen, da nur eine vollständig abgeschlossene, entwicklungsunfähige Wissenschaft ein Recht zum Apriorismus besitzen würde. Unsere moderne Wissenschaft dagegen behauptet gleichzeitig sowohl ihre Entwicklungsfähigkeit als auch ihr Recht *a priori* zu negieren, — und das ist offenbar unlogisch.

Es gäbe überhaupt keinen Fortschritt in der Wissenschaft, wenn nicht aus der unerschöpflichen Naturquelle immer neue Erscheinungen zur Beobachtung gelangten, die vom Standpunkt der jeweiligen Systeme als unmöglich erscheinen. Diese relative Unmöglichkeit vom Standpunkt des Systems, diese subjektive Undenkbarkeit für die jeweilige Generation, darf aber nicht mit absoluter Unmöglichkeit verwechselt werden. Absolut unmöglich sind nur Dinge, deren Begriff einen logischen Widerspruch enthält. Würde jemand behaupten, ein hölzernes Eisen oder einen Kreis mit ungleichen Radien gesehen zu haben, so müßte man *a priori* einen Beobachtungsfehler annehmen; denn logische Widersprüche können allerdings in der Natur nicht real gegeben sein. Dagegen kann keine wissenschaftliche Autorität *a priori* behaupten, daß die Sonne niemals im Westen aufgehen wird; denn mag die Unwahrscheinlichkeit eines solchen Vorgangs noch so groß sein, so ist er doch mit keinem logischen Widerspruch behaftet, möglich ist er also immerhin.

Arago sagt: „Wer mit Ausnahme der rein mathematischen Wissenschaften das Wort unmöglich ausspricht, ermangelt aller Vorsicht und Klarheit." Und Laplace sagt: „Wir sind noch so weit entfernt von der Kenntnis aller Naturkräfte, daß es sehr wenig philosophisch sein würde, die Existenz von Erscheinungen einzig und allein deswegen zu verneinen, weil sie nach dem jetzigen Zustand unseres Wissens unerklärlich aussehen." Wenn die Wissenschaft von diesem Grundsatz abweicht, durch aprioristische Vorurteile sich verblenden läßt, wenn sie das nur in der Logik und Mathematik gültige Apriori ausdehnt auf sonstige Erscheinungen, so wird sie unvermeidlich auf Irrwege geraten, und ge-

rade Laplace und Arago sind dafür zum warnenden Beispiel geworden.

Daß also ein Eisen nicht hölzern sein kann, das besagt das Apriori in unserer Vernunft; daß aber nur solche Erscheinungen wirklich sein können, die uns Anfängern in der Naturerkenntnis möglich erscheinen, dies ist lediglich ein After-Apriori im Gehirn solcher Menschen, die ihren subjektiven Horizont mit den objektiven Naturgrenzen verwechseln. Der Mißbrauch, der gerade heute den mystischen Erscheinungen gegenüber mit dem Wort „unmöglich" getrieben wird, beweist, wie sehr unserer Naturwissenschaft diese Besonnenheit fehlt, und daß sie ihren historisch nachweisbaren Erbfehler noch immer nicht abgelegt hat. Jede neue Wahrheit hat von jeher sich gezwungen gesehen, ihren ersten Kampf zunächst mit den Autoritäten der Wissenschaft auszufechten; das war sogar dann der Fall, wenn neue Entdeckungen von solchen Autoritäten selbst ausgingen, und um so heftiger war jeweilig der Widerstand, je wichtiger die Entdeckung war, je umwälzender sie schließlich wurde. Mit anderen Worten: die Gelehrten sind weit mehr in die Systeme verliebt als in die Wahrheit.

Der aus dem System fließende Apriorismus ist es also, der als Erbfehler der Wissenschaft bezeichnet werden kann. Er ist ein Fehler, aber der Fehler ihrer Tugenden, d. h. eben nur auf der Grundlage dieser Tugenden möglich. Um aprioristisch sein zu können, muß man ein System haben, was nur bei hoher wissenschaftlicher Bildung möglich ist. Unsere Akademiker sind also aprioristisch, nicht obwohl sie sehr gebildet sind, sondern eben weil sie es sind. Der Aberglaube dagegen hat diesen Erbfehler nicht, weil er eben auch die Tugenden der Wissenschaft nicht besitzt. Er hat kein wissenschaftliches System, daher kann er auch nicht aprioristisch sein, sondern neigt zu dem entgegengesetzten Fehler kritiklosen Glaubens.

Ich werde also nunmehr, das Einleitungskapitel der „Philosophie der Mystik" — worin ich deduktiv zu Werke ging — ergänzend, hier den induktiven Nachweis führen, daß die Wissenschaft, so oft sie noch neue Tatsachen aprioristisch verwarf, einen Fehler beging, den sie bald darauf selber anerkennen mußte. Nur auf diesem Wege kann ich hoffen, das Vorurteil abzuschwächen, das diesem Buche ohne Zweifel entgegengebracht wird, und welches genau dasselbe Vorurteil ist, welches von jeher jeder neuen Tatsache entgegengebracht wurde:

Die Alten nannten die Meteoriten die „Pfeile des Jupiter". Damit war deren kosmischer Ursprung bezeichnet, an welchen zu glauben den Alten nicht schwer fiel, eben weil ihre Astronomie noch nicht systematisch abgeschlossen war. Berühmt ist die Nachricht von dem Meteoritenfall bei Aigospotamos 476 v. Chr. Der Philosoph Anaxagoras soll denselben sogar vorhergesagt haben, und zu Plinius' Zeiten war noch

ein Stein davon vorhanden, geschwärzt von Feuer und so groß, daß kaum ein Wagen ihn fortbringen konnte. [1] Das *„lapidibus pluisse"* ist den Alten überhaupt ein geläufiger Ausdruck. Ja es gibt kaum eine Nation von Wilden, die nicht an Steine geglaubt hätte, die „vom Himmel fallen". Den Reisenden Pallas setzten die Tartaren 1771 von einem solchen Stein in Kenntnis, der auf dem kahlen Schieferberge von Njerim bei Krasnojarsk lag und als heilig verehrt wurde. In Wien wurden die Stücke von 22 Meteorfällen aus dem achtzehnten Jahrhundert aufbewahrt, darunter das Hradschiner Meteoreisen von 39 kg, das am 26. Mai 1751 im Agramer Komitat tief in ein Ackerfeld einschlug. Über dasselbe liegen noch die beim bischöflichen Konsistorium eidlich abgegebenen Zeugenaussagen vor, da die Wiener Gelehrten es damals für eine unverzeihliche Schwachheit hielten, an solche Märchen zu glauben. [2]

Es hatte eben damals die schon hochentwickelte Astronomie ihren provisorischen, aber für definitiv gehaltenen Abschluß gefunden, und darin war kein Platz für Meteoriten. Als daher die Munizipalität von Juliac und Barbaton über den Steinregen vom 29. Juli 1790 nach Paris berichtete, bedauerte der berühmte Physiker Bertholon das unvernünftige Publikum, das solchem Volksgeschrei Glauben beimesse; die Sache sei physikalisch unmöglich. Ein Genie wie Lavoisier sprach den Verdacht aus, die erhitzt gefundenen Steine wären künstlich erwärmt worden, und sogar ein eigentlicher Fachmann, der Astronom Laplace, verlachte den Glauben an Meteoriten. Ein anderer Astronom, Arago, hatte für den Bericht des Augenzeugen Pictet über einen weiteren Meteorfall nur die Worte: *Nous en savons assez de fables pareilles!* * Man kam in Paris erst dann zur Einsicht, als 1803 bei l'Aigle in der Normandie aus einer rauchenden Wolke unter Getöse Steine im Gewicht bis zu 18 Pfund auf ein Gebiet von einer Meile im Umfang fünf Minuten lang niederprasselten. Zwar lachte man anfänglich in Paris auch über diesen Bericht, und die aufgeklärten Zeitungen machten sich über den abergläubischen Gemeindevorsteher lustig, der das Ministerium mit solchen Fabeln belästige; zwei Monate später aber sandte die Regierung den Akademiker Biot ab, der sich von der Wahrheit überzeugte. Aber noch 1819, als Chladni für die Existenz der Meteoriten eintrat, [3] warfen ihm die Gelehrten nicht nur Torheit vor, sondern griffen ihn auch noch moralisch an. So groß war noch der Unglaube, daß — wie Chladni sagt — die meisten in den öffentlichen Sammlungen aufbewahrten Meteoriten weggeworfen wurden, weil man befürchtete, sich lächerlich zu machen und für abergläubisch gehalten zu werden, wenn man auch nur die Möglichkeit der Sache zugäbe.

* „Wir kennen genug ähnliche Fabeln."

Professor Zöllner sagt über den psychologischen Ursprung dieser Furcht vor Lächerlichkeit: „In der Tat entspringt dieselbe aus der Besorgnis, es möchte die Vorstellung, welche sich das Publikum, gleichgültig mit welchem Rechte, von unserer Verstandesschärfe und den sonstigen intellektuellen Vorzügen unseres lieben Ichs gebildet hat, zerstört werden." Und im allgemeinen sagt er, daß „zu allen Zeiten selbst bei den bedeutendsten Vertretern der Wissenschaft eine bis zur pathologischen Erregung gesteigerte Furcht vor Anerkennung neuer Tatsachen obgewaltet hat." [4]

Der Verstand hat eben seine geistigen Gewohnheiten so gut, als der Körper seine physischen, und die wissenschaftlichen Systeme sind nur der begriffliche Ausdruck für diese geistigen Gewohnheiten. Die Grenzen des Systems hält man für die Grenzen der Natur, den subjektiven Horizont für die Grenze der Welt. Damit wird aber praktisch der Wissenschaft ihre Entwicklungsfähigkeit abgesprochen, die doch in der Theorie zugegeben wird; denn durch Erfahrungen, wodurch die bestehenden Ansichten nur bestätigt werden, gewinnt die Wissenschaft zwar an Umfang, aber nicht an Tiefe. Wenn also die Vertreter der Wissenschaft fortfahren würden, alles zu leugnen, was in ihren Systemen nicht vorgesehen ist, dann würde die Wissenschaft erstarren, statt lebendig zu bleiben, und wie die Theologie eben wegen ihrer Starrheit ihren Anhang mehr und mehr verliert, so würden auch noch andere Fakultäten dieses Schicksal erfahren. In der Medizin z. B. ist diese Gefahr schon eine akute geworden, von Philologie und Juristerei gar nicht zu reden.

Die Einführung der von Jenner vorgeschlagenen Kuhpockenimpfung wurde von der Akademie in Paris verhindert; Jenner selbst aber war darauf durch die Äußerungen eines jungen Mädchens geleitet worden, und lange vor ihm herrschte in Mecklenburg der Volksglaube, daß Kuhpocken vor Menschenpocken schützen. [5]

Die Entdeckung des Blutumlaufs soll schon 1594 von Andreas Cisalpinus gemacht und in einer seiner Schriften erwähnt worden sein. Der Kommentator desselben, Joh. Leocinus, sagt, daß Fra Paolo die Blutzirkulation entdeckt, aber aus Furcht vor der Inquisition verschwiegen habe. Nur dem Aquapendente teilte er seine Schrift darüber mit, der sie in die Bibliothek von San Marco brachte und sie Harvey gab. [6]. Als nun dieser selbst damit hervortrat, hatte er zwar nicht mehr die Inquisition, wohl aber die Gelehrten zu fürchten. Er hatte sie sämtlich dreißig Jahre lang zu Gegnern, mit Ausnahme des später bekehrten Zacharias Sylvius. Sein ganzes Leben wurde ihm verbittert und seine Praxis geschädigt, indem man ihn in den Ruf eines Narren brachte. [7] Als Fulton, der die Dampfkraft für die Schifffahrt verwerten wollte, den ersten Napoleon auf dem Camp de Boulogne mit seiner Erfindung bekannt machte, befahl dieser der Akademie, die Sache zu untersuchen. Diese bewies aber mathematisch, daß sogar auf Schienen Dampfwägen nur laufen könnten, wenn Räder und Schienen gezahnt wären; sie nannte Fulton einen Visionär, und zu spät bereute Napoleon, daß er der Akademie gefolgt, statt seinem natürlichen Verstande. Es ist sehr lehrreich, damit den Ausspruch eines Mannes zu vergleichen, der, weil er eben nicht bloß Naturforscher, sondern auch philosophischer Denker war, schon fünfhundert Jahre früher an solche Beförderungsmittel dachte. Der Franziskanermönch Roger Bacon (1214—1294) sagt nämlich: „Es ist möglich, Maschinen zu konstruieren, durch welche die größten Flußschiffe, von einem Menschen gelenkt, mit größerer Schnelligkeit dahinfahren, als wenn sie ganz voll Ruderer wären. Und ebenso ist es möglich, Wagen zu konstruieren, die ohne Pferde mit unglaublicher Schnelligkeit sich bewegen, den Sichelwägen vergleichbar, mit welchen das Altertum gekämpft haben soll. Ja auch Flugmaschinen können erfunden werden, vermöge deren ein Mensch mit künstlichen Flügeln die Luft zu durchschneiden vermöchte, nach Art eines fliegenden Vogels." [8]

Als der Geologe Boué 1823 im Schlamm des Rheines in einer Tiefe von 80 Fuß ein menschliches Skelett fand, wurde dasselbe dem berühmtesten Fachmann, Cuvier, zugesendet, der aber die Tatsache für unglaublich hielt und das Fossil beiseite warf, so daß es verloren ging.

Der Gebrauch der China wurde verworfen. Die Abhandlung von Preyssonell über die Tierheit der Polypen wurde 1735 durch Réaumur unterdrückt. Als der Vorschlag gemacht wurde, London mit Gas zu erleuchten, wurde derselbe von dem berühmten Sir Humphrey Davy verlacht, und Walter Scott druckte einen Protest gegen dieses gefährliche Wagnis. Als Arago über den elektrischen Telegraphen die Diskussion in der Akademie eröffnen wollte, wurde er von seinen Kollegen verspottet. Als Stephenson vorschlug, zwischen Manchester und Liverpool Lokomotiven zu benützen, wurde ihm genau bewiesen, daß es unmöglich sei, zwölf englische Meilen in der Stunde zurückzulegen. Die *„Edinburgh Review"* forderte das Publikum auf, Thomas Gray in die Zwangsjacke zu stecken, der die Durchführbarkeit der Eisenbahnen behauptet hatte. Youngs Abhandlungen über die Undulationstheorie des Lichtes gelten heute für musterhaft; aber seinerzeit wurden sie als Absurditäten verlacht, und die eben genannte Review vom Jahre 1805 sagt davon: „Noch eine Abhandlung, die mehr Phantasie und Schnitzer, mehr unbegründete Hypothesen, mehr unwillkürliche Erdichtungen, alle auf demselben Felde, enthält und aus dem fruchtbaren und doch früchtelosen Gehirn desselben ewigen Dr. Young entstammt etc."; und im Jahre darauf: „Sie lehrt keine Wahrheit, versöhnt keinen Wi-

dersspruch, ordnet keine unregelmäßigen Tatsachen, schlägt keine neuen Experimente vor und führt zu keiner neuen Forschung."

Als Benjamin Franklin durch einen Kinderdrachen den Blitz ableiten wollte, nahm er einen Knaben mit, auf welchen sich der Verdacht dieser Spielerei ablenken sollte. Er kannte eben die Gelehrten seiner Zeit, und in der Tat wurde in der Londoner Akademie 1752 sein Vortrag über den Blitzableiter mit allgemeinem Gelächter begrüßt und in die gedruckten Verhandlungen derselben gar nicht aufgenommen.

Heute weiß jeder unterrichtete Arzt, daß Operationen während des magnetischen Schlafes schmerzlos vorgenommen werden können; seinerzeit erklärten es Autoritäten für Betrug, wie überhaupt den ganzen Magnetismus. Die Berliner Akademie war 1775 der Ansicht, daß der tierische Magnetismus erst Glauben verdiene, wenn erwiesen würde, daß Eisen von magnetisiertem Papier, Brot oder Wolle angezogen werde. Um auch neuere Entdeckungen zu erwähnen, so wurde Tissot, der zuerst den Star als eine Trübung der Linse, also für operationsfähig erklärte, von der Akademie in Paris mit „unerhörter Grobheit" behandelt, wie Professor Rothmund in seinen (ungedruckten) Vorlesungen über Augenheilkunde sagt. Als der Schullehrer Friedrich Reis aus Gelnhausen 1861 ein durch galvanische Ströme erregbares Telefon konstruiert hatte, führte er es in der physikalischen Gesellschaft zu Frankfurt vor. Aber ein anwesender Professor der Physik und späterer Präsident einer „Internationalen Elektrizitäts-Ausstellung" bezeichnete 1862 diese Erfindung als eine bedeutungslose Spielerei.

Nicht anders war es in früheren Jahrhunderten. Das System des Kopernikus wurde sogar von Cartesius bestritten. Galilei wollte den Professoren von Florenz die von ihm entdeckten Jupitermonde zeigen; aber jene weigerten sich, auch nur durch das Teleskop zu sehen, weil die Unmöglichkeit solcher Monde ganz klar sei. Ebenso klar ist es, daß Feuer und Wasser sich nicht vertragen; darum verwarf die Pariser Akademie im Anfang des achtzehnten Jahrhunderts das Leuchten des Meeres.

Die Erscheinungen an der Wünschelrute waren schon seit ältesten Zeiten bekannt, werden aber heute von den Gelehrten verlacht, trotzdem die wenigen, welche sich Mühe gaben, die Sache zu untersuchen, diese Erscheinungen bestätigt haben: Fontana, Fortis, Spallanzani, Thouvenel, Amoretti, Zeidler und — als der einzige Akademiker — Ritter. Erst kürzlich (Januar 1886) bestätigte die Oberin des Klosters Altomünster in Bayern aus freiem Antrieb und zu wiederholten Malen in der „Allgemeinen Zeitung", daß der Quellenfinder Beraz — Enkel jenes Professors Ritter — das seit tausend Jahren an Wassermangel leidende Kloster ausgiebig mit Wasser versorgte. Derselbe bezeichnete drei Stellen, unter welchen in einer Tiefe von 20—30 m Quellen von verschiedener Stärke in der Richtung von OSO nach WNW fließen sollten. An der als die günstigste bezeichneten Stelle wurde nachgegraben, und man fand in der angegebenen Tiefe eine Quelle von angegebener Mächtigkeit und in der angegebenen Richtung fließend. Ich selbst habe einen Augenzeugen gesprochen, welcher bestätigte, daß Beraz bei einem Gutsbesitzer eine Quelle auf 80 Fuß Tiefe bezeichnete, die bei Nachgrabung bis auf 86 Fuß gefunden wurde.

Da nun diese Leugnung neuer und unerklärlicher Tatsachen in der Geschichte der Wissenschaft so konstant vorkommt, genügt es zur Erklärung keineswegs zu sagen, daß eben auch wissenschaftliche Autoritäten irren können und vielleicht nur mit Unrecht als Autoritäten gelten. Das widerlegt sich schon durch die angeführten Beispiele; denn Arago und Laplace waren große Astronomen, Cuvier ist als Paläontologe noch heute vielleicht unübertroffen, und zahlreiche Gelehrte, die in den Erbfehler der Wissenschaft verfielen, haben doch in anderer Richtung sehr Bedeutendes geleistet. Die Erklärungsursache muß also tiefer liegen, es muß jener Erbfehler mit dem Begriffe der Wissenschaft selbst verwachsen sein, so daß ihm vielleicht gerade die Autoritäten am meisten ausgesetzt sind.

Diese Ursache läßt sich am besten finden, wenn wir nach einem allen den erwähnten Fällen gemeinschaftlichen Merkmal suchen. Ein solches ist in der Tat vorhanden: Es ist der Apriorismus auf der Grundlage von Denkgewohnheit, die im System ihren begrifflichen Ausdruck besitzt. Was bislang noch nicht erfahren wurde, hält man für überhaupt nicht erfahrbar. An jede neue Erfahrung wird der Maßstab des provisorischen Systems gelegt; jede neue Idee wird nur auf ihre Übereinstimmung mit diesem System geprüft. Als möglich wird nur anerkannt, was an diesem Maßstab gemessen als möglich erscheint. Und so oft die Wissenschaft diese subjektive Undenkbarkeit mit absoluter Unmöglichkeit verwechselte, ist sie zu einem Irrtum verleitet worden. Immer machte sich in den erwähnten und vielen anderen Fällen der Wahn geltend, die Natur besitze keine anderen Möglichkeiten, als der Verstand ihrer Ausleger; immer wieder die Vermutung, daß bei einer bestimmten Summe des Wissens die Wissenschaft abgeschlossen sei; immer wieder der Versuch, eine bestimmte Grenze des Wissens zu dekretieren. Für den philosophischen Apriorismus weiland Herrn Hegels hat die heutige Naturwissenschaft nur Spott und Hohn; aber auch die naturwissenschaftliche Weltanschauung hat von jeher umsomehr zum Apriorismus geneigt, je ausgebildeter das System wurde.

Die Geschichte der Wissenschaften lehrt also, daß apriorische Theorien oder apriorische Gründe nie darüber entscheiden können, ob etwas möglich sei oder nicht, mögen sie auch getragen sein von den höchsten Autoritäten der Wissenschaft. Ein apriorisches Wort geziemt allein der Logik; hat aber diese nichts einzuwenden, so entscheidet über Möglichkeit ganz allein die Erfahrung. Die erwähnten Irrtümer wären alle nicht begangen worden, wenn die Gelehrten immer nur gefragt hätten, ob diese Dinge sind, statt ob sie möglich sind. In allen den erwähnten Fällen hat also ein falscher Gebrauch von der menschlichen Vernunft stattgefunden, die wohl befähigt ist, Tatsachen zu beobachten und zu erklären, aber den Umfang der Möglichkeiten nicht bestimmen kann, daher denn in der Tat die Natur uns immer wieder mit Tatsachen überrascht hat, die vorher und oft noch lange nach der Entdeckung für unmöglich galten. Wir kennen nicht den Reichtum der Natur, sondern nur die Armut unseres Geistes, und doch erkühnen wir uns beständig, den Maßstab dieser Armut an jenen Reichtum legen zu wollen. Aber freilich, so oft das noch geschah, wurden wir bald darauf in unserer Wertschätzung verkleinert und die der Natur immer mehr erhöht.

Es gibt aber noch eine andere Quelle des Widerstandes der Autoritäten gegen neue Tatsachen, und zwar gerade bei den mystischen Erscheinungen. Die Aufklärungsperiode hat so gründlich dafür gesorgt, diese Erscheinungen für unmöglich zu erklären, daß heute keine einzige Fakultät mehr, mit Ausnahme der theologischen, sich mit diesen Dingen beschäftigt, wiewohl alle Wissenszweige — Physik, Chemie, Physiologie, Psychologie, Kulturgeschichte, Philologie, Philosophie — aus dem Studium der Mystik den allergrößten Vorteil ziehen könnten. Der Mystik gegenüber geht daher der Apriorismus bis zur Weigerung, sich diese Erscheinungen wenigstens einmal anzuschauen oder wenigstens irgend ein Buch darüber zu lesen. In bezug auf Mystik herrscht auf unseren Universitäten eine Unwissenheit, die unverzeihlich wäre, wenn sie nicht mit dem ganz ernst gemeinten Glauben gepaart wäre, daß es viel wichtigere Gegenstände des Forschens, dagegen eine objektive Mystik überhaupt nicht gäbe, sondern nur den pathologischen Glauben an eine solche. Diese Unwissenheit, die also keineswegs als Schande angesehen wird, sondern vielmehr als Beweis hoher Aufklärung, stärkt den Widerstand gegen die Mystik noch weit mehr, als es wissenschaftliche Bedenken tun, die sich erst nach der Untersuchung einstellen könnten. Davon mich zu überzeugen hatte ich erst kürzlich Gelegenheit, und zwar in bezug auf die Wünschelrute. Der oben erwähnte Professor Ritter schrieb nämlich ein Buch über „Siderismus", worin er über seine im Auftrag der bayrischen Regierung vorgenommenen Untersuchungen über Quellenfinden und Metallfühlen berichtete. Als ich

dieses Buch 1882 der Münchner Staatsbibliothek entnahm, fand ich es zwar gebunden, aber unbeschnitten. Es enthielt aber die eigenhändige von 1808 datierte Widmung des Verfassers — welcher Mitglied der Akademie in München war — an die Bibliothek, war somit etwa 75 Jahre lang unbenützt geblieben, und ich war der erste Leser. So wird denn wohl in sehr vielen Fällen der angeblich wissenschaftliche Zweifel nur auf Unwissenheit beruhen. Insofern, als — wie Zeidler zuerst gezeigt hat [9] — die an der Wünschelrute bemerklichen Erscheinungen nicht in ihr selbst liegen, sondern von dem sie Haltenden ausgehen und in Bewegungsphänomene an ihr sich umsetzen, gehört sie allerdings zum Aberglauben, daher denn der Quellenfinder Beraz einer Rute gar nicht bedarf, sondern lediglich an die Empfindungen seines eigenen Organismus sich hält. Aber eine abergläubische Schale sollte eben nicht hindern, daß der Wahrheitskern von der Wissenschaft gefunden und anerkannt wird.

Wenn sogar Wahrheiten, die in den Rahmen bereits bestehender Fächer einzureihen sind, bei ihrer Entdeckung nicht gleich Anerkennung finden, so begreift sich der noch größere Widerstand, welchen Wahrheiten finden, auf Grund deren Entdeckung ein ganz neuer Wissenszweig sich vom Hauptstamm abzweigt. Als Mesmer seine Schrift über die Entdeckung des tierischen Magnetismus an die Akademien versandte, erhielt er nur von jener in Berlin Antwort, und zwar auch von dort eine ablehnende. Die Pariser Akademie verwarf die Theorie Mesmers, obgleich sie die Tatsachen zugab. Der Somnambulismus gar wurde gar keiner Beachtung gewürdigt und vorweg als Täuschung und Betrug verworfen. Als 1826 von dieser Akademie eine Kommission von elf Ärzten niedergesetzt wurde, die fünf Jahre auf die Untersuchung verwendete, mußte das Gutachten abgegeben werden, daß alle dem Somnambulismus zugeschriebenen Erscheinungen Tatsachen seien; dieser Kommissionsbericht wurde aber von der Akademie einfach unterdrückt. Da trotzdem immer neue Tatsachen gemeldet wurden, brachte der Arzt Double den radikalen Vorschlag ein: *„Je propose, qu'à l'avenir il ne soit plus répondu aux demandes de cette nature et que l'académie s'abstienne."* [10] * Damit war dem unbequemen Eindringling die Türe gewiesen. Es konnte gleichwohl nicht verhindert werden, daß gegenwärtig den französischen Gelehrten Metallotherapie und Hypnotismus geläufige Worte sind, ja daß Professor Charcot kürzlich in der Salpêtrière Versuche anstellte, die, nebenbei gesagt, schon vor Jahrzehnten durch Berzelius und Reichenbach mit Sensitiven angestellt — und verlacht wurden.

* „Ich schlage vor, daß in Zukunft auf Fragen solcher Art nicht mehr geantwortet werde, und daß die Akademie sich von ihnen fernhalte."

In allen diesen Fällen ist immer wieder der gleiche Fehler begangen worden: Apriorismus. Das System, welches, als eine bloße Abstraktion aus der Erfahrung, jederzeit weiterer Erfahrung offen sein sollte, wurde als starres Schema betrachtet und wurde so zur Zwangsjacke des menschlichen Geistes.

Es wäre nun allerdings ungerecht, von einem Akademiker als solchem Unfehlbarkeit zu beanspruchen. Aber es ist denn doch sehr betrübend aus der Geschichte der Wissenschaften zu sehen, daß ganze Körperschaften, aus den berühmtesten Gelehrten zusammengesetzt, immer wieder sich irren, und zwar vermöge einer Verstandesoperation sich irren, die in den Lehrbüchern der Logik als fehlerhaft bezeichnet ist und Apriorismus heißt. Als in Toulouse der mit einem Justizmord endende Prozeß Calas durch die Bemühungen Voltaires zur abermaligen Aburteilung kam und zur Freisprechung des bereits gefolterten und geräderten Calas führte, stellte der Herzog von A . . . . an einen Einwohner von Toulouse die Frage, wie denn ein so grausamer Irrtum des Tribunals möglich gewesen, und mit Recht ließ er die Antwort, daß ja selbst das beste Pferd einmal stolpern könnte, nicht gelten: „Gut" — erwiderte er —, „aber ein ganzer Marstall?" [11]

Es handelt sich zudem bei den Akademien nicht um intellektuelle Irrtümer in der Erklärung der Tatsachen, sondern vielmehr um einen Widerstand des Willens gegen die Anerkennung von Tatsachen, die nur darum verworfen werden, weil ihre Erklärbarkeit nicht sofort sich einstellen will. Obwohl die Geschichte der Wissenschaften in so deutlicher Weise die Gefahren des Vorurteils ins Licht stellt; obwohl sie lehrt, daß der Apriorismus seine Dekrete noch jedesmal zurücknehmen mußte, ist man doch in der Anwendung aprioristischer Urteile in unseren Tagen nicht vorsichtiger geworden. Um nur ein Beispiel anzuführen, so hat Professor Jäger in seiner „Neuralanalyse" ziffermäßig und experimentell die außerordentliche Wirksamkeit homöopathischer Verdünnungen nachgewiesen, und doch werden der Homöopathie noch immer die Lehrstühle an den Universitäten verweigert, und die Menschheit wird noch immer allopathisch geheilt oder vielmehr nicht geheilt.

Die Geschichte der Wissenschaften lehrt also, daß Gelehrte allerdings sehr geeignet sind, die einmal anerkannten Tatsachen zu untersuchen und zu erklären, daß sie aber eben wegen ihrer Gelehrsamkeit, die zur Systembildung führt, sogar weniger als Laien geeignet sind, die Existenz neuer Tatsachen unbefangen anzuerkennen. Der Laie, der die Tugenden des Gelehrten nicht hat, hat auch nicht die Fehler dieser Tugenden, und wissenschaftliche Vorurteile besitzt er oft schon darum nicht, weil ihm die Wissenschaft selbst mangelt.

Aber die Wissenschaft zieht wenig Vorteil aus dieser unbefangenen Anerkennung neuer Tatsachen von seiten der Laien, weil eine Tatsache erst dann zum gesicherten Besitz wird, wenn sie erklärt und ins System eingereiht ist. Auf diese Weise kommt es, daß gewöhnlich nicht jede Generation, von der eine Entdeckung ausgeht, den Nutzen davon zieht, sondern häufig erst die folgende, nachdem der Widerstand des wissenschaftlichen Vorurteils allmählich gebrochen worden. So werden z. B. ohne Zweifel erst unsere Kinder den Nutzen aus der Entdeckung Mesmers ziehen, die schon hundert Jahre alt, aber immer noch nicht anerkannt ist. In solchen Fällen hartnäckiger Negation zeigt sich also die Wissenschaft geradezu als eine Feindin der Wahrheit, deren größte Beschützerin sie doch sein sollte, und wenn sie ihren Erbfehler nicht ablegen sollte, wird das Publikum mehr und mehr geneigt sein, so oft der gelehrte Widerstand sich zeigt, daraus erst recht zu schließen, daß es sich wieder um eine verkannte Wahrheit handle.

Es ist ein Mißbrauch der Vernunft, wenn sie *a priori* darüber entscheiden will, daß künftige Erfahrungen nur innerhalb der Grenzen des Systems stattfinden können, daß also das dem System Widersprechende nicht möglich sei; denn wie Kant sagt: „Es ist sehr etwas Ungereimtes, von der Vernunft Aufklärung zu erwarten und ihr dabei doch vorzuschreiben, nach welcher Seite diese Aufklärung ausfallen soll." Es ist durchaus kein Merkmal der Wahrheit, daß sie notwendig ins System passen muß; im Gegenteil haben gerade die wichtigsten Entdeckungen unsere Theorien nicht bestätigt, sondern dieselben umgewandelt. Darum sollte unser Blick stets offen sein gerade für solche Erscheinungen, die der Theorie gemäß nicht sein sollten, d. h. die vorteilhafteste Geistesdisposition ist gerade die dem Apriorismus entgegengesetzte.

Es ist leider nicht zu leugnen, daß durch die moderne Naturforschung ein demokratischer Zug in die Wissenschaft gekommen ist, dessen sich der Begründer der exakten Wissenschaften, Bacon von Verulam, auch sehr wohl bewußt war. Er sagt selbst: „Meine Weise, die Wissenschaft aufzusuchen, ist so beschaffen, daß der Schärfe und Stärke des Geistes nicht viel übrig gelassen wird; vielmehr stellt sie die Geister und Anlagen einander gleich." [12] Dies hat ohne Zweifel sehr große Vorteile in bezug auf die quantitative Ansammlung des Wissensstoffes; aber es hat auch zur Folge gehabt, daß innerhalb der Wissenschaft ein Differenzierungsprozeß zwischen Denkern und Forschern stattgefunden hat, welche Bezeichnungen aufgehört haben, identisch zu sein. In der Naturforschung herrscht ein ameisenartiges, selbstgenügsames Treiben, dem es mehr um das Aggregat als um die Ordnung und philosophische Verwertung der Tatsachen zu tun ist; den meisten Natur-

forschern fehlt es an leitenden Ideen, wenn sie nicht etwa als Kärrner * von einem König in Dienst genommen sind, wie es z. B. heute der Fall ist, nachdem Darwin die zündende Idee der Entwicklungstheorie aufgefrischt hat. Daß aber nicht bloß in einzelnen Zweigen der Naturwissenschaft erst durch die Befruchtung durch eine leitende Idee das Tatsachenmaterial unser wirklicher geistiger Besitz wird, sondern auch die Naturwissenschaft als Ganzes nur eine Vorarbeit ist für eine philosophische Erklärung der Welt — dies will man nicht anerkennen, ja es ist eine ziemlich verbreitete Ansicht, daß die Periode der Philosophie abgelaufen und die Naturwissenschaft auf ihren Thron gesetzt sei. Die Arbeitsteilung in der menschlichen Geistesarbeit, den Differenzierungsprozeß in der Wissenschaft, hält man für einen Ablösungsprozeß.

Die Naturforschung arbeitet unbewußt *pour le roi de Prusse,* der sich aber nicht in ihren eigenen Reihen finden wird. Sie hält ihre Detailarbeit selbstgenügsam für Selbstzweck, wie etwa ein Rädchenfabrikant in einer Uhrenfabrik, dem der Uhrmacher allmählich aus dem Bewußtsein schwindet, welcher die Einzelleistungen vieler Arbeiter zu einem systematischen Mechanismus verbindet.

Bei dieser bloß extensiven Erweiterung unseres Wissens unter apriorischer Ablehnung neuer Tatsachen muß schließlich Stoffmangel eintreten, der zu immer bedeutungsloseren Spezialuntersuchungen greifen läßt, während gleichzeitig die wichtigsten Probleme als nicht existierend betrachtet werden und unerforscht bleiben. In der Philologie und Juristerei ist diese Verknöcherung längst eingetreten, und zwar obwohl neue Erfahrungstatsachen beiden Wissenszweigen neue Blutzufuhr liefern könnten. Jüngst war in den Zeitungen zu lesen, daß die Professur für deutsches Recht an einer unserer Hochschulen erworben wurde auf Grund einer Abhandlung über das Recht des Überhanges und Überfalles von Obst etc. in das Gebiet des Nachbars. Warum sollte da nicht eine Habilitation in der philologischen Fakultät möglich sein auf Grund einer Untersuchung über die Reihenfolge, in der Pittakus aus Mytilene die ihm zugeschriebenen Maximen ausgesprochen hat, oder auf Grund einer Untersuchung darüber, mit welchem Fuße die Peripatetiker angetreten sind? In der Naturforschung macht sich bereits eine geistige Mikroskopie geltend, daß wir schließlich noch Preisfragen erleben könnten über die Bauchfellentzündungen der Ameisen und die Magenkrankheiten der Infusorien. Und doch hätte die Naturwissenschaft vollauf zu tun, wenn sie sich entschließen könnte, statt die neueren Tatsachen der Mystik vornehm abzulehnen, sie zu erforschen, um das undurchdringliche Dunkel aufzuhellen, welches noch

* Kärrner = Karrenführer, Fuhrmann, d. h. unfruchtbarer Schwerarbeiter, im Vergleich zu intuitiver, schöpferischer Wissenschaft.

immer über dem Rätsel des Menschen liegt. Mehr Arbeitskraft wird heute verwendet auf die Erforschung der menschlichen Pilze und Parasiten, als des menschlichen Geistes, weil eben dieses Problem in aprioristischer Negation aller entgegenstehenden Tatsachen als ein bloß physiologisches aufgefaßt wird. Wenn wir einst das Wesen des menschlichen Geistes vollständig erforscht haben werden, dann, aber nicht früher, werden wir wissen, ob es gänzlich nur physiologisch zu erklären sei; wer aber heute neben physiologischer Psychologie keine andere anerkennt, ist eben Apriorist. Die wichtigsten Erscheinungen, die uns von diesem Vorurteil befreien könnten, z. B. der Somnambulismus, das zweite Gesicht, das Wahrträumen, Fernsehen, Fernwirken und die Doppelgängerei, werden einfach ignoriert, weil sie sich in das physiologische System nicht hineinzwängen lassen. Statt diese Erscheinungen zu erforschen, die uns über das Menschenrätsel in ganz ungeahnter Weise aufklären würden, sucht man es auf dem Umwege der Vivisektionen zu lösen, die bereits zu einem so schändlichen Treiben ausgeartet sind, daß ihnen hoffentlich die moralische Entrüstung des Laienpublikums bald ein Ende bereiten wird. Da nun aber die Versuche, das Menschenrätsel auf dem physiologischen Wege zu lösen, notwendigerweise mißlingen müssen, wird die Naturwissenschaft dieses Problem mehr und mehr beiseite legen und greift dafür schon jetzt zu Spezialuntersuchungen, für welche ein Interesse aufzubringen einem denkenden Menschen geradezu unmöglich ist.

Im Anfang des 19. Jahrhunderts waren diese Folgen des Apriorismus noch keineswegs in dem Maße eingetreten wie heute, und doch hat der weitschauende Goethe diese Tendenzen schon damals erkannt und in seinem „Faust" gebrandmarkt:

Wie nur dem Kopf nicht alle Hoffnung schwindet,
Der immerfort an schalem Zeuge klebt,
Mit gier'ger Hand nach Schätzen gräbt,
Und froh ist, wenn er Regenwürmer findet!

Die Naturforschung wird sich freilich auflehnen gegen den Vorwurf ihres Widerstandes gegen Ideen; die Tatsache desselben läßt sich aber aus der neueren Geschichte der Naturwissenschaft in doppelter Weise führen: aus der Mißachtung ihrer Reformatoren, sowohl wenn sie als Naturforscher philosophisch wie naturwissenschaftlich als Philosophen dachten. So hat Julius Robert Mayer, der Entdecker des mechanischen Äquivalents der Wärme, einer der größten Naturforscher, unter beständiger Verunglimpfung und Verachtung alt werden müssen, bis er Anerkennung fand; und so wird jeder, der nicht mikroskopisch in die Natur blickt, sondern allgemeinere Gesetze aus den Erscheinungen abzuleiten versteht, oder gar den Ausspruch wagt, die Naturwissenschaft sei nur eine Vorarbeit für die Philosophie, bei sei-

nen Zunftgenossen scheel angesehen. Wenn andererseits ein hochbegabter Philosoph nebenbei auch naturwissenschaftliche Entdeckungen macht, so wird er nicht beachtet oder nur als frecher Eindringling angesehen werden. So wurde von den merkwürdigen Entdeckungen Kants gar keine Notiz genommen. Kant hat 40 Jahre vor Laplace die Nebulartheorie aufgestellt, 60 Jahre vor Hansen die exzentrische Lage des Mondschwerpunktes behauptet, 94 Jahre vor dem erwähnten Robert Mayer und 111 Jahre vor dem französischen Akademiker Delaunay die Verminderung der Rotationsgeschwindigkeit der Erde durch den Einfluß von Ebbe und Flut erkannt, 40 Jahre vor Laplace die Umlaufszeit des Saturn erschlossen. [13] Das fundamentale Prinzip der modernen Naturwissenschaft, die Erhaltung der Kraft, findet sich ebenfalls schon bei Kant ausgesprochen, und die von Darwin erneuerte Entwicklungstheorie, für die sich jetzt so zahlreiche Naturforscher als Kärrner abmühen, findet sich bei Kant in einer Anmerkung. Eine ganze Fülle von befruchtenden Keimen lag also seit hundert Jahren in den Werken Kants, ohne daß die Naturwissenschaft es verstanden hätte, diese Schätze zu heben, oder jetzt wenigstens sich bequemen würde, nach weiteren darin zu suchen.

Wie es Bacon prophezeit hat, ist also in der Tat in der Naturforschung das Denken zur Nebensache geworden, und gerade unsere bedeutendsten Naturforscher, aber auch andere Forscher, sprechen selber diesen Tadel aus. So sagt z. B. der Historiker Buckle: „Wir haben es dahin gebracht, daß unsere Tatsachen über unsere Erkenntnis hinausgehen und ihr in ihrem Verlaufe zur Last fallen. Die Schriften unserer wissenschaftlichen Anstalten und unserer Männer der Wissenschaft sind bis zum Überfluß voll von endlosem kleinen Detail, welches das Urteil verwirrt und jedem Gedächtnis entschlüpft. Vergebens verlangen wir, daß dieses Detail verallgemeinert und geordnet würde. Statt dessen schwillt der Haufe immer mehr an. Wir brauchen Gedanken und erhalten immer mehr Tatsachen. Wir hören fortwährend, was die Natur tut, aber wir hören selten, was der Mensch denkt." [14]

Diesem Übelstande könnte nur abgeholfen werden durch unbefangene Anerkennung solcher neuer Tatsachen, die im System nicht vorgesehen sind. Diese nötigen dann nicht bloß zu einer Erweiterung, sondern zu einer Umwandlung des Systems, wodurch alsdann in der Regel in großer Anzahl solche Naturtatsachen, die entweder nur in atomistischer Vereinzelung die Summe unseres Wissens mehrten, aber in ihrem systematischen Naturzusammenhang nicht erkannt waren, oder denen auch provisorisch ein falscher Platz darin angewiesen war, mit einem Male in lebendige Verbindung mit verwandten Tatsachen und mit dem Ganzen gerückt werden, so daß sie aufhören, bloßer Gedächtnisballast zu sein, und nun erst unser geistiges Eigentum werden.

Dazu eignen sich die der Theorie nach nichtseinsollenden Tatsachen vorzugsweise, ja sogar allein, da die seinsollenden das System nur bestätigen, aber nicht umwandeln. Da nun aber den Systematikern die Richtung ihres Forschens und Experimentierens eben durch das System angewiesen ist, so haben die Laien und der Zufall in der Geschichte der Erfindungen und Entdeckungen von jeher eine große Rolle gespielt und sind diese nicht etwa nur auf dem Wege des systematischen Suchens und Experimentierens gefunden worden. Mangel an wissenschaftlicher Bildung ist demnach durchaus kein Hindernis, Beobachtungen von wissenschaftlichem Wert zu machen, ja sogar sie praktisch zu verwerten. Aber freilich muß zugestanden werden, daß der unwissenschaftliche Geist in der Erklärung solcher Beobachtungen hilflos und dem Irrtum ausgesetzt ist. Das richtige Verhältnis zwischen den Erscheinungen und deren Ursachen wird er schwerlich finden und oft eine Kausalität behaupten, die nicht vorhanden ist. Meist wird dann die verborgene Ursache durch eine imaginäre ersetzt, und auf diese Weise entsteht das, was gemeiniglich als Aberglaube bezeichnet wird.

Gleichwohl kann der Aberglaube der Wissenschaft gegenüber in seinem teilweisen Recht sein. Er hat in der Tat etwas vor ihr voraus: er steht der Natur unbefangen gegenüber, er ist durchaus vorurteilslos, und den Apriorismus, der in der Wissenschaft so unheilvoll wirkt, kennt er nicht einmal dem Namen nach. So findet sich denn neben dem Terrain, auf dessen Untersuchung die vom System eingeengte Wissenschaft sich freiwillig beschränkt, noch immer ein weites Feld, auf dem der Aberglaube tätig ist, und ist es ihm allerdings möglich, dort sehr wichtige Entdeckungen zu machen. Es ist dann allerdings oft der Fall, daß die von ihm vermutete Ursache der Erscheinung nicht zutrifft, und es ist vorweg wahrscheinlich, daß eine auf diesem Felde gefundene Erscheinung jenen Naturgesetzen widerspricht, die vom wissenschaftlich erforschten Terrain abgezogen wurden; die Erscheinung selbst aber kann gleichwohl real sein und beruht dann eben auf Gesetzen, deren Entdeckung der Wissenschaft bisher nicht gelang, weil sie sich jenes Gebiet freiwillig verschlossen hatte.

Der Aberglaube hat also vor der Wissenschaft allerdings einen Vorteil voraus: die Unbegreiflichkeit einer Erscheinung stört seine Zirkel durchaus nicht und hält ihn nicht ab, deren Wirklichkeit zuzugeben. Daß ihm daraus kein Vorwurf gemacht werden darf, erhellt am besten, wenn wir untersuchen, was andererseits unter wissenschaftlicher Begreiflichkeit einer Erscheinung zu verstehen ist. Aufgabe der Naturwissenschaft ist es, die Gesetze des Eintritts der Erscheinungen, d. h. die Bedingungen aufzudecken, unter welchen sie ausnahmslos eintreten, ihr Kausalverhältnis nachzuweisen. Damit ist aber nur das Wann der Erscheinung bestimmt, aber nicht ihr Wesen; das Rätsel

ist nicht eigentlich gelöst, sondern nur zurückgeschoben; die Erscheinung bleibt nach wie vor unverständlich. Daß der Stein zur Erde fällt, geschieht nach dem Gesetz der Schwere und tritt immer ein, wenn der Schwere keine andere Kraft entgegenwirkt. Was aber die Schwerkraft ist, bleibt ein Rätsel. Als die Lehre Newtons von der Gravitation nach Frankreich drang, machte man ihr denselben Vorwurf, den man heute dem tierischen Magnetismus macht, daß sie nämlich eine okkulte Ursache einführe; und heute ist man an diese Lehre so sehr gewöhnt, daß man nicht mehr erkennt, daß die Schwere in der Tat eine okkulte Ursache ist.

Es ist auch gar nicht Aufgabe der Naturwissenschaft, das Wesen der Naturkräfte zu entdecken; ihre Aufgabe ist erfüllt, wenn das Gesetz des Eintritts erkannt ist. Das übrige ist Sache der Metaphysik; die Naturkräfte sind alle okkult. Das Fallen des Steines ist daher im Grunde nicht verständlicher als das Denken des Gehirns oder die Bewegung unserer Organe vermöge des Willens. Kant sagt: „Ich weiß wohl, daß das Denken und Wollen meinen Körper bewege, aber ich kann diese Erscheinung, als eine einfache Erfahrung, niemals durch Zergliederung auf eine andere bringen, und sie daher wohl erkennen, aber nicht einsehen. Daß mein Wille meinen Arm bewegt, ist mir nicht verständlicher, als wenn jemand sagte, daß derselbe auch den Mond in seinem Kreise zurückhalten könnte: der Unterschied ist nur dieser, daß ich jenes erfahre, dieses aber niemals in meinen Sinn gekommen ist.“ [15] Mit diesen Worten ist der Grund der anscheinenden Verständlichkeit einer Erscheinung gekennzeichnet: es ist die Gewohnheit des Anblicks, die Häufigkeit der Erfahrung. Die Unbegreiflichkeit einer Erscheinung besagt nur, daß sie gegen unsere Erfahrungsgewohnheit ist; Unmöglichkeit aber besagt sie durchaus nicht. Bietet die gegenwärtige Erfahrung etwas, was die vergangene nicht bot, so liegt nicht größere Unbegreiflichkeit vor, sondern nur geringere Gewohnheit. Es ist daher unlogisch, die vergangene Erfahrung gegen die neue auszuspielen oder gar gegen die künftige, wie es das aprioristisch negierende System tut.

Die sogenannte Verständlichkeit einer Erscheinung ist also kein Merkmal ihrer Möglichkeit, die Unverständlichkeit keines der Unmöglichkeit. Dürften wir nur das als gewiß annehmen, was wir wirklich verstehen, so dürften wir auch nicht an das Fallen des Steines glauben; denn es ist uns ein Rätsel. Die Naturwissenschaft selbst müßte daher auf jeden Glauben überhaupt verzichten; denn ihre letzten Erklärungsprinzipien, über die sie nicht hinauszugehen vermag, heißen Kraft und Atom. Diese sind nicht weiter erklärbar, sogar unsinnliche Dinge, gehören also der Metaphysik an. Man kann also der Philosophie nicht vorwerfen, daß sie in Mystizismus einmündet, denn das tut

auch die Naturwissenschaft bezüglich jeder Erscheinung. Im Grunde genommen sind uns also alle Erscheinungen in ganz gleichem Grade unverständlich, die gewohnten so gut als die ungewohnten, und es ist eine Begriffsverwirrung, die Unterschiede in der Gewohnheit für Unterschiede der Verständlichkeit zu halten. Es ist also auch eine Täuschung, die Zurückführung einer ungewohnten Erscheinung auf eine gewohnte für einen Gewinn an Verständlichkeit zu halten. Diesen Fehler begeht ein Wilder, der die Taschenuhr für belebt hält, weil die mechanisch bewegte Uhr in seiner vergangenen Erfahrung nicht liegt, also gegen seine Denkgewohnheit ist; sein Kausalitätsbedürfnis ist befriedigt, wiewohl er durch seinen Schluß vom Regen in die Traufe kommt, das größere, aber gewohnte Rätsel an Stelle des kleineren, aber ungewohnten setzt.

Es ist charakteristisch, daß die wichtigsten Entdeckungen aus dem Nachdenken über solche Phänomene entsprangen, die man, bloß weil sie gewohnte waren, bis dahin für verständliche gehalten hatte. Dieser Schein war also eine Täuschung, und darum ist es ein Merkmal des Genies, sich der abstumpfenden Macht der Gewohnheit entziehen zu können. Äpfel fielen seit Jahrtausenden von den Bäumen; als aber Newton einen fallen sah, entdeckte er das Gravitationsgesetz, besonnen genug, die Schwerkraft nach wie vor für ein Rätsel zu halten. Glas im Sonnenlicht irisierte seit Jahrtausenden, aber Kirchhof und Bunsen, weil sie nicht Sklaven der Denkgewohnheit waren, begründeten die Spektralanalyse. Pendel schwangen von jeher; als aber der im Dome zu Pisa vor den Augen Galileis schwang, entdeckte er das Gesetz. Hunderte von ähnlichen Beispielen belegen die Wahrheit der Worte Schopenhauers: „Überhaupt aber werden zur Entdeckung der wichtigsten Wahrheiten nicht die Beobachtung der seltenen und verborgenen, nur durch Experimente darstellbaren Erscheinungen führen, sondern die der offen daliegenden, jedem zugänglichen Phänomene. Daher ist die Aufgabe nicht sowohl, zu sehen, was noch keiner gesehen hat, als bei dem, was jeder sieht, zu denken, was noch keiner gedacht hat. Darum auch gehört so sehr viel mehr dazu, ein Philosoph, als ein Physiker zu sein.“ [16]

Die Kunst, mit solchen Augen in die Welt der Erscheinungen zu blicken, ist nun offenbar jedem in dem Maße verliehen, je weniger er geneigt ist, Erfahrungsgewohnheit mit Verständlichkeit zu verwechseln. Da ferner das zum Apriorismus verleitende System der verdichtete Niederschlag der Erfahrungsgewohnheit ist, welche in Begriffe umgesetzt beim Schüler ihrerseits zur Denkgewohnheit wird, so wird man um so weniger aprioristisch angelegt sein, je weniger man Sklave von Denkgewohnheiten ist; man wird dann der künftigen Erfahrung

freien Spielraum und durch kein System sich abhalten lassen, die Möglichkeit selbst gänzlich ungewohnter Erscheinungen zuzugeben.

Der Nachteil, den die Befangenheit im jeweilig herrschenden System bringt, wird also erst ausgeglichen bei sehr hoher Bildung und Freiheit von Denkgewohnheit. Diese wird aber erleichtert durch historische Rückblicke auf die Entwicklungsgeschichte der Wissenschaften. Wir sehen dann, daß die Meinungen der Menschen in beständiger Umwandlung begriffen waren und daß, was oft Jahrhunderte lang als Aberglaube verworfen war, schließlich zum Bestandteil wissenschaftlicher Systeme wurde.

Weil nun mit der Befreiung vom wissenschaftlichen Vorurteil eine Annäherung an die unbefangene, wenn auch unfruchtbare, Geistesdisposition des Aberglaubens gegeben ist, so ist es begreiflich, daß den Philosophen häufig der Vorwurf gemacht wird, zum Aberglauben zu neigen. Dies ist insofern richtig, als man durch die Philosophie jene unbefangene Geistesdisposition erringt, die der Aberglaube von Natur aus vermöge seiner Unwissenschaftlichkeit besitzt, die aber nicht vorhanden ist, wenn die Bildung zwar zur Erkenntnis des jeweiligen Systems, nicht aber zur Freiheit von diesem ausreicht. Der Philosoph weiß es, daß wir in ein Meer von Rätseln getaucht sind, wovon wir im Grunde keines lösen können; er weiß, daß wenn die Naturwissenschaft eine Erscheinung etwa auf Elektrizität zurückführt, damit nur der Nachweis geführt ist, daß diese Erscheinung mit anderen elektrischen zur gleichen Gruppe gehört, welche Verdoppelung eines unbekannten x noch keine Erklärung desselben ist; er weiß, wie beschränkt unsere Naturerkenntnis ist, und das Wort „unmöglich" ist ihm, es wäre denn im logischen Sinne genommen, eine Phrase. Er weiß, daß die Möglichkeit weit hinausragt über die subjektive Verständlichkeit, und insofern ist er zum Aberglauben geneigt, — ein Vorwurf, den der aufgeklärte Weinreisende niemals riskiert; denn dieser ist zu gebildet, um abergläubisch im Sinne des Bauernvolkes zu sein, aber nicht gebildet genug, um es im Sinne des Philosophen zu sein.

Wissenschaft und Aberglaube sind also nicht eigentlich einander entgegengesetzt; die wirklichen Gegensätze sind Aberglaube und aprioristischer Unglaube. Zwischen beiden steht die wahre Wissenschaft. Sie untersucht jene Erscheinungen, die vom Aberglauben, allem Widerspruch der Aufklärung zum Trotz, hartnäckig behauptet, von den Autoritäten des aprioristischen Unglaubens aber eben so hartnäckig geleugnet werden. Die Zeit hat noch immer die Synthese dieser beiden Gegensätze gebracht, und das Resultat derselben ist eben die Wissenschaft.

Der Aberglaube hat häufig das Verdienst der Entdeckung, aber hilflos in der Erklärung ist er geneigt, die von ihm erkannten Erscheinungen in eine Schale von Phantasmen und begrifflichem Unsinn zu hüllen, so daß es schwer fällt, noch an einen Wahrheitskern zu glauben oder gar ihn herauszuschälen. Aber es kann geradezu gesagt werden, daß die Naturwissenschaft, wenn sie sich einmal entschließen wird, die Akten des mittelalterlichen Aberglaubens gründlich zu revidieren, daraus den größten Nutzen ziehen wird. Und wenn es auch gewiß ist, daß die Mehrzahl der Naturforscher in ihrem vornehm absprechenden Tone noch lange verharren wird, so sind doch gerade die bedeutendsten von jeher am wenigsten aprioristisch gewesen. Ein Alexander von Humboldt wußte sehr gut, daß „vornehmtuende Zweifelsucht, welche Tatsachen verwirft, ohne sie ergründen zu wollen, fast noch verderblicher ist als unkritische Leichtgläubigkeit". Derber noch hat sich Kant ausgesprochen: „Es ist ebensowohl ein dummes Vorurteil, von vielem, das mit einigem Scheine von Wahrheit erzählt wird, ohne Grund nichts zu glauben, als von dem, was das gemeine Gerücht sagt, ohne Grund alles zu glauben." [17] Nur die Halbgebildeten sind ganz und gar absprechend; sie wissen nur vom Köhlerglauben zu reden, haben aber keine Ahnung davon, daß es auch einen Köhlerunglauben gibt.

Der Aberglaube ist ein flüssiger Begriff; er ist keine absolute Größe, sondern zeitlich und räumlich wandelbar. Was der intellektuellen Zeitströmung widerspricht, gilt als Aberglaube; da aber jene wechselt, muß auch dieser wechseln, und das lehrt in der Tat die Geschichte der Wissenschaften. Es liegt im Wesen des Aberglaubens, ohne Untersuchung zu glauben: das ist Schwäche und Narrheit; es liegt im Wesen des aprioristischen Unglaubens, ohne Untersuchung zu verwerfen: das ist Hochmut und Einfältigkeit. Da die Gelehrten sich so häufig als die hartnäckigsten Gegner neuer Wahrheiten gezeigt haben, da sie die menschlichen, ja sogar ihre individuellen Wissensschranken von jeher für objektive Schranken der Natur ausgegeben haben und diese Tendenz in unseren Tagen, den Tatsachen der Mystik gegenüber, wieder ganz gewaltig vorhanden ist, so wird vielleicht bei dem einen oder anderen Leser der obige Nachweis ersprießlich sein, daß die Geschichte der Wissenschaften nicht bloß Siege über, sondern auch Kapitulationen vor dem Aberglauben zu verzeichnen hat, ja daß der Aberglaube der Wahrheit oft näher stand als der wissenschaftliche Unglaube. Da nun außerhalb wie innerhalb der Mauern Iliums gleich viel gesündigt wurde und noch wird, so ist die Nutzanwendung in kurzen Worten gegeben. Wir müssen sein, was in milder Form Fechner empfiehlt: so vorsichtig im Glauben wie vorsichtig im Unglauben.

So großartig die Leistungen der Wissenschaft hinsichtlich der Erklärung der Tatsachen sind, so ist sie doch beständig in ihren Erbfehler verfallen, neue Tatsachen nur verspätet und gezwungen anzuerken-

nen. Die Akademien sollten daher in ihrem eigenen Interesse bestrebt sein, die entsprechende Reformation vorzunehmen. Das Publikum hat alles Recht, von diesen kostspieligen Instituten zu erwarten, daß der beständigen Wiederkehr solcher akademischer Dekrete, welche die Wissenschaft aufhalten, vorgebeugt wird. Der Autoritätsglaube, der für jeden einzelnen ein so bedeutendes Hindernis der Erkenntnis ist, darf bei gelehrten Körperschaften um so weniger unbeschränkt bleiben, als er bei diesen nur Glaube an die eigene Autorität ist. Es sollte daher geradezu in die Statuten dieser Gesellschaften ein Paragraph aufgenommen werden, der sie verpflichtet, jede von einer genügenden Anzahl von Zeugen behauptete Tatsache von einer Kommission untersuchen zu lassen, ohne alle Rücksicht darauf, ob die Tatsache irgendwie plausibel oder vollkommen paradox erscheint. Da jede Wahrheit, auch wenn sie heute zu den Gemeinplätzen zählt, einmal paradox war, so darf die Natur einer behaupteten Tatsache niemals von der Untersuchung dispensieren.

Die Berechtigung eines solchen Paragraphen ist von selbst verständlich. Entweder ist nämlich die behauptete Tatsache falsch, dann wird der Verbreitung eines Aberglaubens im Publikum ein Riegel vorgeschoben; oder sie ist wahr, dann kommt sie zu schnellerer Anerkennung, und das Publikum wird von falschen und abergläubischen Erklärungen abgehalten. In beiden Fällen empfiehlt sich die Untersuchung. Durch die Aufnahme eines solchen Paragraphen in die Statuten gelehrter Gesellschaften würde also zweierlei erreicht: 1. Es würde verhindert, daß angebliche Wahrheiten Jahrzehnte lang im Publikum kursieren und den Aberglauben fördern. 2. Es würde verhindert, daß wirkliche Wahrheiten Jahrzehnte lang gerade von den Vertretern der Wissenschaft bekämpft werden, wodurch der eben so schädliche Unglaube genährt wird. Die Menschheit würde also möglichst schnell in den gesicherten Besitz neuer Wahrheiten gelangen, die erst dann unser eigentliches Eigentum sind, wenn sie wissenschaftlich erklärt sind und im System, als dem begrifflichen Abbild der Welt, den richtigen Platz erhalten haben.

Wer das Sündenregister der Akademien kennt, der wird nicht im Zweifel darüber sein, daß der Unglaube ebenso schädlich ist als der Aberglaube. Der Aberglaube betrügt die Menschen, der Unglaube bestiehlt sie. Die abergläubische Erklärung einer Erscheinung wird früher oder später verlassen und durch die natürliche ersetzt; der Unglaube aber, der zudem nur blinder Glaube an das alte System ist, worin für Neues kein Platz ist, wirkt weit schädlicher, weil er Tatsachen unterdrückt. Das Vorurteil des Aberglaubens kann durch die höhere Instanz der Wissenschaft überwunden werden; das wissenschaftliche Vorurteil aber ist zäher, weil die Wissenschaft eine höhere Instanz über sich nicht

anerkennen will. Diese höhere Instanz existiert nun aber doch: es ist die Natur, der wir nicht *a priori* vorschreiben können, welche Erscheinungen sie uns bieten darf. Wir dürfen nicht das herrschende System, das selbst nur Produkt aus der vergangenen Erfahrung ist, zum Richter über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit künftiger Erfahrungen machen, noch darf es das Prokrustesbett sein, in welches die neuen Erfahrungen gezwängt werden mit Hilfe einer falschen Erklärung. Gelehrte, die ein fertiges System haben, sind vorweg geneigt, neue Tatsachen, wenn sie widerwillig sie zugeben müssen, die aber außerhalb des Systems fallen, durch Umdeutung diesem anzupassen, nur um das System intakt erhalten zu können. Die Scholastiker sagen: *Quidquid recipitur, ad votum recipientis recipitur.* * Die Manie, alles für erklärbar zu halten, führt zur Fälschung der Tatsachen und hat schon sehr viel Unordnung in die menschlichen Einsichten gebracht. Meistens wird dabei der Akzent auf irgend einen Nebenumstand gelegt, der vermöge seiner Ähnlichkeit mit schon bekannten Erscheinungen Aussicht bietet, die neue Tatsache in ein altes Schubfach einzuordnen. So sind z. B. einige Erscheinungen des Somnambulismus häufig in der Hysterie beobachtet worden; daraus schließen manche Ärzte — *cum hoc, ergo propter hoc* —, ** daß die ganze Geschichte der Mystik in eine Geschichte der Hysterie sich auflösen lasse. Die Hysterie ist aber, wie überhaupt jede Verschiebung des Normalzustandes, zwar eine günstige Bedingung mystischer Funktionen, nicht aber deren Ursache; zwar manchmal *condicio*, nie aber *causa*. Eine mystische Fähigkeit, wie z. B. das Fernsehen, welches nicht einmal aus dem Gehirn sich erklären läßt, ist wohl noch weniger aus der Gebärmutter zu erklären. Schelling sagt: „Bei jeder Erklärung ist das erste, daß sie dem zu Erklärenden Gerechtigkeit widerfahren lasse, es nicht herabdrücke, herabdeute, verkleinere oder verstümmele, damit es leichter zu begreifen sei. Hier fragt sich nicht, welche Ansicht muß von der Erscheinung gewonnen werden, damit sie irgend einer Philosophie gemäß bequem sich erklären lasse, sondern umgekehrt, welche Philosophie wird gefordert, um dem Gegenstand gewachsen, auf gleicher Höhe mit ihm zu sein. Nicht, wie muß das Phänomen gewendet, gedreht, vereinseitigt oder verkümmert werden, um aus Grundsätzen, die wir uns einmal vorgesetzt nicht zu überschreiten, noch allenfalls erklärbar zu sein, sondern: Wohin müssen unsere Gedanken sich erweitern, um mit dem Phänomen im Verhältnis zu stehen. Wer aber aus was immer für einer Ursache vor einer solchen Gedankenerweiterung Scheu trüge, der sollte, anstatt die Erscheinung zu seinen Begriffen herabzuziehen und zu verflachen, wenigstens so auf-

* „Was man annimmt, wird nach Wunsch dessen angenommen, der annimmt."

** „Mit dem, also wegen dem."

richtig sein, sie in die Zahl der Dinge zu setzen, deren es für jeden Menschen noch immer sehr viele gibt, in die Zahl der Dinge, die er nicht begreift; und wenn er unfähig ist, sich selbst zu dem den Erscheinungen Gemäßen zu erheben, sollte er wenigstens sich hüten, das ihnen völlig Unangemessene auszusprechen." [18] Manchmal, wenn der Glaube an das System nicht ganz blind ist, läßt man sich zwar herbei, solche Erscheinungen zu untersuchen, die für unmöglich gehalten werden, aber auch solche Forscher sind nur zu sehr geneigt, schon nach den ersten Fehlversuchen ihre Bemühungen wieder einzustellen, und werden dann in ihrem Glauben an ihre wissenschaftliche Unfehlbarkeit und an die Richtigkeit des Systems um so mehr bestärkt. Daß Fehlversuche gar nichts beweisen, gelungene Versuche alles, vergessen sie dabei. Sie gleichen jenem Angeklagten, der befragt, was er gegen die ihn gravierenden Augenzeugen einzuwenden habe, sich erbietet, eine noch größere Anzahl von Zeugen beizubringen, die nichts gesehen haben.

Die fertigen Systeme sind die Fetische der Gelehrten, denen die neuen Tatsachen geopfert werden. Bei aller Hochachtung vor der Wissenschaft muß aber doch zugegeben werden, daß die meisten Gelehrten nur Verbreiter oder höchstens Hilfsarbeiter bei der Entdeckung neuer Wahrheiten sind, daß aber der eigentliche Fortschritt in den Wissenschaften von einzelnen Genies ausging, die zu ihren Leistungen eben dadurch befähigt waren, daß ihnen das System kein Fetisch war und kein Vorurteil sie abhielt, neue Tatsachen anzuerkennen. Es gilt eben von jedem Stande, daß mit der Anzahl seiner Mitglieder auch die Anzahl seiner unbedeutenden Mitglieder wächst. Da nun der Gelehrtenstand in den Kulturländern schon eine außerordentliche Höhe erreicht hat, so läßt sich vorweg auf eine große Zahl jenes *„eruditum vulgus"* * rechnen, von dem schon Plinius spricht. [19] Da ferner fertige Systeme in einer Zeit, die über die Buchdruckerkunst verfügt, sehr schnell Gemeingut, Bestandteil der öffentlichen Meinung werden, so gilt eben vom wissenschaftlichen Vulgus, was vom Vulgus überhaupt: *Vulgus ex veritate pauca, ex opinione multa existimat.* [20] ** Der einzelne glaubt, weil und was man glaubt; er glaubt zu schieben, und er wird geschoben. Die Denkmode ist ein Produkt von Zeit und Raum, wie die Kleidermode. Den Fanatiker eines religiösen Systems stört die Erwägung nicht, daß er, zu anderer Zeit und in anderem Raum geboren, ebenso fanatisch vielleicht an Vitzliputzli glauben würde; und dem Anhänger der wissenschaftlichen Denkmode kommt keine Erwägung, daß individuelle Anschauungen nur bei sehr wenigen Menschen sich finden, daß er aber nicht zu ihnen gehört.

* „Gebildetes Volk."
** „Das Volk achtet wenig aus Gründen der Wahrheit, vieles aus Gründen der Meinung."

Tatsachen, die den fertigen Anschauungen widersprechen, werfen eben darum helles Licht in das vom System noch nicht umfaßte dunkle Gebiet; aber das geistige Auge, an dieses Dunkel gewöhnt, wird vom Lichte geblendet. Blindgeborene nach der Operation werden durch die Eindrücke der Außenwelt nicht orientiert, sondern es werden ihnen im Gegenteil die alten Eindrücke durch die neuen derart verwirrt, daß sie die Augen schließen müssen, um ihre Orientierung nicht zu verlieren. So wird auch dem Besitzer des fertigen Systems die durch eine neuentdeckte Tatsache bereicherte Welt nicht klarer, sondern unverständlicher; daher verschließt er vor ihr die Augen, um seine Orientierung nicht zu verlieren. Dieser Fehler nimmt aber die größten Dimensionen an, wenn das System popularisiert und als Modephilosophie des Tages von den Halbgebildeten aufgenommen wird; diese schneiden dann mit ihrer rationalistischen Schere soviel von der großen Welt hinweg, bis sie in ihren kleinen Verstand paßt. So die Materialisten unserer Tage.

Ein fertiges System und eine neue Tatsache sind eben unvereinbar, und da man das System nicht aufgeben will, muß eben die Tatsache weichen. Es ist ihre eigene Schuld; sie hätte sich früher entdecken lassen sollen, als es noch Zeit war, sie zu berücksichtigen. Als der Abbé Vertot seine *„Histoire des Chevaliers de Malte"* schrieb und die Dokumente über die Belagerung der Insel durch Soliman nicht erhalten konnte, beschrieb er eben die Belagerung auf imaginärer Grundlage. Er war damit kaum fertig, als er die verlangten Dokumente endlich doch erhielt; aber er schrieb zurück: *C'est trop tard, mon siège est fait!* *

Kant klagt darüber, daß das Wort „Ich weiß nicht" auf Akademien nicht gehört wird. Dies kommt eben von jener Manie, alles erklären zu wollen, die sich aber nur durchführen läßt, indem man die neuen Erscheinungen entweder ganz ablehnt, oder sie doch nur durch die Brille des Systems ansieht, also fälscht. Ablehnend verhalten wir uns neuen Erscheinungen gegenüber in dem Maße, als wir uns dabei intellektuell hilflos fühlen. Das wäre aber weit eher ein Grund, sie um so gründlicher zu untersuchen. Es handelt sich bei neuen Erscheinungen nicht im mindesten darum, ob sie in unsere Systeme passen, sondern einzig und allein darum, ob sie wahr sind. Sind sie das und passen doch nicht in das System — desto schlimmer für uns; wir müssen dann eben das System umarbeiten. Denn darüber wird man wohl im klaren sein, daß die Dinge sich nicht nach unserem Verstande zu richten brauchen, sondern dieser nach ihnen.

Der wissenschaftliche Apriorismus bekämpft also die neuen Tatsachen durch das System, die neuen Ideen durch die alten, die Zukunft der Wissenschaft durch ihre Vergangenheit. Dieses Streben ist bis zu

* „Es ist zu spät, — meine Belagerung ist fertig!"

einem gewissen Grade berechtigt, weil die Wissenschaft eben mit Hilfe dieser alten Ideen ihre heutige Höhe erreicht hat. Sogar große Vorteile lassen sich dem Apriorismus nicht absprechen; er ist in der Wissenschaft gegenüber der Neuerungssucht das, was in der Biologie die Erblichkeit gegenüber der Differenzierung, was im Planetenlauf die Schwerkraft gegenüber der Zentrifugalkraft, was in der Politik die konservative Partei gegenüber dem Fortschritt. Die Wissenschaft soll auch ihren Konservatismus haben, sie soll langsam, aber sicher, ihren Bau weiter führen; sie muß mit ihren Erklärungsprinzipien so lange auszukommen trachten, als es angeht, und nur im klar erwiesenen Notfall darf sie ein neues Prinzip, eine neue Naturkraft annehmen. Professor Simony sagt: „Würde jede neue Idee sofort allgemein bereitwillig aufgenommen und verarbeitet werden, so wäre das Licht der Erkenntnis wohl kein ruhig strahlendes; es würde dann eher einer lodernden, im Windhauch hin- und herbewegten Fackel zu vergleichen sein, zwar weithin leuchtend, aber unfähig, irgend ein Objekt der Erkenntnis in voller Schärfe und Klarheit hervortreten zu lassen. Auch ist der harte Kampf ums Dasein, der jeder großen Idee in ihren ersten Entwicklungsphasen zuteil wird, das mächtigste Förderungsmittel für diese selbst, zumal äußerer Widerstand — wenigstens für kraftvolle Naturen — das wirksamste Motiv bildet, alle ihre Fähigkeiten zur weiteren Ausbildung und möglichst klaren, überzeugenden Darstellung des neuen Gedankens einzusetzen.“ [21]

Die Wissenschaft soll also ohne Zweifel konservativ sein in der Erklärung der Tatsachen; sie darf nicht jedem neuen Einfall zugänglich sein, und statt immer gleich zu neuen Ideen zu greifen, soll sie mit den alten so lange als möglichst haushalten. Aber die Existenz neuer Tatsachen darf aus Liebe zum Konservatismus nicht geleugnet werden; und gerade dann, wenn dieselben dem Systeme gemäß nicht sein sollten, wenn sie ganz unerklärlich sind, sind sie am wertvollsten und sollten desto eifriger untersucht werden, weil auch der Erfolg um so glänzender sein wird. So fand z. B. Leverrier den Standort und die Masse eines Planeten, den noch kein Menschenauge gesehen hatte, mit Hilfe der bloßen Rechnung. Er hatte nämlich in der Bewegung des Uranus Unregelmäßigkeiten entdeckt, die nach den Keplerschen Gesetzen über Planetenbewegung nicht hätten sein sollen. Statt nun diese Unbegreiflichkeit zu ignorieren und zu vernachlässigen, machte er sie erst recht zu seinem Studium und fand so mit dem Verstande, nicht mit den Augen, den Planeten Neptun, der diese Unregelmäßigkeiten hervorrief. Aus diesem Beispiel sollten wir lernen, daß gerade das Unbegreifliche vorzugsweise untersucht werden sollte, Solche Erscheinungen aber, die nach unseren jeweiligen Kenntnissen nicht sein sollten, muß es jederzeit notwendig geben, so lange der Fortschritt nicht vollendet ist;

je unmöglicher sie uns erscheinen, desto geeigneter sind sie, uns in der Erkenntnis des Welträtsels wieder um ein Stück vorwärts zu bringen. Und doch findet gerade das Unbegreifliche immer den längsten und stärksten Widerstand. Dies ist die Hauptursache für den schleppenden Gang des Fortschrittes von jeher gewesen. Die größten Entdeckungen wurden immer vorbereitet durch Anerkennung solcher Tatsachen, die den bestehenden Meinungen ganz zuwider liefen. Hätte Kopernikus nicht die Bewegung der Erde und den relativen Stillstand der Sonne erkannt — wovon die ganze Welt das Gegenteil glaubte —, so wäre kein Kepler gekommen und kein Newton.

Darum gibt es Forscher von zweierlei Art: Wer seinen geistigen Genuß darin findet, Tatsachen zu entdecken, die sich seinem Verstand anbequemen, ist ein Gelehrter, und oft ein sehr großer Gelehrter. Wer dagegen einen höheren Genuß darin findet, Tatsachen zu finden, denen sich sein Verstand erst anbequemen muß, ist ein Philosoph, auch wenn er dem Fache nach Naturforscher sein sollte. Enthielte die Natur nur Tatsachen für Gelehrte, aber nicht für Philosophen, so wäre kein namhafter Fortschritt mehr möglich. Aber glücklicherweise wartet die Natur in ihren Erscheinungen nicht ab, bis die Gelehrten eine Meinung darüber haben; sie überrascht uns dann und wann durch Unbegreiflichkeiten und erzwingt so unseren Fortschritt. Jeder Forscher sollte daher einsehen, daß das Neue, Unbegreifliche sein allerbester Freund ist. Es gibt aber Gelehrte, die es vornehm ablehnen, auch wenn es mit Fingern gezeigt werden kann; sie gleichen jenen Leuten, von welchen Goethe sagt, daß sie auf der Straße ihre besten Freunde umrennen.

Man sollte meinen, daß die Wissenschaft aus dem Studium ihrer Geschichte den Vorteil gezogen hätte, in der Anwendung apriorischer Urteile vorsichtiger zu sein. Das ist aber nicht der Fall. Das Vorurteil, daß, was gestern nicht geschah, auch heute nicht geschehen könne, und daß die Gelehrten im Buche der Natur schon die letzte Seite aufgeschlagen haben, war vielleicht niemals so stark, als es heute gegenüber den Tatsachen der Mystik ist. Nun sind dieselben, besonders manche erwiesene Tatsache des Spiritismus, allerdings im höchsten Grade befremdlich, und insbesondere die Geister passen durchaus nicht in das von der Aufklärungsperiode geschaffene System. Aber wenn man selbst meiner persönlichen Ansicht nicht sein sollte, daß diese Phänomene in der Verlängerungslinie des Darwinismus liegen und daß die zu Ende gedachte Atomentheorie in die Mystik einmündet; wenn also diese Phänomene wirklich ganz und gar unbegreiflich wären, so müßten wir sie eben doch hinnehmen, und sollte darüber auch der Ring des Aufklärungssystems gesprengt werden. Die Natur hat bisher noch jeder Meinungsdiktatur gespottet und wird das auch künftig tun. Im Begriffe eines Geistes liegt nun einmal kein innerer logischer Wider-

spruch; ob solche sind, ist demnach ausschließlich eine Frage der Erfahrung, und wer von Unmöglichkeit derselben spricht, beansprucht für sich die Geltung einer ganz neuen Logik. Gleichwohl weigern sich die Gelehrten nun bereits seit vierzig Jahren, nach den spiritistischen Tatsachen auch nur hinzusehen, trotzdem sogar von ihren eigenen Kollegen alle, die diesen Blick noch gewagt haben, versichern, daß der Spiritismus höchst merkwürdige Erscheinungen bietet, die eine Fülle von Licht auf bisher für unlösbar gehaltene Probleme werfen. Sie werden gleichwohl geleugnet, und zwar *a priori*, also vermöge derselben Verstandesoperation, die schon so viel Unheil in der Wissenschaft angerichtet hat; eben darum aber muß es dem Unbefangenen vorweg wahrscheinlich erscheinen, daß die Wissenschaft auch dieses Mal sich wieder irrt. Statt zu untersuchen, zieht man vor, zu behaupten, es sei kein Objekt der Untersuchung da. Wie die Priester den Ketzern die ewige Seligkeit absprechen, so sprechen die wissenschaftlichen Ketzerrichter ihren Gegnern den Verstand, ja die Sinne ab. Man tut die Spiritisten in den Bann der Lächerlichkeit, wie man religiöse Ketzer in den Kirchenbann tut. Und das geschieht angesichts von Tatsachen, die heute schon so gewöhnlich sind wie die Fliegen an der Wand, so häufig wie die Kieselsteine, die für jeden auf der Straße liegen, der sie nur aufheben will, ja angesichts von Tatsachen, denen man überhaupt fast nur mehr dadurch entgehen kann, daß man Professor wird. Es ist ja ganz richtig, daß die spiritistischen Tatsachen unserem Natursystem widersprechen. Aber ist denn dieses System abgeschlossen, und — da es das offenbar nicht ist — kann es sich nicht in einer Richtung entwickeln, daß es jene Tatsachen einst einschließen wird, die es heute noch ausschließt? Es ist ja ferner richtig, daß die mystischen Fähigkeiten jeder Erklärung durch unsere Psychologie spotten; aber wäre es denn nicht möglich, daß unsere vulgäre Psychologie zu niedrig steht, um die Höhe dieser Phänomene zu erreichen?

Statt aber dieses zu bedenken und aus der derzeitigen Unerklärlichkeit der mystischen Tatsachen die Lehre zu ziehen, daß in der Grundlage unserer Systeme etwas verfehlt sein muß, ziehen wir es vor, unter Nichtachtung dieser Tatsachen unser System auf der bisherigen Grundlage weiterzubauen, vor welchem Verfahren schon Maupertuis gewarnt hat mit den Worten: *„Je ne suis pas du nombre de ceux, qui croient, qu'on avance les sciences en s'attachant à un système malgré quelque phénomène qui lui est évidemment incompatible, et qui ayant remarqué quelque endroit, d'où suit nécessairement la ruine de l'édifice, achèvent cependant de la bâtir, et l'habitent avec autant de sécurité, que s'il était le plus solide.“* [22] *

* „Ich gehöre nicht zu denen, die glauben, man diene dem Fortschritt der Wissenschaften, indem man an einem System festhält, trotz eines Phänomens, das mit ihm offenkundig unvereinbar ist, und die — nachdem sie einen Ort bemerkt haben, auf welchem das Gebäude zwangsläufig ruiniert werden muß — es trotzdem fertig bauen und es mit derselben Sicherheit bewohnen, als ob es das zuverlässigste wäre.“

Der Aberglaube und der Unglaube haben sich also wahrlich gegenseitig nichts vorzuwerfen. Es ist ja nicht zu leugnen, daß der Spiritismus mit Aberglauben verquickt ist, ja daß er sogar in manchen Fällen zu krankhaften Halluzinationen disponieren mag. Aber wenn einzelne Spiritisten an Halluzinationen leiden mögen, so leiden viele Gelehrte an dem, was die Griechen Aorasie nannten; die einen sehen, was nicht ist, die anderen sehen nicht, was ist. Den Einwurf der Gelehrten, daß sie solche Dinge nur dann glauben könnten, wenn sie sie selber sähen, würde man in keinem anderen Gebiete für erlaubt halten; dem Spiritismus gegenüber macht man tagtäglich Gebrauch davon. Columbus aber hat Amerika entdeckt auch für alle, die niemals dort waren und für alle, die sich weigern sollten hinzureisen, um ihren Zweifel bewahren zu können.

Darum wird aber auch die nächste Generation im Sündenregister der Akademien als jüngsten und eklatantesten Fall den Widerstand der Wissenschaft gegen den Spiritismus verzeichnen; denn dieser Widerstand gilt nicht einer nur einmal beobachteten Tatsache, sondern täglich wiederkehrenden. In der Tat bietet die ganze Geschichte der Wissenschaften kein so auffälliges Beispiel, um zu zeigen, wohin der blinde Glaube an das System führt, und das Vorurteil, daß die Natur nach den Köpfen der Menschen sich richten soll.

Dabei ist es leider unvermeidlich, daß der Respekt vor der Wissenschaft beim Publikum eine Einbuße erleidet, die jeder Freund der Wahrheit bedauern muß; denn das Publikum vergißt darüber ihre hohen Verdienste um die Erklärung der Erscheinungen, und weil die Wissenschaft ihre Dienste verweigert, nimmt es die Erklärung selber in die Hand. Wer die literarischen Produkte der Spiritisten liest, die zum Teil geradezu als schauderhaft bezeichnet werden müssen, der kann darin finden, wie sehr der Respekt vor der Wissenschaft bei diesen Leuten schon geschwunden ist; weil sie in einem Punkte, dem der Anerkennung der Tatsachen gegenüber der Wissenschaft, offenbar im Recht sind, also die Wissenschaft entbehren können, glauben sie sie auch bei der Erklärung entbehren zu können und höher zu stehen als die Vertreter der Wissenschaft. Sie haben keine Ahnung davon, daß es auch eine Vorurteilslosigkeit gibt, die aus der Urteilslosigkeit entspringt, daß dagegen beim Gelehrten der Apriorismus nur der Fehler seiner Tugenden und nur möglich ist, wo und weil ein umfassendes Wissen vorhanden ist. Der von keiner wissenschaftlichen Kontrolle geleitete Spiritismus muß natürlich bei vielen Anhängern in Aberglau-

ben ausarten; aber wenn das zu beklagen ist, so hat doch niemand weniger Recht zu dieser Klage als die Gelehrten, die sich von der Sache hartnäckig fernhalten, die wieder einmal nicht glauben wollen, daß Entdeckungen auch von Laien ausgehen können, und weil sie den Ruhm der Entdeckung nicht haben, nun auch noch ihre Erklärungspflicht verabsäumen.

Die Natur aber geht ihren Gang weiter, und wie noch immer werden auch dieses Mal die Aprioristen schließlich eingestehen müssen, daß zwar die Erklärung der Erscheinungen Sache der Wissenschaft ist, daß aber die Natur das Reservatrecht besitzt, neue Objekte der Erklärung zu liefern.

II.

Das Prinzip des kleinsten Kraftmaßes in der Natur, Wissenschaft und Kunst

Es gibt nur drei Wege, die Welt als Inbegriff aller Erscheinungen, Natur sowohl als Geist, philosophisch zu erklären: Entweder muß der Geist aus der Natur abgeleitet werden, oder die Natur aus dem Geiste, oder es müssen beide als verschiedene Seiten einer und derselben Substanz angesehen werden. Auf allen drei Wegen herrscht das Bestreben, die ganze Mannigfaltigkeit der Erscheinungen monistisch zu erklären, aus einem Quellpunkt abzuleiten, und die Ausleger der Welt haben von jeher das freilich erst allmählich zum klaren Bewußtsein gesteigerte Gefühl gehabt, daß dem menschlichen Erkenntnisvermögen noch etwas zu tun übrig bleibt, so lange der Dualismus von Natur und Geist nicht überwunden ist. Heute gar begegnen alle Versuche, die Welt oder den Menschen dualistisch zu erklären, vorweg dem größten Mißtrauen.

In der Philosophie nun war von jeher jener Monismus vorwiegend gepflegt, der den Geist an die Spitze stellte und die Natur aus ihm herausfließen ließ. Dieses Streben hat in Hegel seinen Gipfel erreicht, dem die ganze Welt zur „Phänomenologie des Geistes" wurde. Aber die „Idee" findet bei Hegel nicht die Kraft in sich, sich zu verwirklichen, als Natur sich darzustellen. In seinem System bleibt die Natur der unauflösliche Rest. In der Naturwissenschaft dagegen wurde von jeher jener Monismus vorgezogen, der die Natur an die Spitze stellt und den Geist daraus ableitet. Die konsequente Ausbildung dieses Systems ist der Materialismus. Dieser aber ist mit seiner Weisheit zu Ende, wenn er bei „Kraft und Stoff" angelangt ist, was eben durchaus kein Monismus ist; denn wie Kraft und Stoff zusammenkommen, um die Erscheinungswelt zustande zu bringen, vermag kein Mensch einzusehen. Sie sind innerhalb der Welt immer nur nebeneinander, gleichsam als bloß adhäsive Verbindung chemischer Stoffe zu finden, und können nicht aus einander abgeleitet werden. Wenn daher auch aller Geist in Naturkraft sich auflösen ließe, wäre noch immer ein Dualismus vorhanden. Da nun zudem diese Auflösung gar nicht gelingt, so bleibt eben dem Materialismus der Geist als unauflöslicher Rest übrig. Der Materialismus stellt freilich den Chemismus des Geistes für die Wissenschaft der Zukunft in Aussicht; damit wäre aber der unauflösliche Rest nicht beseitigt, sondern hieße noch immer „Kraft". Das Wörtchen „und" darf eben den Titel eines monistisch sein wollen-

den Buches überhaupt nicht zieren; Kraft und Stoff — das ist ein ebenso krasser Dualismus wie Natur und Geist, Körper und Seele.

Da nun Natur und Geist weder auf dem einen, noch auf dem anderen Wege auseinander abgeleitet werden können, so bleibt für das monistische Streben nur übrig, beide aus einem gemeinschaftlichen Dritten abzuleiten. Diesen Weg hat der Pantheismus eingeschlagen, dessen letzte Repräsentanten Schopenhauer und Hartmann sind. Aber bei Schopenhauer ist eben nicht einzusehen, wie der blinde Wille zum Bewußtsein kommen sollte, wozu er als blind weder Drang noch Bedürfnis in sich haben kann. Wenn aber Hartmann Hegels „Idee" mit Schopenhauers „Willen" zu einem „Unbewußten" vereinigt, so ist damit der Dualismus nur weiter zurückgeschoben, ins metaphysische Gebiet verlegt, sowohl wenn man diese Vereinigung als die von Mosaikstückchen ansieht, als auch wenn es eine wirkliche Verschmelzung, gleichsam eine metaphysische Ehe wäre; denn auch im letzteren Falle stünde noch ein Dualismus am Anfang der Dinge.

Gleichwohl wird der Pantheismus dem Materialismus und Spiritualismus gegenüber immer im Recht bleiben, indem er hinter der Erscheinungswelt ein monistisches Urprinzip, ein „Ding an sich" aufsucht, mag auch derzeit noch wenig Aussicht bestehen, dieses Ziel zu erreichen.

Beschränken wir also vorerst unsere Aufgabe. Was der großen Welt, dem Makrokosmus, gegenüber noch nicht gelungen ist, nämlich die monistische Erklärung, das gelingt vielleicht leichter dem Mikrokosmos, der kleinen Welt, gegenüber, die wir Mensch nennen. Suchen wir also vorerst für diesen das „Ding an sich". Damit wäre allerdings nur ein Teil der der Philosophie obliegenden Aufgabe gelöst; aber diese Teilaufgabe muß lösbar sein; was für das Ganze wenigstens als möglich angesehen wird, muß auch für den Teil möglich sein. Wenn auch das „Ding an sich", das wir im Menschen finden, noch nicht als identisch mit dem „Ding an sich" des Naturganzen sich erweisen wird, so wird doch der Dualismus vorerst innerhalb des Menschen beseitigt sein. Ein Pluralismus mikrokosmischer „Dinge an sich" könnte noch immer umfaßt sein von einem makrokosmischen Monismus, denn auch die Einheit meines Organismus wird nicht aufgehoben durch die Vielheit meiner Körperzellen.

Es soll also im nachfolgenden von Natur und Geist nur mehr in bezug auf den Menschen gesprochen werden, von seinem Organismus einerseits, seiner Vernunft andererseits. Wenn diese beiden Seiten seines Wesens nur innerhalb seiner irdischen Erscheinungsform differenziert, in seinem „Ding an sich" aber organisch verwachsen sind, was jeder Monismus zugeben muß, so folgt daraus von selbst, daß sowohl innerhalb der organischen wie geistigen Wesensseite des Menschen die gleichen Tätigkeitsweisen nachweisbar sein müssen. Die Naturtätigkeit

muß im geistigen Gebiete, die geistige Tätigkeit im natürlichen Gebiete aufgezeigt werden können. Für eine monistische Erklärung des Menschen liegt also die Aufgabe vor, die Analogien zu finden, die zwischen seinem organischen und geistigen Leben bestehen. Sie müssen bestehen, darum müssen sie auch zu finden sein. Das Prinzip, welches in uns denkt, muß identisch sein mit dem Prinzip, das uns organisch gebildet hat. Es muß also für die organische Seite des Menschen ein Formalprinzip entdeckt werden können, welches auch die Funktionen des menschlichen Geistes in der Philosophie, Wissenschaft und Kunst charakterisiert; ja, es läßt sich vorweg vermuten, daß nicht nur formale, sondern auch materiale Analogien in den beiden Funktionsrichtungen dieses einheitlichen Prinzips sich finden müssen.

Damit wäre dann der Dualismus in bezug auf den Menschen beseitigt; der Mensch wäre einfacher gedacht als es beim Spiritualismus und Materialismus der Fall ist; der Mensch wäre nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes selbst erklärt, wenn er organisch nach diesem Prinzip gebildet wäre, geistig nach demselben Prinzip denken, und beides in den erwähnten Analogien sich offenbaren würde.

Wenn nun innerhalb einer gegebenen Sphäre von Veränderungen die Entwicklung nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes geregelt ist, so muß sich diese Entwicklung naturgemäß in der Richtung des geringsten Widerstandes bewegen, gleichviel, wie groß oder wie klein wir dieses Kraftmaß annehmen wollen. Nur auf dieser Linie des geringsten Widerstandes wird die vorhandene Kraft vollständig ausgenützt zur Überwindung des gegebenen Widerstandes, der nie fehlt, weil ja überall in der Natur anziehende und abstoßende Kräfte, Tätigkeit und Widerstand zu treffen sind, und der ganze Naturprozeß nur der veränderliche Gleichgewichtszustand beider ist. Nur auf der Entwicklungslinie des geringsten Widerstandes kann die Natur mit dem kleinsten Kraftmaß die relativ größte Wirkung erzielen. Und auch in der Welt der Begriffe kann nur so das Erklärungsprinzip den nötigen Erklärungsumfang erreichen, ohne daß noch ein unauflöslicher Rest bliebe. Nur auf diesem Wege also kann auch die Erklärung des Menschen ihren einfachsten Ausdruck finden.

Daß nun in der Tat jede Entwicklung in der Natur die Resultante aller anziehenden und abstoßenden Kräfte ist und auf der Linie des geringsten Widerstandes sich fortdrängt, braucht hier nicht näher erörtert zu werden. Diese Aufgabe hat der englische Philosoph Spencer bereits gelöst.[23] Er führt sie nicht nur innerhalb der unorganischen Natur durch, sondern auch in der Betrachtung der organischen Natur kommt er zu dem Resultat, daß jede organische Form das Ergebnis einer Bewegung in der Richtung des geringsten Widerstandes ist, demnach das relativ geringste Kraftmaß in Anspruch genommen hat; und

zwar handelt es sich dabei nicht nur um die Entstehung und Ausbildung der einzelnen Organismen, sondern auch um das Ganze der biologischen Entwicklung, um die Entstehung und Vermehrung der Arten. Endlich führt Spencer seine Aufgabe auch durch für die historische und gesellschaftliche Entwicklung der Menschheit. Er stellt aber diese Bewegungsrichtung jeder Entwicklung nicht bloß als erfahrungsmäßige Verallgemeinerung fest, sondern er leitet sie zugleich ab als eine bloße Folgerung aus einer noch tiefer liegenden Wahrheit, die als „Gesetz von der Erhaltung der Kraft" die größte Generalisation der modernen Naturwissenschaft bildet.

Wenn nun der Monismus richtig ist, wenn die geistige Tätigkeit nur ein Spezialfall der Naturtätigkeit ist, dann müssen auch die wahre Philosophie, Kunst und Wissenschaft, die ja nur das begriffliche oder anschauliche Bild der Welt darstellen wollen, in diesem Abbilde dieselbe Verallgemeinerung aufweisen. Die von ihnen dargestellte Welt muß sich mit der wirklichen Welt darin decken, daß auch in ersterer mit dem kleinsten Kraftmaß das größte erreicht wird, was nur in der Linie des geringsten Widerstandes möglich ist. Wissenschaftliche Hypothesen, in welchen sich die begrifflich nachkonstruierte Entwicklung mit der realen Naturentwicklung nicht deckt, in welchen das Prinzip des kleinsten Kraftmaßes nicht eingehalten ist, werden falsch sein; wahre Hypothesen dagegen, nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes gebildet, müssen sich dadurch auszeichnen, daß sie einer noch größeren Vereinfachung nicht fähig sind.

Wenn aber die Naturentwicklung die Linie des geringsten Widerstandes einhält, so ist damit nicht gesagt, daß sie den kürzesten Weg zu ihrem Ziele nimmt. Vielmehr kann gerade auf diesem ein größerer Widerstand liegen, dem daher ausgewichen wird. Wie ein räumlicher Umweg unter Umständen doch zeitliche Ersparnis bringen kann, so gilt eben von der Entwicklung überhaupt das Wort Lessings: Es ist nicht wahr, daß der gerade Weg der kürzeste sei. [24] Auch wissenschaftliche Hypothesen sind demnach nur zur relativen Kürze und Einfachheit verpflichtet.

Die Wahrheit, wenn sie sich mit der Wirklichkeit decken soll, muß also möglichst einfach sein, und dieser Grundsatz wurde befolgt, lange bevor er zum klaren wissenschaftlichen Bewußtsein wurde. Anders aber läßt sich die Anforderung an die Wahrheit, einfach zu sein, gar nicht begründen, als damit, daß auch die Naturentwicklung den geringsten Widerstand aufsucht und so mit dem kleinsten Kraftmaß das größte Resultat erreicht. Die Einfachheit der Naturentwicklung muß sich widerspiegeln in der Einfachheit jener Geistesoperationen, durch welche Hypothesen als Abbild der Wirklichkeit gebildet werden. Solche Hypothesen, die trotz ihrer Einfachheit den nötigen Erklärungsumfang nicht besitzen, einen unauflöslichen Rest lassen, sind also falsch. Der zu leistende Erklärungsumfang erlaubt jedoch nur die relativ größte Einfachheit der Hypothesen. Keine Weltanschauung ist z. B. einfacher als der Materialismus. Sie ist so einfach, daß Fechner mit Recht sagt, es sei „der Hauptgewinn des Materialismus, mit möglichst wenig Geist in der Welt auszukommen". [25] Er hat aber nicht den nötigen Erklärungsumfang, und seine Einfachheit nützt ihm gar nichts, weil ihm der Geist, ja jede Kraft, unauflöslicher Rest bleibt. Liebhaber freilich wird er immer in großer Zahl haben, weil er von allen Weltanschauungen dem Gehirn die geringste Arbeit zumutet. Insofern allerdings befolgt er das Prinzip des kleinsten Kraftmaßes. Es ist ein Hauptgrundsatz der Logik, daß die Erklärungsprinzipien ohne Not nicht vermehrt werden dürfen; Systeme, die sich dagegen verfehlen, schießen gleichsam mit Kanonen auf Mücken. Ein ebenso wichtiger Grundsatz ist es aber, daß die Erklärungsprinzipien nicht trotz der Not vermindert werden dürfen, weil Festungsmauern nicht mit Schrotschüssen umgeworfen werden können. Die Welt muß also nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes von der Philosophie gedacht werden, wie Avenarius vortrefflich gezeigt hat; [26] dieses Kraftmaß ist aber gar zu klein beim Materialismus, und darum bleiben gerade die wichtigsten Erscheinungstatsachen — Bewußtsein und Moral — von ihm ungelöst, als wäre die Welt nichts weiter als ein Haufen von Chemikalien und Scherben.

Der Mensch, als Schauplatz beider Tätigkeiten, Natur und Geist, bietet sich von selbst als das interessanteste Objekt dar, um an ihm in der dargelegten Form die monistische Erklärung zu versuchen. An ihm zunächst muß es gezeigt werden, daß er ein monistisches Wesen ist, nicht bloß äußerlich zusammengesetzt aus heterogenen Bestandteilen, Leib und Seele; und da diese weder spiritualistisch noch materialistisch auseinander abgeleitet werden können, so müssen beide gemeinschaftlich aus einem hinter seiner Erscheinungsform liegenden Wesenskern abgeleitet werden, von dem die organische und geistige Funktionsrichtung ausgeht. Dieser Wesenskern findet sich aber in unserem Selbstbewußtsein nicht vor; er ist also transzendental, liegt im Unbewußten.

So sind also Materialismus und Spiritualismus in bezug auf den Menschen ausgeschlossen, und nur um die Definition dieses Unbewußten kann noch weiter gestritten werden. Die Pantheisten behaupten, daß es nicht individualistisch zu denken ist, sondern mit der Weltsubstanz zusammenfällt. Nun finden wir aber dieses Unbewußte in uns nicht nur organisch tätig, sondern es mischt sich auch in unsere geistigen Funktionen. Es muß also ein wollendes Wesen sein, weil es uns organisiert, und ein erkennendes Wesen, weil es gerade in unseren höchsten Geistesfunktionen, Philosophie und Kunst, den — wohlgemerkt

nur uns, aber nicht ihm — unbewußten Teil besorgt. Demnach ist es ein transzendentales individuelles Subjekt, wollend und erkennend, das unserer irdischen Erscheinungsform zu Grunde liegt.

Für den unbefangenen Blick findet sich der Monismus des Menschen an diesem schon äußerlich, anatomisch und physiologisch, ausgedrückt, indem sich ja der Geist an ein natürliches Organ, Sinne und Gehirn, gebunden zeigt, und diese sich gleichsam als die Blüte des organischen Körperstammes darstellen. Es wäre daher unbegreiflich, wenn die Analogien zwischen Natur und Geist im Menschen, nach denen wir nun suchen wollen, nicht bestünden, wenn die geistige Funktion mit der natürlichen keine Übereinstimmung zeigen würde, da doch das Organ des Geistes nur ein Teil des Körpers ist.

Wenn unsere Sprache geistige Tätigkeiten verdeutlichen will, benützt sie als dienstliches Darstellungsmittel immer Ausdrücke, womit organische Tätigkeiten bezeichnet werden. Es wäre falsch, wenn man darin nur spielende Vergleiche sehen wollte; denn für die monistische Auffassung ist ja die Annahme, daß reale Analogien in den beiden Gebieten vorhanden sind, gar nicht zu umgehen, weil ja beiden Tätigkeitsreihen dasselbe Wesen zu Grunde liegt.

In der dualistischen Seelenlehre sind Körper und Seele von außen zusammengekoppelte heterogene Dinge, und die Seele ist nur ein denkendes Wesen. Die monistische Seelenlehre aber ist eben nur unter der Voraussetzung monistisch, daß unser transzendentales Subjekt die organischen und geistigen Funktionen gleichmäßig umfaßt. Dieses Subjekt, diese Seele, verhält sich also zu unserem Hirnbewußtsein wie der größere Kreis zum kleineren, wie der ganze Organismus zum Gehirn. Dieses Hirnbewußtsein, vermöge dessen wir uns als eine einheitliche Person fühlen und behaupten, ist nur ein Teilbewußtsein des Subjektes, das auch seine organischen Funktionen mit Vorstellungsprozessen verbindet, die nur relativ, nämlich der Person, unbewußt sind. Diese Anschauung, daß unsere Person nur ein Teil unseres Subjekts sein möchte, hat Kant in seinen „Träumen eines Geistersehers" aufgestellt, und er hat sie bis an sein Lebensende beibehalten.

Der Monist darf also unserer Sprache den Vorwurf nicht machen, daß sie geistige Funktionen nur in spielenden Analogien mit organischen Funktionen vergleicht; er würde vielmehr gegen die Logik verstoßen, wenn er leugnete, daß reale Analogien vorliegen, und behauptete, daß die Sprache ihre Vergleiche einem heterogenen Gebiete entnehme.

Wie dem organischen Wachstum die organische Ernährung zu Grunde liegt, so dem geistigen Wachstum die geistige Ernährung. Der Erkenntnistrieb ist ein Hunger des Gehirns. Ebenso entspricht der Ausscheidung unassimilierbarer Bestandteile in der organischen Tätigkeit die Ausscheidung derjenigen Vorstellungen, die unserer geistigen Individualität widersprechen.

Bezüglich des Verhältnisses zwischen Aufnahme und Ausscheidung, welches die Quantität und Qualität des Assimilierbaren, d. h. Verdaulichen regelt, sind die Menschen und die Wesen überhaupt organisch wie geistig höchst verschieden angelegt. Bei vielen Wesen besteht ein Mißverhältnis zwischen Aufnahmefähigkeit und Verdauungskraft. Spencer sagt vom Wurm, daß derselbe die ganze Masse des mit einigen zerfallenen pflanzlichen Stoffen vermengten Schlammes verschlingt und es dem Nahrungskanal überläßt, einiges davon zu assimilieren und 95 Prozent wieder auszuscheiden.

Nicht viel anders macht es der Bücherwurm, der wahllos die ganze Masse der Erscheinungstatsachen in sein Gedächtnis aufnimmt, ohne die Fähigkeit zu besitzen, daraus wirkliche Nahrung für seinen Geist zu schöpfen. Wenn er auch das aufgenommene Material nicht gleich wieder ausscheidet, so liegt es doch als toter Stoff in seinem Gedächtnis, und zwar in atomistischer Zersplitterung, während es in der Natur zum lebendigen Ganzen verbunden ist. Darum gelangt auch der bloße gelehrte Bücherwurm niemals zur Aufstellung neuer Theorien und befruchtender Hypothesen, was nur durch wählerisches Aufnehmen und Verdauen und systematische Verbindung des Aufgenommenen möglich ist.

Dieser Mangel an geistiger Verdauungskraft hat es von jeher mit sich gebracht, daß den neuen Ideen so großer Widerstand entgegengesetzt wurde, und zwar von den Gelehrten noch mehr als von den Ungelehrten; die letzteren deswegen zu loben, geht aber allerdings nicht an; ihr scheinbares Verdienst beruht nur darauf, daß der geistige Magen so träge ist, daß er bei der Einführung ihm unverdaulicher Bestandteile nicht einmal zum Ausscheidungsprozeß angeregt wird, sondern sie aufbewahrt wie der Straußenmagen den Glassplitter. Wenn man die Vorratskammer des geistigen Durchschnittsmenschen untersucht, wird man immer finden, daß er ganz kritiklos nebeneinander Vorstellungen aufbewahrt, die entweder an sich unverdaulich sind oder wenigstens zueinander nicht passen und sich gegenseitig bekämpfen sollten, ohne es doch zu tun. Im großen und ganzen freilich ist auch in dieser Hinsicht der Fortschritt die Regel, sowohl biologisch als historisch und individuell, und die Menschheit kommt wenigstens auf dem Wege der indirekten Auslese der Wahrheit immer näher, indem sie die Irrtümer als unverdauliche Bestandteile aus ihren Systemen ausscheidet.

Spencer führt den Satz durch, daß der Fortschritt vom weniger intelligenten zum intelligenteren und intelligentesten Tier durchweg auch von einer Steigerung der Fähigkeit begleitet ist, die Nahrung aus-

zuwählen, und fährt dann fort: „Daß ich auf diese Tatsachen aufmerksam machte, geschah nur zu dem Zweck, um nachzuweisen, daß eine gewisse Analogie zwischen dem Fortschritt in der körperlichen und dem Fortschritt in der geistigen Ernährung besteht. Die höheren Typen des Geistes haben gleich den höheren Typen des Körpers ein vollkommeneres Vermögen, die zur Assimilation geeigneten Stoffe auszuwählen. Ebenso wie sich das höhere Tier bei der Auswahl seines Futters durch das Ansehen, die innere Beschaffenheit und den Geruch leiten läßt und nur solche Dinge verschluckt, die einen erheblichen Betrag an organisierter Materie enthalten, so wird auch der höhere Intellekt durch ein Vermögen geleitet, das wir figürlich eine Art von intellektueller Spürkraft nennen könnten; er geht an unendlich vielen unorganischen Tatsachen vorbei, entdeckt aber sofort Dinge von Bedeutung und nimmt dieselben in sich auf als Elemente, aus welchen Grundwahrheiten hervorentwickelt werden können. Ein wenig ausgebildeter Verstand dagegen, unfähig, diese verwickelteren Erscheinungen zu zerlegen und sich ihre einzelnen Bestandteile zu assimilieren, daher auch des Geschmackes für dieselben entbehrend, verschlingt mit Gierigkeit Tatsachen, die zum größten Teil wertlos sind, und absorbiert aus der großen Masse nur außerordentlich wenig Material für allgemeine Vorstellungen . . .

Solchen Köpfen, die der Organe zur Prüfung und systematischen Sonderung entbehren, ist allerdings diese Art von geistiger Nahrung allein zuträglich, und dieselben mit einer besseren Qualität speisen zu wollen, wäre ebensowenig tunlich wie Fleischfütterung für einen Ochsen.“ [27]

Ein ökonomisch angelegter Geist, der nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes verfährt, wird in bezug auf geistige Nahrung und Assimilierung eben so hoch über dem bloß empirischen Sammler stehen, als ein hochentwickeltes Säugetier über dem Wurm. Und ein Zeitalter, das nur reich ist an induktiven Talenten und nur das Aggregat von Tatsachen vermehrt, wird weit zurückstehen hinter einem Jahrhundert, das deduktiv angelegte Genies produziert, die aus geringem Material schwerwiegende Folgerungen ziehen. Dem Genie ist die größte geistige Ökonomie eigentümlich. Es ist im höchsten Grade wählerisch in der Aufnahme von Tatsachen, und es besitzt die größte Fähigkeit, ein geringes Tatsachenmaterial geistig auszunützen. „Ein Mangel an Unterscheidungsvermögen zwischen unnützen und nützlichen Tatsachen kennzeichnet den kindlichen Geist ebensogut wie den Geist des primitiven Menschen. In der Tat, wenn wir beobachten, wie die Tatsachen, welche ein Kind, sei es im Unterricht oder durch eigene Beobachtung, erlernt, nur um ihrer selbst willen gelernt werden, ohne Rücksicht auf ihren Wert als Material, aus welchem Verallgemeinerungen gezogen werden könnten, so wird uns verständlich, wie dieses Unvermögen, nahrhafte Tatsachen auszuwählen, eine notwendige Begleiterscheinung niedriger Ausbildung ist; denn wo die Verallgemeinerung eine gewisse Stufe noch nicht erreicht hat und die Gewohnheit, zu verallgemeinern, noch nicht fest eingewurzelt ist, da kann auch die Überzeugung nicht erreicht werden, daß eine Tatsache, abgesehen von irgend welchem unmittelbaren Werte, noch einen tiefer liegenden Wert besitzt.“ [28]

Man kann also den bloßen Gelehrten, dem das philosophische Deduktionsvermögen abgeht, mit einem Wesen vergleichen, das zwar ungeheuer viel Nahrung aufnimmt, aber eine geringe Verdauungskraft besitzt. Für diese Sorte induktiver Forscher hat schon Bacon von Verulam irgendwo gesagt, daß sie die Fabel des Äsop von einer Frau bedenken sollten, die von ihrem Huhn zwei Eier des Tages erwarten zu dürfen glaubte, wenn sie ihm das doppelte Futter gäbe; das Huhn aber wurde fett und legte gar nicht mehr. Das Genie dagegen hält sich an die nahrhaften Tatsachen und nützt dieselben möglichst vollkommen aus; es verfährt nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes. Was sich der menschliche Geist wirklich assimiliert und nicht bloß als toten Stoff aufnimmt, das treibt ihn zu Verallgemeinerungen, läßt ihn neue Hypothesen erfinden und führt ihn zu Theorien. Also auch das Resultat des Ernährungsprozesses ist in beiden Gebieten vergleichbar.

Ein lehrreiches Beispiel bietet Kant in seiner Hypothese über die Entstehung des Sonnensystems. Sein Verstand operierte nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes. Er bedurfte nicht des seit seinem Tode angesammelten Beobachtungsmaterials, und sogar innerhalb des zu seiner Zeit Bekannten wählte er nur die nahrhaften Tatsachen: die Ringe des Saturn und die Gleichheit in der Bewegungsrichtung der Planeten. Er schloß daraus, daß unser Sonnensystem einst ein kosmischer Nebel war — entdeckt wurden solche erst später —, der, um seine Achse rotierend, Ringe abtrennte, die sich zu Planeten von naturgemäß gleicher Bewegungsrichtung ballten. Diese Theorie war so richtig, daß alle seitherigen Entdeckungen sich in sie einfügen ließen; denn die Rückläufigkeit der Saturnmonde bildet nur eine scheinbare Ausnahme. Der wirkliche Vorgang der Weltentwicklung geschieht in der Linie des geringsten Widerstandes, also muß auch die begriffliche Wiederholung dieses Vorgangs in der Wissenschaft auf derselben Linie verlaufen; die Entstehungshypothese der Welt muß das kleinste Kraftmaß einhalten. Als wirkliche Ausnahmen vom Kantschen System erscheinen nur die Kometen mit ihren elliptischen, parabolischen und hyperbolischen Bahnen und ihrer zum Teil rückläufigen Bewegung. Wenn also die Astronomie dem leuchtenden Vorbild Kants folgen will, so steht sie vor der Aufgabe, auch die Kometen in dieselbe Entstehungshypothese her-

einzuziehen, und zwar ohne die Erklärungsprinzipien zu vermehren, d. h. sie muß dasselbe Kraftmaß auf einen noch weiteren Erklärungsumfang ausdehnen. Ich habe das in einer Hypothese über den Ursprung der Kometen versucht, [29] und wenn es mir gelungen sein sollte, so verdanke ich das weit weniger astronomischen Studien als dem Umstand, daß ich bei Kant in die Schule ging.

In einer Theorie wie in einem Mechanismus müssen die einzelnen Teile möglichst einfach sein und in einfachster Weise ineinandergreifen, so daß in der Vorstellung dieser Theorie gleichsam die geistige Reibung auf das geringste Maß gebracht ist. Wie also für einen Cuvier ein einzelner Tierknochen genügte, um den ganzen anatomischen Bau des Tieres daraus zu konstruieren, so waren auch für Kant einzelne hervorragende Erscheinungen des Sonnensystems genügend, um daraus die Beschaffenheit dieses Systems, noch dazu in einem längst verflossenen Stadium seiner Entwicklung, zu erschließen; denn die Vollkommenheit der Verstandesoperationen läßt sich, wie Zöllner sagt, „nach der Größe des Zeitraums bemessen, bis zu welchem von einem gewissen Zeitpunkt einer wahrgenommenen Veränderung aus die dadurch kausal bedingten Veränderungen in die Zukunft oder Vergangenheit verfolgt und berücksichtigt werden können." Er führt aus, daß bei schärferer Entwicklung der Verstandesoperationen, schon auf Grund eines viel geringeren Materials von Beobachtungen, Schlüsse und Folgerungen über kausale Beziehungen in der Natur abgeleitet werden können, und erläutert das an dem Beispiel der vielen naturwissenschaftlichen Entdeckungen Kants, auf welche aber die Naturforscher keine Rücksicht nahmen, sondern in planlosem Beobachten und Experimentieren die Zeit verschwendeten, die so gut hätte verwertet werden können zur Bestätigung und Erweiterung der von Kant rationell deduzierten Resultate. Und unwillkürlich drängt sich ihm die Analogie mit dem organischen Gebiet auf, indem er von einer unbrauchbaren Hypothese Tyndalls sagt: „Eine Hypothese verhält sich zum Bedürfnis des Verstandes wie eine Speise zum Bedürfnis des Leibes. Die Tyndallsche Hypothese ist also einer Speise vergleichbar, welche durch ihre unverdaulichen Bestandteile nicht nur das Bedürfnis des Hungers nicht befriedigen kann, sondern die nach dem Genusse durch ihre schädliche Einwirkung auf den Organismus den Kräftezustand des hungernden Menschen noch herabsetzt und dadurch den empfundenen Hunger als Ausdruck eines zu erhöhenden Kräftezustandes in bedenklicher Weise vergrößert." [30]

Das Genie bringt also Leben in die von der Naturwissenschaft aufgehäuften Tatsachen, die verborgenen Beziehungen derselben werden aufgedeckt, und das ungeordnete Aggregat ordnet sich systematisch. In der Wirklichkeit sind die Einzelerscheinungen nicht isoliert voneinander, sondern ineinander verflochten. Darum ist auch das begriffliche Abbild der Wirklichkeit erst dann erzeugt, wenn das von den bloßen Empirikern gesammelte Material vom Genie zu systematischer Einheit verbunden ist. „Wie in der äußeren Welt eine allgemeine Tendenz zur Organisation sich offenbart, so ist auch in unserem Geiste — wie Schelling sagt — ein unendliches Bestreben, sich selbst zu organisieren. Alles strebt in ihm zum System." Nur diejenige Erkenntnis, sagt er, kann uns wirklich befriedigen, die „in einem notwendigen Zusammenhang an uns kommt", und „alles wahre Wissen ist Kohärenz". [31]

So gelangt also das Genie, und zwar auf dem Wege unbewußter Verstandesoperationen, zu Resultaten, lange bevor die mit bewußten Verstandesoperationen arbeitenden empirischen Wissenschaften dieselben bestätigen. Das Genie ist der eigentliche Pfadfinder der Wahrheit; es legt auf dem Wege der Deduktion im Fluge Strecken zurück, die der Empiriker, der nur induktiv vorwärts kommt, nur langsam durchwandelt. „Der Genius als Architekt — sagt Maudsley — hat, wie die Natur, sein eigenes unbewußtes System ... Die oft diskutierte Frage über die Ausdehnung, in welcher die sogenannte induktive und deduktive Methode anwendbar sei, löst sich oft in die Frage auf, welch ein Mensch es sei, der sich ihrer bedienen will; entweder einer, der nur seine Sinne hat, der Augen hat und nicht sieht, oder einer, der Sinne und einen Verstand hat; entweder einer, der nur sogenannte Beobachtungstatsachen sammeln kann, oder einer, der die tausend verschiedenen Tatsachen durch eine belebende Idee verbinden und so beweisen kann, daß es Tatsachen sind ... Viele, die so heftig gegen die Theorie ankämpfen, befinden sich in demselben Falle, wie Eunuchen, die gegen die Unkeuschheit losziehen; dies ist die Keuschheit der Impotenz ... Nicht durch ängstliches Quälen, nicht durch introspektives Durchforschen und Peinigen seines eigenen Bewußtseins ist der Mensch imstande, das Genie zu erwecken. Als die reife Frucht unbewußter Entwicklung taucht es zur rechten Zeit und zur angenehmen Überraschung im Bewußtsein auf und erweckt von Zeit zu Zeit das schlafende Jahrhundert. Durch das andauernde emsige Streben einer ganzen Reihe von Menschen nach systematischer Anspannung an die äußere Natur, durch Schaffen eines jeden einzelnen in seiner kleinen Sphäre mit der induktiven Methode, sei es auf physischem oder psychischem Gebiete, je nachdem durch die nötige Arbeitsteilung ihm sein Los gefallen ist, wird ein Zeitpunkt in der Entwicklung erreicht, der dem Auftreten eines Genies günstig ist." [32]

Den Gedanken, daß das Genie aus ungenügendem Tatsachenmaterial bedeutungsvollere Schlüsse zu ziehen vermag als das bloße Talent aus dem vollständigen Material, hat auch Eduard von Hartmann ausgesprochen: „Ein Denker braucht eine um so weniger breite Erfah-

rungsgrundlage für seine Induktionen, je spekulativer er veranlagt ist, und ein Mensch hält sich um so länger bei dem Sammeln der Erfahrungsgrundlagen auf, je weniger Zutrauen er zu der synthetischen Kraft seines spekulativen Denkens hegt. Ob man mit einer breiteren oder schmaleren Erfahrungsbasis arbeiten, früher oder später emporsteigen soll, ist somit gar keine Prinzipienfrage, sondern eine Opportunitätsfrage, die für jedes Individuum anders zu entscheiden ist.“ [33]

Man kann also dem Genie nicht zumuten, daß es auf dem langsamen Wege der Induktion fortschreiten soll, da es nach dem Prinzip eines kleineren Kraftmaßes, nämlich durch unbewußte deduktive Verstandesoperationen viel früher dazu kommt, die induktiv noch lange nicht erreichbaren Früchte zu pflücken; man kann ihm nicht zumuten, im Stellwagen zu fahren, da es die Eisenbahn zur Disposition hat. Wenn ich durch unbewußte Gedankenoperationen, bei welchen die logischen Zwischenglieder nicht an sich, aber für das Bewußtsein ausfallen, eine Wahrheit finde, so ist das eine Verminderung des Kraftmaßes und intellektuell ein ebenso großer Vorteil wie das Unterbewußtwerden physiologischer Zwischenglieder beim Klavierspieler oder der Strickerin, oder die Abkürzung des biologischen Prozesses in der Embryonalentwicklung. Allerdings werden Wahrheiten erst dann zum eigentlichen Besitz der Menschheit, wenn sie auch auf induktivem Wege bewiesen wurden; aber die Deduktion gibt eben die Richtung an, in welcher die Induktion vorgehen soll, und wenn solche Winke nicht benützt werden, so geschieht eben, was Kant gegenüber geschehen ist, daß seine schwerwiegenden, naturwissenschaftlichen Entdeckungen mehr als ein halbes Jahrhundert lang von seiten der Naturwissenschaft zum eigenen Nachteil derselben nicht benützt wurden. Das Eifern gegen die deduktive Forschungsmethode, d. h. gegen die des kleineren Kraftmaßes, und der ameisenartige Fleiß, womit die empirischen Wissenschaften ihr Material immer noch weiter zu vermehren trachten, beruht also auf ihrer Unfähigkeit, aus dem bereits vorhandenen Material die wichtigen Folgerungen zu ziehen, die *implicite* darin liegen.

Wenn eine Wahrheit unser gesicherter Besitz erst dann wird, nachdem sie induktiv bewiesen wurde, so ist doch ihre deduktive Ableitung nicht entbehrlich, ja sie bietet ohne diese keinen Nutzen. Es gilt auch hier das Wort Goethes: Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen. Eine deduktiv gefundene Wahrheit wird erst dann uns geistig assimiliert und unser wirkliches Eigentum, wenn ihr verborgener Kausalzusammenhang mit anderen erkannt wird. Wenn eine Hypothese in den ungeregelten Haufen mehr oder minder zufällig gefundener und planlos gesuchter Tatsachen hineingeworfen wird, so werden diese befruchtet und gliedern sich systematisch um dieselbe. „Ebenso wie das Protoplasma, das einen unbefruchteten Keim bildet,

untätig bleibt, bis die Materie der Spermazelle mit ihm vereinigt ist, dann aber, sobald diese Verbindung sich vollzogen hat, sich zu organisieren beginnt, so verharrt auch ein ungeordnetes Aggregat von Beobachtungen, in Ermangelung einer Hypothese, in unsystematischem Zustande, erleidet aber unter dem Anreiz einer Hypothese sofort gewisse Veränderungen, die zu einer zusammenhängenden systematischen Ansicht führen.“ [34]

So gleicht also der Entstehungsprozeß der Wahrheit im einzelnen wie im ganzen, im Werden wie im Resultat, dem Entstehungsprozeß eines Organismus, wie es vorweg zu erwarten ist, wenn wir den Menschen als ein monistisch erklärbares Wesen betrachten, bei dem Natur und Geist aus einem gemeinschaftlichen Quellpunkt fließen, aus einem transzendentalen Subjekt, das, weil es sich in unserem irdischen Bewußtsein nicht findet, zwar ein von uns Ungewußtes, aber nicht ein an sich Unbewußtes ist. Die logische Notwendigkeit im menschlichen Geiste, der sich mit einem Naturproblem beschäftigt, ist nur das Spiegelbild jener Notwendigkeit, die sich in der Bildung eines Naturmechanismus oder Organismus zeigt. Einfachen Gedankenoperationen gegenüber fühlen wir daher instinktiv, daß sie die Wahrheit treffen, weil sie die feine Gliederung der Naturprodukte zeigen, während gezwungene Geistesoperationen uns unwillkürlich an organische Mißbildungen erinnern. Wer die verschiedenen Hypothesen liest, die über den Ursprung der Kometen in Umlauf sind, wird diesen Eindruck erhalten.

Es wäre nun leicht, den Vergleich noch weiter, bis in die Details auszuführen, wobei ungezwungen ein Parallelismus zwischen den organischen Funktionen in der Ernährung, im Wachstum, Kreislauf des Blutes, geschlechtlicher Produktion, Absonderung, und andererseits den korrespondierenden Funktionen des Geistes sich nachweisen und eine Diätetik des Geistes wie eine solche des Körpers sich aufstellen ließe. [35] Was wir im lobenden Sinne die geistige Zweifelsucht nennen, ist oft nur geistige Unfähigkeit, Tatsachen zu verdauen und zu assimilieren. Man glaubt nicht gern und verwirft als Aberglauben, was man nicht versteht, wie man nicht gerne ißt, was man nicht verdauen kann. Andererseits ist aber auch die Gefahr des gerade durch die Hypothesenbildung genährten Apriorismus, der vorgefaßten Meinung zu bedenken, von welcher Schopenhauer sagt: „Eine Hypothese führt in dem Kopfe, in welchem sie einmal Platz genommen oder gar geboren ist, ein Leben, welches insofern dem eines Organismus gleicht, als sie von der Außenwelt nur das ihr Gedeihliche und Homogene aufnimmt, hingegen das ihr Heterogene und Verderbliche entweder gar nicht an sich kommen läßt, oder, wenn es ihr unvermeidlich zugeführt wird, es ganz unversehrt exzerniert.“ [36] Aber wenn auch individuelle Geister

sich nicht allen Tatsachen der Natur anzubequemen vermögen, so ist doch im großen und ganzen das Reifen der Wahrheit dem biologischen Prozeß zu vergleichen, indem unsere Ideen immer mehr der äußeren Wirklichkeit sich anpassen. Diese Anpassung im geistigen Gebiete findet auf dieselbe Weise statt wie im organischen Gebiete. Wie die Organismen verschiedene Anpassungsgrade zeigen, das Überleben des Passendsten aber durch indirekte Auslese erreicht wird, indem das minder Passende in der Konkurrenz unterliegt und beseitigt wird, so haben auch unsere Hypothesen einen verschiedenen Anpassungsgrad an die Wirklichkeit, und so wird auch die Wahrheit nicht direkt erreicht, sondern indirekt durch Beseitigung des Irrtums. „Es liegt — sagt Schelling — tief in der Eigentümlichkeit der Philosophie, daß die Wahrheit nicht eher mit Hoffnung auf Erfolg hervortreten kann, als alle ihr vorausgehenden Möglichkeiten erschöpft, zur Sprache gebracht und beseitigt sind." [37] Auch dieses Gesetz aber umschließt nicht nur das geistige und organische Reich, sondern auch das unorganische. Wie die Wahrheit indirekt, durch Beseitigung des Irrtums, zur Geltung kommt, wie die bestangepaßten Individuen in der Konkurrenz überleben, so kommt auch — wie ich das anderwärts nachzuweisen suchte [38] — in der Sternenwelt das Zweckmäßige *via exclusionis*, d. h. durch indirekte Auslese zustande.

Wenn Gedanken, die das Abbild der Wirklichkeit sein sollen, nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes sich bilden müssen, so muß dieses Prinzip auch von der Sprache als dem Darstellungsmittel der Gedanken gelten, d. h. also vom Stile, von dem Buffon sagt: *le style c'est l'homme,* * und von dem schon Platon irgendwo sagt, daß eine gute Rede in der Gliederung ihrer einzelnen Teile wie ein Organismus (*ὥσπερ ζῶον*) sein muß. Der beste Stil ist immer derjenige, welcher den Gedanken nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes ausdrückt. Die Sprache muß mit dem Gedanken sich decken und ihm knapp anpassen, wie ein gut geschnittenes Kleid dem Körper. Gleicht die Rede einem schlotternden Kleide durch überflüssiges Beiwerk, so ist das ebenso fehlerhaft, als wenn sie hinter dem Gedanken zurückbleibt, wie ein Kleid, aus dem der Mensch hinausgewachsen ist. Nichts ist dabei gleichgültig, nicht die Reihenfolge und Konstruktion der Sätze, noch die Reihenfolge der Worte. Der größte Effekt, besonders beim öffentlichen Redner, wird immer dann erzielt, wenn der Gedanke kurz und klar ist, d. h. nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes seinen Ausdruck erhält; und solche Reden sind es auch, die dem Leser oder Hörer das relativ geringste Kraftmaß seines Geistes abverlangen, seine Gedankenarbeit ökonomisch schonen, daher am überzeugendsten wirken.

* „Der Stil ist der Mensch."

Alles überflüssige Beiwerk schwächt das Verständnis und die Überzeugung, weil, je größere Anstrengung notwendig ist, einen Satz zu verstehen, eine desto geringere Kraft übrig bleibt für die Beurteilung seines Inhalts. Darüber können wir uns aus jedem Zeitungsblatt belehren, wenn wir eine Rede Bismarcks mit der irgend eines seiner parlamentarischen Gegner vergleichen. Wir finden bei ihm die größte Ökonomie der Sätze und Worte, um das, was er denkt, gerade so auszudrücken, wie er es denkt. Durch Tropfen und Figuren, welche das Begriffliche in Anschauliches verwandeln, also dem Verständnis ein kleineres Kraftmaß zumuten, kommt er der Sprache noch zu Hilfe und erreicht mit einem Schlage, was ohne dieses Hilfsmittel nur durch größeren Wortaufwand, mit größerem Kraftmaß erreicht würde. Darum ist auch so mancher Ausdruck dieses großen Staatsmannes sofort zum geflügelten Wort geworden und ins allgemeine Volksbewußtsein gedrungen, was keinem seiner Gegner gelingt, weil man bei ihnen sich oft vergeblich fragt, was sie mit ihrem Wortschwall eigentlich gemeint und gewollt haben. Man hört wohl die Mühle klappern, sieht aber kein Mehl zum Vorschein kommen. Bismarck redet nach der Anweisung des Chinesen Jang-Tseu, der das Verhältnis des Gedankens zu seinem Ausdruck mit den Worten bezeichnet: „Ist der Gedanke vom Wort allzu beengt, so ist der Ausdruck trocken und hart; ist der Gedanke wie beladen vom Gewicht der Worte und verdunkelt von ihrem Schimmer, so wird der Ausdruck weich und matt; ist der Gedanke mit dem Wort wie in der gleichen Schwebe, so erklären und verschönern sie sich gegenseitig." [39]

Wenn nun die einzelnen Gedanken sich gleich einem organischen Produkt verhalten, so muß der Darwinismus auch auf das Reich des Geistes ausgedehnt werden können. Der Kampf ums Dasein, den Darwin innerhalb der organischen Natur aufgedeckt hat, ist tiefer in der Natur begründet, als Darwin selbst es geahnt zu haben scheint. Er läßt sich nicht nur übertragen auf das Reich der Gestirne, sondern auch innerhalb der subjektiven Welt des Geistes sind Vererbung, Umbildung und Anpassung gegeben. In der Gedankenwelt wie in der organischen Natur kämpft das konservative Prinzip, die Vererbung, mit den äußeren Anpassungsfaktoren, und es erfolgt daraus die Umbildung unserer Weltanschauung. Wenn es zu einer geregelten Entwicklung der Gedanken kommen soll, sind beide Faktoren nötig: Vererbung und Umbildung. Der Vererbung im organischen Reich entspricht im geistigen Gebiet das konservative Vorurteil; den Anpassungsfaktoren entsprechen die neuen Erfahrungstatsachen. Prof. E. Mach sagt in seiner Rektoratsrede: „Zu große Nachgiebigkeit gegen jede neue Tatsache läßt gar keine feste Denkgewohnheit aufkommen. Zu starre Denkgewohnheit wird der freien Beobachtung hinderlich. Im Kampf, im Kompromiß des

Urteils mit dem Vorurteil, wenn man so sagen darf, wächst unsere Einsicht. Ein gewohntes Urteil, ohne vorausgegangene Prüfung auf einen neuen Fall angewandt, nennen wir Vorurteil. Wer kennt nicht seine furchtbare Gewalt! Seltener denken wir daran, wie wichtig und nützlich das Vorurteil sein kann. Sowie niemand physisch bestehen könnte, wenn er die Blutbewegung, die Atmung, die Verdauung seines Körpers durch willkürlich vorbedachte Handlungen einleiten und imstande erhalten müßte, so könnte auch niemand intellektuell bestehen, wenn er genötigt wäre, alles, was ihm vorkommt, zu beurteilen, ohne sich vielfach durch sein Vorurteil leiten zu lassen. Das Vorurteil ist eine Art Reflexbewegung im Gebiet der Intelligenz ... So erscheint die Gedankenumwandlung als ein Teil der allgemeinen Lebensentwicklung, der Anpassung an einen wachsenden Wirkungskreis. [40] Und was Prof. Mach von der Naturwissenschaft behauptet, daß sie „den sparsamsten, einfachsten begrifflichen Ausdruck als ihr Ziel erkennt", [41] das gilt auch von der Philosophie und in anderer Weise von der Kunst.

In der Dichtkunst besonders ist es sehr deutlich, daß sie, wenn auch unbewußterweise, nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes verfährt.

Es zeigt sich das schon bei der Schilderung von Empfindungen, auffälliger aber noch in anschaulichen Schilderungen. Wo das Prinzip des kleinsten Kraftmaßes im höchsten Grade angewendet wird, da wird auch die größte Anschaulichkeit erreicht; nur wo sich die Schilderung auf das Hervorragende und Charakteristische beschränkt, dort ist auch die Kunst — um mit Aristoteles zu reden — die „gereinigte Wirklichkeit", daher ich schon anderwärts das darstellende Dichten ein Verdichten genannt habe. [42] Indem wir die Worte des Dichters lesen, haben wir die Arbeit, diese Worte in Bilder umzusetzen; dieses mit dem kleinsten Kraftmaß zu tun, gelingt uns aber nur dann, wenn eben der Dichter selbst nach diesem Prinzip geschildert hat. Die größere Wirkung der Poesie vor der Prosa liegt darin, daß der Dichter dieses Darstellungsprinzip in gesteigertem Maße anwendet und den Leser in seiner Phantasie anwenden läßt. Der Dichter wendet mit Vorliebe Metaphern an, weil diese das bequemste und kürzeste Darstellungsmittel sind. Er läßt uns die Naturgemälde, die er schildert, mit der relativ geringsten Mühe reproduzieren, indem er seine Naturobjekte beseelt. Wenn Heine in dem Liede „Ein Fichtenbaum steht einsam" der Fichte und Palme Empfindung leiht, erreicht er am schnellsten seinen Zweck: die Anschaulichkeit. Der Dichter personifiziert die Dinge, weil er sie so unserem Verständnis intimer bekannt macht — ein Prozeß, der übrigens, und zwar zum gleichen Zwecke, schon in der Entstehung der Sprachen vor sich ging, wenn den Naturdingen ein Geschlecht beigelegt wurde. „Das grammatische Genus ist eine in der Phantasie der menschlichen Sprache entsprungene Ausdehnung des Natürlichen auf alle und jede Gegenstände." [43]

Wie der Mensch in seiner äußeren Form und Gestalt am besten geschildert ist, wenn wir diese als den äußeren Ausdruck seines Inneren hinstellen, so erreicht auch der Dichter die Anschaulichkeit der Form, indem er ein Inneres an den Dingen herauskehrt, und am nächsten bringt er sie unserem Verständnis, indem er menschliche Empfindungen in sie hineinlegt. Darum läßt er Berge kühn emporsteigen, Bäume stolz sich strecken und die Wellen des Meeres zornig branden. Daß dieses wissenschaftlich genommen verkehrt ist, bleibt sich gleichgültig; nicht um wissenschaftliche Belehrung ist es dem Dichter zu tun, sondern nur darum, die größte Anschaulichkeit für die Phantasie des Lesers zu erreichen. Was aber in dieser Hinsicht für den modernen Menschen nur Vergleich oder Gleichnis ist, kann nur als Überbleibsel einer Weltanschauung angesehen werden, worin das Gleichnis noch als Gleichheit mit der menschlichen Natur gedacht wurde, wie das deutlich die Mythen der alten Völker und die Sagen zeigen. [44] In diesem Sinne habe ich die Lyrik paläontologische Weltanschauung benannt.

Diese paläontologische Weltanschauung wird auch aus der Lyrik niemals verdrängt werden, weil eine an Stelle derselben gesetzte wissenschaftliche Charakteristik der Naturdinge niemals diesen hohen Grad der Anschaulichkeit erreichen kann, die Poesie also geradezu das Prinzip des kleinsten Kraftmaßes aufgeben würde.

Große Anschaulichkeit für den Leser erreicht der Dichter nur dann, wenn er schon für sich selbst eine große Vorstellungskraft besitzt. Es ist daher ganz überflüssig, darüber zu streiten, ob beim Dichter die vorstellende oder die darstellende Kraft überwiegen soll. Sie sind untrennbar und immer im gleichen Grade vorhanden. [45] Es muß schon der Produktion eines Gedichtes die größte anschauliche Vorstellung zu Grunde liegen, sonst kann sie auch beim Leser nicht erzeugt werden; darum sieht es eben auf dem deutschen Parnaß heute so traurig aus, weil meistens nur Leute dichten, bei welchen die Reflexion vor der Phantasie überwiegt.

Nicht anders ist es im Drama. Wenn der Dichter seinen Helden in Verhältnisse setzt, in welchen statt der vielen treibenden Ursachen des gewöhnlichen Lebenslaufes nur wenige und bestimmte herrschen, was die Handlungsweise des Helden nur um so deutlicher als Resultante der auf ihn wirkenden Motive zeigt und seinen Charakter in helles Licht setzt, so verfährt eben der Dichter nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes.

Auf dieses Prinzip zielen geradezu alle Kunstgriffe des Dichters ab. Sehr deutlich zeigt es sich an dem Spezialfall des Reimes. Die Frage, warum der Dichter reimt, kann nur aus diesem Gesichtspunkt genü-

gend beantwortet werden. Der Reim ist ein Verringerungsmittel des vom Dichter in der Darstellung aufzuwendenden Kraftmaßes. Historisch ist der Reim entstanden aus der Alliteration und der Assonanz. Die Assonanz will durch Wiederkehr gleicher Vokale, die Alliteration durch die Wiederkehr gleicher Konsonanten die Aufmerksamkeit des Lesers erregen und auf bestimmte Punkte lenken; beide wirken zunächst auf das Gehör, mittelbar aber auf die Phantasie. Demselben instinktiven Bedürfnis, das nur allmählich in der Ästhetik begrifflich begründet wurde, verdankt auch der Reim seine Entstehung, der Alliteration und Assonanz vereinigt. Die Praxis war früher als die Theorie, und das Bedürfnis wurde erst hinterher zur ästhetischen Regel.

Was nun der Reim erzielen will, wird klar aus seinem Verhältnis zur Dichtkunst überhaupt. Die Dichtung bezweckt Darstellung des Schönen und Reproduktion desselben in der Phantasie des Lesers. Die Vorstellung des Schönen ist aber Funktion der Phantasie; also muß aus dem Begriffe der Phantasie als des subjektiven Bodens der Kunst die Theorie des Reimes gefunden werden. Die Theorie wurzelt eben dort, wo das Kunstwerk entsteht: in der Phantasie. Wenn nun in der Kunst überhaupt das Prinzip des kleinsten Kraftmaßes gilt, so kann auch der Reim nur eine Anforderung dieses Prinzips, nur ein Spezialfall desselben sein.

Um nun die Frage zu lösen, welche Wirkung der Dichter unbewußt durch den Reim erzielt, ist zu untersuchen, welche Reime die wirkungsvollsten sind. Selbst wer vom Prinzip des kleinsten Kraftmaßes nichts wüßte, könnte aus der bloßen Analyse mustergültiger Gedichte herausfinden, daß diejenigen Gedichte die größte Wirkung erzielen, worin Worte von großem Anschauungsinhalt gereimt werden: Hauptworte, Eigenschaftsworte und Zeitworte, und insofern unter diesen wieder eine Auswahl zu treffen ist, diejenigen Worte, auf welche die Phantasie des Dichters den Akzent legt, und auf die er die Phantasie des Lesers hinlenken will. Präpositionen, Umstandsworte und Worte von abstrakter Bedeutung genügen dieser Bedingung nicht, sie enthalten nichts Anschauliches, sollen also nicht gereimt werden, und wenn es geschieht, so wird dadurch keine Wirkung erzielt.

Wäre der Reim ein bloßer Akzent für das Ohr, ein bloßer Schall, so wäre er eine bloße Spielerei, und es wäre gleichgültig, welche Worte gereimt werden. Da dieses durchaus nicht der Fall ist — was jeder fühlt, wenn er ein gutes Gedicht liest —, so muß der Reim noch weiter wirken als auf das Ohr, er muß auch einen Akzent für die Phantasie des Dichters und die reproduzierende Phantasie des Lesers in sich enthalten.

Auch der Reim ist also dem Hauptzweck aller Dichtung untergeordnet, die größte Anschaulichkeit mit den geringsten Mitteln zu erzielen. Der Dichter, der augenhaft die hervorspringenden Punkte des Naturbildes auffaßt, akzentuiert dieselben für das Ohr des Lesers und beleuchtet sie für dessen Phantasie. Gereimte Worte bringen auch die damit bezeichneten Teilvorstellungen in Verbindung, und dieser Eindruck wird noch verstärkt, indem der Reim das Endglied der Strophe bildet; die Ruhepause für das Gehör läßt der Phantasie Muße, auf den akzentuierten Vorstellungen zu verweilen und sie zum Bilde zusammenzusetzen. Daraus ergibt sich auch die Regel, daß die Strophen eines Gedichtes nicht zu lang sein dürfen, weil dadurch der beredete Vorteil wieder verloren ginge oder doch geschmälert würde. Es ist ein bloßer Nebenvorteil des Reimes, daß er auch dem Gedächtnis das Behalten des Gedichtes erleichtert, sein eigentlicher Zweck ist das aber keineswegs.

Man braucht nur Goethes Verse aus dem „Faust" zu lesen:

Wenn über schroffen Fichtenhöhen
Der Adler ausgebreitet schwebt,
Und über Flächen, über Seen
Der Kranich nach der Heimat strebt —

um unwillkürlich darauf geführt zu werden, daß den Hauptworten und Zeitworten ein großer Reimwert für die Phantasie zukommt. Um auch von dem Reimwert des Eigenschaftswortes ein Beispiel zu geben, so sagt Martin Greif — dieser wenigstens unter den heutigen Dichtern arbeitet nicht reflektiv, sondern mit Phantasie und künstlerischem Instinkt — vom religiösen Zweifler, der in den Dom tritt:

Durch die Fenster, lang und schmal,
Fällt der letzte Sonnenstrahl —

wobei merkwürdiger- — aber sicherlich ganz ungesuchterweise — „lang und schmal" nicht nur auf das Reimwort „Sonnenstrahl" passen, sondern auch noch die gotischen Fensterscheiben zeichnen, womit das kleinste Kraftmaß in erhöhter Potenz angewendet wird.

Wenn dagegen nicht die an sinnlichem Inhalt reichsten Worte gereimt werden, sondern inhaltsarme Worte, so gewinnen die letzteren nur, was den durch ihren Inhalt zum Reim berechtigten Worten an Wirkung entzogen wird, von denen die Aufmerksamkeit abgelenkt und auf das Nebensächliche hingelenkt wird.[40] Wie der Maler die Hauptvorstellung seines Bildes in den Vordergrund rückt und nicht in den Schatten stellt, sondern das Licht darauf fallen läßt, so tut es auch der Dichter, der sich direkt an das Ohr, indirekt aber an das Auge der Phantasie des Lesers wendet.

Dies also ist das Wesen des Reimes, daß er ein Spezialfall der Anwendung des kleinsten Kraftmaßes in der Kunst ist. Daß nun aber die Dichter diese Regel nicht etwa mit Bewußtsein gefunden haben, sondern unbewußt anwendeten, und erst die historisch später analysie-

rende Ästhetik sie zu bewußten Regeln erhoben hat, ist nur ein Beweis mehr davon, daß die Produktion des Schönen dem Unbewußten angehört. Der wirkliche Dichter hat sich in die Sprache hineingelebt, seine Phantasie und seine sprachliche Darstellung sind ihm nicht getrennte Vermögen, sondern verschmolzen; darum sucht er auch die Reime nicht im Bewußtsein, sondern zugleich mit dem Zeugungsvermögen seiner Phantasie stellen sie sich in einem und demselben Prozeß und zugleich mit der ganzen Form des Gedichtes unwillkürlich ein. Dann aber, wenn alles in einem Guß entstanden ist, wird auch der analysierende Ästhetiker, der die einzelnen Bestandteile herauspräpariert, die merkwürdige Ähnlichkeit mit den Naturprodukten erkennen und sehen, wie in beiden das Prinzip des kleinsten Kraftmaßes gewahrt ist. Großes kann eben der Dichter nur leisten, wenn seine Geistestätigkeit selbst eine Naturtätigkeit ist, wenn er die Natur nicht nachahmt, sondern selbst „schafft" wie die Natur. Aus seinem tiefer liegenden transzendentalen Subjekt heraus muß er produzieren, nicht bloß aus dem Bewußtsein als dem einen der beiden Bestandteile heraus, in die sich dieses Subjekt als Körper und Geist gespalten hat. Darum ist über die Kunst noch nichts Tieferes ausgesprochen worden, als was Schelling sagt: „Diese geistige Zeugungskraft kann keine Lehre oder Anweisung erschaffen. Sie ist das reine Geschenk der Natur, welche hier zum zweitenmale sich schließt, indem sie, ganz sich verwirklichend, ihre Schöpfungskraft in das Geschöpf legt." [47]

Gehen wir nun zu einem anderen Gebiet über, in dem sich die Analogien zwischen Natur und Geist noch merkwürdiger gestalten und nicht nur die Form der Produkte betreffen, sondern deren Inhalt. Dieses Gebiet ist die Technik.

Der Sprachforscher Lazarus Geiger hat das bedeutende Wort ausgesprochen: „Das Werkzeug, in seiner Entwicklung beobachtet, gleicht in wunderbarer Weise einem natürlichen Organ, es hat ganz wie dieses seine Transformationen, seine Differenzierungen; man würde das Werkzeug gänzlich mißverstehen, wenn man immer in seinem nächsten Zweck die Ursache seiner Entstehung finden wollte, ebenso, wie man den Schwimmfuß der Ente mißverstehen würde, wenn man ihn außer Zusammenhang mit der Fußbildung nicht schwimmender Vögel betrachtete." [48]

Diese merkwürdige Analogie ist es nun, welche Ernst Kapp durch das Reich der Technik durchführt. Er weist z. B. nach, daß die innere Konstruktion des Gehörorgans den Anatomen erst verständlich wurde, nachdem das Klavier erfunden wurde; daß ferner die Konstruktion des Auges ganz analog befunden wurde der einer *camera obscura*, und das verkehrte Bild auf der Netzhaut ganz in gleicher Weise entsteht, wie das auf der Rückwand einer *camera*. Ebenso war unter den Tonwerkzeugen die Orgel das nachhelfende mechanische Nachbild für das Verständnis der Stimmorgane, so zwar, daß die Übereinstimmung des technischen Produkts mit dem organischen Vorbild dem Betrachter ein Lächeln der Verwunderung abnötigt. [49] Auch andere Forscher haben Licht auf dieses Gebiet geworfen, z. B. Carus in seiner „Physis", und Fechner, welcher sagt: „Das Auge wirkt, soweit es mit einer *camera obscura* übereinstimmt, wie eine *camera obscura*, die Luftröhre wie eine Pfeife, das Herz wie eine Pumpe, der ganze Körper mit seinem chemischen Prozeß wie ein geheizter Ofen, die ausdünstende Haut wie ein Kühlgefäß; insoweit sie aber nicht damit übereinstimmen, kann man auch die Übereinstimmung der Wirkung nicht fordern, und was sich wegen Komplikation der Bedingungen nicht als Wirkung derselben berechnen läßt, nicht als Wirkung derselben streichen." [50] Am ausführlichsten ist nun dieser Gedanke bei Kapp durchgeführt, und ich will dem Leser den Genuß nicht rauben, sich bei diesem selbst des weiteren zu orientieren.

Auf den ersten Blick nun erscheint es höchst wunderbar, daß technische Produkte, im Zustande hellsten Bewußtseins erfunden und angefertigt, in ihrem Grundcharakter mit Naturprodukten übereinstimmen. Und doch ist es ganz von selbst verständlich. Unsere Verwunderung rührt daher, daß wir eine doppelte Quelle, einen Dualismus der Kräfte voraussetzen, der gar nicht vorhanden ist. Die Gehirnprozesse, auf welchen jene technischen Erfindungen beruhen, werden vom Bewußtsein nicht hervorgerufen, sondern nur beleuchtet. Wie nach Spinoza der geworfene Stein, wenn er Bewußtsein hätte, glauben würde, freiwillig zu fliegen, so glauben auch wir, wenn es im Lichte des Bewußtseins in uns denkt, darin eine Tätigkeit des Bewußtseins zu erkennen. Statt uns darüber zu verwundern, daß es auch ein unbewußtes Denken gebe, sollten wir einsehen, daß es im Grunde nur ein solches gibt, nämlich zwar auch ein vom Bewußtsein begleitetes, aber kein vom Bewußtsein verursachtes Denken. Organismus und Bewußtsein sind nicht von heterogenen Kräften beherrscht, deren Produkte trotzdem wunderbarerweise übereinstimmen, sondern in beiden Gebieten ist nur eine und dieselbe Kraft differenziert, und darum müssen die Produkte übereinstimmen. Jene Verwunderung entspringt also der Voraussetzung eines Dualismus im Menschen; in der monistischen Erklärung des Menschen verliert sie ihre Berechtigung.

Da nun die Natur ihre organischen Probleme nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes löst, so muß es auch für die Technik noch leitendes Prinzip werden, die Natur zum Vorbild zu nehmen, die so manche Lösung technischer Probleme uns vorweggenommen hat. Es muß diese Naturtätigkeit in der Technik zum Bewußtsein erhoben und zunächst nach organischen Vorbildern gesucht werden, wenn wir eine

ideale Lösung nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes finden wollen. So wird z. B. das Problem des Fluges, das von der Natur bereits gelöst ist, leichter und besser nach ihrem Vorbild zu lösen sein, als auf dem ganz heterogenen Wege des Ballons. Auf diesem Wege läßt sich hoffen, daß die Entwicklung der Technik nicht mehr durch den Zufall und blind tappende Versuche gefördert werden, sondern daß vielmehr das prophetische Wort des Bacon von Verulam eintreffen wird:[51] Mit den Erfindungen wird auch die Kunst des Erfindens wachsen."

Die Analogien zwischen Natur- und Geistesprodukten gehen aber noch weiter. Zeising ist es, der den nächsten Schritt in dieser Richtung getan hat. Zunächst erbrachte er den Beweis, daß Natur und Kunst von einem gemeinschaftlichen Gestaltungsprinzip beherrscht sind, dem des goldenen Schnittes.[52] Es läßt sich dieses Einteilungsprinzip nachweisen in der menschlichen Gestalt, im Bau der Tiere, der Pflanzen, Kristalle, in den chemischen Mischungen, ja sogar in der Anordnung des Planetensystems, also in der unorganischen wie organischen Natur. Im Reiche des Bewußtseins manifestiert es sich in der Architektur, Musik, Poesie und Malerei. Teilweise berufe ich mich dabei auf noch ungedruckte Abhandlungen Zeisings, für welche einen Verleger zu finden mir nicht gelungen ist. Mit Schriften, die den bloß scheinbaren, nämlich materialistischen Monismus behandeln, werden wir überschwemmt, während solche, die monistisch im echten Sinne des Wortes sind, beim sogenannten Volk der Denker nicht einmal einen Verleger finden!

Der goldene Schnitt umfaßt also den Mikrokosmos und Makrokosmos, und gerade daraus, daß er auf so vielerlei Gebieten nachweisbar ist, geht hervor, daß er sehr tief in der Natur der Dinge liegt, wie der Entstehungsherd eines Erdbebens um so tiefer liegen muß, je ausgedehnter die Erschütterungsfläche ist.

Wenn nun aber das Gesetz des goldenen Schnittes den organischen Bau des Menschen ebenso beherrscht, wie es unbewußterweise angewendet wurde von den Erbauern dorischer Tempel und gotischer Dome, so geht eben daraus hervor, daß Natur und Bewußtsein in der gleichen Weise schaffen, daß unsere Geistesprodukte nicht vom Bewußtsein hervorgerufen, sondern nur beleuchtet und zwar mangelhaft beleuchtet sind, wie das von einem entwicklungsfähigen Bewußtsein vorweg zu erwarten ist. Wenn ferner technische Produkte, wie Fernrohr, Klavier und Orgel, nur mangelhafte Organprojektionen vom Auge, Ohr und Kehlkopf sind, denen gleichwohl kein Vernünftiger abstreiten wird, daß sie teleologische Apparate sind; sollten dann die organischen Vorbilder nicht teleologisch sein und einem wirklichen Unbewußten oder einem blinden Willen entspringen?[53] Das anzunehmen, verbietet wohl schon die Logik. Wenn die Funktion des Gehirnorganes, und wäre es auch nur bei der Fabrikation eines Stiefels, als

eine teleologische bezeichnet wird, kann man doch das Organ selbst nicht ein unteleologisches nennen. Ebensogut könnte man aus der Schönheit der Sixtinischen Madonna Raphaels Blindheit folgern. Und doch ist diese Logik seit Jahrzehnten an der Tagesordnung und wird mit so großer Bestimmtheit vorgetragen, daß man unwillkürlich an das Wort erinnert wird:

Je vous suis garant,
Qu'un sot savant est sot plus qu'un sot ignorant.[54] *

Es müssen also Natur und Geist im Menschen Ausstrahlungen eines Wesens sein, Unbewußtes und Bewußtes müssen in ein transzendentales Subjekt als ihrer gemeinschaftlichen Wurzel einmünden. Sodann aber, weil das Gesetz des goldenen Schnittes nicht nur organische und geistige Tätigkeitsrichtung innerhalb des Menschen zusammenfaßt, sondern den monistisch erklärten Menschen wiederum mit der übrigen organischen und unorganischen Natur zusammenschließt, so muß allerdings der Pluralismus der transzendentalen Subjekte seinerseits wieder umschlossen sein von einem Monismus des Naturganzen. Insofern also ist der Pantheismus ohne Zweifel im Recht, während dagegen für den Materialismus an philosophischen Verdiensten nichts übrig bleibt.

Wer nun Lust haben sollte, noch tiefer in dieses Problem einzudringen, welches nur eine logische Konsequenz des Monismus bildet, dem müßte geraten werden, Liharzik[55] und Hellenbach[56] zu lesen. Beide nehmen ihren Ausgang von der gesicherten Basis empirischer Tatsachen und gelangen schließlich in das Gebiet der Mystik. Eine Scheu, dieses Gebiet zu betreten, ist nicht am Platze; denn jedes philosophische Problem endigt für jeden, der fähig ist, es zu Ende zu denken, in der Mystik. Ich will das zum Schlusse an einem Beispiel der eigenen Erfahrung erläutern. Ich werde dabei genötigt sein, von dem inneren Zusammenhang meiner letzten Schriften zu sprechen, was früher oder später doch hätte geschehen müssen, und wenn ich das auch an sich nicht gerne tue, so wird doch gerade jetzt mein Widerstreben durch die Erwägung gemindert, daß es hier in engem Zusammenhang mit dem Problem der Einheit von Natur und Geist geschehen kann:

Als ich unter dem Einfluß des Darwinismus, von dessen Studium ich eben herkam, ein paar Jahre hindurch mit Astronomie mich beschäftigte und die indirekte Auslese des Zweckmäßigen auf dieses Gebiet zu übertragen versucht hatte, kam ich schließlich naturgemäß auf das Problem der Bewohner anderer Gestirne, ohne daß es mir vorerst gelingen wollte, zu wissenschaftlichen Vorstellungen über diese

* „Ich verbürge mich, daß ein törichter Gelehrter viel törichter ist als ein Unwissender."

Bewohner zu kommen. Als ich aber später die „Philosophie der Technik" von Kapp las, wurde es mir während des Lesens klar, daß die Frage nach der physischen Natur der Planetenbewohner monistisch nur im Sinne der „Organprojektion" gelöst werden kann. Denn wenn die von der Technik gelösten Probleme unbewußte Nachahmungen organischer Vorbilder sind, wodurch der Trennungsstrich zwischen Natur und Geist beseitigt ist, so können wir die merkwürdigen Analogien in beiden Gebieten offenbar in der Weise benützen, daß wir von den in der technischen Erfindungsreihe überschüssigen Gliedern, d. h. welchen keine organischen Muster entsprechen, annehmen, sie würden bei anderen Existenzverhältnissen, als den irdischen, organisch verwertet worden sein. Da nun bei der unermeßlichen Anzahl der Planeten solche Existenzverhältnisse ohne Zweifel gegeben sind, so muß das Buch der Erfindungen einigermaßen Licht werfen auf die Natur der Planetenbewohner. Es ist eine und dieselbe Natur, die hier organisiert, dort geistig wirkt, darum sind Analogien beider Gebiete vorweg zu erwarten, und sowohl die formalen Gestaltungsgesetze, goldener Schnitt und kleinstes Kraftmaß, als die materialen Gestaltungsgesetze, welche die Organprojektion zeigt, müssen in beiden Gebieten nachweisbar sein.

An guten Büchern zeigt sich eben — und auch dieses gehört zu den Analogien zwischen Natur und Geist — eine Triebkraft. Im organischen wie geistigen Gebiet herrscht Kontinuität. Eines entfaltet sich aus dem anderen. Ein guter Gedanke, wie die Organprojektion Kapps, muß in einem fremden Gehirn seine Reproduktionskraft, seine Triebkraft zeigen, und philosophische Systeme lassen sich nach dem Grade abschätzen, in welchem neue Systeme sich aus ihnen entfalten. Kant hat durch eine Art von geistiger Parthenogenesis eine ganze Reihe von Systemen hervorgerufen. Zeugen und Erkennen sind Blüten eines Stammes, und das hebräische Wort „*jadah*" bedeutet beides, wie ja auch *nasci* und *noscere*, *γίγνεσθαι* und *γιγνώσκειν*, *naître* und *connaître* verwandt sind. Aber auch Gedanken verlangen ihre Inkubationsperiode wie die Organismen und entwickeln sich darin nach der Linie des geringsten Widerstandes. Innerhalb des Bewußtseins war mir die Verwertung der Organprojektion für das Problem der Planetenbewohner nur ganz im allgemeinen klar, aber die Ausführung glaubte ich als aussichtslos aufgeben zu müssen, während gleichwohl dieser Gedanke im sogenannten Unbewußten sein Leben fortführte. Es war durchaus keine bewußte Kontinuität, daß ich zunächst eine Schrift über die „Psychologie der Lyrik" schrieb mit dem Motto aus Shakespeare: „Die Kunst ist selbst Natur". Selbst als ich später Kapp noch einmal vorgenommen hatte und die „Planetenbewohner" schrieb, war mir deren Zusammenhang mit der „Lyrik" keineswegs klar, und erst viel

später fiel es mir auf, daß ich jenes Motto aus Shakespeare geradezu auch vor das Kapitel über die „physische Natur der Planetenbewohner" hätte setzen können. Bezüglich der Kunst ist von unbewußter Produktion seit Platon, ja Homer, so viel die Rede gewesen, daß es ein viel näher liegender Gedanke war, die Natur in der Kunst des Lyrikers zu betonen, als, wie Kapp getan, im Gebiet der Technik, die vom hellsten Bewußtsein und willkürlich geleiteter Reflexion beherrscht zu sein scheint. Die Folgerung aus Kapp, daß, wenn die Technik Organismen nachahmt, anderwärts im Kosmos unsere Apparate vielleicht ebenso annähernd organisch vertreten sein könnten, war im Grunde nur die Kehrseite der Medaille.

Ich habe diese Abschweifung nur gebracht, weil mir kein anderes Beispiel zu Gebote stand, um zu zeigen, daß Gedanken, wie Organismen, in ihrer Entwicklung der Linie des geringsten Widerstandes folgen. Es wäre aber sehr lehrreich, wenn Erfinder und Schriftsteller auf die Genesis ihrer Produkte ihre Aufmerksamkeit lenken würden, so daß aus solchen Beiträgen eine Geschichte der Wissenschaften zusammengestellt werden könnte. Für den Spezialzweig der Philosophie hat Kuno Fischer etwas ähnliches vor Augen gehabt. Man müßte aber dabei immer im Auge behalten, daß auch die Gedankenrichtung der Menschen nicht immer gleichsam oberirdisch im Lichte des Bewußtseins verläuft, sondern oft lange Strecken innerhalb des Unbewußten zurückgelegt werden, wie etwa von den Flußläufen im Höhlenlande Krain, bei welchen der Zusammenhang der Bruchstücke oft verborgen bleibt. Wenn also einer meiner Kritiker einst meinte, daß ich mich auf zu heterogenen Gebieten versuche, so konnte mich dieses Übersehen des roten Fadens um so weniger verwundern, als er ja mir selbst erst bei einem retrospektiven Blick klar wurde. Aber diesen Vorwurf, der, nachdem ich seither eine „Philosophie der Mystik" schrieb, scheinbar noch mehr gerechtfertigt ist, glaube ich gleichwohl ablehnen zu dürfen; denn im Zeitalter Darwins liegt es sehr nahe, bei Spekulationen über die Planetenbewohner an die biologische Zukunft der Erde zu denken, deren Keime, wenn auch ganz unentwickelt, offenbar in uns selbst liegen müssen; und daraus wieder läßt sich ganz ungezwungen folgern, daß Fähigkeiten des Menschen, die nur in abnormen Zuständen, wie Somnambulismus, zu Tage treten, in biologischer Zukunft wohl normale sein werden. Wenn ich nun in dem vorliegenden Buche einem „metaphysischen Darwinismus" das Wort reden und später eine „transzendentale Psychologie" schreiben oder von indischem Okkultismus reden sollte — dessen Bedeutung ich darin suche, daß der Mensch den biologischen Prozeß der Zukunft antizipieren, gleichsam in sein Individuum verlegen und darin abgekürzt zur Reife bringen, also das psychische Pendant zur Embryonalentwicklung herstellen will —, so wird viel-

leicht jener Kritiker sagen, daß ich immer mehr herumfackle; in der Tat aber werde ich nur in der Linie des geringsten Widerstandes weiter gearbeitet haben. Sollte es ihm aber beifallen, in spaßhafter Anwendung meiner eigenen Theorie vom Parallelismus zwischen organischer und geistiger Tätigkeit, zu sagen, daß die Henne, wenn sie ein paar Eier gelegt, zu gackern anfängt, so müßte ich entgegnen, daß, weil wir eine Geschichte der Wissenschaften im oben angedeuteten Sinne nicht besitzen, der Schriftsteller genötigt ist, sich auf subjektive Erfahrungen im Gebiete der eigenen Produktion zu berufen. Zudem ist ja damit ein objektiver Maßstab an eigene Leistungen gar nicht gelegt, wenn man deren Zusammenhang behauptet. Auch ist die Erkenntnis, daß man in einer Gedankenarbeit die Linie des geringsten Widerstandes beschreitet, sehr geeignet, den Menschen bescheiden zu stimmen, weil er einsieht, daß ihm kein Gedankenflugapparat zu Gebote steht. Man ist ein größerer Entdecker, wenn man mehrere Länder durchforscht, als wenn man nur, wie ich, dem Laufe eines Flusses durch mehrere Länder folgt. Ich würde mir also nur das Ansehen größerer Vielseitigkeit gegeben haben, wenn ich den inneren Zusammenhang meiner Schriften nicht gezeigt und damit den Leser auf den Gedanken gebracht hätte, daß ich von Zeit zu Zeit fliegen kann.

Die Folgerungen, die sich aus unserer Betrachtung ergeben, bereiten eine Vorstellung über das Rätsel des Menschen vor, die sich durchaus von der landläufigen unterscheidet. Nach der vulgären Vorstellung — und zwar selbst innerhalb des spiritualistischen und materialistischen Monismus — ist der Mensch den Funktionen nach noch immer dualistisch angelegt, indem seine Funktionen von ganz heterogener Art sind: die organischen unbewußt und unwillkürlich, die geistigen bewußt und willkürlich. Bei näherer Untersuchung finden sich aber zwischen beiden reale Analogien, nicht etwa nur sprachliche Vergleichungsmöglichkeiten; die organische Funktionsweise durchdringt Wissenschaft und Kunst — kleinstes Kraftmaß, Organprojektion, goldener Schnitt — und die unbewußten physiologischen Funktionen sind nur relativ unbewußt, verlaufen aber — im Somnambulismus — nicht vorstellungslos. Beide Funktionen sind also von einerlei Art, und das allein schon muß uns geneigt machen, sie aus einer Quelle abzuleiten. Der Beweis dafür läßt sich allerdings am besten aus mystischen Phänomenen führen; indessen durfte ich nicht die Diallele begehen, die monistische Seelenlehre aus der Mystik und dann wieder die Mystik aus der monistischen Seelenlehre zu erklären. Ich mußte daher die Begründung der monistischen Seelenlehre auf einem ganz anderen Wege versuchen, und — in der Ergänzung dessen, was ich bereits anderwärts über die „physische Natur der Planetenbewohner" ausgeführt habe [57] — habe ich hier die scheinbar abseits liegende Untersuchung über das „kleinste Kraftmaß"

vorangestellt. Dieses merkwürdige Prinzip, welches wir in dem großen Naturganzen walten sehen, ist vielleicht eben jenes, das die rätselhafte, schon im Altertum vielfach kommentierte Inschrift an der Pforte des Tempels zu Delphi mit den Worten „Nichts zu viel!" bezeichnete. Zwar weiß ich nicht, ob diese Hypothese den Beifall der Philologen finden wird, aber die Natur der Vorgänge in jenem Tempel, in dem die Mystik ihre Pflege fand, verbietet jede rationalistische Auslegung dieser Inschrift und spricht für eine mystische.

Dieses Prinzip des kleinsten Kraftmaßes nun bahnt auch die monistische Erklärung des Menschen an. Wir sehen es wirksam in organischen wie geistigen Funktionen, auch wenn die letzteren — das zeigte die philosophische Betrachtung der Technik — ganz im Lichte des Bewußtseins zu geschehen scheinen. Technische Erfindungen sind erst dann vollkommen, wenn das Prinzip des kleinsten Kraftmaßes in ihnen gewahrt ist; andererseits zeigt die nachträgliche Betrachtung technischer Produkte zu unserer Verwunderung deren Übereinstimmung mit organischen Produkten; unser Prinzip umfaßt also beide Funktionen des Menschen, die organischen wie die scheinbar ganz heterogenen geistigen. Gewohnt, bei der Hervorbringung geistiger Produkte allen aktiven Anteil dem Bewußtsein zuzuschreiben, sehen wir nun zu unserem Erstaunen, daß die aktive Ursache viel tiefer, hinter dem Bewußtsein, im Unbewußten, liegt, und zwar aus derselben Quelle fließt, welche die organische Bildung des Menschen und seine physiologischen Funktionen bestimmt. Es ist also nur ein Nebenumstand an den geistigen Funktionen, da sie im Lichte des Bewußtseins verlaufen.

Das Delphische „Nichts zu viel!" läßt sich in der Tat als Vorschrift für physiologische wie geistige Tätigkeiten anwenden. Henle sagt: „Graziös sind jene Bewegungen, die ihren Zweck mit dem geringsten Aufwand von Mitteln erreichen." [58] Schönheit und Zweckmäßigkeit fallen also hier zusammen. Ebenso gibt es nun aber auch geistige Funktionen der Wissenschaft und Kunst, die, weil nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes zustande gekommen, als graziös bezeichnet werden können, und zwar läßt sich diese Bezeichnung anwenden auf mathematische Lösungen, auf das Ineinandergreifen von Maschinenteilen, auf wissenschaftliche Hypothesen, wie auf musikalische Melodien, welches letztere besonders Mozart und Haydn, diese Musiker des kleinsten Kraftmaßes, zeigen.

Was bei einer Solotänzerin oder einem Trapezkünstler „funktionelle Zweckmäßigkeit" heißt, das wird in der Ästhetik als „ökonomische Verwendung der Mittel" bezeichnet, wie es z. B. von Fechner geschieht. [59] Derselbe spricht sogar selbst von der hier betonten Analogie, indem er die Worte des Physiologen Vierordt zitiert: „In ihrer Schrift über die Gehwerkzeuge haben die Gebrüder Weber an mehreren Stel-

len und mit schlagenden Beispielen nachgewiesen, daß das ästhetische Schöne im ganzen auch das physiologisch Richtige ist; daß beide sich decken, daß immer das den Eindruck des Schönen (Leichten, Ungezwungenen, Freien) macht, was mit dem Aufwand der möglichst geringen Muskelkraft erreicht wird. Demnach würde jedes Werk der bildenden Kunst, jedes Gedicht usw. immer nur diejenigen Mittel verwenden dürfen, welche zur Erreichung des Zweckes erforderlich sind. Werden weitere, nicht absolut nötige, wenn auch an sich noch so gerechtfertigte Mittel verwendet, so wirkt ein solcher Pleonasmus ermüdend." Unter demselben Gesichtspunkt läßt sich auch die Wissenschaft betrachten. „Das Geniale" — sagt Rosenberger —, „weil nicht von der Person bewußt geschaffen, scheint von der Natur gegeben, von der Natur ohne Einmischung der Persönlichkeit bewirkt und somit selbst natürlich; das Ergötzen am Genialen ist von diesem Standpunkt aus Naturgenuß." [60]

Es beruht demnach im Grunde nur auf einer Abstraktion, wenn wir Kunst und Wissenschaft voneinander, ja sogar wenn wir beide von der organischen Funktion unterscheiden. Weil in der geistigen Funktion eine organische Seite nachweisbar ist, muß auch umgekehrt in der organischen Funktion die Vorstellungsseite gegeben sein. Nur vom Hirnbewußtsein ist die organische Funktion nicht beleuchtet; teilweise gilt das aber auch von der geistigen Funktion, von der höchsten sogar am allermeisten, indem dabei das Funktionsprinzip des kleinsten Kraftmaßes, das Formalprinzip des goldenen Schnittes und das Gestaltungsprinzip der Organprojektion ganz unbewußt angewendet werden.

Demnach besteht kein Artunterschied zwischen organischen und geistigen Funktionen, und sie entstammen einer Quelle. Je mehr bei den einen, den physiologischen, die geistige Natur zurücktritt, desto offenbarer wird die organische Seite derselben; wo umgekehrt die geistige Seite der Funktion offenbarer ist, wie in der Kunst und Philosophie, dort tritt die organische Seite so weit zurück, daß wir sie kaum mehr entdecken. Im Grunde aber sind beide Seiten bei beiden Funktionen gegeben. Wie bei einer tieferen Betrachtung des Naturganzen nach Schopenhauer [61] der scheinbare Gegensatz von Kausalität und Wille verschwindet, und bei jeder irdischen Veränderung sowohl Kausalität als auch Wille gegeben sind, so lehrt uns eine tiefere Erforschung des Menschen, daß wiederum innerhalb des Willens der scheinbare Dualismus zwischen bewußten und unbewußten Funktionen im Grunde nicht besteht. Wie die Tätigkeit meiner inneren Organe erst dann in mein Bewußtsein fällt, wenn sie erkrankt sind, so liegt es auch in der Natur gerade der genialen Leistungen, daß sie nicht, wenigstens nicht als Prozeß, sondern nur als Resultat, ins Bewußtsein fallen, und es

ist gewissermaßen eine Erkrankung, wenn die geniale Intuition durch die bewußte Reflexion ersetzt wird, wie bei den modernen Dichtern.

Unter diesem Gesichtspunkt erscheint es nun sehr erklärlich, daß die Versuche des Materialismus und Spiritualismus, Geist und Natur, auseinander abzuleiten, scheitern. Sie müssen beide aus einem gemeinschaftlichen Wesenskern des Menschen abgeleitet werden, der aber ein transzendentaler ist; denn im Bewußtsein des Menschen findet er sich nicht vor. Das Bewußtsein ist ja selbst nur eine seiner Ausstrahlungen, wie das Organ, daran es gebunden ist; es kann also diesen Wesenskern so wenig erfassen als ein kleinerer Kreis den größeren. Die Seele ist kein bloß denkendes Wesen, wie die Spiritualisten meinen; noch weniger ist sie bloße Funktion des Gehirns, wie die Materialisten meinen, die das Organ aus der Dummheit der Materie entstehen, dann aber zu genialen Leistungen befähigt sein lassen; die Seele umfaßt vielmehr beide Funktionssphären, die organische und die geistige. Ohne diese Annahme sind die Analogien beider Gebiete, welche Zeising und Kapp aufgedeckt haben, ganz unerklärlich. Das Wesen, welches mich organisch bildet und erhält — wenn auch nach mechanischen Gesetzen — und jenes, das in mir denkt, muß ein und dasselbe Wesen sein. Die Seele organisiert und denkt, und zwar denkt sie, uns unbewußt, im Organisieren, und organisiert, uns unbewußt, unser Denken. Sie gestaltet uns unter Mitwirkung der äußerlichen, darwinistischen Anpassungsfaktoren und denkt nach den gleichen Gestaltungsprinzipien. Im Denker und Künstler ist diese ihre Gestaltungskraft potenziert. Es muß also nicht nur die Natur im Geiste des Menschen anerkannt werden, sondern auch der Geist in der Natur des Menschen.

III.

Das organisierende Prinzip

Aus dem vorhergehenden Kapitel hat sich ergeben, daß die Produkte der organischen Natur, der Wissenschaft, der Technik und der Kunst in bezug auf das Wie ihres Werdens auf eine gemeinschaftliche Ursprungsquelle hinweisen, indem sie nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes zustande kommen. Daraus allein schon könnte man die Folgerung ziehen, daß das Gestaltungsprinzip unseres Leibes identisch ist mit dem Gestaltungsprinzip unserer geistigen Produkte, womit der Grund gelegt wäre für eine monistische Erklärung des Menschen.

Das Streben nach einer monistischen Erklärung des Menschen ist in der modernen Wissenschaft so sehr vorhanden, daß eben ihr zuliebe die Seele preisgegeben wurde, in der irrtümlichen Voraussetzung, daß sie nur im Sinne des Dualismus zu denken sei. Ist nun aber die Seele nicht nur die Quelle unserer geistigen Tätigkeit, sondern auch der organischen, so verschwindet der Dualismus, Körper und Bewußtsein sind aus einer einheitlichen Quelle abgeleitet, und die Seelenlehre wird monistisch.

Um den Leser in diese Anschauung noch weiter einzuführen, muß ich bei ihm die Kenntnis dessen voraussetzen, was in der Richtung einer monistischen Seelenlehre bereits geleistet worden ist. Wo diese Kenntnis fehlt, kann sie doch leicht und rasch nachgeholt werden. Ich beziehe mich in dieser Hinsicht auf die Schriften von Kapp und Zeising. Kapp hat die Tatsache der Organprojektion entdeckt, [62] d. h. er hat nachgewiesen, daß der Mensch in verschiedenen technischen Produkten Teile seines eigenen Körpers unbewußt in so merkwürdiger Weise nachformt, als wären diese sein Vorbild gewesen, so daß erst die mechanischen Kopien uns das Verständnis für die korrespondierenden organischen Formen und Funktionen eröffnet haben. Man kann die Funktionen des Herzens nicht besser vergleichen als mit denen einer Pumpe, das Ohr nicht besser als mit einem Klavier, die Lunge mit einer Orgel, das Auge mit einer *camera obscura*. Nun sind aber bei der Erfindung der Pumpe, des Klaviers, der Orgel und der *camera obscura* die organischen Vorbilder keineswegs mit Bewußtsein nachgeahmt worden, sondern es geschah ganz unbewußt, und erst nachträglich wurde diese merkwürdige Übereinstimmung entdeckt, welche den Beweis liefert, daß selbst unsere im höchsten Bewußtsein verlaufende Gedankenarbeit

von einer unbewußten Unterströmung geleitet ist. Die Organprojektion beweist also, daß das organisierende Prinzip unseres Leibes ein denkendes ist; seine Produkte gleichen denen unseres Denkens. Auf einem ganz anderen Gebiete, nämlich dem ästhetischen, hat Zeising das Gegenstück zur Organprojektion entdeckt. [63] Er hat die wichtige Entdeckung gemacht, daß unsere Kunstprodukte in der Architektur und Malerei nach dem Formalprinzip des goldenen Schnittes gebildet sind, nach welchem aber auch unser ganzer Organismus und dessen einzelne Teile geformt sind. Mit anderen Worten: das denkende Prinzip in uns ist zugleich ein organisierendes. Aus diesen unbestrittenen Tatsachen habe ich schon anderwärts [64] solche Folgerungen gezogen, die in der Richtung der Mystik liegen, und in der Tat bin ich auf diesem Wege an die Grenzen dieses Gebietes und sodann in dasselbe hinein geführt worden.

Wenn nun aus der Organprojektion folgt, daß beim Organisieren ein Denken mitbeteiligt ist; wenn der goldene Schnitt beweist, daß beim Denken ein Organisierendes tätig ist; wenn endlich unser voriges Kapitel gezeigt hat, daß die organischen Bildungen, wie die wissenschaftlichen Hypothesen des Forschers und die Kunstprodukte des Dichters nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes sich bilden, was abermals auf eine identische Quelle hinweist, — so ergeben sich aus diesen drei Tatsachen mit Evidenz zwei Sätze:

1. Das Gestaltungsprinzip unseres Organismus ist identisch mit dem Gestaltungsprinzip unserer Mechanismen.

2. Dieses gemeinschaftliche Gestaltungsprinzip ist wiederum identisch mit dem Unbewußten im menschlichen Geiste.

Damit ist nun die Grundlage gewonnen für eine monistische Seelenlehre. Es kommt kein wirklicher Monismus zustande, wenn man Natur und Geist, Körper und Bewußtsein im Menschen aus einander ableitet, und bei diesem Versuche scheitern sowohl der Materialismus wie der Spiritualismus; Körper und Bewußtsein müssen vielmehr aus einem gemeinschaftlichen Dritten abgeleitet werden, nur das ist wirklicher Monismus. Dieses Dritte näher zu bestimmen ist unsere weitere Aufgabe. Zunächst wissen wir nur, daß es sowohl organisierend als denkend ist, und zwar verraten die Produkte seiner Tätigkeit, daß es immer beides zugleich ist. Daraus ergibt sich schon ein sehr klares Verhältnis der monistischen Seelenlehre zunächst zum Materialismus und Darwinismus.

Der Materialismus schließt aus der mechanischen Funktionsweise unseres Organismus auf eine mechanische Entstehung desselben. Dieser Schluß ist ganz ungerechtfertigt, und mit solcher Logik könnte man auch aus dem mechanischen Ablauf unserer Taschenuhren schließen, daß dieselben von selbst entstanden seien. Wenn in unserem Organis-

mus Mechanismen nachweisbar sind, so überhebt uns das noch lange nicht der Frage, wer diese Mechanismen gebaut hat. Ein organisierendes Prinzip ist trotzdem noch logisch denkbar, also möglich, und steht mit den mechanischen Funktionen unseres Körpers so wenig in Widerspruch als der Mechanismus einer Uhr mit der Existenz des Uhrmachers. Für das Problem der organischen Formen leistet also der Materialismus gar nichts.

Dieses Problem zu lösen ist nun die eigentliche Aufgabe, die sich der Darwinismus gesetzt hat. Für den Darwinianer ist die organische Form das Produkt äußerer Faktoren, welche den Zwang zur Anpassung auf die Organismen ausüben, zwischen denselben einen Kampf ums Dasein ins Spiel setzen, wobei die günstigsten Formen überleben und ihre günstigen Merkmale vererben. Die Wiederholung dieses Kampfes in den aufeinanderfolgenden Generationen steigert diese Merkmale durch natürliche Zuchtwahl. In dieser Weise wollen die Darwinianer die Entstehung der Arten mechanisch erklären, während allerdings Darwin selbst vorsichtiger ist und nur sagt: „Endlich bin ich überzeugt, daß die natürliche Zuchtwahl das wichtigste, wenn auch nicht das ausschließliche Mittel zur Abänderung der Lebensformen gewesen ist.“ [65]

Aber auch der Nachweis, daß die Anpassung der Organismen an äußere Existenzbedingungen stattfindet, überhebt uns nicht der Frage nach dem organisierenden Prinzip. Auch wenn ein inneres Prinzip in der Organisationssteigerung tätig wäre, so könnte doch das Mittel seiner Tätigkeit eben diese Anpassung an die äußeren Faktoren bei jeder organischen Abänderung sein. Sicher ist nur — und das allerdings hat Darwin bewiesen —, daß jede Abänderung den äußeren Faktoren korrespondiert, also eine Anpassung an dieselben enthält; indem man aber diese Korrespondenz in jedem einzelnen Falle und durch den ganzen biologischen Prozeß aufdeckt, ist über die Ursache noch gar nichts ausgemacht; es ist noch lange nicht bewiesen, daß die äußeren Faktoren die allein wirkenden Ursachen der Anpassung seien. Diese selbe Korrespondenz, derselbe Wirkungsgrad der äußeren Faktoren, müßte auch bei der Tätigkeit eines innerlichen Prinzips stattfinden, das die Organismen durch Anpassung an Äußeres zur Höherentwicklung triebe. Die Anpassung an die äußeren Faktoren beweist noch nicht die Anpassung durch dieselben. Wenn eine weiche Masse gegeben ist z. B. Siegellack — und eine starre Form — das Petschaft —, so kann dem Siegellack die Form des Siegels aufgedrückt werden — Anpassung durch äußere Faktoren; es kann aber auch die Siegellackstange in das Siegel gedrückt werden — Anpassung an äußere Faktoren. Das Siegel als Anpassungsfaktor wirkt in beiden Fällen und zwar das gleiche; aber die Frage, woher der Druck kommt, ist damit nicht erledigt, also

noch nicht überflüssig. Ebenso ist nun aber trotz der unbestreitbaren Verdienste Darwins die Frage nach der Existenz eines organisierenden Prinzips nicht überflüssig.

Wir können übrigens die Frage, ob Anpassung und biologische Steigerung nur Wirkung äußerer Faktoren ist, oder auf Seite der Organismen ein innerlich treibendes Moment voraussetzt, noch leichter lösen vom Standpunkt der Organprojektion, die sich in unseren technischen Erfindungen offenbart. Denn bei diesen Produkten des menschlichen Geistes fehlen äußere Faktoren, die dem Produkt eine bestimmte Form aufnötigen würden. Für die Erfindung der *camera obscura* lag kein äußerer Zwang vor, sie dem Auge ähnlich zu gestalten; gleichwohl ist sie ihm analog konstruiert, wie das Klavier dem Gehörapparat usw. Daraus müßte nun der Darwinianer, der nur äußere Bildungsfaktoren anerkennt, schließen, daß zwar das Ohr durch Anpassung seine Form notwendig erhalten habe, das Klavier dagegen nur zufällig in analoger Weise erdacht wurde. Damit wäre aber das Reich des Geistes dualistisch von der Natur abgetrennt; wir wären genötigt, für die Organismen ein anderes Gestaltungsprinzip aufzustellen als für die Mechanismen, und die vorhandenen Analogien zwischen beiden blieben noch dazu ganz unerklärt. Der Monist wird dagegen aus der Übereinstimmung von Naturprodukten mit Geistesprodukten auf ein identisches Gestaltungsprinzip schließen; dieses ist nun bei Geistesprodukten tatsächlich ein innerliches, weil ein äußerer Anpassungsfaktor hier ganz fehlt, und da aus den Analogien der Produkte die Identität des Gestaltungsprinzips folgt, so muß auch für die Naturorganismen das Gestaltungsprinzip ein innerliches sein.

Man könnte nun allerdings einwerfen, daß die Willkür, womit wir unsere Mechanismen nach organischen Vorbildern erfinden, nur scheinbar ist, daß auch hier ein äußerer Anpassungsfaktor vorliege, nämlich in den Naturgesetzen, die das Schwingen des Tones, die Berechnung der Lichtstrahlen usw. bestimmen; diesen Gesetzen bequeme sich sowohl der Organismus an als auch der Techniker, der von ihnen Kenntnis habe. Nun beweist aber die Entwicklungsfähigkeit der Technik, daß die von der Natur antizipierten Lösungen mechanischer Probleme keineswegs die einzig möglichen sind, daß vielmehr innerhalb derselben Naturgesetze noch andere Lösungen eintreten könnten, indem es eben der Fortschritt in der Technik ist, daß die Probleme nach dem Prinzip eines immer kleineren Kraftmaßes gelöst werden. Noch weniger kann in den Naturgesetzen ein äußerer Anpassungsfaktor gesehen werden für die Produkte der menschlichen Kunst, insoweit dieselben nach dem goldenen Schnitt geformt sind und in dieser Hinsicht mit dem Einteilungsprinzip unseres eigenen Körpers übereinstimmen. Diese Form kann weder dem Organismus noch dem Kunstwerk irgendwie äußer-

lich aufgenötigt sein. Darwin selbst sagt, daß der Kampf ums Dasein nur nützliche Merkmale erklären kann; die Lebensfähigkeit des Organismus wird aber von seinem ästhetischen Einteilungsprinzip gar nicht berührt, und wäre die gleiche bei jedem anderen. Für das Kunstwerk aber kann ebenfalls kein äußerer Anpassungsfaktor ausfindig gemacht werden, der, vom Künstler mit Bewußtsein erfaßt, ihm eine bestimmte Form vorschriebe. Das die Form des Kunstwerkes bestimmende Moment liegt nicht im Bewußtsein des Künstlers, sondern in dessen unbewußtem Denken; der goldene Schnitt ist erst spät in der Ästhetik an den längst bestehenden Kunstwerken entdeckt worden. Da nun gleichwohl formale Übereinstimmung zwischen Natur- und Kunstprodukten vorliegt, müssen eben beide von einem identischen Prinzip gestaltet sein, und da wir ein äußerliches nicht vorfinden, muß es eben ein innerliches sein.

Mit der Anerkennung dieser Tatsache ist den darwinistischen Anpassungsfaktoren ihre Bedeutung durchaus nicht genommen; denn wenn wir die hier vertretene Anschauung, daß ein organisierendes Prinzip die Anpassung an äußere Verhältnisse vollzieht, mit der des Darwinismus vergleichen, daß die Anpassung nur durch diese äußeren Verhältnisse geschieht, so stellt sich heraus, daß die zu erklärenden Objekte in beiden Fällen das gleiche Merkmal zeigen müssen, nämlich eben die Anpassung; daß ferner in beiden Fällen der Wirkungsgrad der äußeren Anpassungsfaktoren der gleiche ist. Der einzige Unterschied ist demnach der, daß die darwinistischen Ursachen durch den Nachweis eines organisierenden Prinzips zu bloßen Gelegenheitsursachen oder Mitteln herabgesetzt werden. Da nun aber in beiden Fällen die zu erklärenden Organismen das gleiche Ansehen zeigen müssen, so folgt daraus unmittelbar, daß aus der bloß naturwissenschaftlichen Analyse der Organismen die Anpassungsursache überhaupt nicht gefunden werden kann, daß die Frage, ob die Ursache eine äußerliche oder innerliche sei, auf diesem Wege überhaupt nicht entschieden werden kann, daß also die Meinung, der Darwinismus widerlege die Existenz eines organisierenden Prinzips, auf einem Mißverständnis beruht.

Wenn eine gleiche Wirkung aus zwei Ursachen folgen kann, so kann aus der naturwissenschaftlichen Betrachtung der Wirkung nicht entschieden werden, welche der beiden Ursachen tätig war. Dieser Fall liegt nun vor bezüglich der Anpassung der Organismen. Ob die Ursache derselben äußerlich oder innerlich ist, kann der Naturforscher als solcher nicht entscheiden, wie der Anblick eines Siegels es ganz unentschieden läßt, ob der Siegellack auf das Petschaft oder dieses auf jenen gedrückt wurde. Eben darum kann die Frage nach einem organisierenden Prinzip nur auf dem hier eingeschlagenen Umweg gelöst werden,

nämlich nicht aus Tatsachen der Biologie, sondern der Technik und Ästhetik. Den Künstler wird jedermann als das organisierende Prinzip seines Kunstwerkes gelten lassen. Da er nun aber unbewußt sein Kunstwerk nach dem goldenen Schnitt formt, nach welchem sein eigener Körper geformt ist, sein Unbewußtes im Denken also identisch ist mit dem Gestaltungsprinzip seines Körpers, so muß eben auch dieses in ihm selber liegen, d. h. es muß ein organisierendes Prinzip vorhanden sein. Es ist also nicht bloße Willkür, daß ich Kapp und Zeising für die Biologie verwerte, sondern es bleibt überhaupt nur dieser Weg übrig, das Problem des organisierenden Prinzips zu lösen.

Übrigens kommt ja selbst der extremste Darwinist nicht aus ohne ein innerliches Gestaltungsprinzip; denn bei der Bildung des Fötus im Mutterleibe fehlt jeder Kampf ums Dasein, jede äußere Anpassung. Der Naturforscher betrachtet nun freilich das hier tätige Bildungsprinzip als Resultat der Vererbung — die aber eben das unerklärte Rätsel des Darwinismus, ja seine Voraussetzung ist —; damit gesteht er aber selber zu, daß wenigstens auf dem Wege der Vererbung ein innerliches Bildungsprinzip erzeugt werden kann, daß also die äußerlich aufgezwungene Anpassung nicht der einzig denkbare Fall ist.

Die Naturwissenschaft hat es nur vermocht, den veralteten Begriff der Lebenskraft als überflüssig zu beseitigen, womit sie vollkommen im Recht war. Die Lebenskraft umfaßt nur die physiologischen Funktionen des Menschen, erklärt also diesen nicht monistisch und läuft ganz unvermittelt neben den anderen Kräften des Organismus her. Mit diesen Mängeln ist das organisierende Prinzip nicht behaftet, welches gleichsam ein geometrisches Problem in ein stereometrisches verwandelt; es wirkt nicht, wie die Lebenskraft, auf gleicher Ebene mit den übrigen Kräften, sondern bildet in der transzendentalen Tiefe des Menschen den einheitlichen Quellpunkt sowohl seiner organischen wie geistigen Funktionen.

In der Philosophie hat die Ansicht von jeher geherrscht, daß die organischen Formen ein innerliches Gestaltungsprinzip haben, so verschieden es auch, von Platons „Ideen" angefangen, bis zum „Metaorganismus" von Hellenbach, benannt wurde. Es kann nun aber nur an der logischen Vereinbarkeit dieser philosophischen Ansicht mit der naturwissenschaftlichen liegen, daß gerade in der neueren Philosophie, sogar trotz des Darwinismus, das innerliche Organisationsprinzip so scharf betont wurde, wie es durch Schopenhauer, Hartmann und Hellenbach geschehen ist.

Bei Schopenhauer ist die organische Form die Darstellung eines metaphysischen Willens, den er aber nicht individualistisch, sondern pantheistisch faßt. Hartmann hat den ganzen ersten Abschnitt seiner „Philosophie des Unbewußten" der Ausführung des Gedankens gewid-

met, daß wir die organischen Formen und geistigen Funktionen nicht erklären können ohne ein metaphysisches Prinzip: das Unbewußte, das ihm ebenfalls mit der Weltsubstanz zusammenfällt. Endlich hat Hellenbach in seinem „Individualismus" eine sehr klare Kritik der naturwissenschaftlichen biologischen Theorien vorgenommen und kommt zu dem Resultat, daß jedem Organismus ein Metaorganismus, wie überhaupt jeder Physik eine Metaphysik, zu Grunde liegen muß.

Ob nun dieses Gestaltungsprinzip der Organismen individualistisch oder pantheistisch zu denken ist, läßt sich schwer entscheiden, so lange nur aus organischen Gründen auf dasselbe geschlossen wird, weil dabei nur ein metaphysischer Wille sich als die nötige Annahme erweist, dessen Wirkung bei der pantheistischen wie individualistischen Vorstellung die gleiche ist. Sollten jedoch außer organischen Gründen auch noch psychische bestehen, auf einen transzendentalen Hintergrund in uns zu schließen, so würde die individuelle Natur desselben daraus viel deutlicher hervorleuchten. Diese Aufgabe zu lösen habe ich in der „Philosophie der Mystik" versucht: die Phänomene des Somnambulismus beweisen nämlich, daß das den Organismus gestaltende und erhaltende Prinzip seine Funktionen nicht vorstellungslos — wie Schopenhauer meint — und nicht in unbewußter Vorstellung — wie Hartmann meint — vollzieht. Ein metaphysisches Gestaltungsprinzip aber, dem Wille und bewußte Vorstellung zugesprochen werden müssen, nötigt uns, den Schritt vom Pantheismus zum Individualismus zu machen.

Die in Rede stehenden Erscheinungen bei Somnambulen, welche beweisen, daß wir nicht unmittelbar aus der Weltsubstanz hervorgegangen, sondern nur die irdische Erscheinungsform eines transzendentalen Subjekts sind, welches will und erkennt, sind die folgenden: die innere Selbstschau, vermöge welcher die Somnambulen ihre eigene Diagnose vornehmen, ihre Fähigkeit, den Verlauf ihrer Krankheiten voraus zu erkennen, der Heilinstinkt und die Heilverordnungen. Aus der weitläufigen Analyse dieser empirischen Tatsachen war ich zu nachstehender Folgerung genötigt: „Die innere Selbstschau der Somnambulen könnte keine kritische sein ohne den Besitz eines Vergleichungsmaßstabs, d. h. ohne die Vorstellung des normalen leiblichen Schemas; die Prognose der Somnambulen wäre nicht möglich ohne intuitive Kenntnisse der Gesetze des inneren Lebens; die Heilverordnungen der Somnambulen könnten nicht wertvoll sein, wenn sie nicht aus demselben Subjekt kämen, welches die kritische Selbstschau vollzieht und die Entwicklungsgesetze der Krankheit kennt. Alle drei Erscheinungen aber wären nicht möglich, wenn nicht das transzendentale Subjekt zugleich das organisierende Prinzip in uns wäre." [66]

Wenn wir also aus den Analogien zwischen Natur und Geist, die Kapp in der Organprojektion, Zeising im goldenen Schnitt entdeckt

hat, und wovon wir weitere gefunden haben in der Untersuchung über das „kleinste Kraftmaß", schließen mußten, daß das organisierende Prinzip in uns identisch ist mit dem Unbewußten im Denken, so müssen wir aus den Erscheinungen des Somnambulismus umgekehrt schließen, daß das Wesen, von welchem jene transzendentalen Vorstellungen ausgehen, identisch ist mit dem organischen Unbewußten im Menschen. In beiden Fällen ist aber jenes Unbewußte nur relativ unbewußt, nämlich für das sinnliche Bewußtsein unserer irdischen Erscheinungsform, nicht aber für das ihr zu Grunde liegende transzendentale Subjekt.

Gegen diese Identität des organisierenden mit dem denkenden Prinzip in uns ist schon sehr früh ein Einwand erhoben worden, der noch immer vorgebracht wird. Der Arzt Galenus nämlich suchte die Annahme, daß die denkende Seele zugleich das belebende Prinzip des Körpers sei, damit zu widerlegen, daß wir die innere Einrichtung unseres Leibes von Natur aus nicht kennen. [67] Wenn Galenus recht hätte, wenn wir den menschlichen Leib in der Tat nur aus Sektionsbefunden kennten, dann wäre auch der von Galenus gezogene Schluß auf Nichtidentität unvermeidlich; die Seele könnte alsdann nicht organisierend sein, und die organischen Formen müßten wir mit Schopenhauer und Hartmann aus der Weltsubstanz, oder mit Darwin aus äußeren Faktoren erklären. Nun ist es aber eine Tatsache, daß die Somnambulen „von Natur aus" sehr genauen Bescheid wissen über die innere Einrichtung ihres Leibes, daß sie ihn sogar kritisch durchschauen, d. h. seine Abweichungen vom Normaltypus erkennen; also ist auch der von Galenus gezogene Schluß ungerechtfertigt, d. h. die Seele ist nicht nur denkend, sondern auch organisierend. Daß die Physiologen noch immer von unbewußten Funktionen des Organismus reden, erklärt sich nur daraus, daß sie noch immer das Studium des Somnambulismus für entbehrlich halten, wovon man sich geradezu aus allen betreffenden Lehrbüchern überzeugen kann.

Auch in einer modernen Schrift heißt es: „Ist die Seele das organisierende Prinzip, dann sollte man doch erwarten, daß wenigstens die menschliche Seele später, wo sie zum Selbstbewußtsein erwacht, unmittelbar etwas von ihren beständigen organischen Tätigkeiten wisse." [68] Diese Anlehnung an Galenus ist nur darum merkwürdig, weil der Autor dieser Schrift schon drei Monate später eine weitere über den „sogenannten Lebensmagnetismus" herausgab, so daß er also aus seiner eigenen Kenntnis des Somnambulismus die Widerlegung seines obigen Ausspruches hätte entnehmen können, er müßte denn, was doch nicht wohl anzunehmen ist, auf das Studium des Somnambulismus nur eben jene drei Monate verwendet haben.

Wir können also das Argument des Galenus umkehren und sagen: Da die Seele im Somnambulismus unmittelbare Kenntnis von der inne-

ren Einrichtung des Körpers hat, muß dieser ihr Werk sein, sie muß organisierend sein. Wenn das organisierende Prinzip transzendentaler Natur ist, wenn es unserer irdischen Erscheinungsform vorhergeht und der Leib nur sein Produkt ist, so muß es auch den Tod des Leibes überdauern. Das Produkt, der Leib, zerfällt im Tode; der Produzent aber, das Organisationsprinzip, die Individualkraft bleibt. Nicht Zeit und Raum sind, wie Schopenhauer meint, *principia individuationis;* dabei wäre unsere individuelle Existenz auf das irdische Dasein beschränkt, und wir würden unmittelbar in der Weltsubstanz wurzeln; ist dagegen ein transzendentales Subjekt *principium individuationis*, dann muß dieses zwischen uns und die Weltsubstanz eingeschoben werden, und unsere individuelle Existenz überdauert den Tod. Das transzendentale Subjekt läßt im Tode seine irdische Erscheinungsform fallen, kann aber damit nicht selbst verschwinden. Wir müssen also dasselbe den realen Wesen beizählen, wie die Atome. Die Seele, organisierend und denkend, fällt außerhalb der Erscheinungswelt, welche ja nur das Produkt ihres sinnlichen Bewußtseins ist.

Aus der Existenz eines organisierenden Prinzips folgt also nicht nur Präexistenz, sondern auch Unsterblichkeit.

Da nun unsere irdische Erscheinungsform der bestimmten Beschaffenheit des transzendentalen Subjekts entspricht, andererseits aber die bestimmte Erscheinungsform den irdischen Existenzverhältnissen angepaßt sich zeigt, so entsteht die wichtige Frage: Wie ist es möglich, daß ein transzendentales Wesen den irdischen Existenzverhältnissen, in die es tritt, so genau angepaßt sich zeigt, und woher kommen wieder die individuellen Unterschiede der Wesen? Es wäre keine Lösung, sondern nur eine Umschreibung des Problems, wenn wir diesen merkwürdigen Parallelismus als Leibnizsche *harmonia praestabilita* bezeichnen würden. Wenn die transzendentale Existenz und die irdische Existenz vollkommen getrennt wären, so wäre auch diese Harmonie nicht erklärbar; sie wäre das reine Wunder. Dies ist nun aber der Punkt, wo sich die Vereinbarkeit der darwinistischen Ansicht mit der transzendentalen Ansicht herausstellen muß:

Nach Darwin ist die organische Form das Produkt äußerer Verhältnisse, nach der transzendentalen Philosophie ist sie das Produkt eines inneren Bildungsprinzips. Diese beiden Anschauungen sind nur versöhnbar, wenn wir einen metaphysischen Darwinismus annehmen. Wir müssen das durch die äußeren Existenzverhältnisse bewirkte Anpassungsresultat nicht nur auf den irdischen Nachkommen übergehen lassen, sondern auch auf das organisierende Prinzip selbst, welches bei jeder Inkarnation die in früheren Existenzen erworbenen Fähigkeiten und Anpassungsresultate verwertet. Das transzendentale Subjekt muß also entwicklungsfähig sein. Erhaltung der Kraft und Entwicklung

sind also Generalisationen, die nicht nur zur Erklärung der irdischen Erscheinungswelt dienen, sondern auch zur Verbindung derselben mit der transzendentalen Welt. Die naturwissenschaftliche und philosophische Ansicht finden auf diese Weise ihre Versöhnung.

Im Grunde genommen geben die Darwinisten das auch zu. Darwin selbst, wie wir gesehen haben, gesteht die Unzulänglichkeit der äußeren Faktoren für die Erklärung der Formen zu. Ferner sind Physiologen und Biologen darüber einig, daß nur die genügend befestigten, bis zur unbewußten Anlage und Fertigkeit werdenden Fähigkeiten vererbt werden. Damit ist die Entwicklungsfähigkeit dieses Unbewußten zugestanden, und dieses Unbewußte ist eben das transzendentale Subjekt. Die organischen und geistigen Fähigkeiten, die zum Unbewußten geschlagen werden, verändern also das transzendentale Subjekt. Damit ist den von der Physiologie zugestandenen Erscheinungen kein weiterer Vorgang hinzugefügt, sondern es sind dieselben nur näher definiert, als es durch bloße Bezeichnung des Unbewußtwerdens geschieht.

Damit kommt nun aber erst Licht in den Darwinismus. Der irdische Darwinismus ist eine Wahrheit; aber er ist nur möglich, wenn es einen metaphysischen Darwinismus gibt. Wir können den irdischen Menschen nur erklären, wenn wir ihm ein bereits geformtes oder mit der potenziellen Anlage zu dieser Form versehenes Wesen zu Grunde legen, dessen bestimmte Beschaffenheit das Anpassungs- und Entwicklungsresultat eines früheren Daseins ist. Das transzendentale Wesen wird durch jede seiner irdischen Existenzen modifiziert, im guten oder schlimmen Sinne, im Sinne der Entwicklung oder der Rückbildung, und diese modifizierte Beschaffenheit muß in seiner nächsten Wiederverkörperung zur äußeren Darstellung kommen.

Die merkwürdige Übereinstimmung eines zur Inkarnation gebrachten transzendentalen Wesens mit den irdischen Existenzverhältnissen wird also zur Notwendigkeit im Lichte des metaphysischen Darwinismus, während die Naturwissenschaft das rätselhafte Wort „Vererbung" dafür einsetzt und jene Übereinstimmung aus dem in seiner Bedeutung allerdings nicht zu unterschätzenden, von den Ältern geliehenen Darstellungsmaterial erklären will, dabei aber genötigt wird, das organisierende Prinzip überhaupt zu leugnen und die Existenz des Menschen mit der Geburt anheben zu lassen.

Die Physiologen haben es längst ausgesprochen, daß jede Gewohnheit zur zweiten Natur wird. Das gilt organisch und geistig; nicht nur körperliche Fertigkeiten, sondern auch Vorstellungen werden durch Wiederholung in einem Unbewußten abgelagert, welches die Physiologie nicht näher zu definieren vermag, während es in der transzendentalen Philosophie als die eigentliche Substanz des Menschen sich darstellt. Im Somnambulismus zeigt sich eine so auffallende Steigerung

des Erinnerungsvermögens, daß daraus deutlich erhellt, wie jede scheinbar vergessene Vorstellung nur in einem transzendentalen Erinnerungsvermögen abgelagert ist. Unsere ganze geistige Beschaffenheit ist also nur ein Verdichtungsprodukt geistiger Vorstellungen, dessen atomistische Bestandteile jedoch transzendental erhalten bleiben. Wäre aber das selbst nicht der Fall, so müßte doch unser transzendentales Subjekt den unbewußten Niederschlag unseres Vorstellungsvermögens erben, und damit wäre seine Entwicklungsfähigkeit auch in geistiger Hinsicht gesichert.

Die Materialisten, deren Ansichten, wenn sie auf den Kopf gestellt werden, meistens die Wahrheit treffen, setzen die Seele zur bloßen Funktion des Organismus herab. In der Tat ist aber umgekehrt der Organismus eine Funktion der Seele, welche dieser ihrer irdischen Erscheinungsform vorhergeht. Unrichtig ist aber auch die pantheistische Ansicht, daß die Individualform und der Individualgeist nur zu den phänomenalen Dingen gehören. Dabei bleibt es unerklärt, wie eine homogene Weltsubstanz einen Akt der Selbstzersplitterung in so verschiedenartige, sich bekämpfende organische und geistige Formen vornehmen konnte und wollte. Schopenhauer entgeht der Schwierigkeit dadurch, daß er seine Weltsubstanz mit Blindheit schlägt, hat aber im übrigen so unrecht nicht, wenn er sagt, einen Gott, der diese Welt, wie sie uns vorliegt, rein zu seinem Vergnügen geschaffen hätte, müßte der Teufel geplagt haben.

Falsch ist endlich auch die Ansicht der christlichen Mystiker, welche den Leib einen Kerker der Seele nennen. Er ist vielmehr ihr Werkzeug, ihre Selbstdarstellung, und in seiner Beschaffenheit ihr korrespondierend.

Es obliegt uns somit die Aufgabe, eine Seelenlehre zu entwerfen, welche den Anforderungen des Monismus gerecht wird, sodann aber die aus dem metaphysischen Darwinismus sich ergebenden Folgerungen näher zu erläutern. Die Ergebnisse aber, die sich aus der monistischen Seelenlehre ableiten lassen, sind in der Tat so bedeutend und befremdend, daß sie selbst als strenge Folgerungen aus dem Monismus abgelehnt werden könnten, wenn sie nicht glücklicherweise durch Tatsachen der Erfahrung gedeckt wären.

IV.

Die Seelenlehre des Aristoteles

In bezug auf die Seele des Menschen sind drei Anschauungen möglich: der Materialismus leugnet sie, der Spiritualismus setzt sie dem Körper entgegen, der Monismus verbindet sie mit dem Körper. Da die beiden ersteren Anschauungen kritisch zersetzt sind — was nicht hindert, daß sie von wissenschaftlichen Nachzüglern noch vertreten werden —, so muß das in allen Zweigen der modernen Wissenschaft leitende Prinzip, der Monismus, auch auf die Seele angewendet werden, indem wir Materialismus und Spiritualismus zur höheren Synthese vereinigen.

Dieser Monismus ist schon logisch gefordert; denn nehmen wir selbst an, es wäre die dualistische Seelenlehre des Spiritualismus eine widerspruchsfreie Vorstellung, so müßte doch der Monismus, als die einfachere Vorstellung, vorgezogen werden, weil sie nach dem Prinzip eines kleineren Kraftmaßes gedacht werden kann. Da nach diesem Prinzip die Wirklichkeit gestaltet ist, so muß auch die mit der Wirklichkeit sich deckende Wahrheit dasselbe aufweisen. Es erübrigt also nur noch zu zeigen, daß diese Vorstellung mit den Tatsachen der Erfahrung sich deckt und daß der metaphysische Individualismus die Tatsachen besser erklärt als Spiritualismus, Pantheismus und Materialismus.

Wir müssen also die Seelenlehre in solcher Weise formulieren, daß sie Natur und Geist im Menschen gemeinschaftlich umfaßt. Diese Seelenlehre nun ist in ihren Grundzügen bereits von Aristoteles entworfen worden, von dessen Anschauungen man niemals abgewichen wäre, wenn man sich der monistischen Verpflichtung immer bewußt gewesen wäre und zu denen wir, als Monisten, auch wieder zurückkehren müssen.

Wenn in unseren Tagen das Wort Seele überhaupt noch in den Mund genommen wird, was fast nur von den Spiritualisten geschieht, so versteht man darunter meistens ein denkendes und zwar ein bloß denkendes Wesen, durchaus verschieden von unserer Leiblichkeit und dessen einzige Funktionen Bewußtsein und Selbstbewußtsein sind. Nicht so bei Aristoteles, dessen ganzer Tiefsinn sich in der Art und Weise zeigt, wie er die Seelenlehre behandelt, indem er ihr auch die Arbeit der Organisation — nicht etwa nur die mit der Beseelung zu-

sammenfallende Belebung — zuspricht. Körper und Geist sind bei ihm monistisch verbunden. „Für jetzt genüge die Feststellung, daß die Seele der Anfang der genannten Zustände ist und daß sie durch das Ernähren, Wahrnehmen, Denken und Bewegen definiert ist." [89] Seele und Bewußtsein haben bei ihm ungleichen Umfang, und er rechnet der Seele auch die organische Tätigkeit — *τό θρέπτικον* — zu. Der heute geläufigen Auffassung entspricht das allerdings nicht. Die moderne Naturwissenschaft hat die organisierende und ernährende Tätigkeit willkürlich aus der Seele ausgeschieden und der Physiologie überwiesen, die also einen Hauptbestandteil der aristotelischen Seele zum leiblichen Teil des Organismus rechnet. Damit ist die Naturwissenschaft dem Monismus untreu geworden, den sie auf dem nun einmal eingeschlagenen Wege nur so wiederherstellen zu können glaubte, daß sie die Seele überhaupt leugnete und alle ihre Tätigkeiten zur bloßen Funktion der organischen Materie herabsetzte.

Aristoteles, indem er der Seele auch organische Tätigkeiten beilegt, welche Bildung, Ernährung, Wachstum und Absterben des Organismus bewirken, ist genötigt, auch den Tieren und Pflanzen eine Seele zuzuschreiben, was in bezug auf Pflanzen in neuerer Zeit auch Fechner in verschiedenen Schriften sehr energisch verteidigt hat. In diesem Zusammenhalt mit den biologischen Erscheinungen wird aber die Seele auch unter das Prinzip der Entwicklung gebracht. Der ernährende Teil der Seele, der sich in der Pflanzenwelt kundgibt, ist nach Aristoteles auch den höheren Organismen eigen, den Tieren und Menschen; dagegen ist bei den Pflanzen die ernährende Seele ohne die höheren Fähigkeiten vorhanden.

Man kann also von der Aristotelischen Seele nicht sagen, daß sie lediglich Prinzip und Träger der Erkenntnis sei. Die Seele entwickelt sich aufsteigend in der Natur, embryologisch und biologisch. Die Steigerung des Bewußtseins geht Hand in Hand mit der Steigerung der Organisation, und schon daraus ergibt sich, daß die Seele auch Prinzip und Träger der Organisation sein muß, sowohl biologisch als individuell. Diese Auffassung kommt also der Schopenhauers nahe, der auch in den unteren Stufen der Erscheinungswelt einen Willen sich offenbaren sieht, und die Aristotelische Ansicht ist in der Tat die einzige, die dem Monismus gerecht wird und die auch mit dem Darwinismus in Einklang gebracht werden kann, während Materialismus und Darwinismus zwar in einigen unlogischen Köpfen sich beisammen finden, in der Tat aber unvereinbar sind.

Es ist bloße Willkür, das Prinzip der Individualität bloß in den Intellekt zu versetzen und nicht auch in den Willen, der zunächst ein organisierender Wille ist. Es ist ebenso willkürlich, das Prinzip der Individualität — wie es die dualistische Seelenlehre tut — nur im Intellekt fortdauern zu lassen und die bloße Unsterblichkeit des Geistes auszusprechen. Der Organismus darf von der Seele nicht abgetrennt werden. Leben und Seele dürfen schon darum nicht geschieden werden, weil der Geist nur die Fortsetzung der Natur, das sinnliche Bewußtsein, durch den organischen Leib vermittelt und seine Blüte ist. Man muß allerdings dem Materialismus zugeben, daß das Sterben ein Ablegen der irdischen Erkenntnisbrille ist; man muß auch dem Spiritualismus zugeben, daß jene transzendentale Bewußtseinsfähigkeit — von der wir in somnambulen Zuständen nur annähernd Kunde erlangen — im Tode frei wird; aber da die Seele nicht bloß denkend, sondern auch organisierend ist, muß gegen beide genannten Richtungen geltend gemacht werden, daß die Organisationsfähigkeit der Seele im Tode unverkürzt bleibt, entweder als bloß potenzielle Anlage, oder so, daß wir die Seele geradezu als räumlich gegliedert, als geformt, und zwar geformt wie der irdische Leib, ansehen, womit also der Astralleib des Apostels Paulus und der indischen wie christlichen Mystik wieder zur Geltung käme. Doch davon später.

Die Physiologie hat keinen Grund, gegen Aristoteles in bezug auf die Seelenlehre aufzutreten; denn sie lehrt es selbst, daß nicht nur die bewußten Denkfunktionen, sondern auch die unbewußten Lebensfunktionen unter der Leitung des Nervensystems stehen, und sie kennt zwischen den verschiedenen Nerven keinen prinzipiellen Unterschied, sondern nur den, daß das Denken durch Nerventätigkeit des Zerebralsystems, das Leben durch Nerventätigkeit des Gangliensystems unterhalten wird oder, richtiger gesagt, davon begleitet ist. Der einzige bekannte Unterschied zwischen Nervenprozessen mit und solchen ohne Bewußtsein ist ein Unterschied der Zeit. Wir müssen also für beides, Bewußtsein und Leben, eine einheitliche Quelle annehmen, und zwar um so mehr, als wir die Ursache sehr wohl kennen, warum nur die zerebrale Nerventätigkeit, aber nicht die des Gangliensystems, von Bewußtsein begleitet ist: Unser Bewußtsein hat seinen Sitz im Gehirn, ist also beschränkt auf Vorgänge in solchen Teilen des Leibes, deren Nerven zum Gehirn führen, und fällt sogar bei diesen hinweg, wenn der betreffende Nerv durchschnitten wird. Die animalischen Funktionen geschehen nur unbewußt, weil das Gangliensystem vom Zerebralsystem isoliert ist, wenigstens nur indirekte Verbindungen, Anastomosen, damit hat, dagegen seine eigenen untergeordneten Nervencentra besitzt, die sehr wohl ihr eigenes Bewußtsein haben können, ohne daß wir etwas davon wüßten. Wir haben also durchaus keinen Grund, zwei verschiedene Quellen der Veränderungen in unserem Organismus anzunehmen; beide Nervensysteme können nur das Produkt eines organisierenden Prinzips sein. Der Unterschied zwischen Bewußtsein und Unbewußtsein, zwischen Willkürlichem und Unwillkürlichem in den

Bewegungen unseres Leibes ist physiologisch erklärt; der Leib darf nicht zum Diener zweier Herren gemacht werden, sondern allen seinen Aktionen und Reaktionen muß ein Wille zu Grunde gelegt werden. [70]

Die Erklärungsprinzipien dürfen ohne Not nicht vermehrt werden. Die dualistische Seelenlehre nimmt aber zwei Prinzipien an, wo eines hinreicht. Und wenn beim Menschen die unwillkürlichen Veränderungen, durch bloße innere oder äußere Reize veranlaßt, allerdings differenziert sind von den dem Willen unterworfenen, durch bewußte Motive veranlaßten, so finden wir doch bei manchen anderen Organismen diesen Unterschied verwischt, z. B. bei einigen Krustaceen die Säftebewegung und Respiration vom Willen abhängig und als Mittel zur örtlichen Bewegung willkürlich verwendet. Es muß also für alle Bewegungen eine identische Quelle angenommen werden; das ganze zerebrospinale Nervensystem muß als Seelenorgan betrachtet werden, nicht bloß jener besonders auffällige Teil desselben, das Gehirn, dessen Funktionen für uns von hervorragender Wichtigkeit sind. Die Seele muß durch den ganzen Organismus räumlich ergossen sein, sie darf nicht als psychisches Atom angesehen werden. Wie wäre es sonst möglich, daß der bewußte Wille in Ausnahmefällen auch vegetative Funktionen beeinflussen kann, daß z. B. den Weibern Tränen willkürlich zu Gebote stehen, daß die Aufmerksamkeit auf den Pulsschlag diesen beschleunigt und es Leute gibt, die ihn sogar willkürlich beherrschen, oder sich in Schweiß versetzen können, wovon schon der heilige Augustinus ein Beispiel erzählt! [71] Ebenso erwähnt Bartholinus, [72] daß der Sohn des Arztes Simon vor dem König von Dänemark mehrmals seine Fähigkeit zeigte, seine Hände in Schweiß zu versetzen und wieder trocknen zu lassen. Auch der Einfluß bewußter Gefühle gehört hierher, wenn z. B. durch die vasomotorischen Nerven Blutandrang bewirkt und das Stigma bei ekstatischen Jungfrauen und Heiligen hervorgerufen wird. Im Mittelalter sah man in derartigen Erscheinungen entweder Wunder oder schrieb sie den Dämonen zu. Als z. B. in Auxonne geistliche und weltliche Personen von bösen Geistern sich geplagt zeigten, leitete der Bischof von Besançon vierzehn Tage hindurch die Exorzismen. Als er nun der Magd Parisot den Befehl erteilte, den Puls des rechten Armes stille stehen zu lassen, während er am linken fortschlagen sollte, dann den Schlag von der Linken auf die Rechte zu übertragen, wurde der Befehl pünktlich ausgeführt, was als psychisches Zeichen der Besessenheit erklärt wurde. [73] Bei den indischen Jogis ist seit ältesten Zeiten die Kunst bekannt, den Körper oder einzelne Teile desselben in kataleptischen Zustand zu versetzen, Muskeln zu paralysieren, Respiration und Herztätigkeit durch die bloße Kraft des Willens zum Stillstand zu bringen, und diese Kunst wird noch heute von den Fakiren ausgeübt, wenn sie sich auf Wochen und

Monate lebendig begraben lassen. Auch durch die christliche Mystik zieht sich die Fähigkeit einzelner Menschen, sich willkürlich in Ekstase zu versetzen, welcher ein Stillstand der animalischen Funktionen parallel geht. In neuester Zeit hat Dr. Fahnestock zu Lancaster in Pennsylvanien das praktische Studium solcher Selbsthypnotisierung oder *Statuvolence*, wie er es nennt, mit Erfolg wieder angeregt und daraufhin eine Schule gegründet, welche dieser Kunst eine weitere Verbreitung sichert. [74]

Die Unbewußtheit und Unwillkürlichkeit der Lebensfunktionen ist demnach kein Grund, sie der Seele abzusprechen; die Seele ist auch organisierend.

Bei Aristoteles ist die Seele Form und Entelechie des Körpers. Das Wesen (*οὐσία, εἶδος*) der Dinge, das wir unter dem Begriff der Dinge denken, liegt in ihrer Form. Wir kennen den Begriff eines Dinges, wenn wir seine Ursache erkennen. Das Wissen ist ja nichts anderes als die Einsicht in die Gründe der Dinge, und diese Einsicht vollendet sich im Begriff: das Was ist dasselbe wie das Warum; wir erkennen den Begriff eines Dinges, wenn wir seine Ursache erkennen. [75] Wenn also das Wesen eines Dinges seine Form ist und identisch mit seinem Warum, so ist die Seele als das Wesen des Körpers auch das organisierende Prinzip desselben. Es ist dies streng im Sinne des Aristoteles gesprochen.

Die Seele steht also bei Aristoteles in einer wesentlichen Beziehung zur Form des Leibes. Seele und Leib verhalten sich wie Form und Stoff. So erledigt sich die Frage nach der Einheit beider; sie verhalten sich wie Möglichkeit und Wirklichkeit, und so gelangt Aristoteles zu seiner berühmten Definition der Seele: „Die Seele ist die erste vollendete Wirklichkeit eines dem Vermögen nach lebenden Naturkörpers, und zwar eines solchen, der Organe hat." [76] Das lebende Wesen ist nicht zusammengesetzt aus Leib und Seele, sondern die Seele ist die im Leibe wirkende Kraft, der Leib das natürliche Werkzeug der Seele; beide können daher so wenig getrennt werden als das Auge und die Sehkraft. [77] Der Körper ist um der Seele willen da; wie ein verständiger Mann gibt die Natur jedem nur das Werkzeug, das er gebrauchen kann. [78] Statt, wie unsere Materialisten, das Geistige aus dem Leiblichen abzuleiten, schlägt Aristoteles den umgekehrten Weg ein. Ihm ist das Seelenleben Zweck, das Körperleben Mittel. Er polemisiert gegen Anaxagoras, der — wie später Helvetius [79] — gesagt hatte, der Mensch sei darum das vernünftigste Wesen, weil er Hände habe. Davon, sagt Aristoteles, sei das Gegenteil wahr: der Mensch habe Hände, weil er das vernünftigste Wesen sei; denn das Werkzeug richte sich nach seinem Gebrauch, nicht der Gebrauch nach dem Werkzeug. [80] Statt, wie unsere Materialisten die Form aus den Kräften des Stoffes

abzuleiten, begreift er die Form als die Wirkung der Seele, welche jene Kräfte benützt, den Stoff zu gestalten. [81] Die physiologischen Ursachen sind nur Mittel für die Naturzwecke. Wie schon Platon, so unterscheidet auch Aristoteles die bewirkenden Ursachen, aus welchen etwas entsteht (*δι ὧν τι γίγνεται*) von den unerläßlichen Bedingungen, ohne welche etwas nicht entsteht (*ἄνευ ὧν οὐ γίγνεται*), welche Unterscheidung zwischen Ursache und Bedingung, *causa* und *conditio*, unsere Materialisten erst noch zu lernen haben. Die Seele nun bewirkt die Form, die physikalischen Kräfte sind nur die unerläßliche Bedingung. Wenn also der menschliche Geist nur vermittelt werden kann durch die Tätigkeit des Gehirns, so ist daraus noch gar nicht zu folgern, der Geist sei Gehirntätigkeit. Das behaupten aber unsere Materialisten, sind aber dabei freilich nicht vernünftiger, als wenn sie sagten, Mozart sei ein Klavier.

Die Form ist nach Aristoteles Ziel des Werdens; der Zweck eines Dinges und seine Formalursache fallen zusammen. Wie das einzelne Organ um seiner Funktion willen da ist, so der ganze Organismus um des ganzen Lebens, der Gesamtheit seiner Tätigkeit willen, und ist auf die Seele als sein Prinzip zurückzuführen. Der Leib ist da, damit sich die Seele in dieser Welt betätigen kann. [82]

In der dualistischen Seelenlehre der religiösen Systeme ist die Seele nur empfindend und denkend; der Körper ist etwas ihr Fremdes, nicht aus ihrem Wesen heraus gebildet, sondern ihr zufällig verbunden. Es ist nun aber gar nicht einzusehen, wieso das Erkennen die einzige Funktion der Seele sein könnte; wenn dasselbe, soweit es sinnliches Erkennen ist, nachweisbar an das Gehirn gebunden ist, als den vornehmsten Teil des Körpers, so berechtigt das noch nicht, die übrigen Körperteile zur metaphysischen Wertlosigkeit herabzusetzen. Wir müssen alle Organe aus dem Wesen der Seele ableiten. Es ist nicht einzusehen, warum das richtige Prinzip der Physiognomik — daß das Äußere der Abdruck des Innern ist — auf den Kopfteil des Leibes beschränkt sein und dieser vor den übrigen einen nur ihm gehörigen Vorzug haben sollte. Die Form des ganzen Körpers hat metaphysische Bedeutung, ist Ausfluß der Seele. Schopenhauer würde sagen, daß wie das Gehirn Erkenntniswille, so seien die Bewegungsorgane Bewegungswille. Die Physiologie ist also ein Teil der Psychologie — nicht umgekehrt, wie die Materialisten meinen —; denn die Seele ist nicht nur denkend, sondern auch organisierend. Es gibt keinen Dualismus der Prinzipien in uns, eines für das Denken, ein anderes für das Leben, sondern beide sind der Ausfluß eines dritten, transzendentalen Prinzips. Wenn also die Materialisten meinen, man könne Psychologie ohne Seele lehren, so ist in Wahrheit nicht einmal Physiologie ohne Seele denkbar.

Wer dagegen im Sinne der dualistischen Seelenlehre eine Zweiteilung des Menschen vornimmt, kann für diese Ansicht nur anführen, daß die physiologischen Funktionen unwillkürlich und unbewußt geschehen, das Denken aber willkürlich und bewußt sei. Nun wissen wir aber, daß jene Unbewußtheit der Lebensfunktionen in eine mehr oder minder klare Auffassung derselben und sogar der Struktur unserer inneren Organe sich verwandelt, sobald die Empfindungsschwelle des Wachens verschoben ist, wie teilweise schon im Traum, vorzüglich aber im Somnambulismus. Die Trennungslinie zwischen Bewußtem und Unbewußtem ist also durchaus nicht stabil. Wenn die Seele die willkürlichen Bewegungen unseres Leibes bestimmt, unsere Glieder äußerlich in Bewegung setzt, indem sie auf die Muskeln wirkt, warum sollte sie bloß auf diese Muskeln wirken; warum sollten wir ihr die inneren Bewegungen des Leibes nicht zuschreiben können? Wenn sie einige Bewegungen bestimmt, warum nicht alle?

Die Quelle des ganzen Irrtums in der dualistischen Seelenlehre ist die Verwechslung von Seele und Bewußtsein. Man hält diese Begriffe für identisch, sie sind es aber nicht. Die moderne Physiologie läßt ja auch das Bewußtsein von molekularen Bewegungen des Gehirns begleitet sein — ja sie verwandelt sogar ganz ungerechtfertigterweise dieses Koordinationsverhältnis in ein Kausalverhältnis —; wir haben also keinen Grund, die physiologisch nur quantitativ verschiedenen Veränderungen des Organismus auf zwei Prinzipien zu verteilen. Vielmehr müssen wir alle Veränderungen, die sichtbaren wie molekularen unsichtbaren, die das Denken und die das Leben begleitenden, aus einer Quelle ableiten; ein Teil derselben ist erhellt vom Bewußtsein, aber nicht verursacht vom Bewußtsein; ein anderer Teil bleibt unbewußt. Das Bewußtsein ist nicht die Seele, sondern nur ein Zustand der Seele.

Nebenbei nur sei bemerkt, daß für die dualistische Seelenlehre auch die Kette der organischen Wesen keine einheitliche im Sinne der biologischen Entwicklungslehre sein könnte. Werden dagegen der Seele außer dem Denken auch die unbewußten Funktionen des Leibes zugeschrieben, dann fällt jeder Grund hinweg, dem Menschen allein eine Seele zuzuschreiben und gegen alle Regeln der Analogie sie den übrigen Wesen abzusprechen.

Durch die Identifizierung von Seele und Bewußtsein und die Abtrennung der organischen Tätigkeit von der Seele ist der Begriff der Seele selbst in Gefahr geraten, uns verloren zu gehen, wie das deutlich genug der Materialismus unserer Zeit geoffenbart hat. Die monistische Seelenlehre aber, wenn einmal fest begründet, wird auch den Begriff der Seele dieser Gefahr entziehen. Der wahre Spiritualismus kann also nur gewinnen dadurch, daß wir die Seelenlehre monistisch umwandeln. Die Unsterblichkeit der Seele hat durch ihre Verbindung

mit dem organischen Leben nichts zu verlieren, und der Leib selbst wird, wie wir sehen werden, in gewissem Sinne der Unsterblichkeit teilhaftig, wenn wir bedenken, daß auch die organisierende Seele den Tod überdauert.

Wir müssen also zur Seelenlehre des Aristoteles zurückkehren, die Identität des Denkenden und Organisierenden in uns anerkennen, Natur und Geist des Menschen in einem transzendentalen Subjekt monistisch verbinden. Diesem transzendentalen Subjekt begegnen wir daher auch immer in der Tiefe unseres Wesens, mögen wir den Ausgangspunkt nehmen von den organischen oder geistigen Vorgängen. Nur aus dieser Untrennbarkeit von Natur und Geist in uns erklärt es sich, daß wir in beiden Sphären der Lebenstätigkeit der gleichen Wirkungsweise begegnen und das Formalprinzip der Natur in den Geistesprodukten wiederfinden. Zeising hat das für die Kunst, Kapp für die Technik nachgewiesen. Darum sind auch die Schriften dieser beiden Forscher im höchsten Grade monistisch, und zwar ist dieser Monismus viel tiefer greifend als der unserer Naturforscher.

Die richtige Vorstellung über die Natur unseres Bewußtseins muß auch aller Unklarheit über Geist und Natur des Menschen ein Ende machen. Wäre das Bewußtsein eine tätige Kraft und die wirkliche Ursache der von ihm bloß beleuchteten Funktionen, dann müßten allerdings die unwillkürlichen, unbewußten Funktionen einer besonderen Quelle zugeschrieben werden. Dann aber müßten auch gerade die höchsten geistigen Tätigkeiten mit dem hellsten Bewußtsein verbunden sein. Davon ist aber gerade das Gegenteil der Fall. Vom Genie wird es anerkannt und gefordert, daß das Unbewußte in ihm tätig sei; und es ist in ihm tätig, sonst könnten seine Produkte nicht mit dem Naturprinzip des kleinsten Kraftmaßes und dem Formalprinzip des Leibes übereinstimmen. Es könnte sonst auch nicht sein, daß gerade die von so klarem Bewußtsein begleiteten technischen Erfindungen, die sogar unter Anwendung mathematischer Formeln zustande kommen, in ihrer Vollendung sich als unbewußte Nachahmungen körperlicher Organe offenbaren. Es wäre endlich nicht möglich, daß dem Somnambulismus, innerhalb dessen die höchsten psychischen Funktionen stattfinden, deren der Mensch fähig ist, eine Verdunklung des sinnlichen Bewußtseins zu Grunde liegt. Die höchsten Leistungen des Menschen geschehen also nicht durch, sondern trotz des Bewußtseins. Das könnte nicht sein, wenn in der Tat das Bewußtsein die Ursache der geistigen Operationen wäre, wenn es eine Kraft wäre und nicht bloßer Zustand, der gewisse Veränderungen in unserem Geiste begleitet und beleuchtet. Wir denken also zwar in der Regel mit Bewußtsein, aber nicht durch das Bewußtsein. Er denkt in uns, wie Lichtenberg sagt. Die eigentliche Ursache des Denkens liegt im Unbewußten, und zwar ist es dieselbe

Ursache, die im Naturgebiet des Menschen organisch tätig ist. Geist und Natur stehen also nicht in einem Kausalverhältnis — weder spiritualistisch, noch materialistisch —, sondern sind koordiniert; ihre gemeinschaftliche Quelle ist ein drittes, ein transzendentales Subjekt.

Weil wir also die bewußte Geistestätigkeit mißverstanden haben, ist uns auch das Verständnis der unbewußten Tätigkeit nicht gelungen. Die unbewußte geistige Produktion kann nur dann richtig verstanden werden, wenn wir vorher genau wissen, was das Bewußtsein ist, welchen Anteil am Denken es nimmt und wie sich das Denken ohne diesen Anteil gestaltet. Hat man einmal erkannt, daß das Bewußtsein nicht die treibende Kraft im Denken ist, dann hört auch die unbewußte Geistestätigkeit auf, ein Wunder oder ein Widerspruch zu sein. Zwischen bewußter und unbewußter Produktion besteht dann überhaupt kein wesentlicher Unterschied, und beide unterscheiden sich bloß wie Vorgänge, die bei Tag geschehen, von solchen, die nachts eintreten. Dann sind aber auch die organischen unbewußten Funktionen gerade den höchsten Geistesleistungen so nahe gebracht, daß die Quelle der dualistischen Vorstellungsweise verstopft ist. „Unser ganzes Bewußtsein", sagt Hellenbach, „ist nichts als ein Spiegel, in dem ein sehr kleiner Teil der unbewußten Vorgänge reflektiert wird. Was dem Denkenden dabei besonders auffallen muß, ist der Umstand, daß das Wesentlichere und Vollkommenere im Unbewußten, das Fehlerhafte und Mangelhafte im Bewußten liegt. Das Verhältnis tritt am deutlichsten zutage, wenn man die Leistungen des Instinkts der Tiere (etwa der Bienen) mit deren bewußten Verstandesoperationen vergleicht." [83]

Solche Forscher, die sich nicht einseitig auf das Studium des organischen Menschen beschränkt haben, haben daher von jeher diesen Monismus, im Gegensatz zum falschen Monismus der Materialisten, in bezug auf den Menschen gelehrt. „Die Seele", sagt Carriere, „ist durchaus einheitlich, dieselbe als Lebenskraft wie als Denken, oder ihre unbewußte wie ihre bewußte Tätigkeit ist das Wirken eines und desselben Grundprinzips." [84]

Vom Standpunkt des Materialismus sind die merkwürdigen Analogien zwischen Natur, Kunst und Technik, die Zeising und Kapp nachgewiesen haben, geradezu unerklärlich. Sie sind nun aber Tatsachen, die sich nicht beseitigen lassen; also kann nur diejenige Anschauung die richtige sein, welche diese Tatsachen umfaßt und von der aus sie als notwendig sich ergeben. Diese Anschauung aber ist die monistische Seelenlehre.

Der Pantheismus könnte allerdings zu seinen Gunsten gerade Kapp und Zeising anführen; denn es sind z. B. nach dem Formalprinzip des goldenen Schnittes nicht nur Produkte der menschlichen Kunst und der menschliche Leib selbst gebaut, sondern auch in der übrigen Natur läßt

sich dieses Formalprinzip nachweisen. Dies spricht offenbar für einen Monismus im größeren Umfang, der aber auch gar nicht geleugnet werden soll. Aber der moderne Pantheismus, der den Individualismus nicht einschließt, steht im Widerspruch mit verschiedenen Tatsachen der transzendentalen Psychologie, und wenn wir, um diesen gerecht zu werden, zwischen die Weltsubstanz und den irdischen Menschen noch ein transzendentales Subjekt einschieben, so wird dadurch der Pantheismus nicht negiert, sondern nur weiter zurückgeschoben.

Wie schon bei Platon liegt auch bei den modernen Pantheisten der Schwerpunkt der Einzelwesen im Allgemeinen, in der Weltsubstanz. Bei den Pantheisten ist der Mensch nur eine Summe, aber keine Einheit, ein Summationsphänomen von Tätigkeiten des Weltwillens, wobei die Einheit des Subjekts nur im Resultat liegt, aber nicht im Prinzip. In der Platonischen Ideenlehre ist zwar die Einheit der Gattung metaphysisch, aber die Einzelwesen sind nur Schattenbilder der Ideen. Gegen diese Anschauung wendet sich als Vertreter der monistischen Seelenlehre Aristoteles. Ihm liegt in den Einzeldingen selbst etwas Wesenhaftes und Selbständiges, ihr metaphysischer Schwerpunkt fällt nicht aus ihnen hinaus. Das wahre Wesen der Organismen liegt in ihrer körperlichen Form, die aber nicht eine jenseitige, für sich bestehende Idee, nicht bloß das Allgemeine der Gattung ist, sondern das Substanzielle im Einzelwesen. Form und Wesen sind ihm identisch; die Form ist das Gestaltende in uns; sie ist mehr als bei Platon, nämlich die Schöpferkraft.[85] Bei Platon stehen sich Stoff und Form gegensätzlich gegenüber, während doch der Monismus gebietet, sie aus einem gemeinsamen Grunde abzuleiten. Diese Aufgabe hat Aristoteles zwar nicht zu Ende geführt, aber seine monistische Seelenlehre ist doch ein großer Schritt zu ihrer Lösung und ein wirklicher Monismus nur auf diesem Wege zu finden.

Wir haben bereits gesehen, daß die monistische Seelenlehre durch die Entdeckungen von Kapp und Zeising aus der Phase philosophischer Intuitionen herausgetreten und induktiv begründet worden ist. Im Grunde genommen, wenn auch auf einem ganz anderen Wege, ist das allerdings schon durch Puységur, den Entdecker des Somnambulismus geschehen; denn die innere Selbstschau der Somnambulen, ihre Prognosen und Heilmittelverordnungen, sind ebenso viele Beweise für die Identität des Organisierenden und Denkenden, also für die monistische Seelenlehre. Diese Phänomene habe ich jedoch bereits sattsam in der „Philosophie der Mystik" besprochen, und sie sollen hier nur berührt werden, um ihren Platz innerhalb der monistischen Seelenlehre zu fixieren. Endlich ist aber noch als vierter Entdecker von Tatsachen, welche die Aristotelische Seelenlehre empirisch beweisen, James Braid zu erwähnen, der den Grund zur Erforschung des Hypnotismus gelegt,

aber erst in neuester Zeit die gebührende Anerkennung gefunden hat. Die hypnotischen Phänomene, deren Tragweite vorläufig noch gar nicht abzusehen ist, müssen hier, wenigstens kurz, zur Sprache kommen, weil in ihnen der Gedanke als Grund organischer Veränderungen auftritt; der scheinbar wesentliche Unterschied zwischen den willkürlichen, bewußten, und andererseits unwillkürlichen, unbewußten Funktionen des Organismus ist damit beseitigt, d. h. der Hypnotismus ist ein glänzender Beweis für die monistische Seelenlehre.

Wenn der Materialismus in den seelischen Vorgängen eine Wirkung des Körpers sieht, so kann er sich dabei allerdings bis zu einem gewissen Grade auf Tatsachen stützen. *Mens sana* findet sich nur in *corpore sano*. Es gibt aber eben so viele Tatsachen, welche umgekehrt für die Abhängigkeit des Körpers von der Seele sprechen. Kummer kann die Haare bleichen und Freude kann töten. So starb z. B. eine Nichte und Erbin des Philosophen Leibniz aus freudigem Schreck darüber, daß sich in der Verlassenschaft eine Kiste Gold vorfand. Da nun beiden Tatsachenreihen der gleiche Wert zukommt, die einen aber zu beweisen scheinen, daß der Geist die Wirkung des Körpers sei, die anderen das gerade Gegenteil, daß der Körper Wirkung des Geistes sei — unmöglich aber beides zugleich der Fall sein kann —, so geht daraus hervor, daß Körper und Geist überhaupt nicht in einem Kausalverhältnis zueinander stehen, sondern nur in einem Koordinationsverhältnis; nur ein solches kann die scheinbar entgegengesetzten Tatsachen gemeinschaftlich umfassen. Ein gesunder Körper ist nur Voraussetzung, *conditio sine qua non* eines gesunden Geistes, aber nicht Ursache, *causa*. Sowohl der materialistische Monismus wie der spiritualistische sind also falsch, und es bleibt nur mehr jener Monismus übrig, in welchem Körper und Geist Ausstrahlungen eines gemeinschaftlichen dritten sind, welches sowohl organisiert als denkt. Nur so kann es möglich sein, daß bestimmte organische Zustände die geistigen bestimmen, und diese jene. Das letztere zeigt sich im Hypnotismus.

Unsere Medizin, die, weil fast durchweg materialistisch, nur die Abhängigkeit des Geistes vom Körper kennt, also eine ganze Hälfte der Wirklichkeit nicht sieht, hat es eben deswegen, als Heilkunde wenigstens, zu keiner wissenschaftlichen Würde gebracht. Diagnose und Therapie müssen eben im argen liegen, wenn an Stelle des Aristotelischen Monismus der materialistische gesetzt, das Koordinationsverhältnis für ein noch dazu einseitiges Kausalverhältnis gehalten wird. So wenig als die Mathematik eine Wissenschaft genannt werden dürfte, wenn Gauss behaupten würde, 2×2 sei 4, Riemann dagegen, 2×2 sei 17, so wenig kann die Heilkunde schon wissenschaftlich genannt werden, so lange — wie wir das alle Tage erleben — oft in den

einfachsten Krankheitsfällen die Meinungen der Ärzte auseinander gehen, in bezug auf Diagnose wie Therapie.

Und doch ist die Physiologie längst im Besitz von Tatsachen, die es der Heilkunde zum Bewußtsein hätten bringen können, daß sie eine ganze Hälfte ihrer Aufgabe vernachlässigt, wenn sie die denkende Seele nicht benützt, um auf die organisierende zu wirken. Ich will dabei gar nicht reden von jenen unbestreitbaren, aber noch immer geleugneten Phänomenen, wobei die organische Wirkung intensiver Phantasievorstellungen besonders auffällig ist — wie z. B. beim Versehen oder den stigmatisierten Heiligen —, sondern ich spreche nur von den unbestrittenen Erscheinungen, die mit den bestrittenen wesentlich gleich und nur dem Grade nach verschieden sind. Wir können überhaupt von keiner Vorstellung lebhaft erregt werden, ohne korrespondierende organische Veränderungen zu erfahren. Wenn wir uns vorstellen, in einen sauren Apfel zu beißen, findet Speichelabsonderung statt, und ein Phantasiebild, das uns tief ergreift, kann bis zur Halluzination sich steigern, und darin liegt schon eine organische Veränderung. Phidias, als er den Zeus aus Elfenbein formte, sah ihn leibhaftig vor Augen, und der taub gewordene Beethoven hörte eine Sonate erklingen, wenn er deren Partitur las.

Wären nun nur Tatsachen von dieser Art vorhanden, so müßten wir Spiritualisten werden; unter Berücksichtigung aber der anderen, die für den Materialismus sprechen, bleibt uns nur übrig, daß wir, Skylla wie Charybdis vermeidend, zur monistischen Seelenlehre greifen. Wenn Organisierendes und Denkendes identisch sind, dann wird es begreiflich, daß organische Veränderungen von bestimmten Ideen begleitet sind, aber auch Ideen von organischen Veränderungen.

Weil nun dieses letztere durch den Hypnotismus bewiesen wird, muß derselbe notwendig eine Umwälzung in der Heilkunde nach sich ziehen. Der Hypnotiseur beherrscht seine Versuchsperson in bezug auf Gedanken, Willen, Empfindungen und organische Veränderungen. Er versetzt seinen Patienten in einen vollkommen passiven Zustand, in welchem der Patient die ihm eingepflanzten Ideen — Suggestionen — aufnimmt und zu seinen eigenen macht. Dieser reagiert auf dieselben nicht nur, wie im Wachen, durch Gedanken und Handlungen, sondern auch durch solche Empfindungen und organische Tätigkeiten, die im Wachen außerhalb unserer Willkür liegen. In der Hypnose zeigt sich also Abhängigkeit des vegetativen Lebens vom Gehirn, und weil dieses, beherrscht der Hypnotiseur auch jenes, nicht nur das animalische, sondern auch das vegetative Nervensystem. Beide zeigen sich also in der Hypnose solidarisch verbunden, während im Wachen ein scheinbarer Dualismus derselben vorhanden ist. Der Hypnotiseur beschleunigt oder verlangsamt den Puls durch bloße Suggestion, d. h. indem er einfach die Idee dieser Veränderung dem Hypnotisierten zuflüstert, und es fragt sich, ob man nicht durch die Suggestion einer Verlangsamung des Pulses ebenso sicher töten kann wie durch Digitalis. Nur ausnahmsweise ist auch bei wachenden Personen die Fähigkeit beobachtet worden, durch direkten Einfluß des Willens und der Aufmerksamkeit ihren Puls willkürlich zu verändern. [86] Die Wirkung derartiger während der Hypnose erteilter Befehle kann man aber auch posthypnotisch eintreten lassen. Focachon befahl einem hypnotisierten Mädchen, welches Schmerzen in der Leistengegend hatte, daß sich dort eine Blase, wie durch ein aufgelegtes Pflaster, bilden sollte. Am Tage darauf, wiewohl nichts aufgelegt worden war, fand er dort eine wässerige Blase. [87] Auf eben solche Weise lassen sich die Sekretionen des Schweißes, des Urins, des Blutes, der Milch und der Tränen durch Suggestion hervorrufen. Die Katamenien können geregelt, vermindert oder vermehrt werden. [88] Beaunis berührte leicht mit dem Finger eine Stelle des Vorderarmes eines Patienten und befahl, es sollte sich dort nach dem Erwachen eine Röte bilden; zehn Minuten nach dem Erwachen bildete sich ein roter Fleck mit verwaschenen Rändern und verlor sich nach einer Viertelstunde wieder. [89] Die Beherrschung des vasomotorischen Nervensystems in der Hypnose und posthypnotisch geht aber noch viel weiter. Professor Bourru befahl einem Hypnotisierten: Heute nachmittag vier Uhr wirst du einschlafen, und dann wirst du längs der Linien, die ich nun auf deinen Armen bezeichne, bluten. Dabei drückte er ihm leicht einen Namenszug auf beide Vorderarme. Zur angegebenen Stunde schlief der Patient ein, die Buchstaben erschienen dann in lebhaftem Rot auf der blassen Haut des einen Armes, und einige Blutstropfen drangen hindurch. Diese Schrift war noch nach drei Monaten sichtbar, aber etwas verblaßt; auf dem anderen, paralysierten Arme erschien nichts. [90] Nur kurz will ich hier erwähnen, daß dasselbe Phänomen blutiger Schriftzüge auf Hand und Arm auch bei Medien sehr häufig beobachtet wurde. Wenn nun aber auf diese Weise das hypnotische Analogon des christlich-mystischen Stigmas bewirkt werden kann, warum sollte nicht auch das Versehen hypnotisch erzeugt werden können?

Es braucht kaum erwähnt zu werden, daß der Gedanke und Befehl des Hypnotiseurs nicht direkt auf den Patienten wirkt, sondern nur dadurch, daß der letztere in dem vollkommen passiven Zustand der Hypnose den fremden Gedanken in sich aufnimmt, zu seinem eigenen macht und dann als Selbsthypnotiseur seinen eigenen Organismus beeinflußt. Aber solche Erscheinungen wären eben nicht möglich, wenn nicht das denkende und organisierende Prinzip in uns identisch wären, d. h. sie beweisen experimentell die monistische Seelenlehre.

Wie nun die Zweifel am künstlichen Somnambulismus am besten beseitigt werden durch die Erscheinungen des Autosomnambulismus, so die Zweifel an derartigen Wirkungen der künstlichen Hypnose durch die analogen Erscheinungen in der unwillkürlichen Autohypnose. Eine der auffälligsten ist in der Medizin bekannt als eingebildete Schwangerschaft, worüber es in einem der neuesten Lehrbücher über Geburtshilfe heißt: „Mehr psychologisch interessant, als diagnostisch schwierig sind die nicht seltenen Fälle von sogenannter eingebildeter Schwangerschaft *(grossesse nerveuse, spurious pregnancy)*, Fälle, in denen nichtschwangere Frauen schwanger zu sein glauben und alle subjektiven Zeichen der Schwangerschaft empfinden. Dieselben kommen aber ebenso häufig vor bald nach der Heirat, als im Beginn des klimakterischen Alters, am häufigsten, doch nicht ausschließlich, bei verheirateten Frauen, besonders solchen, die sich dringend Kinder wünschen. Dabei schwillt das Abdomen infolge von *Tympanitis* und Fettablagerung in den Bauchdecken und im Netz oft zu einer beträchtlichen Ausdehnung an, *Linea alba* und Warzenhof färben sich bräunlich, die Brustdrüsen schwellen stark an und entleeren *Colostrum*. (Wie täuschend die Veränderungen der Brust werden können, zeigt sehr hübsch ein von Simpson erwähnter Fall, der eine bedeutende Malerin betraf, welche im Spiegel die Veränderungen ihrer Brust erst in einer eingebildeten und dann in einer wirklichen Schwangerschaft gemalt hatte. Beide Bilder gleichen sich vollkommen.) Außerdem glauben die Frauen deutliche (mitunter sogar häufige und lästige) Fruchtbewegungen zu spüren; ja, am berechneten Ende der Schwangerschaft legen sie sich wohl ins Bett und klagen über heftige Wehen. In einzelnen solcher Fälle ist es zu eigentümlichen Mißverständnissen ärztlicherseits gekommen. So erzählt Simpson, daß ein Arzt von einem Kollegen zur Kraniotomie konsultiert wurde, während gar kein Kind da war; ja sogar der Kaiserschnitt ist für nötig gehalten worden, weil die Geburt durch die Naturkräfte nicht beendigt wurde ... Sind die Frauen zu der Überzeugung gekommen, daß sie nicht schwanger sind, so verschwinden alle oben erwähnten Schwangerschaftssymptome schnell." [91]

Wenn nun die bloße Idee so bedeutende organische Veränderungen herbeiführen und wieder verschwinden lassen kann, so liegt darin wohl einer der eklatantesten Beweise für die monistische Seelenlehre. Insbesondere ist aber dabei zu beachten, daß das Bewußtsein der in solchen Ideen befangenen Frauen dem Organismus gleichsam nur das Stichwort liefert. Die Detailkenntnisse der Schwangerschaftssymptome sind bei ihnen nicht vorhanden, und dennoch stellen sich alle Symptome ein, mit Ausnahme der Fötusbildung selbst, zu der eben die Voraussetzung fehlt. Eben darum ist hier mit bloßer Physiologie nicht auszukommen; eine Vorstellung der Symptombildung muß vorhanden

sein, und da sie im Bewußtsein nicht liegt, muß sie eben transzendental vorhanden sein. Das hier tätige Prinzip ist also sowohl organisierend als vorstellend, und darum sind diese von der ganzen Medizin anerkannten Fälle von der gleichen Art, wie die noch immer bestrittenen der Stigmatisierung und des Versehens.

Beaunis befahl einem hypnotisierten Mädchen, nach dem Erwachen ihrer Freundin ins Ohr zu flüstern: ich möchte gerne Kirschen essen. Sie tat das, und später, auf dem Heimwege, kaufte sie in der Tat Kirschen, weil sie ein unüberwindliches Gelüste nach solchen hatte. [92] Es besteht also eine innige Verbindung zwischen dem Wort, der Idee und der Empfindung; der bloße Ausdruck des Verlangens erzeugt das Verlangen selbst. Dieselbe innige Verbindung — und damit wird abermals die monistische Seelenlehre bewiesen — besteht zwischen Mienen, Gebärden und den korrespondierenden Empfindungen. Im kataleptischen Zustand der Hypnose behalten die Glieder, wie wenn sie wachsweich wären, die Stellung bei, die ihnen der Hypnotiseur gibt, und auf diese Weise werden die den Gebärden korrespondierenden Empfindungen erweckt: Andacht, Zorn, Liebe usw., und drücken sich in den Mienen in einer künstlerisch vollendeten Weise aus, die dem besten Schauspieler Ehre machen würde. Ich kann mich hier auf das Urteil unseres ersten Malers, Professor Gabriel Max, berufen, in dessen Atelier ich einst Versuche von ähnlicher Art machte. Vereinigt man die Hände eines Hypnotisierten zu flehentlicher Gebärde, so wird auch das Gesicht den Ausdruck des Flehens annehmen; schließt man seine Faust, so wird er sogleich zornig und drohend erscheinen. Ebenso umgekehrt: wenn man durch elektrische Reizungen dem Gesicht den Ausdruck einer bestimmten Leidenschaft erteilt, nimmt der Körper die korrespondierende Haltung an. [93] Im normalen Zustand ist es nur Menschen von großer Phantasie gegeben, unter dem Einfluß eines bloßen Gedankens die entsprechenden Mienen und Gebärden anzunehmen. Große Schauspieler verstehen die Kunst, je nach der Situation auf der Bühne zu erbleichen oder zu erröten und überhaupt ohne bewußte reflektive Absicht den Körper zum Werkzeug der Seele zu machen. In der Hypnose und im Somnambulismus sind wir solche Schauspieler, und unter dem Einfluß einer Idee werden unsere Mienen und Gebärden in einem Grade ausdrucksvoll, den wir im Wachen nicht annähernd erreichen. Diesen Umstand werden ohne Zweifel unsere Künstler noch verwerten; während das gewöhnliche Modell des Künstlers nur dem fremden Befehle gehorcht oder vom Künstler selbst mechanisch in Position gesetzt wird, legt das hypnotisierte Modell die größte Naturwahrheit in Haltung und Ausdruck, weil diese von innen herausgearbeitet, nicht indirekt durch das Bewußtsein vermittelt wer-

den, sondern direkt durch die innige Verbindung des Denkenden und Organisierenden.

Hauptsächlich aber wird die Medizin der Zukunft aus der Möglichkeit, die organisierende Seele durch die denkende zu beherrschen, den größten Vorteil ziehen. Es eröffnet sich nämlich nicht nur die Perspektive einer hypnotisch-psychischen, sondern — wie ich schon anderwärts bemerkt habe[94] — sogar einer autopsychischen Heilmethode mit Hilfe eines erweiterten Fahnestockschen Verfahrens und durch Steigerung der ideosensoriellen Reflexbewegungen, die im Normalzustand unserer Willkür entrückt sind. Damit wird alsdann nur eine Folgerung aus jener Auffassung der Menschennatur gezogen sein, die Aristoteles mit prophetischem Blick erkannt hat.

So wird also die Philosophie aus der monistischen Seelenlehre nach zwei Richtungen Folgerungen ziehen müssen; denn der Gedanke beherrscht die organisierende Seele — wie sich im Hypnotismus zeigt —, und die organisierende Seele beherrscht den Gedanken. Für das letztere haben wir bereits Kapp und Zeising angeführt; es scheint aber fast, als ob eine Spur davon ebenfalls schon in der alten Philosophie, nämlich bei Platon, zu finden wäre. Den Gedanken eines organisierenden Prinzips hat Platon in mythischer Weise ausgesprochen, indem er die irdischen Dinge Abbilder metaphysischer Dinge nennt. Vielleicht hat aber noch kein Leser des Platon anders als mit großem Befremden seine Worte gelesen, daß es auch von menschlichen Artefakten metaphysische Ideen gebe.[95] Dem ist nun vielfach widersprochen worden, und Schopenhauer ist nicht der einzige, welcher kategorisch erklärt, daß es von Artefakten Ideen im Platonschen Sinne nicht geben könne.[96] Verwandelt man nun aber die Platonsche Idee in das organisierende Prinzip — ein Schritt, den eben Aristoteles getan hat —, so gewinnt die paradoxe Ansicht, daß den Artefakten Ideen zu Grunde liegen, sofort einen Sinn, nämlich den der Kappschen Organprojektion, und dieser Gedanke hat vielleicht schon dem Platon dunkel vorgeschwebt.

Der Geist, sagen die Pantheisten, ist die Fortsetzung der Natur. Das wird wohl richtig sein; wenn wir aber in die Tiefen der Menschennatur eindringen, so stoßen wir keineswegs sofort auf die metaphysische Weltsubstanz — wie die Pantheisten meinen —, sondern auf ein transzendentales Subjekt, in seinem Erkennen wie in seinem Wirken verschieden von seiner irdischen Erscheinungsform; die Wurzel der Individualität reicht also etwas tiefer in das Ding an sich, als bisher angenommen wurde. Dieses transzendentale Subjekt ist der gemeinschaftliche Ausgangspunkt der beiden irdischen Wesensseiten des Menschen, Natur und Geist, und verbindet sie monistisch. Mit anderen Worten: die Seele organisiert und denkt; sie denkt im Organisieren,

und sie organisiert unser Denken, vor allem jenes des Philosophen und Künstlers. Alle genialen Gedanken sind nach dem kleinsten Kraftmaß organisierte Gedanken und kommen aus dem transzendentalen Subjekt. Das sinnliche Bewußtsein ist nicht zeugend, sondern gebärend. „Es ist eine Idee zu mir getreten", sagt Goethe irgendwo, und lehnt so die Zeugungskraft seines dichterischen Bewußtseins gerade so ab, wie es Shakespeare getan hat:

> Mein Hirn soll meines Geistes Weibchen sein,
> Mein Geist der Vater; diese zwei erzeugen
> Dann ein Geschlecht stets brütender Gedanken
> Und die bevölkern diese kleine Welt.

Ist dieses die Ansicht Shakespeares, so darf man seine Worte im Wintermärchen, daß die Kunst selbst Natur sei, nicht im Sinn des vulgären Pantheismus, sondern nur der monistischen Seelenlehre verstehen. Die Kunst soll Naturwerk sein, aber menschlicher Natur Werk, d. h. das Kunstwerk soll Funktion der organisierenden Seele sein. Eine Kapitolinische Venus, ein Moses des Michelangelo sind nicht Produkte der denkenden Seele, welche Werke der organisierenden Seele in bewußter Weise nachahmen würde, sondern sie sind entstanden durch die in die Phantasie des Künstlers hineinragende Schöpferkraft der organisierenden Seele selbst. Darum zeigt das Kunstwerk in der Ästhetik den goldenen Schnitt, in der Technik die Organprojektion, und in beiden das kleinste Kraftmaß. Man kann also allerdings sagen, daß die organischen Formen Gedanken der organischen Natur seien und die Gedanken des Künstlers organische Formen der Natur; aber das muß im Sinne eines Pantheismus geschehen, der den Individualismus, d. h. das transzendentale Subjekt als organisierendes Prinzip einschließt. Daß der Geist die Fortsetzung der Natur sei, ist in dem Sinne zu verstehen, daß die organisierende Seele nicht nur das Organ unseres irdischen Geistes bildet, sondern auch in den Funktionen dieses Organs noch tätig ist. Die Seele differenziert sich organisch in den fünf Sinnen; aber im Grunde haben wir nur einen Sinn, das Gefühl, welches sich nach verschiedenen Seiten zunächst organisch ausdehnt, sodann aber durch unsere Technik noch weiter ausgedehnt wird, wie speziell der Sinn des Gesichts durch Mikroskop und Teleskop, in welchen das organisierende Prinzip, im Gehirn gleichsam kapitalisiert, sich fortsetzt. Insofern allerdings kann man im erfindungsfähigen Menschen den vorläufigen Schlußpunkt der organischen Entwicklung sehen, weil nicht einzusehen ist, warum die Natur dieses Verfahren der Kapitalisierung, also eines kleineren Kraftmaßes, zu Gunsten des eigentlich organischen Verfahrens wieder aufgeben und z. B. teleskopische Menschen schaffen sollte.

Ein wesentlicher Unterschied ist also nicht zwischen den unbewußten Funktionen unseres Körpers und den bewußten unseres Geistes. In beiden ist die Seele sowohl organisierend als denkend tätig, und der scheinbare Dualismus dieser Funktionen besteht nicht. Die Physiologie kann offenbar nicht beweisen, daß eine unbewußte, pantheistisch gedachte Natur in uns wirkt, sie kann nur die Unbewußtheit unseres Gehirns bei den Funktionen unseres Körpers konstatieren; weiter reicht ihre Befugnis nicht, weil sie in das Transzendentale gar nicht hinabreicht. Sie verwechselt also das vom Gehirn Ungewußte mit einem an sich Unbewußten. Daß die organische Funktion an sich allerdings bewußt ist, erkennen wir im Somnambulismus; da ferner Produkte der Technik und Ästhetik unter dem Einfluß der organisierenden Seele zustande kommen, so zwar, daß die Zwecksetzung des Bewußtseins vermöge jener transzendentalen Unterströmung erst eigentlich vollendet wird, so folgt daraus eben, daß die organisierende Seele auch in ihrer Haupttätigkeit, in der Bildung und Erhaltung des Organismus, eine zwecksetzende sein muß. Wenn das Gehirn in seinen Funktionen Zwecke setzt, so muß es auch selbst als Organ teleologisch entstanden sein. Der Mensch selbst ist ein viel merkwürdigeres Produkt als alles, was er seinerseits wieder produziert. Das hat schon der heilige Augustinus eingesehen: *Nam et omni miraculo, quod fit per hominem, majus miraculum est homo.* *

Die Philosophie wird also erst dann auf dem richtigen Wege zur Lösung des Menschenrätsels sein, wenn sie die Seelenlehre des Aristoteles wieder aufgreifen wird. Sie wird dann den Geist in der Natur des Menschen nachweisen und die Natur im Geiste des Menschen, beides aber nicht im Sinne des modernen Pantheismus, dem der Mensch bloß phänomenal ist, sondern eines geläuterten Pantheismus, der den Individualismus in sich begreift, d. h. die transzendentale Natur des Menschen anerkennt.

Daß dieser Nachweis einer innig verbundenen Doppelfunktion der Seele, Organisieren und Denken, nur in den hier besprochenen Erscheinungsgebieten, Hypnotismus, Technik, Ästhetik, möglich sei, läßt sich nicht annehmen; vielmehr erscheint es vorweg höchst wahrscheinlich, daß die monistische Seelenlehre aus allen unbewußten Funktionen der Seele sich nachweisen läßt, die vorläufig nur für jenen Pantheismus verwertet wurden, der das transzendentale Subjekt überspringt. Das Problem der Instinkte und der Entstehung der Sprachen wird dann nicht mehr ohne Berücksichtigung der organisierenden Tätigkeit der Seele gelöst werden, und in betreff der Metaphysik der Geschlechtsliebe, für deren Ergründung Schopenhauer so Bedeutendes geleistet hat, wird man erkennen, daß die Tätigkeit des organisierenden Prinzips nicht erst bei der Bildung des Fötus beginnt, sondern — eben weil es im transzendentalen Sinne zugleich ein denkendes ist — schon in dem aus dem sinnlichen Bewußtsein nicht ableitbaren Wohlgefallen und instinktiven Verständnis für körperliche Formen sich äußert, welches gar nicht vorhanden sein könnte, wenn nicht die Seele, die jenes Wohlgefallen erfährt, organisierend wäre. Die körperliche Schönheit ist das in das Bewußtsein des Liebenden fallende Mittel zu einem ihm unbewußten, transzendentalen Zweck.

* „Denn ein größeres Wunder als alles Wunderbare, das der Mensch hervorbringt, ist der Mensch selbst."

Damit wird dann auch der weitere Nachweis vorbereitet sein — den ich, dieser Schrift vorgreifend, bereits in der „Philosophie der Mystik" versucht habe — daß das organisierende Prinzip nicht etwas uns Fremdes, auch nicht im Sinne des Pantheismus, sondern daß der irdische Mensch eben die Erscheinungsform dieses seines transzendentalen Subjekts ist, daß er also ein Doppelwesen ist, nur zum Teil in die irdische Ordnung der Dinge versenkt, zum anderen Teil aber transzendental; so daß wir also genötigt sind, für eine metaphysische Wahrheit zu halten, was uns der Traum als eine bloß psychologische Wahrheit zeigt: Das Zerfallen eines Subjekts in zwei Personen vermöge einer die Bewußtseinskreise derselben trennenden Empfindungsschwelle.

Die Form könnte in den der Inkarnation vorausgehenden Prozessen keine so bedeutende Rolle spielen, wenn ihr nicht, was eben Aristoteles schon behauptet hat, eine metaphysische Bedeutung zukäme. In seiner Seelenlehre ist sie nicht Resultat, sondern Prinzip, d. h. organisierendes Prinzip. Als bildendes Prinzip müssen wir nun aber diese Aristotelische Form noch näher ins Auge fassen. Nur so kann der Leser genügend vorbereitet werden auf die in hohem Grade merkwürdigen Folgerungen, die sich aus der monistischen Seelenlehre ergeben. Diese Seelenlehre ist in den bisherigen Kapiteln induktiv begründet worden, und es handelt sich nun darum, aus ihr deduktiv Folgerungen zu ziehen. Auch damit aber werden wir das Gebiet der Erfahrung keineswegs verlassen, sondern es wird jede einzelne dieser Folgerungen gedeckt werden durch Tatsachen aus dem Gebiete der Mystik. Freilich begegneten bisher diese Tatsachen dem größten Widerstand, aber dieser Widerstand muß in dem Maße schwinden, als sich die Übereinstimmung deduktiver Schlüsse mit induktiven Erfahrungen zeigen wird; denn in dieser Übereinstimmung liegt jener höchste Grad von Gewißheit, der bei menschlicher Forschung überhaupt zu erreichen ist.

V.

Der Astralleib

Wenn die Seele nicht nur denkend, sondern auch organisierend ist, so ist die Form der Wesen ihr Werk. Dies ist die Grundansicht des Aristoteles, die jeder Monist schon als solcher teilen muß. Nicht ein Abstraktum ist die Form bei Aristoteles, sondern stoffgestaltend, ein metaphysisches Prinzip; und wenn zwar häufig bei ihm das Verhältnis der Form zur Seele unklar ist, so ist doch der Sinn seiner Lehre kein anderer, als daß die Form einer Seelentätigkeit entspringt. Was im Stoff nur der Möglichkeit nach liegt, das bringt die Form zur Wirklichkeit. Darum nennt er sie Energie oder Entelechie der Materie; und wenn er sagt: „Die Seele ist die Entelechie des Leibes", [97] so ist damit das Verhältnis von Seele und Form dem von Organ und Tätigkeit gleichgestellt. Als schaffende Kraft in den Dingen muß die Form diesen vorhergehen, metaphysisch sein. Sie ist das wahre Wesen der Dinge, liegt nicht außerhalb derselben, wie in der Ideenlehre Platons, sondern in ihnen. Wenn wir die Form eines Dinges zu definieren suchen, sprechen wir damit sein Wesen aus, das nicht gedacht werden kann getrennt von seiner Form.

Das Leben ist also nicht eine Verbindung von Seele und Leib, das lebende Wesen nicht aus beiden zusammengesetzt, [98] sondern sie können so wenig getrennt werden wie das Auge und die Sehkraft. [99]

Die Seele hat also eine ganz wesentliche Beziehung zum Leibe; dieser ist ihre Sichtbarkeit. In der dualistischen Seelenlehre, die nur eine denkende Seele kennt, ist das Prinzip der Physiognomik auf den Kopfteil des Leibes beschränkt; wenn wir aber der Seele auch das Organisieren zusprechen, wenn diese das Formalprinzip nicht nur unserer intellektuellen Produkte, sondern auch des Leibes ist, dann muß sich die Physiognomik über den ganzen Leib erstrecken.

Aber noch eine andere Folgerung ergibt sich daraus: Wenn die Fähigkeit zu organisieren den Tod überdauert — weil der Tod nur die Wirkung trifft, aber nicht die Ursache —, so wird gleichsam der Leib unsterblich. Die schon im Mutterleibe betätigte Fähigkeit der Seele, sich leiblich darzustellen, muß ihr auch nach dem Tode verbleiben; die Reinkarnation muß möglich sein. Wenn eine notwendige Beziehung besteht zwischen Seele und Leib, der Leib nur äußerlich zeigt, was die Seele innerlich ist, dann muß die Seele selbst in gewissem Sinne ein ge-

formtes Wesen sein, das wieder irgendwie materiell zu denken ist. Aristoteles scheut vor dieser Konsequenz nicht zurück; er spricht der Seele die Stofflichkeit zu und nennt diesen Seelenstoff, der edler als die vier Elemente und mit dem Äther verwandt sei, bald das Warme (*θερμόν*), bald Pneuma. [100] Auch der spätere Theophrast nennt den göttlichen Leib der Seele (*θεῖον σῶμα*) ätherisch. [101] Ebenso ist auch bei den Stoikern die Seele körperlicher Natur und ausgedehnt. Ein unkörperliches Wesen ist sie nicht, denn sie dehnt sich in den drei Richtungen des Raumes durch den ganzen Leib aus; was sich aber im Raume ausdehnt, ist körperlich. [102] Ebenso beriefen sich die Epikuräer auf die Wechselwirkung von Leib und Seele, um daraus die luftartige Körperlichkeit der Seele abzuleiten. [103]

Diese für unser Jahrhundert so paradoxe Ansicht, die aber das ganze Mittelalter hindurch erhalten blieb und auf welche jede mystische Richtung notwendig kommen muß, war den griechischen Philosophen so geläufig, daß sie sogar zwei Bezeichnungen für den Körper hatten: *σάρξ* und *σῶμα*. Mit *σάρξ* wurde der Leib im Unterschied von der Seele bezeichnet, mit *σῶμα* die Seele, insofern sie leiblich ist. [104]

In der dualistischen Seelenlehre verlor die Seele, wiewohl sie noch als das belebende Prinzip gedacht wurde, doch ihre notwendige Beziehung zum Leibe, und die funktionell einfache, auf das Denken sich beschränkende Seele wurde auch punktuell einfach, gleichsam als psychisches Atom gedacht. Die Seelenlehre wurde zur Geisterlehre.

Zum Begriff eines Geistes sind wir durch Selbstbeobachtung gekommen. In unserem Selbstbewußtsein finden wir uns als geistig selbständige Wesen, und es scheint keine Nötigung zu bestehen, unser Wesen mit körperlicher Leibesform zu verbinden, weil eben die organische Tätigkeit der Seele uns, d. h. der irdischen Erscheinungsform des Menschen, unbewußt geschieht, also nicht Gegenstand der Selbstbeobachtung werden kann. Aber diese begriffliche Trennbarkeit beweist noch keine reale Trennbarkeit, [105] also keine Leiblosigkeit der Seele, keinen Dualismus von Leib und Seele. Das Bewußtsein, auf welches als das auffälligste Merkmal unseres Daseins die Dualisten den Akzent legen, kann nicht selbst Substanz sein, sondern nur Eigenschaft einer Substanz. Dieser Eigenschaft aber legte man einen so hohen Wert bei, daß man darüber die Substanz selbst aus den Augen verlor und vom Bewußtsein, vom Ich, in dem Sinne sprach, als wäre damit der Begriff der Seele erschöpft. [106]

Wir nun aber, die wir aus Erfahrungstatsachen die Identität des Denkenden und Organisierenden erkannt haben, müssen auch wieder die funktionelle Einfachheit der Seele aufgeben und müssen dieser nicht nur formale Ausdehnung, sondern sogar Stofflichkeit zuschreiben.

Eine organisierende Seele muß die Ausdehnung mindestens potenziell in sich haben; eine morphologisch tätige Seele muß ein räumliches und räumlich sich fühlendes Wesen sein. Dieser logischen Forderung gegenüber ist es von keiner Bedeutung, daß wir in unserem Selbstbewußtsein nur das unräumliche Ich finden. Es liegt weder im Wesen des Bewußtseins, noch des Selbstbewußtseins, ihren Gegenstand zu erschöpfen, ja die Entwicklungslehre verbietet sogar die Annahme, es sei das Bewußtsein ein fertiges Produkt; nun ist aber das Selbstbewußtsein nur ein Spezialfall des Bewußtseins, es muß also, wie dieses, entwicklungsfähig sein.

Nicht einmal die denkende Tätigkeit der Seele deckt sich mit dem Bewußtsein, die Organprojektion und der goldene Schnitt beweisen ein Unbewußtes innerhalb des Denkens; also ist die für das Gehirn vorhandene Unbewußtheit einer Funktion durchaus kein Grund, sie der Seele abzusprechen. Wenn ferner das Selbstbewußtsein entwicklungsfähig ist, so ist die Annahme, daß eine Ausdehnung desselben über seine gegenwärtige Sphäre sich auch über die organisierende Tätigkeit erstrecken wird, wenigstens logisch zulässig; im Somnambulismus findet diese Ausdehnung ausnahmsweise statt, umfaßt dann aber auch die organischen Funktionen, und damit verwandelt sich die logische Erlaubnis in logischen Zwang.

Unter den neueren Philosophen ist es besonders der jüngere Fichte, der in seiner „Anthropologie" und „Psychologie" die Räumlichkeit der Seele betont; er spricht davon so oft, daß mir nur übrig bleibt, auf ihn zu verweisen. Alle seine für diese Räumlichkeiten angegebenen Gründe sind als ebenso viele Gründe für die Annahme eines Astralleibes anzusehen. Er nennt es ein Vorurteil, daß die Seele unter Raumformen nicht existieren könne, [107] ja er sieht als den besten Beweis des Gegenteils die Apriorität unserer Raumanschauung an.

Aber auch aus naturwissenschaftlichen Gründen müssen wir der Seele die Räumlichkeit mindestens in demselben Sinne zuschreiben, wie sie jedem Pflanzenkeim zugesprochen werden muß: als eine potenzielle Anlage und *vis formativa* im Sinne der Aristotelischen Form. Die im Keime liegende Anlage, sich zur Pflanze umzugestalten, kann nur vorhanden sein, wenn dieser Keim selbst schon morphologisch differenziert ist, eine Verbindung von Teilen enthält. Unter den physikalischen Einflüssen der Außenwelt und der stofflichen Zufuhr geht das Wachstum des Keimes vor sich. Die Unwahrnehmbarkeit dieser mikroskopischen, atomistischen Systematik darf uns so wenig hindern, sie anzunehmen, als die Unwahrnehmbarkeit der Atome den Physiker hindert, solche anzunehmen. Nicht ideell, sondern real muß die Form als bildendes Prinzip dem Keime zugesprochen werden. Der reale Formzustand muß als die unter dem Einflusse der äußeren Lebensbedingungen wirkende Ursache des realen künftigen Zustandes angesehen werden.

Die Verschiedenartigkeit der Organismen im Pflanzen- und Tierreiche nötigt uns, eine systematische Anordnung schon in den atomistischen Stoffteilen anzunehmen, die sich zum Organismus entwickeln, mag auch die mikroskopische Untersuchung uns nichts davon verraten. Die Verschiedenheit der Pflanzen und Tiere, ihr Artenreichtum, muß schon in dieser atomistischen Systematik begründet sein. [108]

Dies ist auch die Ansicht von Leibniz gewesen, die wohl dazu beigetragen hat, auch ihn bis zur Anerkennung eines Astralleibes zu führen. Er sagt: „Die Beobachtungen sehr geschickter Männer lassen annehmen, daß die Geschöpfe nicht da beginnen, wo man es gewöhnlich meint, und daß die Samentierchen oder der belebte Same schon seit dem Beginn der Dinge bestanden haben. Die Ordnung und die Vernunft fordern aber, daß das, was vom Anfang an bestanden hat, auch nicht aufhört. Die Erzeugung ist also nur eine Vergrößerung des umgestalteten und entwickelten Geschöpfes, folglich wird auch der Tod nur die Verkleinerung eines umgestalteten und zusammengewikkelten Geschöpfes sein, während das Geschöpf selbst bei diesen Umgestaltungen immer beharrt, wie ja auch die Seidenraupe und der Schmetterling dasselbe Tier sind. [109]

Wenn wir nun aber auf diesem Wege der Seele Materialität zusprechen müssen, so darf dieses doch nicht in solcher Weise geschehen, daß wir den Dualismus von Kraft und Stoff einfach in die Seele herübernehmen; vielmehr müssen beide in der Seele monistisch vereinigt sein. Wenn wir den Begriff Materie weit genug zurückverfolgen, so verflüchtigt er sich in den Begriff Kraft; andrerseits können wir uns eine Kraft als real wirkend nur denken, wenn wir ihr eine stoffliche Unterlage geben. Die Unterscheidung von Kraft und Stoff ist daher unzulässig, läßt sich nur begrifflich vollziehen, kann aber von keiner Geltung sein für jenes gemeinschaftliche dritte, die Seele, worauf wir den aus beiden zusammengesetzten Menschen zurückführen. Es läßt sich die Stofflichkeit der Seele etwa im Sinne eines vierten Aggregatzustandes der Materie verstehen, welche Ansicht auch naturwissenschaftlich vorbereitet ist durch die Entdeckungen von Crookes [110] im physikalischen und von Jäger [111] im chemischen Gebiete. Auch in dem Od von Reichenbach vermischen sich Stoff und Kraft, das Physische und das Psychische, in der Weise, daß eine einheitliche Durchdringung beider zum Vorschein kommt. Reichenbach sagt, daß „von allen Imponderabilien das Od dasjenige Dynamid ist, welches dem seelischen Prinzip im Menschen am nächsten steht. Dabei bleibt es gänzlich dahingestellt, ob dieses Prinzip ein materielles oder ein immaterielles oder ein im Sinne der ihm inhärierenden Beschaffenheiten zwischen beiden inne-

stehendes ist . . . Mehr, leichter und mannigfaltiger aber, tiefer eingreifend in das Psychische, gewaltsamer gebietend über unsere geistigen Stimmungen, Gefühle, Begehrungen und Bewußtsein, als alle genannten Dynamide tritt das Od auf, das mit dem Seelischen in uns oft wie ein Spielball umgeht, auf eine einfache Bewegung einer leeren Hand über Bewußtsein, Schlaf, Ohnmacht, Wachen, Somnambulismus, Klarheit oder Dumpfheit im Denken, Erschlaffung oder Munterkeit usw. entscheidet, ja das umgekehrt mit unseren Stimmungen und Willensakten erweckt wird und in die Erscheinung tritt." [112] Durch die Aufdeckung der odischen Sensitivität gewinnt, wie Reichenbach sagt, die Psychologie ein neues Element, das ihr die Kluft zwischen Seele und Leib überbrücken hilft. [113] „Wenn also das Od so tief in die körperliche und geistige Sphäre des Menschen eingreift, wenn es an den Seelenfunktionen sichtlich und durchgreifend partizipiert, so steht es dem lebenden Prinzip in uns, im Vergleich mit jedem anderen Dynamide, sichtlich um eine höhere Rangstufe näher. Und dieses Näherstehen ist so groß, daß es schwer, ja unmöglich wird, die Grenzlinie zwischen dem Geistigen und Odischen mehr zu erkennen. In dieser innigen Verbindung ist es dann, daß wir die Frage zulassen müssen, ob das Od bloß ein Agens auf das geistige Prinzip in uns sei, ob ob es wirklich Teil an demselben habe, ob es eine Komponente unseres neutralen Elements überhaupt bilde, ob es einen konstitutiven Bestandteil unseres Seelenwesens ausmache." [114]

„Dieses Od, das den einen, nämlich den Sensitiven, wahrnehmbar ist, den anderen nicht, zeigt schon in diesem Merkmal, daß in ihm Stoff und Kraft ineinander übergehen, und es gewinnt nicht ohne tiefe Gründe das Ansehen, als ob es das letzte und höchste Glied zwischen der körperlichen und geistigen Welt auszumachen berufen sei." [115]

Mag nun in der Tat dieses Od das letzte im Menschen sein, mag die Seele odischer Natur sein oder nicht, jedenfalls muß in ihr der Dualismus von Kraft und Stoff monistisch aufgehoben sein, und können innerhalb unserer irdischen Erscheinungsform Körper und Geist nur in dem Sinne dualistisch gedacht werden, wie Laut und Begriff, Gedanke und Wort, Buchstabe und Sinn. Dagegen führt der materialistische Dualismus von Kraft und Stoff — und innerhalb des Materialismus ist dieser Dualismus nicht auflösbar — zu Widersprüchen; denn wie Drossbach sagt: „Ist der Stoff das Wirkende, so ist die Kraft überflüssig; und ist er das Wirkende nicht, dann kann er nicht wahrgenommen werden und trägt nichts zu unserem Wahrnehmen und Erkennen bei; die Unterscheidung von Kraft und Stoff ist dann unzulässig." [116] Die Behauptung, daß der Dualismus von Kraft und Stoff nicht existiere und beide nur verschiedene Seiten eines Urgrundes der Dinge seien, findet sich auch bei den Materialisten, z. B. Büchner. Dies ist

aber bloßer Verbalmonismus; ein Realmonismus ist auf materialistischer Grundlage nicht möglich. Wäre daher jene Behauptung Büchners mit logischer Besonnenheit verbunden, so müßte er zum metaphysischen Individualismus, eventuell Pantheismus fortschreiten.

So paradox nun auch der Begriff eines Astralleibes ist, so ist er doch von Philosophen und Ärzten, Theologen und Mystikern, ja von der Volkssage selbst von jeher vielfach bearbeitet worden. Ein kurzer Rückblick darauf wird aber um so nützlicher sein, weil bei dieser vielhundertjährigen Bearbeitung immerhin einige Bestimmungen gewonnen wurden, so mangelhaft auch die naturwissenschaftliche Definition des Astralleibes war und noch ist. Insbesondere kann sich die Mystik, welche ohne eine monistische Seelenlehre nicht denkbar ist, einer solchen Untersuchung gar nicht entschlagen; denn wie das transzendentale Bewußtsein hinsichtlich der denkenden Funktion die Grundlage der Mystik bildet, so der Astralleib hinsichtlich der organisierenden Funktion. Wer aber diese beiden Faktoren gewonnen hat, besitzt damit auch den Ariadnefaden, der ihn durch das Gebiet der Mystik leiten wird. Wer dagegen in der dualistischen Seelenlehre befangen ist, dem wird zwar das transzendentale Erkennen verständlich sein; aber in allen Phänomenen des transzendentalen Wirkens wird er — wie die christlichen Mystiker — zu falschen Erklärungsweisen verleitet werden.

Der Begriff des Astralleibes konnte erst deutlich erfaßt werden, nachdem die monistische Seelenlehre durch Aristoteles begründet war, welcher geradezu sagt, daß die unsichtbaren Wesen ebenso substantiell seien als die sichtbaren und einen subtilen, ätherischen Körper besitzen. [117] Der gleichen Ansicht sind nach Diogenes Laertius [118] die Stoiker. Anklänge an diese Vorstellung finden sich aber schon bei den Vorläufern des Aristoteles; sie war aus Indien nach Ägypten gekommen und dort von Pythagoras aufgegriffen worden. Bei den Indern ist Puruscha die individuell geistige und ewige Seele, das wahre Ich des Menschen; [119] der ätherische Leib enthält den inneren Sinn, die Grundlage der äußeren Sinne und der vitalen Kraft. Diese Vorstellung ist weit richtiger als die der modernen Vitalisten, welche die Lebenskraft in die irdische Erscheinungsform als eine Kraft des Organismus neben seinen physikalischen und chemischen Kräften verlegen.

Es ist jedoch nicht bloß diese historische Anknüpfung, die dem Astralleib bei den Griechen und in der occidentalischen Philosophie Eingang verschafft hat; denn mit Ausnahme der grobschlächtigen Materialisten haben alle Philosophen und Naturforscher ein organisierendes Prinzip angenommen, so verschiedenartig dasselbe auch benannt und definiert wurde, von Platons „Idee" angefangen bis zur „inneren Grundform" des Buffon, der „Lebenskraft" der Vitalisten und dem „Metaorganismus" bei Hellenbach. Damit ist aber die poten-

zielle Anlage zur Leibbildung mitgesetzt, und da diese unabhängig vom verwendeten Material besteht, so erscheint die Leibbildung aus organischen Zellen nur als eine der möglichen Selbstdarstellungen der Seele.

Wer sich mit der unvollziehbaren Vorstellung einer bloß denkenden Seele, wobei das Denken nicht so fast Funktion, als das Wesen der Seele sein müßte, die Seele also bloßer Gedanke wäre, nicht befreunden kann, der muß vorweg einen Träger des seelischen Denkens annehmen, der nur geformt gedacht werden kann. Daher meinte Epikur, die Gestalt könne nicht einmal den Göttern abgesprochen werden, doch seien dieselben wegen der Zartheit ihrer Elemente sinnlich nicht wahrnehmbar, sondern nur intelligibel. [120] Diejenigen, welche die Seele für unkörperlich erklären, reden nach Epikur albern; denn sie könnte nichts tun und nichts leiden, wenn sie so beschaffen wäre. [121]

Diese Vorstellung, der gegenüber die mittelalterliche dualistische Seelenlehre ein Rückschritt war, ist bei den Griechen herrschend geblieben. Die Seele baut den Leib aus sich selbst heraus; er ist untrennbarer Bestandteil von ihr, gehört zu ihrem Begriff; nur von dem bestimmten materiellen Leib, vom Material also, kann gesagt werden, daß sie ihn von außen habe. Daher jene Unterscheidung von σάρξ, dem materiellen Leib, und σῶμα, dem Leib, den auch die Seele besitzt. [122] Die Griechen würden sich — darin freilich unterstützt durch ihre ästhetische Kleidung, ihre Kunst, die Tänze und öffentlichen Spiele, wie durch ihren mit dem Klima zusammenhängenden Mangel an Prüderie — höchlich verwundern über unsere mangelhaften Prinzipien der Physiognomik; sie würden es nicht begriffen haben, daß wir die Übereinstimmung zwischen Innerem und Äußerem nur im Kopfteil des Organismus suchen, und würden mit Recht eingeworfen haben, der ganze Leib sei die Sichtbarkeit der Seele.

Die Form unseres Organismus muß an der selbstgeformten Seele ihr transzendentales Schema haben, und der Eintritt des transzendentalen Subjekts in das irdische Dasein ist nur eine Verdichtung und Änderung der Proportionen dieses Schemas. Dies ist die Ansicht, die durch den Astralleib der Griechen — ὄχημα — bezeichnet wurde, und dieser Astralleib ist nur eine logische Folgerung aus jeder monistischen Erklärung des Menschen.

Wenn wir bedenken, daß den Griechen die Phänomene der transzendentalen Psychologie, welchen die neuere Zeit erst seit Mesmer wieder Aufmerksamkeit schenkt, wohl bekannt waren und unbedenklich anerkannt wurden, ja im Orakelwesen sogar mit dem Staatsleben verknüpft waren, so begreift sich auch von diesem Standpunkt aus leicht, daß sie zur Vorstellung eines Astralleibes kommen mußten. In der Tat gehört wenig Besinnung zu der Einsicht, daß die transzendental-psychologischen Funktionen, die dem Sinnenleben nicht entstammen können, andererseits aber auch nicht haltlos in der Luft schweben können, wie eine Funktion ohne Substanz, eine Wirkung ohne Ursache, einen Träger haben, also einem transzendentalen Organismus zugehören müssen. [123] Die organische Typik muß also einen metaphysischen Antitypus zur Grundlage haben; der Astralleib ist das sich offenbarende Mysterium des menschlichen Organismus. Das transzendentale Subjekt hat die mindestens potentielle Form des irdischen Organismus, mag es auch dem Stoffe nach unendlich verschieden von diesem sein. Die Griechen nannten diesen Astralleib, der alle Glieder des äußeren Menschen hat, aber dem Entstehen und Vergehen nicht unterworfen ist, ätherisch, ja göttlich (*θεῖον σῶμα*). [124] Ist aber der Astralleib geformt, so muß er auch irgendwie materiell sein; und wäre er auch für unsere Sinne ewig unwahrnehmbar — was er nicht ist —, so würde das doch seine Immaterialität nicht beweisen.

Weiteren Bestimmungen des Astralleibes begegnen wir im Anschluß an die griechische Philosophie in der biblischen Anthropologie, für welche hauptsächlich der Apostel Paulus in Betracht kommt. Auch er unterscheidet zwischen σάρξ und σῶμα. Ersteres ist ihm der Ausdruck für die sinnlich-materielle Substanz des Leibes, welche mit der Materie die Endlichkeit teilt und die Quelle, der Naturgrund des Bösen wie des Irrtums ist. Der materielle Leib geht mit dem Tode unter. Ihm setzt Paulus den der Auferstehung fähigen pneumatischen Leib entgegen — σῶμα πνευματικόν — der zwar nicht ganz frei von aller Substantialität ist, aber aus himmlischer Lichtsubstanz besteht. [125] Immateriell nennt er diesen pneumatischen Leib allerdings, aber er will damit nur die Negation der irdischen Materialität bezeichnen. Der Mensch als σάρξ ist nur Erscheinungsform der Materie, σάρξ ist die materielle Substanz des σῶμα; der Auferstehungsleib aber ist unsterblich. „Es wird gesäet ein natürlicher Leib und wird auferstehen ein geistlicher Leib; hat man einen natürlichen Leib, so hat man auch einen geistlichen Leib." [126]

Die Ideen des Aristoteles und Paulus waren bestimmend für die ganze weitere Entwicklung der philosophischen und kirchlichen Lehre, die erst in der christlichen Scholastik verschmolzen, dann aber, als diese wiederum in eine kirchliche und eine philosophische Lehre auseinanderging, sich in diesen zwei Richtungen weiterbildete. Die Naturwissenschaft allein hat für die weitere Bearbeitung des Astralleibes keinen Beitrag geleistet.

Schon in den frühesten Konzilien war der Astralleib Gegenstand dogmatischer Bestimmungen. Aber die Kirche, der es einerseits darauf ankam, die Unsterblichkeitsidee festzuhalten, andererseits aber schon bei ihrer Abneigung vor naturwissenschaftlichen Betrachtungen wenig daran gelegen war, die Organisationskraft der Seele zu akzentuieren,

verschob das richtige Verhältnis, indem sie zur dualistischen Seelenlehre überging. Im Konzil von Chalcedon und im vierten Lateranischen Konzil wurde ausdrücklich die Dichotomie gelehrt und die Trichotomie als ketzerisch verworfen, so daß bei den nachfolgenden Kirchenvätern der keineswegs preisgegebene Astralleib bald mit dem Geiste, bald mit dem Körper in Verbindung gesetzt wurde. Das Konzil von Vienne endlich erklärte 1311 in Aristotelischer Reminiszenz denjenigen für einen Ketzer, der leugnet, daß die Seele die Form des Körpers sei. In diesem Konzil, dessen Aussprüche gegen die Irrlehren des Johannes Petrus von Oliva erlassen wurden, wurde gelehrt, daß der Geist des Menschen zur innigsten, nicht bloß äußerlichen, Lebenseinheit mit dem Leibe verbunden sei, daß er also einen wesentlichen Lebensfaktor des Menschen bilde.

Anima intellectiva est forma corporis hieß es von nun an. Aber bei der Unbestimmtheit, womit sowohl die Bibel als die Konzilien über anthropologische Fragen sich aussprachen, waren von jeher neben strengen Dogmen noch Theologumena vorhanden, wovon dann in der nachfolgenden Entwicklung ergiebiger Gebrauch gemacht wurde, so daß das Verhältnis zwischen *anima rationalis*, *anima sensitiva* und *anima vegetativa* beständig schwankend blieb. Um den Dualismus von Leib und Seele festzuhalten, rechneten die Kirche und später die meisten Scholastiker die *anima sensitiva* zum Leibe, die *anima rationalis* zum Geiste, wozu im Grunde keine Nötigung vorhanden war, wenn man die transzendental-psychologischen Funktionen nicht aus dem Subjekt erklärte, sondern aus Inspiration. Andererseits machte sich aber doch beständig das Bedürfnis geltend, den Menschen, trotz der Unterscheidung von zwei bis drei Prinzipien, als Totalität, d. h. monistisch, und den Leib als Abbild der Seele zu erklären. So konnte es zu keiner Klarheit kommen, weder in bezug auf die Frage, ob Zweiteilung oder Dreiteilung des Menschen anzunehmen sei, noch darüber, ob diese das Wesen selbst des Menschen betreffe, oder nur seine Funktionen. Die Frage wurde nur noch mehr dadurch verwirrt, daß zwischen Spiritualität der Seele und Immaterialität derselben — letztere als bloße Unwahrnehmbarkeit gedacht — nie streng unterschieden wurde, und daß auch der Zeitpunkt, in welchem der Astralleib zur Geltung kommen sollte, seine Fixierung nicht erhielt; man setzte ihn einerseits in Verbindung mit dem Zustand nach dem Tode, während andererseits die Bibel zwar lehrte, der Astralleib sei bestimmt, an der Verklärung des Geistes teilzunehmen, [127] aber dieses Ereignis an das Ende der Zeiten gesetzt wurde und mit der künftigen Umwandlung des alten Himmels und der alten Erde in neue [128] zusammenfiel.

Unter diesen Umständen läßt sich vorweg erwarten, in der kirchlichen Bearbeitung des Astralleibes nur schwankenden Bestimmungen

zwischen den einzelnen Autoren zu begegnen, ja Verlegenheitssprüchen bei einem und demselben Autor. Die reale Verschiedenheit der Prinzipien im Menschen ließ zu keiner monistischen Erklärung desselben kommen, die bloß funktionelle Verschiedenheit aber konnte gegenüber der von der Kirche gelehrten Zweiteilung sich nicht halten. Je nachdem das philosophische oder das theologische Bewußtsein vorherrschte, finden wir bald diese, bald jene Auffassung.

Für den vorliegenden Zweck handelt es sich jedoch nicht darum, die allmähliche Entwicklung dieser Vorstellungen darzustellen, sondern nur darum, einige Anklänge an die monistische Seelenlehre zu konstatieren, die in der Tat oft sehr bestimmt lauten. So, wenn z. B. Basilius sagt: „Ich halte dafür, daß die Seele eine zweifache Kraft besitzt, während sie eine und dieselbe in Wirklichkeit ist, nämlich eine gewisse den Körper belebende Kraft, und eine die Dinge erforschende, welche wir Vernunft nennen.“ [129] Thomas von Aquin sagt, daß die Seele an sich wohl geistig sei, aber die sensitive und vegetative Seele virtualiter in sich enthalte, wobei er zur Erblichkeitsfrage in der Weise Stellung nimmt, daß er die geistige Seele durch die Schöpfung entstanden sein läßt, die sensitive Seele aber dem elterlichen Material zuschreibt — „*traducitur ex semine*“. [130] Diese Ansicht, gegen welche die Mystik nicht viel einzuwenden hätte, wurde gleichwohl von der in ihren Anschauungen selbst schwankenden Kirche nicht verworfen, wie das Origenes, [131] Estius und Hugo Cavellus [132] zugestehen. Origenes spricht sich geradezu wie ein Darwinianer aus, wenn er sagt: „Jeder Körper muß der ihn umgebenden Welt angepaßt sein: so gewiß wir wie Fische gebaut sein müßten, wenn wir im Wasser leben wollten, so erfordert auch der himmlische Zustand verklärte Körper, wie der des Moses und Elias gewesen, [133] — mit welchem Ausspruch die Verklärung auf dem Berge Tabor den Sinn von Materialisationen erhält, [134] wie denn auch Christus nach der Auferstehung in menschlicher Gestalt erscheint.

Wenn nun aber durch den Dualismus der Seelentätigkeiten die Einheit des Menschen nicht aufgehoben wird, eine Einheit, die sich ja auch als organische Tatsache darstellt, und wenn infolge dieser Einheit die Form — die scholastische *quidditas* — notwendig im Aristotelischen Sinne gefaßt werden muß, so wird dadurch auch die Stellung zur Unsterblichkeitsfrage in fester Weise bestimmt, und zwar so, daß das Wie und das Daß der Unsterblichkeit zugleich erledigt wird. Denn wenn die Seele das organisierende Prinzip des Leibes ist, muß dieses auch im Tode erhalten bleiben, und die Auferstehung des Leibes ergibt sich von selbst. Eine Nötigung, bei der Erklärung des irdischen Menschen zur Dreiteilung zu greifen, fällt hinweg, sobald wir der Seele sowohl Denken als Organisieren zuschreiben, und erst innerhalb der

transzendentalen Psychologie könnte das Problem nach der Anzahl der Prinzipien wieder aufleben.

Die Folgerung der Unsterblichkeit aus der monistischen Seelenlehre finden wir denn auch gezogen. Schon bei Homer ist der ätherische Körper unvergänglich. Im Gesetzbuch des Manu [135] wird die Seele nach dem Tode mit ätherischer Materie bekleidet, womit die indische Philosophie übereinstimmt, wenngleich sie eine spätere Entwicklungsstufe der Seele kennt, wobei dieselbe, auch von dieser ätherischen Materie befreit, reiner Geist wird. [136] Bei den Neuplatonikern ist der Astralleib, das *ὄχημα*, der Wagen der Seele, ihr unsichtbares Gewand, ein ätherischer, unsterblicher Luftkörper. Zwar als Materie, als Darstellungsstoff, betrachtet, ist der Körper unserer Seele fremd, und nach Paulus [137] ein Zelthaus, in welchem wir nicht heimisch sind, ohne zugleich in der Fremde zu sein; aber als Form ist der Körper der Seele zugehörig, weil nicht nur die denkende, sondern auch die organisierende Seele unsterblich ist. Das unserem Körper zugrunde liegende Formprinzip kann mit dem Tode noch nicht aufhören; die Wirkung desselben, der materielle Leib, vergeht, aber die Ursache bleibt.

Nach Jamblichus und Porphyrius überdauert der Ätherleib den Tod, [138] und Jamblichus definiert ihn als unwandelbaren Lichtleib, der zu seiner Erhaltung nichts bedarf. [139]

Die religiöse Entwicklung neigt also mehr dazu, die Seele erst mit dem Tode oder der Auferstehung mit dem Ätherleib zu überkleiden, während er bei den Philosophen als Essenz des materiellen Körpers und Schema seiner Form betrachtet wird. Die monistische Seelenlehre kann sich nur mit der letzteren Ansicht befreunden, und es konnte nur im Widerspruch mit dieser Ansicht geschehen, wenn trotzdem die Präexistenz der Seele geleugnet wurde. Wo ein dogmatisches Hindernis für diese logische Folgerung nicht bestand, wurde sie auch gezogen. Nach dem Alexandriner Hierokles nimmt die Seele den ätherischen Leib — *σῶμα αἰθέριον, αὐγοειδές, ἄυλον, ἀθάνατον* — nicht nur wieder ins Jenseits, sondern sie bringt ihn schon in den irdischen Leib mit, [140] und Hierokles polemisiert gegen die Seelenwanderung, wie Platon sie lehrt, ganz im Aristotelischen Sinne. Präexistenz und Seelenwanderung bedingen sich bei ihm gegenseitig: sie können nur entweder beide zugleich sein, oder beide nicht sein; er bestreitet aber das Herabsinken des Menschen in Tierleiber, wie auch die Erhöhung desselben in Dämonenleiber, indem er so die Wesensklassen durch unübersteigliche Schranken getrennt sein läßt. Der Neuplatoniker Syrianus nimmt einen immateriellen Lichtleib als Wohnort der Seele an, die im Leben in den drei Dimensionen des Raumes durch den sichtbaren Leib ausgebreitet sei. [141] Und Proklus sagt, der Ätherleib sei nach dem Tode je nach der

Beschaffenheit der Seele mehr oder minder rein, und bringt die Geistererscheinungen damit in Verbindung. [142]

Nachdem nun bereits in der Bibel die Zukunft des Menschen so realistisch gedacht ist, daß man versucht sein könnte, sie irdisch körperlich zu denken [143] — wobei allerdings Züge nicht fehlen, die über diese Auffassung hinausgehen —; nachdem ferner durch das Konzil von Chalcedon der Kanon beschlossen worden war, daß im Zustande der Erhöhung das Fleisch nicht als verflüchtigt, der Mensch nicht in bloßen Geist aufgelöst, andererseits aber auch nicht als in materieller Gestalt fortlebend betrachtet werden darf, wurde auch innerhalb der Kirche der Tod nur im materiellen Sinne als „Entleibung" aufgefaßt, und in dem allerdings beständig vorhandenen Streite der Meinungen ging doch die monistische Seelenlehre nie ganz verloren. Origenes, [144] Tertullian, [145] Laktantius, [146] Augustinus [147] bekleiden die Seele nach dem Tode mit einem ätherischen Leibe, der dem irdischen ähnlich ist. Nach Irenäus [148] behält die Seele die menschliche Gestalt; Origenes [149] hält sie für gestaltet und materiell. Ähnlich Arnobius, Methodius und andere. [150] Die Seele ist also *forma corporis*, sie hat Bewußtsein und Willen; die Leiblichkeit des Geistigen ist damit anerkannt. Thomas von Aquin sagt geradezu: *„Spiritualia continent ea, in quibus sunt, sicut anima corpus.* [151] Die Verklärung des Leibes besteht, wie bei Albert dem Großen, nur in dem vollständigen Sieg über den Stoff; die irdische Leiblichkeit, die allerdings eine Hemmung und Einschränkung des geistigen Lebens zur Folge hat, liegt demnach nicht in der Absicht Gottes, wohl aber die himmlische Leiblichkeit, die den Geist weder hemmt noch einschränkt. [152]

Nach Cyrillus dem Alexandriner sind alle Wesen, außer Gott, räumlich umschrieben, [153] und Augustinus schreibt sowohl den Engeln als den Dämonen einen ätherischen Leib zu. [154] Nach Ambrosius von Mailand sind alle Wesen in ihrer Zusammensetzung materiell, mit Ausnahme der Dreieinigkeit, [155] und nach Petrus Lombardus haben die Engel einen Leib, dem sie aber nicht untertan sind, sondern den sie beherrschen. [156] Andererseits heißt es bei Thomas von Aquin, daß die Engel keinen Leib haben, der ihnen natürlich verbunden wäre, [157] und diese Ansicht herrschte in der Kirche überhaupt vor, die nur zugab, daß die Engel für unsere Einbildung, also indem sie diese Halluzination erwecken, sich uns körperlich darstellen können.

Die Unklarheit über das Verhältnis von Seele und Bewußtsein, über die wir selbst heute noch nicht hinausgekommen sind, ist nicht zum geringeren Teile schuld an dem beständigen Schwanken zwischen der realen Verschiedenheit der sensitiven und rationalen Seele, die sogar bei kirchlichen Philosophen, wie Augustinus, sich findet und durch das ganze Mittelalter sich hindurchzieht. Es drang die Ansicht

nicht durch, daß die vegetativen Funktionen des Leibes eben nur in Ansehung des Gehirns als unbewußt bezeichnet werden können, und so wurde die Identität der organisierenden und denkenden Seele immer wieder geleugnet, weil ein und dasselbe Prinzip nicht intelligent und zugleich nicht-intelligent sein könne. Diese Unklarheit, die sich schon bei Johann Damascenus in den Worten ausgedrückt findet: „*Rationis dictamen et imperium spernit vitalis facultas*“ [158] pflanzt sich fort bis in die neueste Zeit, z. B. wenn Baltzer sagt: „Ist nämlich der freie Geist das einzige belebende und organisierende Prinzip des Leibes, so muß es auch in unserem Willen stehen, das ganze Leben unseres Leibes zu beherrschen. Das können wir aber nicht. Unser Wille bewegt zwar nach Belieben die äußeren Glieder und läßt sie wieder ruhen; allein wer von uns vermag in das Wachstum des Leibes einzugreifen?“ [159]

Um radikal kuriert zu werden von dieser Verwechslung von Seele und Bewußtsein, ist eben nichts mehr nötig, als das Studium des Somnambulismus und der Mystik. Im Somnambulismus erscheint das Vegetative bewußt, und das könnte nimmermehr sein, wenn nicht Bewußtes und Unbewußtes im Grunde identisch wären. Nur die Seele, die den Leib selbst organisiert, kann zur inneren Selbstschau und Diagnose befähigt sein; nur die Seele, die ein Bewußtsein ihres normalen inneren Schemas hat, kann einen Blick werfen in das Getriebe ihres eigenen Leibes und die Abweichungen von diesem normalen Schema kritisch betrachten. [160]

Eine weitere zu Unklarheiten verleitende Schwierigkeit bildet aber die Lehre von der Willensfreiheit. Die unbewußten Funktionen sind zugleich unfreie Funktionen. Auch in diesem Punkt kann erst die Mystik, oder wenigstens die Anerkennung des transzendentalen Subjekts, Klarheit bringen, indem die Notwendigkeit auf alle Funktionen ausgedehnt, aber auf das irdische Dasein beschränkt wird, die Freiheit aber mit Kant im Reiche des Intelligiblen gesucht wird.

Die kirchlichen Gegner der monistischen Seelenlehre werfen auch ein, daß ein unsterbliches Prinzip kein sterbliches Leben verleihen kann. Das bildet aber keine Schwierigkeit, sobald wir das Leben als Funktion der plastischen Gestaltungskraft der Seele anerkennen, welche im Tode verbleibt und unter Umständen, sei es nun für längere Zeit — Wiedergeburt — oder vorübergehend — Materialisation — wieder in Funktion treten kann.

Im großen und ganzen läßt sich also von diesem langen Streit der Meinungen, der noch keineswegs abgeschlossen ist, sagen: Die scholastischen und theologischen Vertreter der Dreiteilung begehen den Irrtum, die sensitive Seele zum Körper zu schlagen, statt sie als organisierendes, metaphysisches Prinzip mit der denkenden Seele zu vereinigen. Dagegen begehen die scholastischen und theologischen Vertreter der Zweiteilung den Irrtum, innerhalb der denkenden Seele keine Differenz der Funktionen anzunehmen, was doch sehr leicht ist, sobald man erkennt, daß was für das Gehirn unbewußt geschieht, doch für die Seele bewußt sein kann, deren Umfang größer ist als der unseres Bewußtseins. Wie alle Unklarheit aus dieser Verwechslung von Bewußtsein und Seele entspringt, so kommt Klarheit in die Sache, wenn wir das Ich, die Persönlichkeit des Menschen, die von seinem Bewußtsein umschrieben ist, von seiner Seele, d. h. seinem transzendentalen, organisierenden und erkennenden Subjekt unterscheiden.

Wenn es nun nicht einmal den hervorragendsten Köpfen unter den mittelalterlichen Philosophen und Theologen gelang, diesen langen Streit zum Abschluß zu bringen, so dürfte es geraten sein, zu untersuchen, ob nicht dieses Problem der bloß logischen Behandlung entzogen werden und durch Erfahrungstatsachen entschieden werden kann. Solche Tatsachen finden sich aber in der Tat, und zwar im Gebiete der Mystik.

In den vorangehenden Kapiteln ist die Organisationsfähigkeit der Seele erschlossen worden aus den merkwürdigen Analogien zwischen organischen und geistigen Funktionen. Daraus nun ergibt sich für den lebenden Körper die Räumlichkeit der Seele, und für den Zustand nach dem Tode die als Fähigkeit zur Palingenesie verbleibende Anlage zur Organisation, wobei es vorweg unwahrscheinlich ist, daß von dieser Fähigkeit, sich materiell in menschlicher Form zu gestalten, nur einmal auf längere Zeit, nämlich im irdischen Leben, und nur unter Verwendung des organischen Zellenstoffes, Gebrauch gemacht werden könnte. Vielmehr muß zugegeben werden, daß der zur Darstellung der Seele verwendete Stoff auch ein anderer sein kann — wie der Künstler sein plastisches Bildungsvermögen an Lehm, Gips oder Marmor zeigen kann — und daß diese Darstellung noch leichter auf kürzere Dauer geschehen kann. Dies scheint mir nun der einzige Weg zu sein, auf welchem wir jenem mystischen, von der Aufklärung als unmöglich angesehenen Phänomen ein Verständnis abgewinnen können, welches als „Materialisation“ bezeichnet wird.

Die Materialisation ist eine logische Folgerung aus den naturwissenschaftlichen Tatsachen der Organprojektion und des goldenen Schnittes; sie kann also nicht nur nicht unmöglich sein, sondern muß sogar als notwendig anerkannt werden. Es handelt sich also nur darum, ob diese logische Notwendigkeit, die wir deduktiv erschlossen haben, auch induktiv durch Tatsachen der Natur bewiesen werden kann. Da nun diese Tatsachen dem Gebiete der Mystik angehören, läßt sich auch erwarten, daß der Astralleib, um den es sich hauptsächlich handelt, gerade bei den religiösen und philosophischen Mystikern ein wesentlicher Bestandteil ihrer Lehre sein wird.

Bei Indern und Chinesen ist dieser Astralleib eine geläufige Vorstellung. Im Zend kommt für die Seele die Bezeichnung „Feruer" vor, worunter nicht nur das Urbild der Seele, sondern auch des Leibes verstanden wird. Der Feruer hat schon vor der Vereinigung mit dem Körper die menschliche Gestalt und selbst einen unendlich feinen Körper; er ist der erste Abdruck des Wesens durch den Gedanken des Schöpfers, die individualisierte platonische Idee. [161] Aus dieser orientalischen Quelle haben wohl die Neuplatoniker [162] ihre gleichlautende Lehre geschöpft, was von ihnen um so weniger zu verwundern ist, da sie — die selber Medien waren — mit den Tatsachen der Mystik bekannt waren. Dies trifft auch zu für die Kabbala, die althebräische Geheimlehre, in welcher der Astralleib Schattenbild (Zelem), nämlich der Seele (Nephesch), heißt. Im Mittelalter ist es hauptsächlich Paracelsus, bei dem der Astralleib eine große Rolle spielt; er war nicht nur mit der europäischen Mystik bekannt, sondern scheint auch aus der buddhistischen Geheimlehre geschöpft zu haben. Gelegenheit dazu bot ihm wohl seine langjährige Gefangenschaft beim Chan der Tataren 1512—1521, der ihn schließlich mit dem Sohne des Chans nach Konstantinopel sandte, wo er die Freiheit erhielt. [163]

Paracelsus sagt: „Darumb sein zwen, der *corpus physicum* und der *corpus spiritus*." [164] — „Damit so wissen also dess Menschen Spaltung, in den sichtigen und in den unsichtigen Leib." [165] — „Also ist ein *corpus materiale*, und ein *corpus spirituale*, und beyde Natürlich, von der Natur gemacht." [166] — „Aber dass ich nit minder Euch hierinnen bass verstendige, so seind im Menschen zween Leib, einer auss den Elementen, der ander auss dem Gestirn: darum diese zween Leib sonderlich wohl zu erkennen seind: und durch den Todt kompt der Elementarisch Leib mit seinem Geist in die Gruben, und die Etherischen werden in ihrem Firmament verzehrt, und der Geist der Bildtnuss geht zu dem, dess die Bildtnuss ist." [167] — „Der Mensch hat zween Leib, den elementischen und ein Syderischen, und die zween Leib geben einen einigen Menschen." [168] — „Der Todt scheydt die zween Leiber in ihrem Leben von einander." [169]

Paracelsus spricht dem Astralleib alle Mängel des physischen Leibes ab, wie dem transzendentalen Bewußtsein alle Mängel des sinnlichen Bewußtseins. „Obschon die Natur gefehlt hatt, so ist doch an der Seele und im Geist nichts gefehlet, dieselbigen sollen wir ansehen. Und zu gleich Weiss, als einer, der krumb, lahm geboren wirdt, ohn Füss, dass er muss auf dem Arss rutschen, und unser einer, der wohl lauffen mag: So die zwen zusammen kommen in jener Welt, welcher wirdt lahm seyn? Keiner. Also auch, welcher wirdt ein Narr seyn? Keiner. Darumb, so soll auch Keiner ein Thor oder ein Narre geachtet werden, oder geheissen, dieweil nur die Natur verfehlet hatt, in die wir gefallen

sind." [170] Angesichts dieser Stelle kann man sich nicht enthalten, anzunehmen, daß dem Paracelsus als Arzt jenes merkwürdige Phänomen bekannt war, daß innerhalb des Wahnsinns das transzendentale Bewußtsein zum Durchbruch kommt. [171]

„Das Fleisch muss also verstanden werden, das sein zweyerley ist, das Fleisch auss Adam, und das, so nicht auss Adam ist. Das Fleisch auss Adam ist ein grob Fleisch, denn es ist Irdisch, und ist sonst nicht, als ein Fleisch, das zu binden und zu fassen ist, wie ein Holtz oder Stein. Das ander Fleisch ist nit auss Adam, es ist ein subtil Fleisch, und ist nit zu binden, noch zu fassen, denn es ist nit aus der Erden gemacht. Nun ist das Fleisch auss Adam der Mensch auss Adam, der ist grob, wie die Erden, dieselbig ist compact, also dass der Mensch nit mag durch ein Mauren, noch durch ein Wand, er muß ihm ein Loch machen, dadurch er schlieff, denn ihm weicht nichts. Aber das Fleisch, so nit auss Adam ist, dem weicht das Gemewer [Gemäuer]: das ist, dieselbigen Fleische dürffen keiner Thüren, keins Lochs, sondern gehnd durch ganz Mauren und Wend, und zerbrechen nichts." [172]

Damit ist die Trennbarkeit des Astralleibes vom irdischen Leib ausgesprochen. Auch über das Verhältnis dieser beiden Leiber zueinander ist sich Paracelsus klar. „Der Elementirt Leib hatt ein Ordnung, dass er gehorsam sey dem nit Elementirten Leib, sondern dass er sich brauchen lass wie ein Instrument." [173] — „Der unsichtbar Leib hatt einen sichtbaren . . . also ist in dem unsichtbaren die Kunst, in dem sichtbaren das Instrument, das die Kunst des unsichtbaren offenbar macht." [174] Und mit Rücksicht auf das ihm wohlbekannte transzendentale Bewußtsein fährt Paracelsus fort: „Und merkendt auch, dass zwo Seelen im Menschen sind, die Ewig und die Natürlich, das ist zwey Leben. Eins ist dem Tod underworffen, das ander widerstehet dem Tod . . . also ist auch im Menschen dasselbig, das der Mensch ist, verborgen, und niemandts sichts, was in ihm ist, dann als die Werk offenbaren." [175]

Endlich ist aber Paracelsus auch vertraut mit dem antagonistischen Verhalten der beiden Leiber und ihres Bewußtseins. „Als im Schlaff, so der Elementische Leib ruhet, so ist der Syderisch Leib in seiner Operation, der selbige hatt kein Ruhe noch Schlaffe, allein der Elementisch Leib prädominirt und überwindt, als dann so ruhet der Syderisch." [176] — „Wie der natürlich Leib die natürlich Weyssheit in ihm hat; Also hatt der geistlich Leib die geistlich Weyssheit in ihm, das ist der Himmlisch Leib die himmlisch Weyssheit." [177]

Gleichwohl ist es keine Sonderstellung, welche Paracelsus dem Menschen in der Natur einräumt, und von ihm, dem das Zauberwesen, die sympathetischen Kuren etc. so bekannt waren, ist vorweg zu erwarten, daß er für alle Dinge in der Natur dasselbe Einteilungs-

prinzip aufstellt, wie für den Menschen: „Dann Alles, das da lebet, hat in ihm ein Syderischen Geist, durch welchen das Gestirn handlet und wirket, nicht allein das Empfindlich, sondern auch das Unempfindlich.“ [178] — „Die Welt hat zwen Leib, einen sichtbaren und einen unsichtbaren.“ [179] Er teilt also die Naturdinge nicht durch einen Vertikalschnitt in zwei Kategorien, sondern im monistischen Sinne teilt er jedes Ding in zwei Hälften; alle Erscheinungen haben eine metaphysische Wurzel, sind materialisierte Kraft.

Neuere Mystiker huldigen den gleichen Anschauungen. Swedenborg, zum Teil getrieben durch seine inneren Erfahrungen im Gebiete der Mystik, ist darin sehr ausführlich, zu zeigen, daß der Mensch nach dem Tode in der gleichen Form fortexistiert. [180] „Der Leib des Menschen erscheint nach des Leibes Tod in der geistlichen Welt in menschlicher Gestalt, völlig wie in der Welt.“ [181] — „Wenn der Geist von dem irdischen Leibe los ist, so ist er sowohl als die Engel in menschlicher Gestalt.“ [182] Kurz der Astralleib als *corpus substantiale* verbleibt uns im Tode.

Auch Öttinger kann sich einen Geist ohne Leiblichkeit nicht denken: „Keine Seele, kein Geist kann ohne Leiblichkeit erscheinen, keine geistliche Sache kann ohne Leib vollkommen werden; Alles, was Geist ist, ist dabei auch Leib.“ [183] In der Leiblichkeit sieht Öttinger keinen Mangel, sondern eine Vollkommenheit. „Leibhaftig sein ist eine Realität oder Vollkommenheit, wenn sie von den der irdischen Leiblichkeit anhängenden Mängeln gereinigt ist. Diese Mängel sind: die Undurchdringlichkeit, der Widerstand und die grobe Vermischung. Alle diese drei können aber von der Leiblichkeit hinweggetan werden, wie aus dem Leibe Christi erhellt.“ [184]

Ja noch in neuester Zeit sagt der christlich-mystische Philosoph Baader: „Wenn ich, als selbst noch irdisch belebt, alle irdischen Leiber als Gegen- oder Widerstände erfahre, die ich wegräumen oder zerbrechen, zerteilen muß, um meine Leiblichkeit gegen sie geltend zu machen, so würde eine plötzliche Umwandlung meines Leibes zu einem Kraftleibe die Folge für mich haben, daß mir sofort alle diese irdischen Leiber zu bloßen Scheinleibern aufgehoben würden, so wie diesen Leibern mein Leib verschwinden, als zu subtil nicht mehr faßbar wäre . . . In der materialisierten Natur ist die Berührung durch die Impenetranz, sowie die Sichtbarkeit durch Undurchsichtigkeit bedingt; das gerade Gegenteil hiervon findet bei der immateriellen Natur statt.“ [185]

Diese Übereinstimmung bei den Mystikern aller Zeiten beruht nicht auf bloßer Tradition, sondern ist in der Sache selbst begründet. So wenig von mystischem Denken ohne transzendentales Bewußtsein die Rede sein kann, so wenig vom mystischen Wirken ohne Astralleib.

Beide sind die Grundpfeiler aller Mystik. Gleichwohl sind diese Anschauungen keineswegs nur in den Tatsachen der Mystik begründet, sondern für jeden unvermeidlich, der ein organisierendes Prinzip im Organismus annimmt. Der Versuch der Materialisten, einen Organismus ohne ein solches Prinzip zu denken, läuft auf die Absurdität hinaus, daß eine Wirkung ohne Ursache sein könne. Umgekehrt aber ist mit der Anerkennung eines organisierenden Prinzips der Astralleib im Grunde von selbst mitgesetzt, weil dieses Prinzip den Leib, der eine bloße Wirkung desselben ist, notwendig überdauern muß. Selbst wenn die Welt niemals etwas erfahren hätte von Doppelgängern, Erscheinungen und Materialisationen, müßte doch die Existenz derselben angenommen werden, deren Unwahrnehmbarkeit alsdann nur auf Mängeln unserer Sinne beruhen könnte, wie die aus den Unregelmäßigkeiten der Uranusbewegung erschlossene Existenz des Neptun auch dann eine notwendige Annahme wäre, wenn ihn noch kein Teleskop entdeckt hätte; denn einer organisierenden Seele muß die Fähigkeit, sich in Leibesform darzustellen, auch nach dem Tode verbleiben. Diese Fähigkeit kann nicht beschränkt sein auf die einmalige Darstellung, die wir das irdische Leben nennen, noch auf jenes Material, das wir den irdischen Leib nennen; diese Darstellung muß vielmehr viel leichter eintreten bei der Verwendung feinerer Stoffe, und wenn sie nur von vorübergehender Dauer ist. Die Geburt, diese für längere Zeit berechnete Materialisation in einem Stoffe, der nur vermöge einer ungeheuren Zellenverdichtung sinnlich wahrnehmbar ist, ist ein viel größeres Rätsel, als irgend eine Gespenstererscheinung und Materialisation. Diejenigen wissen nicht, was sie behaupten, welche den Materialisationen gegenüber von Unmöglichkeit reden, während doch ihre eigene Existenz den Superlativ dieses Falles darstellt. Den meisten Menschen unserer Tage ist allerdings der Glaube an Geister — vom Standpunkt der monistischen Seelenlehre sollte man dafür lieber Phantome oder Gespenster setzen — so unbegreiflich, daß sie nicht verstehen, wie ein Gebildeter diesen Glauben teilen kann; umgekehrt erscheint ihnen ihre eigene Existenz so sehr von selbst verständlich, daß sie darin gar kein Problem zu finden vermögen. Offenbar sind nun aber beide Arten von Wesen, Eiweißgeschöpfe und Gespenster, gleich unverständlich und beide Produkte einer organisierenden Seele; es geht daher nicht an, sich über jene gar nicht zu verwundern, über diese aber so sehr, daß man sie vorweg leugnet. Ja noch mehr: Einen Organismus aus Eiweiß zu gestalten und sechzig Jahre hindurch organisiert zu erhalten, muß schwieriger sein, als nur vorübergehend sich in einem feinen Stoffe sichtbar zu machen; wer sich also über sein eigenes Dasein nicht weit mehr verwundert, als über hundert Gespenster, der verrät damit nur Mangel an philosophischer Besinnung.

Wer also ein organisierendes Prinzip annimmt, kann dem Astralleibe nicht entgehen. Die Aufklärungsperiode, die aller Mystik ein Ende bereitet zu haben glaubte, hat daher gleichwohl nicht vermocht, den Astralleib aus der Reihe der philosophischen Probleme zu streichen. Ganz abgesehen davon, daß er in der Theologie noch immer eine große Rolle spielt, findet er sich bei einer ganzen Reihe von Philosophen und Naturforschern, wie aus den Literaturverzeichnissen bei Hennings, Daumer und Fechner ersehen werden kann, [185] welcher letztere selbst zur Anerkennung eines Ätherleibes sich genötigt sieht. [186] Leibniz spricht davon an verschiedenen Stellen. [187] Aus neuester Zeit kommen besonders der jüngere Fichte [188] und Fortlage [189] in Betracht.

Wir sehen also den Glauben an den Astralleib, selbst unabhängig von mystischen Kenntnissen, durch alle Jahrhunderte verbreitet — jenen Glauben, von welchem Dante sagt:

Und ähnlich, wie die Flamme stets dem Feuer,
Wie sehr dies auch den Ort vertausche, nachfolgt,
So folgt dem Geiste seine neue Form.
Und weil er nur durch sie Erscheinung hat,
Wird Schatten sie genannt. (Purgat. XXV. 97—101.)

Wäre das Unbewußte im menschlichen Geiste nicht identisch mit dem organisierenden Prinzip in uns, so wäre jene innige Vereinigung beider, die wir in der Organprojektion kennengelernt haben, auch nicht in dem scheinbar ganz heterogenen Gebiete der Kunst möglich. Die Vergeistigung ist es, auf der die Schönheit des Leiblichen in der Kunst beruht. In der Erhöhung der Leiblichkeit, in der Idealisierung der Menschengestalt durch den Künstler, liegt keine Nachahmung der Natur, sondern als biologischer Prophet antizipiert der Künstler die Formen, die im Schoße der Zukunft liegen. In der Tätigkeit des Künstlers ist die Seele organisierend und vorstellend. Weil aber die biologische Entwicklungsreihe und die transzendentale, deren unser eigenes Subjekt im Sinne eines metaphysischen Darwinismus fähig ist, parallel laufen und sich verhalten wie das organisierende Prinzip zu seinen äußeren Erscheinungsformen, muß der Künstler auch im transzendentalen Sinne als Prophet angesehen werden, er antizipiert seine eigene Zukunft. Insofern kann man allerdings mit Martensen sagen, daß Malerei und Bildhauerei „Künste ohne wahre Bedeutung sein würden, wenn das Dogma von der Auferstehung des Leibes keine Gültigkeit hätte, wenn sie nicht als Prophetinnen der höheren Wirklichkeit betrachtet werden könnten, die sie selber nur im Bilde, nur im Scheine darstellen." [190] Nur dürfen wir nicht hoffen, daß diese erhöhte Leiblichkeit im Tode von selbst gewonnen wird; sie kann nur verdient werden, und unsere irdische Existenz ist eines der Mittel, sie zu verdienen. Eine organisierende Seele hat plastische Gestaltungskraft, und

weil diese Seele nicht aufgeht in blindem Gestaltungstrieb, sondern identisch ist mit dem geistigen Prinzip in uns, so prägt sich auch die geistige Gedankenarbeit des Menschen physiognomisch aus. Es bleibt daher eine Wahrheit, wenngleich nach den vorliegenden Menschentypen keine sehr schmeichelhafte Wahrheit, was der Mystiker Angelus Silesius derb ausgesprochen hat:

Es ist eine Gerechtigkeit auf Erden,
Daß die Gesichter wie die Menschen werden.

Daran werden alle zugunsten des Vulgus gemachten Anstrengungen, den Aristokratismus der Natur durch das Prinzip demokratischer Gleichheit aller Menschen zu ersetzen und eine soziale Nivellierung der Menschheit herbeizuführen, nichts ändern. Und wenn selbst es gelänge, die aristokratische Natureinrichtung zu überwinden, so würden dadurch nur die Kulturentwicklung der Menschheit und die Entwicklungsfähigkeit der transzendentalen Subjekte geschädigt werden.

Wir sind aber nicht berechtigt, das Prinzip der Physiognomik auf den Kopfteil zu beschränken, welches der Doppelfunktion der menschlichen Seele widersprechen würde —; wir müssen vielmehr mit dem Konzil von Vienne anerkennen, daß die vernünftige Seele wesentlich verbunden ist mit dem ganzen Körper, nicht nur zufällig und zeitweilig, sondern notwendig und unzertrennlich.

Theologen werden nun allerdings vermissen, daß ich, nachdem die Untersuchung bis zur Identität der denkenden und organisierenden Seele gediehen ist, auf die weitere Frage nicht eingehe, ob Zweiteilung oder Dreiteilung im Menschen anzunehmen sei. Aber der Beweis aus den angeführten Tatsachen und den daraus sich ergebenden logischen Folgerungen reicht eben nicht weiter als bis zur Anerkennung jener Identität. Wir sind darauf beschränkt, die irdische Erscheinungsform des Menschen zu betrachten, und dabei ließ der scheinbare Dualismus von Natur und Geist innerhalb dieser Erscheinungsform sich monistisch auflösen, wodurch wir genötigt sind, in unserem transzendentalen Subjekt ein geformtes, wollendes und erkennendes Wesen anzuerkennen. Es könnte sich aber nun etwa innerhalb der transzendentalen Psychologie, innerhalb der Phänomene des magischen Wirkens und Erkennens die Notwendigkeit herausstellen, die weitere Frage nach der Anzahl der Grundbestandteile unseres Subjekts aufzuwerfen. Bezüglich dieser Frage jedoch könnte nur Aufklärung gewonnen werden, wenn neben den deduktiven Beweisen für die Existenz eines Astralleibes auch noch empirische Beweise sich beibringen ließen. Aus der Tätigkeitsweise des in solchen Erfahrungen sich manifestierenden transzendentalen Subjekts könnte alsdann, wenn nicht die definitive Lösung jenes Problems erreicht werden, so doch einiges Licht fallen auf die von Schopenhauer aufgeworfene Frage, wie tief die Wurzeln unserer Individualität reichen.

VI.

Die Integritätsgefühle

Wenn der Astralleib als bleibende Substanz des Menschen dem materiellen Körper insofern entgegengesetzt ist, als der letztere in seiner allmählichen Entwicklung und in seinem allmählichen Absterben wandelbar, aber auch zufälligen Veränderungen, Verletzungen und Krankheiten ausgesetzt ist, so können sich die beiden Leiber nicht immer decken, und müssen Zustände nachweisbar sein, in welchen der Astralleib über den materiellen Leib hinausragt. Erfahrungsmäßige Beweise für den Astralleib können wir daher hoffen, zunächst im Lebensgefühle zu finden, das der Substanzleib als den Mängeln des materiellen Leibes nicht unterworfen empfindet. Der Astralleib als morphologisches Schema, als Modell, nach welchem der sichtbare Leib gestaltet ist, muß unter allen Wandlungen des Körpers seine Integrität haben und empfinden, daher können wir alle Empfindungen dieser Art als Integritätsgefühle bezeichnen. Diese Gefühle fallen nicht notwendig in das körperliche Bewußtsein, müssen aber die Grundlage bilden für die organische Reproduktionskraft, die bei manchen Tieren als Reproduktion verlorener Teile besonders auffällig sich zeigt. Ein noch merkwürdigerer Beweis aber für das sogar in das körperliche Bewußtsein übergreifende Integritätsgefühl ist dann gegeben, wenn ein Willenstrieb des Substanzleibes sich geltend macht, ohne daß schon das korrespondierende körperliche Organ vorhanden wäre.

Schopenhauer sagt darüber: „Nun kommt aber, den Beweis zu ergänzen, noch hinzu, daß bei vielen Tieren, während sie noch im Wachstum begriffen sind, die Willensbestrebung, der ein Glied dienen soll, sich äußert, ehe noch das Glied selbst vorhanden ist, und also sein Gebrauch seinem Dasein vorhergeht. So stoßen junge Böcke, Widder, Kälber mit dem bloßen Kopf, ehe sie noch Hörner haben: der junge Eber haut an den Seiten um sich, während die Hauer, welche der beabsichtigten Wirkung entsprächen, noch fehlen: hingegen braucht er nicht die kleineren Zähne, welche er schon im Maule hat und mit denen er wirklich beißen könnte. Also seine Verteidigungsart richtet sich nicht nach der vorhandenen Waffe, sondern umgekehrt. Dies hat schon Galenus bemerkt *(de usu partium anim.* I. 2) und vor ihm Lucretius (V. 1032—39). Wir erhalten hierdurch die vollkommene Gewißheit, daß der Wille nicht als ein Hinzugekommenes, etwa aus

der Erkenntnis Hervorgegangenes, die Werkzeuge benutzt, die er gerade vorfindet, die Teile gebraucht, weil eben sie und keine andere da sind; sondern das Erste und Ursprüngliche das Streben ist, auf diese Weise zu leben, und auf solche Art zu kämpfen; welches Streben sich darstellt nicht nur im Gebrauch, sondern schon im Dasein der Waffe, so sehr, daß jener oft diesem vorhergeht und dadurch anzeigt, daß, weil das Streben da ist, die Waffe sich einstellt; nicht umgekehrt: und so mit jedem Teil überhaupt. Schon Aristoteles hat dies ausgesprochen, indem er von den mit einem Stachel bewaffneten Insekten sagt: *δια το θυμον ἐχειν ὁπλον ἐχει (quia iram habent, arma habent)* * *de part.animal.* IV. 6. — und weiterhin (c. 12.) im allgemeinen: *Τα δ' οργανα προς το ἐργον ἡ φυσις ποιει, ἀλλ' οὐ το ἐργον προς τα ὀργανα (natura enim instrumenta ad officium, non officium ad instrumenta accomodat).* ** Das Resultat ist: nach dem Willen jedes Tieres hat sich sein Bau gerichtet." [101]

Dieser Ausspruch Schopenhauers ist nun sehr schön; die von ihm angeführten Tatsachen beweisen die Existenz eines der Erscheinung vorhergehenden transzendentalen Willens und organisierenden Prinzips. Weiter reicht aber der Beweis nicht. Daß dieser Wille der Weltsubstanz angehöre oder gar die Weltsubstanz sei, folgt keineswegs aus den angeführten Tatsachen. Andererseits können wir diesen Willen nicht haltlos in der Luft schweben lassen, er muß einen Träger haben, und die zunächstliegende Annahme ist jedenfalls die eines Astralleibes.

Wenn in solchen Fällen der Substanzleib über den sichtbaren Leib hinausragt, weil der letztere noch nicht seine Ausbildung erfahren hat, so findet in anderen Fällen ein Hinausragen statt, weil der sichtbare Leib nicht mehr seinem morphologischen Schema entspricht, seine Integrität verloren hat, während der Astralleib sie bewahrte. Dies findet statt bei Krankheiten, Verletzungen, Amputationen usw.

In erster Linie kommen hier die schon in meiner „Philosophie der Mystik" erwähnten Fälle in Betracht, in welchen Fieberkranke usw. nicht nur sich doppelt fühlen, sondern sich doppelt sehen. [102] Dieses gestörte Verhältnis zwischen beiden Leibern zeigt sich als persönliches Doppelgefühl bei Wahnsinnigen, im Delirium und bei den sogenannten Besessenen, und zwar nicht nur organisch, sondern auch psychisch als Dualismus des Bewußtseins. In allen diesen Fällen ist nicht die Ursache, sondern nur die Gelegenheitsursache krankhaft, was der Bedeutung des Phänomens keinen Eintrag tut: der Substanzleib könnte in seiner Integrität nicht empfunden werden, wenn er sie nicht in der Tat

* „Weil die zornig sind, haben sie Waffen."
** „Die Natur gleicht die Werkzeuge den Aufgaben, nicht die Aufgaben den Werkzeugen an."

bewahrt hätte, und ein Dualismus des Bewußtseins könnte sich nicht zeigen, wenn nicht hinter dem erkrankten Bewußtsein noch ein transzendentales und zwar in seiner Integrität vorhanden wäre. Ein Fieberkranker könnte seinen Substanzleib nicht so objektiv empfinden, daß er ihn sogar auf eine andere Person bezieht, wenn nicht vollständige Integrität desselben vorhanden wäre; dieses Gefühl ist nur möglich, weil eben das Krankheitsgefühl mit dem Substanzleibe nicht vermischt ist.

Auffälliger noch sind jene Fälle, wo die Korrespondenz zwischen den beiden Leibern durch Operationen, Amputationen, überhaupt durch gewaltsame Eingriffe in den sichtbaren Leib aufgehoben wird. Man hat an Fröschen mit amputierten Hinterfüßen experimentell festgestellt, daß sie, wenn sie gejuckt werden, den zurückgebliebenen Stummel erheben, um die Reizursache zu beseitigen, was ohne das Gefühl der Integrität nicht möglich wäre.

Bei Menschen sind solche Fälle bei Gelegenheit chirurgischer Operationen noch häufiger beobachtet worden. Valentin definiert diese Integritätsgefühle mit folgenden Worten: „Hat ein Mensch ein größeres Glied verloren, so glaubt er noch die Teile, die er nicht mehr besitzt, vorzüglich die Finger und die Zehen, zu fühlen. Verstümmelte der Art, die schon vor mehreren Jahren operiert worden, geben in dieser Hinsicht verschiedene Antworten. Solche, die ihre Empfindungen feiner auffassen, behaupten, daß sie die entfernten Teile fortwährend zu haben glauben. Andere sprechen sich nur dahin aus, daß sie sie unter gewissen Schmerz ergebenden Verhältnissen wahrnehmen. Wenn manche auch dieses leugnen, so findet sich doch bei genauerer Betrachtung, daß sie sich nur selbst durch Mangel an Aufmerksamkeit täuschen. Künstliche Versuche rufen diese Integritätsgefühle hervor ... Diese verraten sich am deutlichsten, wenn der Oberschenkel, oder der Oberarm, oder wenigstens die Mittelglieder der oberen oder unteren Extremitäten abgesetzt wurden. Hat man das ganze Glied exartikuliert, so mangeln sie keineswegs. Ein zweiunddreißigjähriges Mädchen, dem sieben Jahre vorher der linke Oberschenkel aus dem Hüftgelenk geschnitten worden, gab an, daß sie immer das fehlende Bein in derselben Stellung wie das vorhandene fühle. Ein neunjähriges Mädchen, das die Exartikulation des rechten Oberschenkels glücklich überstanden hatte, besaß die deutlichsten Integritätsempfindungen. (E. Verdat: *essai sur la desarticulation de la cuisse. 15. 1856*). Die Täuschungen treten in der ersten der Absetzung nachfolgenden Zeit am nachdrücklichsten auf. Legt man z. B. kalte Umschläge an den Oberschenkelstumpf, so glaubt der Kranke, daß die Zehen oder der Fuß von der kalten Flüssigkeit berührt werden. Er bezieht die nachfolgenden Schmerzen auf die fehlenden Stücke. Litt ein Mann an einer

schweren Geschwulst des Oberarmes, so daß er diesen beim Heben mit der anderen Hand unterstützen mußte, so vollführte er die gleiche Bewegung nach der Amputation des Oberarmes, weil ihn sein früheres Gefühl nicht verlassen hatte. Wurde der Stumpf des am *Trochanter* amputierten rechten Oberschenkels einer vierundvierzigjährigen Frau am siebenten Tage nach der Operation von Krämpfen befallen, so hatte die Kranke die Empfindung, als wenn eine Kraft von den Zehen aus den Schenkel emporwürfe. (Gräfe und Walter: Journal für Chirurgie XV. 157.) Ist der Stumpf verheilt, so dauern die Integritätsgefühle dessenungeachtet fort. Die Angaben der Amputierten wechseln nur insofern, als die Stärke der Auffassung des Mangelnden in den einen mit der Zeit schwächer zu werden scheint, in den anderen dagegen nachdrücklich fortdauert. Wenn dagegen die Nerven des Stumpfes leise, aber anhaltend gedrückt werden, so empfinden alle die fehlenden Stücke bei dem scheinbaren Einschlafen des Gliedes, dieses mag vor einer noch so großen Reihe von Jahren entfernt worden sein."

Wie man sieht, sind diese Integritätsgefühle nicht immer gleich intensiv, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß sie in manchen Fällen gänzlich verloren gehen. Aber auch das tut ihrer Bedeutung keinen Eintrag. Sie gehören dem transzendentalen Bewußtsein an, dessen Inhalt überhaupt nur in Ausnahmefällen zugleich ins sinnliche Bewußtsein übergreift. Beim normalen Menschen, so lange sein sichtbarer Leib unverletzt ist, ist auch das Gefühl des Substanzleibes innig verschmolzen und deckt sich vollständig mit dem sinnlichen Leibesgefühl; daher spricht zwar das Verbleiben der Integritätsgefühle nach der Amputation für, aber selbst ein gänzliches Verschwinden derselben — wenn es konstatiert werden und selbst durch künstliche Versuche jene nicht wiedergeweckt werden könnten — nicht gegen die Existenz des Astralleibes.

„Personen" — fährt Valentin fort — „die in der Kontinuität der Extremitäten amputiert worden, haben nicht selten sehr lebhafte Integritätsgefühle schon unter den gewöhnlichen Verhältnissen, so daß hierdurch die eigentümlichsten Täuschungen bedingt werden. Ein Mädchen, das zehn Jahre vorher am Oberarm amputiert worden, wollte noch mit der fehlenden Hand Sachen anfassen. Berührte man das Ende des Oberarmstumpfes eines erblindeten Mannes, so glaubte er, daß man seine Finger ergreife. Bewegte er dann die Überreste der Beuge, so kam es ihm vor, als wenn er des anderen Hand mit den Fingern umfaßte. Viele Oberschenkel-Amputierte fühlen ihren mangelnden Fuß unter allen Verhältnissen und haben nur beim Stehen die Empfindung, als könne er den Boden nicht berühren. Friert die vorhandene Extremität, so beziehen sie dieses auch auf die fehlenden Glieder. Legen sie

sich ins Bett, so decken sie sich da, wo dieses hinkommen sollte, sorgfältig zu. Es ereignete sich sogar, daß Leute der Art ihren Stelzfuß auf das heftigste kratzten, weil sie das Jucken auf eine Stelle des fehlenden Stückes der Extremität bezogen hatten."

„Sind einmal diese Gefühle von vornherein vorhanden, so kann sie kein Gegenzeugnis der Sinne oder des Bewußtseins unterdrücken. Ein zwanzigjähriges Individuum, dem zwölf Jahre vorher der rechte Oberschenkel in der Mitte seines Verlaufes abgesetzt worden, hatte die Gewohnheit, nur auf der rechten Seite liegend zu schlafen. Das linke Bein ruhte daher auf dem Stumpf. Der Tastsinn mußte hier über die Grenze des Vorhandenen unmittelbar Aufschluß geben. Es kam dessen ungeachtet dem Menschen vor, als sei das rechte Bein am Knie gebogen und gehe unter dem linken durch. Ein anderer Mensch, der seinen Stelzfuß gebrauchte, erzählte, daß er die Grenze des fehlenden wohl wahrnehme, dessen ungeachtet aber die Zehen spüre. Oberarm-Amputierte legen oft im Bett den Überrest ihres Gliedes so, als wenn sie noch den ganzen Arm unter den Kopf oder einen anderen Körperteil schieben wollten. Solche Personen können ihren Stumpf sehen oder befühlen, das Ende desselben an der Seitenwand eines Sofas anlegen oder von ihrer Verstümmelung sprechen, ohne daß indes das Integritätsgefühl aufhört. Selbst ungebildetere Kranke der Art wundern sich oft genug über diesen nicht zu beseitigenden Widerstreit zwischen Gefühl und Bewußtsein." ... „Gewisse unzweckmäßige Handlungen kommen nicht selten auf diesem Wege zustande. Wir haben früher gesehen, daß Personen, die am Arm amputiert sind, mit der fehlenden Hand greifen wollen. Ein Mann, der den Oberschenkel verloren hatte, der lebhaft träumte, sprang bisweilen aus dem Bett, um ohne weiteres fortzugehen. Das Umfallen belehrte ihn erst über seinen Mangel. Eine Frau, die beide Füße durch Erfrieren vor länger als zwanzig Jahren verloren hatte und Stelzen gebrauchte, schnallte diese los, wenn sie Handarbeiten verrichtete. Es ereignete sich hierbei nicht selten, daß sie, durch ihre Integritätsgefühle verleitet, ohne weiteres aufstand und erst durch ihren Fall von dem wahren Sachverhalt belehrt wurde. Wenn Menschen, die kurz vorher den Oberschenkel verloren haben, an zwei Krücken gehen, so bewegen sie nicht selten den Stumpf vorwärts, als besäßen sie hier noch ein vollständiges voranschreitendes Bein." ... „Leugnen die Amputierten diese Gefühle für die gewöhnlichen Verhältnisse, so stellen sich die Integritätsempfindungen in ihnen wie bei den übrigen ein, wenn man die Nerven des Stumpfes drückt oder diesen selbst mit einem Band umschnürt ... Mag auch der Absatz des Gliedes vor vielen Jahren vorgenommen worden sein, so verraten sich doch die Integritätsempfindungen unter den geeigneten Verhältnissen. Ein Mensch, dem dreiundzwanzig Jahre vorher der Oberschenkel amputiert worden, empfand sein fehlendes Glied noch eben so lebhaft als kurze Zeit nach der Operation."

Es ist nun ohne weiteres klar, daß man den versuchten Gebrauch fehlender Glieder keineswegs etwa aus übrig bleibenden Gewohnheiten erklären kann, was höchstens für die erste Zeit nach der Operation anginge, weil im Verlaufe der Zeit diese Gewohnheit jedenfalls verloren gehen müßte. Noch weniger als den Gebrauch, erklärt die Gewohnheit die wirklich vorhandene Empfindung fehlender Glieder, die sich sogar bis in die Träume erstreckt. Valentin erwähnt einen Menschen, der zwölf Jahre vorher in seinem neunten Lebensjahre amputiert worden war und der ausdrücklich angab, daß er sich anfänglich vollkommen gesund träumte. Später dagegen kam es ihm vor, als hätte er zwar zwei Beine, müßte sich aber eines ihm nicht klar gewordenen Verhältnisses wegen der Krücken bedienen. Schlagender noch zeigt sich die Unzulänglichkeit der Gewohnheit als Erklärungsursache in den Fällen angeborener Verstümmelung:

Ein neunzehnjähriges Mädchen und ein in den Vierzigern befindlicher Mann, die beide nur eine regelrechte Hand hatten, während die andere kleine, knochenlose und weiche Warzen statt der Finger besaß, glaubten, daß sie diese einschlügen, wenn sie die verstümmelte Hand beugten. Kitzelte man jene Warzen oder schnürte man den Vorderarm ein, so wurden die Empfindungen auf die mangelnden Finger bezogen. Ein Individuum, in dem die sehr verkleinerte Hand an dem Ellenbogen saß, hatte das Bewußtsein, als sei der verkürzte Arm fast eben so lang und regelrecht als der gesunde. Leute, die eine zu kurze Oberextremität besitzen, täuschen sich häufig über die Länge derselben. Ein zwanzigjähriges Mädchen dagegen, das nur den kleinen Finger an jeder Hand besaß, stellte alle Integritätsgefühle in Abrede." [103]

Da nun bei angeborenen Mängeln die Integritätsgefühle nicht auf Gewohnheit beruhen können, außer etwa im biologischen Sinne, so versucht die Physiologie eine andere Erklärung. Davon ausgehend, daß alle Empfindungen erst im Gehirn zustande kommen, nicht an den peripherischen Nervenendigungen, nimmt man an, daß gleichsam die Geographie der äußeren Körperoberfläche im Gehirn physiologisch wiederholt ist; in diesem Zentralorgan muß sich also das Leibesgefühl auch dann unvermindert vorfinden, wenn der äußere Leib Glieder verlieren sollte. Daß aber diese Erklärung ungenügend ist, das wird sich aus den weiter anzuführenden Gründen für die Annahme eines Astralleibes von selbst ergeben.

Der Magnetiseur Kramer spricht von einem durch ihn angestellten Experiment, welches leicht wiederholt werden könnte und welches, wenn dabei keine Täuschung mit untergelaufen sein sollte, die objek-

tive Begründung der Integritätsgefühle schlagend beweisen würde: „Wir glauben, daß in dem groben materiellen Körper des Menschen ein feiner geistiger Leib verborgen ist, wie es der hellsehende Apostel Paulus schon gelehrt hat. Das magnetische Fluidum vermag auch auf diesen geistigen Körper zu wirken. Es ist eine bekannte Tatsache, daß Leute, denen ein Arm oder ein Bein abgenommen worden, oft noch die empfindlichsten Schmerzen in den nicht mehr vorhandenen Gliedern ausstehen. Die neue Wissenschaft behilft sich mit der vagen Erklärung, das rühre von Nervenreflexen her. In Wahrheit aber ist das vorhandene geistige Glied die Ursache. Als wir vor mehreren Jahren vom Fürsten von Hohenzollern nach Sigmaringen berufen wurden, besuchte uns unter anderen auch ein Mann, dem im französischen Feldzug das linke Bein amputiert worden war und welcher täglich wegen heftiger Schmerzen in den nicht mehr vorhandenen oder vielmehr nicht sichtbaren Fußzehen Morphium-Einspritzungen bekam." Kramer hielt nun diesem Manne, nicht etwa auf den Kopf oder auf den Stumpf, sondern in die leere Luft am Boden, wo der Invalide seinen geistigen Fuß ganz deutlich fühlte, die Finger zur magnetischen Ausstrahlung hin. Der Leibarzt des Fürsten war als Zeuge zugegen. Der Leidende verspürte an der unsichtbaren Extremität den leisen, kühlen magnetischen Windhauch; der Schmerz verging, und die Morphium-Injektionen unterblieben. [194] Wenn nun diese Beobachtung Kramers sich noch weiter bestätigen sollte, so wäre damit allerdings der Beweis erbracht, daß die magnetische Behandlung die radikalste aller Kuren ist, indem die Substanz selbst des Menschen vom magnetischen Agens beeinflußt und die Krankheit von innen heraus bekämpft würde, während die Arzneiwissenschaft nur Symptome zu bekämpfen vermöchte.

In weiterer Steigerung der Beweise ist hier eine Äußerung der Seherin von Prevorst zu erwähnen. Nach meinen Kenntnissen steht diese Aussage vereinzelt; aber ihre Richtigkeit vorausgesetzt, würde sie einen entscheidenden Beweis für den Astralleib liefern, daher die Sache verdienen würde, untersucht zu werden. Von dieser Somnambulen, in deren Aussagen der Astralleib unter der Bezeichnung „Nervengeist" eine große Rolle spielt, sagt Justinus Kerner, ihr Arzt: „Bei Menschen, die ein Glied ihres Körpers, z. B. einen Arm, einen Fuß verloren hatten, sah sie die ganze Form des verlorenen Gliedes, also das ganze Glied, noch immer im Bilde des Nervengeistes am Körper, sowie sie z. B. den verstorbenen Menschen, den ohne irdische Körperlichkeit, im Bilde des Nervengeistes als Geist in der Form sah, die er im Leben hatte." [195] Dieser Vergleich Kerners enthält eine ganz logische Folgerung; denn wenn der amputierte Fuß für einen Somnambulen als Astralglied sichtbar sein sollte, so müßte in der Tat mit dem Wegfall des übrigen Körpers der ganze Astralleib sichtbar werden,

d. h. die Physiologie selbst würde durch den Nachweis der Integritätsgefühle den Gespensterglauben begründen.

Es wäre gleichwohl dabei noch ein Vorbehalt zu machen. Streng genommen reicht nämlich der aus den Integritätsgefühlen zu führende Beweis für die Sichtbarkeit der Astralglieder nur für die Dauer des irdischen Lebens aus, während dessen die organisierende Seele in Tätigkeit ist; nicht aber wäre damit bewiesen, daß diese Funktion auch nach dem Tode ausgeübt wird. Es könnte vielleicht nur die latente Anlage zu dieser Funktion den Tod überdauern, und es müssen jedenfalls noch andere Beweise erst dazu kommen, wenn angenommen werden soll, daß die organisierende Funktion der Seele und damit der Astralleib beständig sei, und nicht die bloße Fähigkeit zur irdischen Palingenesie verbleibt. In diesem Falle müßten wir mit Fortlage sagen: „Die Seele ist zwar wohl das Gegenteil eines materiellen Leibes, aber keineswegs das Gegenteil eines stereometrischen Körpers, welcher ihrer inwendigen Beschaffenheit so wenig widerstreitet, daß er vielmehr zu ihren unentbehrlichen Attributen gehört." [196]

VII.

Der Doppelgänger

Die individualistischen philosophischen Systeme wären nicht verdrängt worden von den pantheistischen, wäre nicht der Fehler begangen worden, den Schwerpunkt der Seele ins Bewußtsein zu verlegen, ja beide zu identifizieren, dagegen das transzendentale Bewußtsein in Inspiration aufzulösen und den Astralleib mehr oder minder ganz zu übersehen. Der Spiritualismus dagegen verwechselt eine der Seelenfunktionen mit der Substanz, und es bleibt dabei unerklärlich, wie die Seele auf den Körper wirken kann; denn ganz heterogene Dinge, ein psychisches Atom und ein materieller Leib können nicht in Verbindung treten. Diese Anschauung war auch den Angriffen des Materialismus nicht gewachsen, der mit vollem Recht die Qualität und die Existenz unseres sinnlichen Bewußtseins an Sinne und Gehirn gebunden sein läßt. Sehen wir dagegen die Seele als die Essenz des ganzen Körpers und als räumliches Schema desselben an, schreiben wir ihr nicht nur das Denken, sondern auch das Organisieren zu, so wird dadurch das uralte Problem gelöst, wie die Seele auf den Körper wirken kann. Auf dieses Problem ist von jeher sehr viel Scharfsinn verwendet worden, ohne daß doch die reale Verbindung eines immateriellen Wesens mit einem materiellen Leibe klar geworden wäre; in der monistischen Seelenlehre dagegen fragt es sich nicht mehr, wie die Seele auf den Leib, sondern wie eine Sphäre der Seele auf die andere wirken kann. Damit sind wir aber auch den Angriffen des Materialismus gewachsen; denn die Auflösung des sinnlichen Bewußtseins, ja des ganzen sichtbaren Leibes, läßt doch die Substanz des Menschen unangetastet. Vom Astralleib geht die plastische Gestaltungskraft aus, und diese verbleibt, auch wenn ihr vorübergehendes Produkt, der materielle Leib, zerfällt. Die Seele verliert im Tode nur das Organ der sinnlichen Erkenntnis, sie legt ihre Erdenbrille ab, aber — wie wir noch sehen werden — die durch ihre vorübergehende Lebensgemeinschaft mit dem Körper gewonnenen Fähigkeiten und Anlagen verbleiben ihr. Aus den Integritätsgefühlen läßt sich ferner schließen, daß die Seele zu unserer materiellen Leibesform in einem ähnlichen Verhältnis steht, wie diese zur Bekleidung, von deren Ablegung ihre Wesenheit nicht berührt wird. Es bleibt der unsichtbare Leib zurück, der als organisierendes Prinzip die Reproduktionskraft besitzt, das Verlorene wieder zu erzeugen, einen

neuen Leib zu gestalten. Die Reproduktionskraft, verlorene Körperteile wieder zu ersetzen, die bei manchen Tieren außerordentlich entwickelt ist, kann weder auf diese einzelnen Glieder beschränkt sein, noch etwa aus den Fleischteilen des zurückbleibenden Stumpfes erklärt werden; sie muß auch den ganzen Körper wieder ersetzen können, wie sie denn in der Bildung unseres Organismus im Mutterleibe diese ihre Fähigkeiten bereits bewiesen hat.

Diese Reproduktionskraft ist bei den Tieren größer als beim Menschen, und vielleicht überhaupt umso geringer, je höher ein Wesen auf der organischen Leiter steht; dies bildet indessen für unsere Betrachtung keine Schwierigkeit, weil es nur eine Abstraktion ist, eine eigentliche Reproduktionskraft von anderen organischen Kräften zu unterscheiden. Es gibt nur eine Organisationskraft, die als Zeugungskraft, als Naturheilkraft oder als Reproduktionskraft mit stetigen Übergängen tätig ist. Die Hauptaufgabe der Organisationskraft ist nun die Steigerung der Lebensformen; je mehr die Erhaltung einer solchen Form Kraft absorbiert — und das ist bei höheren Gebilden mehr der Fall — desto weniger Kraft bleibt disponibel für andere Aufgaben.

Der Dualismus von Leib und Seele ist nur eine abstrakte Unterscheidung, eine begriffliche Trennung von Dingen, die nicht äußerlich zusammengesetzt, sondern im transzendentalen Subjekt monistisch verbunden sind. Wenn ich also in der „Philosophie der Mystik" dieses Subjekt nur nach der Seite des transzendentalen Bewußtseins definiert habe, so erfährt diese Definition jetzt ihre Ergänzung: Das transzendentale Subjekt ist die Verbindung des transzendentalen Bewußtseins mit dem Astralleib; jenes lernen wir in seiner Ablösung vom sinnlichen Erkenntnisvermögen im Somnambulismus kennen, und darum ist die Hoffnung gerechtfertigt, daß wir auch diesen, abgelöst vom Körper, kennen lernen können.

Wir müssen uns diesen Substanzleib irgendwie materiell denken; denn die Materie ist die einzige nachweisbare Art von Substanzen, und wir haben keine Berechtigung zur Annahme reiner Geister. Die Unsichtbarkeit des Substanzleibes bietet keine Schwierigkeit und widerspricht nicht seiner Materialität; denn wir wissen, daß zur Wahrnehmbarkeit für unseren Gesichtssinn eine ungeheuere Anhäufung und Verdichtung von Atomen nötig ist. Wir haben aber noch positive Gründe für diese Materialität: er könnte nicht wirken, nicht einmal auf unseren Körper, wenn er nicht selbst materiell wäre. Daß nun aber Materie in einem Zustande der Verdünnung, die für uns Unsichtbarkeit, also scheinbare Wirkungslosigkeit, bedeutet, dennoch zu wirken vermag, wird begreiflich, weil jede Kraft nicht bloß Produkt der Masse allein ist, sondern auch der Geschwindigkeit. Aus den Unter-

suchungen von Crookes und Jäger geht aber hervor, daß sehr hohe Kräfteberäge erzielt werden können durch Vermehrung der molekularen Geschwindigkeit, also gerade durch hohe Verdünnung der Materie. Die weitere Frage jedoch, ob wir den Astralleib nur morphologisch differenziert bei homogener Masse zu denken haben, oder ob er auch substantiell differenziert ist, entzieht sich vorläufig der Entscheidung. Vielleicht werden genauere Untersuchungen über die Polarisierung des menschlichen Körpers, die sich nach Reichenbach in seinen odischen Qualitäten ausdrückt, Licht auf dieses Problem werfen.

Wenn nun aber der Substanzleib seiner irdischen Erscheinungsform vorhergeht, also selbständig ist und bei seiner definitiven Trennung vom Körper im Tode wieder selbständig wird, so erscheint die Frage immerhin berechtigt, ob nicht eine solche Trennung vorübergehend schon innerhalb des Lebens eintreten kann, wobei allerdings eine Verdichtung seiner Materialität bis zur Sichtbarkeit eintreten müßte, wenn er Gegenstand der Erfahrung werden sollte. Gegen die logische Möglichkeit einer solchen Trennung ist nichts einzuwenden; es fragt sich also nur, ob diese Möglichkeit, durch Tatsachen der Erfahrung gedeckt, zur Wirklichkeit wird. Um jedoch die Stellung dieses Problems in der allgemeinen Untersuchung über den Astralleib zu fixieren, müssen auch noch die übrigen aus der Selbständigkeit des Astralleibes sich ergebenden logischen Möglichkeiten erwähnt werden, die sukzessive auf ihre Wirklichkeit geprüft werden müssen:

Die Trennbarkeit des Astralleibes vom Körper ist denkbar:

1. Im Leben.
   a) Als unwillkürliche Trennung: Doppelgänger.
   b) Als willkürliche Trennung: Majavi-Rupa.
   c) Als Trennung durch fremden Willenszwang: Citation.
2. Im Sterben.
3. Nach dem Tode.
   a) Als willkürliche Darstellung des Astralleibes: Gespenster.
   b) Als veranlaßte Darstellung: Materialisation; Nekromantie.

Ob nun alle diese logischen Möglichkeiten durch Tatsachen gedeckt werden, muß sich im weiteren Verlaufe zeigen, und wenden wir uns zunächst zum Doppelgänger.

Die Doppelgängerei enthält den anschaulichen Beweis von der Existenz eines organisierenden Prinzips, eines Astralleibes, und — in Verbindung mit ihren psychischen Phänomenen — eines transzendentalen Subjekts. Sie beweist ferner die Trennbarkeit des Astralleibes vom Körper, die hier unwillkürlich eintritt, d. h. vom Willen des lebenden Menschen unabhängig ist. Dieser Trennungsprozeß ist auch unabhängig vom Bewußtsein des Lebenden, dagegen können in bezug

auf das Resultat der Trennung wiederum zwei Fälle unterschieden werden:

a) daß der Mensch seinen eigenen Doppelgänger sieht,
b) daß der Doppelgänger in der Entfernung von anderen gesehen wird.

In beiden Fällen ist der Astralleib räumlich getrennt vom Körper und befindet sich an einem Orte, wo der körperliche Zwilling nicht ist.

In bezug auf den Trennungsprozeß des Astralleibes vom Körper in der Doppelgängerei sind wir noch vollständig im Dunkeln und müssen die Tatsachen eben hinnehmen, wie sie sind. In bezug auf das Resultat aber müssen wir unsere Aufmerksamkeit hauptsächlich der Frage zuwenden, welcher transzendentale Bewußtseinsgehalt dem selbständigen Astralleib zugesprochen werden kann, und welches Verhältnis zwischen diesem und dem sinnlichen Bewußtsein des Lebenden besteht.

Von der unwillkürlichen Doppelgängerei ist seit ältesten Zeiten die Rede. Von den Indern abgesehen, wird schon von Pythagoras, der an Seelenwanderung glaubte, berichtet, daß er gleichzeitig an zwei Orten von dortigen Freunden gesehen und gesprochen wurde.[197] Ebenso berichtet Plinius, daß Hermotimus ein Doppelgänger gewesen,[198] wobei noch erwähnenswert ist, daß nach Diogenes Laertius[199] dieser Hermotimus einer von jenen gewesen sein soll, in deren Leib sich die Seele des Pythagoras reinkarnierte.[200] In der Bibel wird der Doppelgänger „Engel" genannt. Als die Magd Rhode die Stimme des verhafteten und im Gefängnis befindlichen Apostels Petrus vor der Türe vernahm, meinten einige der Anwesenden, es sei sein Engel.[201]

Die Doppelgängerei in ihrer Unwillkürlichkeit tritt nicht nur unabhängig vom Bewußtsein ein, sondern hat sogar eine mehr oder minder große Verdunklung des sinnlichen Bewußtseins zur Voraussetzung. Lord Byron, der von sich selbst behauptet, Doppelgänger gewesen zu sein, berichtet, was ihm der Staatssekretär Peel mitteilte, er hätte Byron 1810 in der St. James Straße begegnet, doch sei der Doppelgänger schweigend an ihm vorübergegangen, ohne ihn anzureden. Zwei Tage später zeigte Peel dem Bruder Byrons auf der Straße wieder das Phantom, das dieser sogleich erkannte. Ein anderer sah den Doppelgänger Byrons seinen Namen auf die Liste der nach der Gesundheit des Königs — der damals wahnsinnig war — Nachfragenden setzen. Zu dieser Zeit nun lag Byron in einem heftigen Fieber in Patras. „Ich zweifle nicht", schreibt er, „daß wir durch irgend einen uns unbekannten Prozeß dem Scheine nach doppelt sein können, aber welcher von den beiden in diesem Augenblick wirklich ist, überlasse ich Ihnen zu entscheiden. Das einzige, was ich hoffe und wünsche, ist, daß mein zweites Ich sich wie ein Gentleman beträgt."[202]

Was nun diese Frage Byrons betrifft, so kann sie nur gelöst werden durch Unterscheidung zwischen irdischer Person und transzendentalem Subjekt. Weil wir nun dem letzteren, der Seele, sowohl Denken als Organisieren zusprechen müssen, so würde sich die Frage dahin zuspitzen, ob an der Erzeugung des Doppelgängers nur die organisierende Seele tätig ist, oder ob das Phantom auch von transzendentalem Bewußtsein, und in welchem Grade, geleitet ist? Diese Frage ist so leicht nicht zu entscheiden; denn das sinnliche Bewußtsein gibt keinen Aufschluß über den Helligkeitsgrad des Doppelgängerbewußtseins. Nur das etwa ließe sich sagen — weil analoge Erscheinungen des Somnambulismus dafür sprechen — daß das Bewußtsein im Doppelgänger der Verdunkelung des Bewußtseins im Lebenden umgekehrt proportional vorauszusetzen ist. Da nun die organisierende Funktion auf beide Zwillinge mehr oder minder gleichmäßig verteilt zu sein scheint, müßte der Akzent der Individualität dort liegen, wo das hellere Bewußtsein zu finden ist. Damit sind wir aber auf die Entscheidung von Fall zu Fall verwiesen; es muß in jedem einzelnen untersucht werden, welcher Verdunkelungsgrad des sinnlichen Bewußtseins vorhanden ist, und welche Arten von Tätigkeiten der Doppelgänger vornimmt, weil wir nur aus diesen, also auf indirektem Wege, auf das die Handlungen begleitende Bewußtsein schließen können.

Nehmen wir zur Vergleichung einen anderen Fall, wo eine Verdunklung des sinnlichen Bewußtseins gar nicht vorhanden gewesen zu sein scheint, der gleichwohl sichtbare Doppelgänger aber auch keine Tätigkeit vornimmt, die auf ein Bewußtsein in ihm schließen ließe: Der Kirchenrat Horst erzählt als Augenzeuge folgendes: Ein junger Gelehrter kam in das von Horst bewohnte Haus, um dort dem Familienvater einen Besuch zu machen. Da er im Hause bekannt war, begnügte man sich, ihm zu sagen, daß der Vater oben in seinem Arbeitszimmer sei, wohin alsdann der junge Mann hinaufging. In diesem Augenblick sahen nun mehrere den Vater in dem ans Haus stoßenden Garten, man eilte daher die Treppe hinauf, um bei dem jungen Manne den Irrtum zu berichtigen, den nun Horst starren Blickes unter der Türe stehen sah. Beide erblickten den Hausvater in derselben Kleidung, die er im Garten getragen, an seinem Schreibpult sitzend, als ob er arbeitete; im gleichen Augenblick rief der Vater unten, man möchte zu ihm in den Garten kommen. Man schloß die Türe, verständigte sich bezüglich der Geheimhaltung des Vorfalls und traf unten den Vater mit Gartenarbeit beschäftigt. Bekanntlich wird nämlich die Doppelgängerei als Vorbote des Todes angesehen, der aber in diesem Falle nicht eintrat. [203]

Dieser Fall gibt keinen Anlaß anzunehmen, daß die Individualität in den Doppelgänger verlegt worden wäre. Der Hausvater scheint in

gewohnter Beschäftigung und im normalen Bewußtseinszustand im Garten gewesen zu sein, während der Doppelgänger zwar am Schreibpult saß, als ob er arbeite, von einer wirklichen Arbeit aber keine Rede ist. Bei solchen Gebilden scheint also nur die organisierende Funktion der Seele tätig zu sein. Sobald nun aber der Doppelgänger Tätigkeiten vornimmt, wobei an Stelle des meist nachtwandlerischen Bewußtseins vielmehr ein klares Bewußtsein und Selbstbewußtsein vorauszusetzen ist, dann allerdings ist man zur Frage berechtigt, wo nun die Individualität ist, und sie wird zu Gunsten des Doppelgängers beantwortet werden müssen, wenn zugleich das sinnliche Bewußtsein verdunkelt ist.

Nach den Berichten, welche vorliegen, aber leider zerstreut sind — von einer Monographie über dieses Thema ist mir nichts bekannt, dafür haben wir deren genug über Pilze, Läuse, Bandwürmer und sonstige Parasiten des Menschen — kommt diese Erzeugung des Doppelgängers als einseitige Funktion der organisierenden Seele nicht selten vor, wobei das Bewußtsein des Menschen normal bleibt; am anderen Endpunkt der Linie liegen dagegen jene Fälle, wobei vollständige Verdunkelung des sinnlichen Bewußtseins und kataleptischer Zustand des Organismus eintreten, der Doppelgänger aber dann auch beide Seelenfunktionen vereinigt und seine Tätigkeit klares Bewußtsein verrät. Zwischen diese beiden extremen Endfälle läßt sich die große Anzahl der vorliegenden Berichte einschalten. Im ersteren Falle verhält sich der Doppelgänger untätig oder doch nur selbstbewußt, der lebende Mensch dagegen behält seine normale Individualität; im letzteren Falle wird der Organismus kataleptisch und bewußtlos, und die Individualität ist verlegt in den Doppelgänger. Im ersteren Falle kann der Doppelgänger dem sinnlichen Bewußtsein objektiv gegenüberstehen; im letzteren Falle kann der kataleptische Organismus zum Objekt des Doppelgängerbewußtseins werden. In beiden Fällen aber scheint die Abtrennung des Doppelgängers vom Menschen keine vollständige zu sein; es bestehen noch Verbindungsfäden der Bewußtseinshälften, ja eine Solidarität der beiden Leiber ist vorhanden.

Das Befremdliche solcher Anschauungen wird um vieles gemindert, wenn wir uns der im Somnambulismus auftretenden Erscheinungen erinnern. Da sich in demselben ein transzendentales Bewußtsein geltend macht und ein ausgesprochener Dualismus des sinnlichen und des bis zum Hellsehen gesteigerten transzendentalen Bewußtseins stattfindet, so stehen wir unmittelbar vor der Nötigung, mit Kant zwischen unserer Person und unserem Subjekt zu unterscheiden. Es gilt also der Satz, den ich in der „Philosophie der Mystik" ausgeführt habe: „Das Selbstbewußtsein des Menschen erschöpft nicht seinen Gegenstand." Wenn sich nun zeigen würde, daß auch der Doppelgänger hinsichtlich seines Bewußtseinsgehaltes sehr verschieden dem Grade nach und wohl nie so

sich verhält, daß wir ihn als den Träger des ungeschmälerten transzendentalen Bewußtseins ansehen dürfen, so ist dieses Rätsel nicht größer als das unserer irdischen Existenz; denn auch in dieser erschöpft unser Selbstbewußtsein nicht unser Wesen. Da ferner alle Arten von körperlicher Darstellung, mögen wir sie nun irdische Geburt nennen, oder Doppelgänger, oder Gespenstererscheinung, oder Materialisation, als wesentlich gleich und in der organisierenden Funktion der Seele begründet angesehen werden müssen, so läßt sich vorweg vermuten, daß der im irdischen Leben gegebene Fall, nämlich das Hinausragen unseres Wesens über unser Selbstbewußtsein, auch in den anderen Fällen gegeben sein wird. Alle diese Fälle könnten als „Materialisation", d. h. Verdichtung des Astralleibes bis zur Sichtbarkeit, bezeichnet werden, wovon nur der Umstand uns abhält, daß der Spiritismus auf das Wort bereits Beschlag gelegt hat. Ebenso könnte man alle Fälle von transzendentalem Bewußtsein als „zweites Gesicht" bezeichnen, wenn dieses Wort nicht bereits für die schottische Spezialität reserviert worden wäre.

Einen interessanten Fall von Verlegung der Individualität, d. h. vom Überwiegen derselben in dem Doppelgänger, erzählt Professor Perty: Fräulein Sophie war befreundet mit Frau N. und deren Tochter Irma, die sehr gut Klavier spielte und dadurch Sophie immer in Entzücken versetzte. Eines Abends (1869) saß Sophie neben Frau N. auf dem Sofa, während Irma spielte; um recht zu genießen, lehnte sie sich zurück und schloß die Augen, trat dann im Geiste an die Seite der Spielerin, fühlte sich aber gestört durch eine Bewegung der Hausfrau, die verwundert nach ihr sah und zugleich nach dem Platze, wo Sophie eben gesessen hatte. Nun ebenfalls nach der Sofaecke blickend, sah Sophie sich selber zurückgelehnt mit geschlossenen Augen dort liegen. Um aber der mütterlichen Freundin ihre Besorgnis zu nehmen, eilte sie nun „in ihren Körper zurück" und schlug die Augen auf. Frau N. sagte, sie hätte Sophie neben dem Klavier und zugleich auf dem Sofa gesehen. In diesem Falle geschah die Projektion des Astralleibes wohl unter dem Einfluß der Musik, die als eines der wirksamsten Steigerungsmittel somnambuler Zustände bekannt ist. Bei einer anderen Gelegenheit war Irma verreist und hatte ihre Mutter in Wien zurückgelassen. Um dieser die ersten Trennungstage zu verkürzen, wollte sich Sophie zu ihr begeben, mußte sich aber wegen heftiger Kopfschmerzen niederlegen und verschob den Besuch auf Nachmittag. Als sie aber auch dann das Bett nicht verlassen konnte, bedauerte sie innigst diesen Umstand. Bald darauf verfiel sie in Halbschlaf, in welchem es ihr schien, sie trete aus dem Salon ihrer mütterlichen Freundin in deren Schlafzimmer und dann an die ins Wohnzimmer führende Türe, von wo aus sie Frau N. über eine Handarbeit gebeugt sitzen sah. Da fiel ihr ein, sie liege ja im

Bette, sei nur geistig hier und dürfe sich nicht zeigen, sondern müsse sich ungesehen zurückziehen. In diesem Augenblick erhob aber Frau N. den Kopf, und mit dem Rufe: Fides! — so wurde Sophie in diesem Hause genannt — blickte sie nach ihr. Bei diesem Rufe erwachte Sophie und fand sich im Bette liegend. Als sie nach zwei Tagen wirklich hinkam, erfuhr sie schon im Vorzimmer vom Dienstmädchen, nach der Meinung ihrer Frau wäre Sophie schon vorgestern hier gewesen; dann aber erzählte ihr Frau N. selbst, sie hätte sie an der Türe gesehen und Fides! zugerufen, worauf sie verschwunden. [204]

Wenn also in der Doppelgängerei die organisierende Kraft der Seele immer beteiligt ist, um durch eine Spaltung des Subjekts in zwei Personen das Phantom zu erzeugen, so scheint dagegen das Bewußtsein nur alternierend, oder wenigstens in umgekehrter Proportion in den beiden Personen aufzutreten. Im ersteren der beiden erzählten Fälle kann die Individualität als auf das Phantom verlegt bezeichnet werden, da der materielle Körper zum Objekt des transzendentalen Bewußtseins wurde. Wenn umgekehrt das Phantom zum Objekt des sinnlichen Bewußtseins der körperlichen Person wird, kann auch die Individualität nicht als verlegte angesehen werden. Jedenfalls aber beweisen beide Fälle, daß die Lehre Kants vom Zerfallen unseres Subjekts in zwei Personen nicht nur hinsichtlich des Bewußtseins gilt, sondern auch hinsichtlich der organisierenden Seelenfunktion. Vom Standpunkt der monistischen Seelenlehre war dieses vorweg zu erwarten.

Wird das sinnliche Bewußtsein durch die Projektion des Doppelgängers oder, wie die Griechen sagten, des Eidolon, nicht geschädigt, dann kann das Phantom wohl nur als einseitige, organisierende Funktion der Seele angesehen werden, was auch im Verhalten des Phantoms sich äußern wird. Es kann alsdann wohl scheinbar eine selbständige Tätigkeit des Eidolon stattfinden, aber daß in der Tat nur der Schein einer solchen vorliegt, zeigt sich an manchen Beispielen. Eines derselben mag als sehr lehrreich, trotzdem es nicht salonfähig ist, angeführt werden: Ein gewisser Meinecke, an Diarrhöe leidend, hatte den Drang, den Abort aufzusuchen, wurde jedoch durch einen anwesenden Besuch daran verhindert. Heftig wünschte er die Entfernung des Gastes, und seine Gedanken antizipierten beständig den beabsichtigten Gang. Als endlich der Besuch sich entfernt hatte, eilte Meinecke nach dem Gemache, öffnete die Türe und sah sich nun selber in den Kleidern, die er eben trug, sitzen. [205] Offenbar ist nun in diesem Falle von einer selbständigen Funktion des Phantoms keine Rede, seine Tätigkeit vielmehr ganz irrational. Wohl aber kann hier der Wille als die treibende Kraft erkannt werden, die das Phantom projizierte und dessen Tätigkeit bestimmte. Es wird sich später zeigen, ob dieser Wille die

Tätigkeit des Doppelgängers auch in solchen Fällen bestimmt, wo dieselbe rational ist.

Die Fälle, wo das Phantom sich darauf beschränkt, die gewohnte oder momentan ersehnte Beschäftigung zu imitieren, sind sehr häufig, was auch im Nachtwandeln sehr oft beobachtet wird. Aber in beiden Fällen kann von einer bewußten und rationalen Tätigkeit die Rede nicht sein; denn die Handlungen des Phantoms könnten nur unter der Voraussetzung eines materiellen Leibes und materieller Wirkungen als sinnvoll angesehen werden, und die Handlungen des Nachtwandlers erscheinen, als bloße Wiederholung bereits geschehener, wenigstens als überflüssig. Da nun aber solche Beispiele des Nachtwandelns keiner Bestreitung unterliegen, dahingegen der Doppelgänger allerdings von der Aufklärung verworfen wird, die das Geständnis der Unwissenheit nicht über ihre Lippen bringt, so ist es nicht überflüssig zu erwähnen, daß das Nachtwandeln als Mitbeteiligung des Körpers eine Steigerung der bloßen Phantomtätigkeit darstellt, also das unerklärlichere Phänomen ist. Darum läßt sich auch vermuten, daß das Nachtwandeln nicht der häufigere Fall, sondern nur der häufiger beobachtete Fall ist, weil eben die Wahrnehmung hier keine Schwierigkeit bietet, das Phantom aber einen bestimmten Verdichtungsgrad erfordert, um gesehen zu werden.

Einen Fall jener nur scheinbar rationalen Tätigkeit des Phantoms erzählt der Arzt Bende Bendsen: Peter Müller auf dem Langenberge im Kirchspiel Enge ließ sich an einem Sonntag morgens von seinem Knecht zur Kirche fahren, um das Abendmahl zu nehmen. Der Knecht fuhr gleich darauf nach Hause und spannte die Pferde aus. Als er sie in den Stall brachte, sah er dort seinen Brotherrn in Schlafrock und Pantoffeln, mit einer weißen Mütze bedeckt — wie es dessen gewöhnlicher Morgenanzug war — langsam im Stalle auf und abgehen, das Gesicht nach dem Vieh hin gerichtet. Dieses Gesicht machte auf den Knecht einen so üblen Eindruck, daß er lange verstimmt blieb. Sein Herr, als er von der Kirche wieder abgeholt wurde, bemerkte diese auffällige Veränderung an ihm, erfuhr aber das Vorgefallene erst zu Hause auf dringenden Befehl. Sogleich ließ er wieder einspannen und fuhr zu dem ihm befreundeten Pastor Hinrichsen in Leck. Dieser befragte den Knecht genau, zu welcher Stunde er das Gesicht gehabt, und es ergab sich, daß es gerade die Zeit war, da Müller beim Abendmahl war. „Nun sagen Sie mir aufrichtig" — sprach der Pastor zu diesem — „wo hatten Sie Ihre Gedanken, als Sie am Altare standen?" „Wenn ich die Wahrheit frei bekennen soll", entgegnete der Herr, „so dachte ich damals an mein Stallvieh." „Nun, da haben Sie den Grund der Erscheinung; einen anderen kann ich Ihnen nicht angeben", entschied der Pastor. [206]

Dieses Beispiel — dem übrigens sehr viele zur Seite stehen — ist sehr lehrreich, weil mit einem Merkmal versehen, welches Licht wirft auf die Erzeugung des Doppelgängers. Die Phantome zeigen sich nämlich bekleidet, und daraus allein schon ergibt sich, daß bei dieser organisierenden Funktion der Seele auch psychische Kräfte mitwirken. Dies geht in dem erwähnten Beispiel unmittelbar hervor aus der Nichtübereinstimmung in der Kleidung. Das Phantom erscheint also in jener Kleidung, in welcher sich der Lebende selber denkt, ohne daß darum dieser Gedanke ein bewußter sein müßte. Der gesuchte Faktor ist demnach der Gedanke oder die Erinnerung mit den damit in bewußter oder unbewußter Assoziation verbundenen Merkmalen, und die Fälle der Übereinstimmung in der Kleidung erklären sich nur um so leichter aus diesem Prinzip. Wenn nun aber ein Teil des Phantoms, nämlich seine Bekleidung, auf bewußte oder unbewußte Gedanken zurückzuführen ist, dann fragt es sich, ob nicht die ganze Erscheinung sich auf diese Weise erklären läßt, mit anderen Worten, ob nicht das Phantom in einfache Gedankenübertragung sich auflöst. Denn wenn Gedankenübertragung überhaupt möglich ist, dann kann wohl auch der Gedanke meiner selbst, der Inhalt meines Selbstbewußtseins übertragbar sein, und zwar je nach der Intensität desselben und der Empfänglichkeit des Sehers in einem Grade, der bei letzterem eine Halluzination zur Folge hat.

Auf diese Weise bleibt nun zwar die Realität des Phantoms mit einem Zweifel behaftet, aber so verhält sich die Sache gleichwohl noch lange nicht, daß wir mit einem Aufklärungsapostel genötigt wären, emphatisch auszurufen: „Mit dem Begriffe der Halluzination gewaffnet, vermag uns keine übernatürliche Erscheinung mehr in Erstaunen, kein Gespenst mehr in Schrecken zu setzen; denn höchstens, wenn's nichts Natürlicheres ist, ist's Halluzination." [207] Dieser Ausruf wäre berechtigt, wenn jede Halluzination krankhafte Einbildung der aktiven Phantasie wäre; in unserem Beispiele aber — welches, wenn es in Gedankenübertragung auflösbar sein sollte, ein Spezialfall von Fernwirkung, *actio in distans*, wäre — läge doch eine reale, nicht bloß subjektive Ursache der Halluzination außerhalb des Sehers vor, dessen Phantasie, nicht krankhaft aktiv, sondern gesund und passiv, eine *passio in distans* erführe. Nur die Realität des Phantoms, und zwar — da wir jedem Organismus einen Astralleib zugrunde legen müssen — nur am Orte seiner Sichtbarkeit, bliebe mit einem Zweifel behaftet. Der Aufgeklärte also, der Gedankenübertragung als möglich zugibt — und wer dieselbe heute noch aus unwillkürlichen Muskelbewegungen erklärt, kennt die konstatierten Tatsachen nicht —, kann an diesem Punkte nicht Halt machen; denn wenn Gedankenübertragung, die zur Vision führt, von einem Lebenden ausgehen kann, wird sie von einem

Verstorbenen noch leichter bewirkt werden können, und wenn ein solcher sich nur dadurch wahrnehmbar sollte machen können, daß er dem Seher das Bild als Halluzination erweckt, so würde doch einer solchen eine sehr reale Ursache zugrunde liegen, und keine krankhafte Einbildung; ja es könnte diese reale Ursache sogar eben dort liegen, wohin die Halluzination übertragen wird. Der Ursprung einer Halluzination kann also in uns liegen oder außer uns; die Aufklärung aber berücksichtigt nur den ersteren Fall.

In der unwillkürlichen Doppelgängerei liegen, wie wir noch sehen werden, die Triebkräfte weniger in dem klaren selbstbewußten Gedanken als in Gefühlen, die mehr oder weniger im Unbewußten verlaufen. Aber nicht bloß daraus, sondern schon aus der Unwillkürlichkeit der Doppelgängerei, die also dem Phantom zwar einen bestimmten Ort des Erscheinens, aber keine rational gerichtete Tätigkeit aufnötigen kann, erklärt sich, daß dasselbe so häufig wie ein bloßer Schemen ohne Bewußtsein auftritt. In anderen Fällen dagegen, wenn die nach der Form strebenden Gedanken sehr zielgerichtet und die begleitenden Gefühle und Empfindungen sehr intensiv sind, entspricht denselben die Tätigkeitsweise des Phantoms auch dann, wenn, schon wegen vorhandener Unkenntnis von der Möglichkeit willkürlicher Doppelgängerei, die bewußte Absicht nicht besteht, das Phantom zu erzeugen und eine bestimmte Tätigkeit durch dasselbe vornehmen zu lassen.

So erzählt Görbing Frank, ein aus Tübingen gebürtiger Schauspieler, er habe auf der Rückreise in seine Heimat es herzlich bedauert, mit den Seinigen die Freuden der Kirmes nicht teilen zu können, da er erst nach Endigung des Festes bei ihnen eintreffen konnte. Der Gedanke an die Freuden seiner Kindheit riß ihn so mächtig hin, daß er sich ganz demselben überließ, wie ein Träumender des Weges dahinschlenderte und mit voller Seele bei den Seinigen war. Als er nun nach einigen Tagen bei denselben eintraf, erfuhr er, daß sie alle gerade zur Zeit jener so lebhaften Sehnsucht sein über den Hof schreitendes Phantom gesehen, das sie für ihn selbst gehalten, aber gleich darauf überall vergebens gesucht hätten. [208]

Bei dieser Voraussendung des Astralleibes durch lebhafte Sehnsucht entspricht das Verhalten desselben dem Gemütszustande des Schauspielers, der sich zwar sehr lebhaften Gefühlen überließ, ohne dieselben jedoch vermutlich in seinem Bewußtsein in solche Handlungen aufzulösen, wie er sie im Falle leiblicher Anwesenheit bei den Seinigen vorgenommen hätte.

Mehr noch als die Tätigkeitsweise ist der Ort des Erscheinens als Doppelgänger durch die Gedankenrichtung des Lebenden bestimmt, was sich besonders häufig bei gewohnten Berufstätigkeiten zeigt. Ein dänischer Arzt hatte einst seiner Patientin versprochen, sie abends zu

bestimmter Stunde noch einmal zu besuchen. Zur angegebenen Zeit wurde auch die Türe geöffnet, und der Arzt trat herein, ohne jedoch ein Wort zu sprechen. Die Kranke betrachtete ihn eine Weile, und da er noch immer schweigend dastand, begrüßte sie ihn: Guten Abend, Herr Doktor! worauf das Phantom einen tiefen Seufzer aus der Brust auspreßte und verschwand. Als später der Arzt wirklich kam und sie ihm den Vorfall erzählte, erfuhr sie von ihm, daß dieses schon mehreren seiner Kranken widerfahren. Es begegne ihm nicht selten, daß er gegen seinen Willen und gegen ein gegebenes Versprechen aufgehalten oder verhindert werde, seine Kranken zu besuchen, was ihm jedesmal äußerst unangenehm sei. Schon viele Kranke hätten ihm versichert, in solchen Augenblicken sein Bild gesehen zu haben, und er selbst fühle es auch jedesmal, wenn es geschehen. Er bitte sie aber, ihn in solchen Fällen nie wieder anzureden, weil ihm das ein unnennbar peinliches Gefühl verursache. [209]

Diese zuletzt ausgesprochene Bitte ist sehr merkwürdig und kann als ein Fall der fortbestehenden solidarischen Verbindung des Phantoms mit dem lebenden Menschen angesehen werden. Die Störung in der Erfüllung einer gewohnten Berufstätigkeit ist jedoch nur eine der Ursachen, die zur Projektion des Eidolon häufig führen. Es werden noch andere Fälle von permanenter Anlage zu dieser rätselhaften Tätigkeit der Seele berichtet, die sogar auf die Erblichkeit derselben schließen lassen. Ein Berichterstatter sagt: „Meinen seligen Vater habe ich, wenn er verreist oder nur ins Feld gegangen war, unzählige Male ankommen sehen und hören, obwohl er selbst wirklich erst nach Verlauf einiger Zeit nach Hause zu kommen pflegte. Er wußte es, daß er diese Eigenschaft an sich habe, und es begegnete ihm dieser Fall fast jedesmal, wenn er wider seinen Willen irgendwo aufgehalten wurde und nicht so früh nach Hause kommen konnte als er es wünschte. Da nun meine Frau bei seiner endlichen persönlichen Rückkehr zu ihm sagte: ‚Väterchen, du bist schon einmal hier gewesen!' antwortete der Alte: ‚Ich kann mir's wohl denken; denn ich wollte so gern nach Hause gehen, und es war mir doch unmöglich!' Auch ich" — so fährt der Erzähler, auf den also diese Anlage vererbt wurde, fort — „weiß es immer, wenn ich irgendwo erscheine, wo ich doch nicht persönlich bin; aber nicht in dem Augenblick, da dieses geschieht, doch sobald meine in tiefes Sinnen versunkenen Gedanken von dort zurückkehren, wohin ich dachte. Dann weiß ich, daß meine Arbeitsleute zu mir sagen werden: ‚Herr! Sie sind schon einmal bei uns gewesen!' oder daß meine Frau zu mir sagen wird: ‚Kind, du hast wohl stark nach Hause gedacht?'" [210] In diesem Falle eilt also ebenfalls mit den Gedanken das Phantom voraus und läßt ein umwölktes sinnliches Bewußtsein zurück, während die Wiedervereinigung als ein Bewußtwerden solcher Ge-

danken sich ankündigt, die vorher träumerisch verliefen; wenn wir nicht etwa umgekehrt das Erwachen aus der Träumerei als Ursache der Wiedervereinigung ansehen wollen.

Ein merkwürdiger Fall von fast beständiger Doppelgängerei wird aus dem Anfang des vorigen Jahrhunderts berichtet. Der damalige Kommandant von Kolberg war beständig von einem Doppelgänger seiner Frau heimgesucht, der unter den verschiedensten Umständen, im Schloßhof, im Garten, bei Tisch etc., zu sehen war. Trat er in den Speisesaal, so war die Erscheinung bereits da oder kam doch bald darauf und nahm Platz, so daß er oft das Phantom von seiner wirklichen Frau, welche ebenfalls die Erscheinung sah, nicht zu unterscheiden vermochte. Diese Geschichte machte damals ein ungeheures Aufsehen und wurde von den meisten Schriftstellern, die sich mit derartigen Dingen beschäftigten, verhandelt. [211]

Zur Zeit können über diese Doppelgängerei weit mehr Rätsel aufgegeben als gelöst werden. Aber auch das erstere hat seinen provisorischen Wert für die künftigen Hypothesen, die aber erst aus solchen experimentellen Beobachtungen sich herauswickeln können, wie sie in neuester Zeit von der *Society for psychical researches* angestrebt wurden. [212] Zunächst sind solche Fälle zu berichten, wobei die wenn auch unwillkürlich eintretende Doppelgängerei und die Tätigkeit des Phantoms vom Bewußtsein des sinnlichen Menschen begleitet sind. Durch dieses Merkmal wird die Schwierigkeit des Problems entweder vermehrt oder vermindert, je nach der Auslegung, zu der wir uns entscheiden. Wir haben die Wahl, entweder anzunehmen, daß in diesen Fällen die Doppelgängerei mehr enthält als Fernwirkung und Telepathie — *actio et passio in distans* (Handeln und Empfinden auf Entfernung) — oder wir können diese bewußte Doppelgängerei in das relativ einfachere Problem des Fernsehens auflösen.

Nehmen wir ein Beispiel: In den Berichten über das Fernsehen der Somnambulen sind zweierlei Arten zu unterscheiden. Meistens wird das den somnambulen Willen interessierende Objekt vom somnambulen Bewußtsein vereinzelt aus seiner Umgebung herausgehoben und beschrieben. So sagte der Somnambule Alexis zu einem Besucher: „Indem ich mir Ihre in einem ziemlich entfernten Stadtviertel gelegene Wohnung betrachte, sehe ich von den dazwischen liegenden Häusern und Straßen nichts." [213] Daß nun in solchen Fällen, wenn der Fragende Kenntnis hat von dem, worüber er befragt wird, häufig nur Gedankenübertragung stattfindet, ist klar. Ist keine solche Kenntnis vorhanden, Gedankenübertragung ausgeschlossen, so liegt oft im Fernsehen die ausreichende Erklärung: „Um entfernte Gegenstände wahrnehmen zu können" — sagt Alexis — „macht sich meine Seele vom Körper nicht los; mein Wille lenkt meine Seele, meinen Geist, ohne

daß ich dieses Zimmer, in welchem ich bin, verlasse." [214] Wird dagegen das interessierende Objekt nicht vereinzelt aus seiner Umgebung herausgehoben, sondern eine geistige Wanderung zu demselben angetreten, mit Kenntnis der Zwischenstationen, so müssen wir auch dann zunächst versuchen, solche Fälle in sukzessives Fernsehen aufzulösen, statt eine reale Wanderung des Astralleibes anzunehmen; die Erklärungsprinzipien dürfen ohne Not nicht vermehrt werden, und auch die monistische Seelenlehre darf nicht auf die Tätigkeit beider Seelenfunktionen schließen, wo vielleicht eine ausreicht. Werner sagt: „Wie in den Zeitanschauungen oft recht unregelmäßig immer die folgende die vorhergehende vervollständigt und aufhellt, bis endlich der letzte bestimmte Zeitpunkt getroffen wird, wobei gelegentlich auch die in die aufeinander folgenden Zeitpunkte fallenden Begebenheiten in der Ordnung, wie sie aufeinander folgen, mit geschaut und angedeutet werden: so muß oft die Somnambule in ihren Raumanschauungen von Ort zu Ort, wie nachspürend, dem Ziele langsam und mühsam entgegenrücken, bis sie endlich am Ziele steht, wobei ihr gleichfalls bei jeder Station die in derselben fallenden Begebenheiten nicht selten zur Kenntnis gelangen." [215]

Ein Beispiel davon erwähnt der Arzt Charpignon: Eine Somnambule, die in Orleans eingeschläfert wurde, sprach den Wunsch aus, ihre Schwester in Blois zu suchen, und begab sich geistig dahin. In Meuny angekommen, erklärte sie, einen gewissen Jouanneau im Feiertagsanzug in der Nähe des Ortes zu sehen. Da nun einige der Anwesenden diesen Mann kannten, wurde er brieflich befragt, ob er zu jener Stunde am angegebenen Ort gewesen wäre, was dieser bestätigte. [216]

Diese Unterscheidung des vereinzelten Fernblickes vom sukzessiven Fernsehen, oder — falls auch die zweite Seelenfunktion zur Erklärung nötig sein sollte — die Unterscheidung der plötzlichen Versetzung des Astralleibes von sukzessiver Wanderung desselben, kommt schon in der christlichen Mystik sowie bei den Luftfahrten der Hexen und Zauberer vor. Einen solchen Zauberer erwähnt Görres: Auf der Rückreise von seiner geistigen Reise merkte er sich besonders Venedig, welches er noch nie gesehen, das er aber später besuchte und als die damals gesehene Stadt erkannte, was ihm auch bezüglich anderer Orte begegnete. [217]

Die monistische Seelenlehre, die der Seele zwei Funktionen zuschreibt, hat nun allerdings keinen prinzipiellen Einwand gegen die Wanderungen des Astralleibes; sie muß aber gleichwohl vor der Verwechslung des sukzessiven Fernsehens mit der Doppelgängerei warnen, wäre es auch nur, um den Trennungsstrich zwischen beiden Fällen am richtigen Orte zu ziehen. Für die Mitbeteiligung des Astralleibes, also für eine Doppelfunktion der Seele, müssen erst Kriterien von größerer Sicherheit beigebracht werden. Ein solches Merkmal ist aber noch im

nachfolgenden Falle sehr zweifelhaft: In einem mir nicht mehr erinnerlichen Buch berichtet ein Dr. Garcia: Ein ungebildeter junger Mensch, Michel aus der Provence, konnte zu jeder Stunde willkürlich einschlafen und verriet dann als Hellseher merkwürdige Fähigkeiten. Er sah die Belagerung von Konstantine zur Zeit, als sie stattfand, und verkündete den Tod des Generals Damremont am Tage, an dem er fiel. Er hatte auch den Rückblick in die Vergangenheit und verfolgte die Reise eines seit längerer Zeit vermißten Schiffes mit Zeit- und Ortsangaben, wobei er den Frost und die Hitze mitempfand. Diese körperliche Affektion würde nun allerdings eine Wanderung des Astralleibes bei fortbestehender solidarischer Verbindung desselben mit dem Körper wahrscheinlich machen, wenn es sich um ein räumliches Fernsehen handelte; bei einem zeitlichen Rückblick aber kann die Korrespondenz körperlicher Empfindungen mit den sukzessive wahrgenommenen Objekten nur aus dem gesteigerten Einfluß der Phantasie erklärt werden.

Eine weitere Herbeiziehung zweifelhafter Fälle würde nur dem Skeptiker Anlaß geben, das Kind mit dem Bade auszuschütten; auch in den Fehler derjenigen dürfen wir nicht verfallen, die bald die Doppelgängerei in Fernsehen auflösen, bald wieder besonders merkwürdige Fälle von Fernsehen dem Doppelgänger zuschieben — was auf eine Diallele hinauskäme. Wir müssen vielmehr die Entscheidung vorläufig noch aufschieben, bis wir den Merkmalen begegnen, auf Grund deren diese Entscheidung ausgesprochen werden kann.

Wenn der Doppelgänger nur aus der monistischen Seelenlehre heraus, als Produkt einer organisierenden Seelentätigkeit, verständlich ist, so kann er auch nicht auf den Menschen beschränkt sein. Auch darüber liegen Berichte vor. Der Dichter Mörike, als er noch Pfarrer in Cleversulzbach war, besaß als Geschenk eines benachbarten Försters einen kleinen Hund, der in den ersten Jahren die „Untugend" hatte, seinen alten Herrn noch manchmal aufzusuchen. Eines Abends fehlte das Tierchen. In der Nacht erwachten Mutter und Schwester Mörikes davon, daß der Hund zitternd und mit eingeklemmtem Schweif unter dem Bett hervorkroch, aber wieder unter demselben sich verbarg, als wenn er wegen seines Ausbleibens Strafe fürchtete. Erfreut darüber, daß Joli doch nicht weggelaufen war, schliefen beide wieder ein. In aller Frühe jedoch, ehe sie noch nach dem Hunde gesehen, kam zu ihrem Erstaunen der Förster mit dem entlaufenen Tier, das die Nacht bei ihm zugebracht hatte.[218] Da wir nun noch sehen werden, daß die Doppelgängerei durch Unterdrückung des sinnlichen Bewußtseins erleichtert wird, so darf wohl angenommen werden, daß eine schon wiederholt eingetretene Situation das Hündchen im Traum erschreckte und vielleicht stärkere Gewissensbisse erregte, als im Wachen eingetreten wären. Wir werden ferner noch sehen, daß die Doppelgängerei bei Sterbenden besonders häufig einzutreten pflegt, und auch in dieser Hinsicht scheinen sich Tiere analog zu verhalten. Hellenbach erzählt von einem zahmen Rehbock, der zum Tierarzt getragen wurde und bald darauf hörbar die Treppe heraufkam; als man aber den vermeintlich zurückgekehrten Rehbock nicht sah, eilte man zum Tierarzt, wo der Rehbock eben gestorben war.[219]

VIII.

Gelegenheitsursachen der Doppelgängerei

1. Krankheiten

Die wissenschaftliche Erklärung der mystischen Kräfte des Menschen kann nur aus dem richtigen Begriff der Seele heraus gefunden werden. Diesen zu finden war ich in den bisherigen Untersuchungen bemüht. Leichter freilich wäre es mir gewesen, aus den mystischen Tatsachen selbst den Begriff der Seele zu gewinnen; aber der Skeptizismus wird es mir vielleicht als Verdienst anrechnen, daß ich diesen Begriff auf anderem Wege gesucht, nämlich aus solchen Tatsachen abgeleitet habe, die mit der Mystik gar nichts zu tun haben: aus den merkwürdigen Analogien, welche zwischen dem Formalprinzip unseres Organismus und unserer Geistesprodukte bestehen. Das organisierende Prinzip, das unseren Körper gestaltet, zeigt sich als identisch mit dem sogenannten Unbewußten im menschlichen Geiste, d. h. mit jenem Prinzip, das auch unsere Geistesprodukte ohne Anteil des sinnlichen Bewußtseins gestaltet. Damit ist der Dualismus von Körper und Geist aufgehoben; beide sind zurückgeführt auf ein gemeinschaftliches Drittes, auf eine Seele nämlich, welche sowohl denkt als organisiert. Damit wird die Seelenlehre monistisch im Sinne des Aristoteles.

Es fragt sich nun aber, ob der auf diesem gewiß unparteiischen Wege gewonnene Begriff der Seele sich als fähig erweist, die mystischen Tatsachen zu erklären. Dies ist der Fall. Die Doppelfunktion der Seele umfaßt das ganze mystische Gebiet. Die mystische Tätigkeit der denkenden Seele erklärt die Phänomene der transzendentalen Psychologie; die mystische Tätigkeit der organisierenden Seele aber ergibt den Astralleib, und dieser liefert den Schlüssel zur Erklärung gerade der meistbestrittenen Phänomene: Doppelgänger, Gespenster und Materialisationen, die im Grunde identisch sind, weil sie derselben Ursache entspringen, der Organisationskraft der Seele. Verschieden sind nur ihre Gelegenheitsursachen, und sie sind es wiederum für jedes einzelne der drei Phänomene.

Wir müssen also zunächst ein Einteilungsprinzip für die Doppelgängerei zu gewinnen trachten, aus dem zugleich Licht fällt auf die Entstehungsursache derselben. Zu diesem Behufe müssen wir die körperlichen und geistigen Dispositionen des Menschen untersuchen, gelegentlich welcher das Phänomen eintritt.

Wie bei allen magischen Fähigkeiten ist auch hier die Unterscheidung von Ursache und Gelegenheitsursache — *causa* und *condicio* — sehr wichtig, und zwar umsomehr, als die vulgäre Psychologie, die von der Seele nichts weiß, alle Äußerungen derselben als Wirkung physiologischer Zustände erklärt und somit Ursachen und Gelegenheitsursachen beständig verwechselt. Da nun zu den Gelegenheitsursachen auch Krankheiten gehören, so glaubte man das Phänomen, insbesondere das Sichselbstsehen, kurzweg als krankhafte Einbildung, d. h. Halluzination erklären zu können.

Die einfachste Form der Doppelgängerei, das Sich-Doppelt-Fühlen, tritt in Krankheiten nicht selten auf; aber schon hier kommt es manchmal zur Sichtbarkeit eines Phantoms. Dr. St. erwähnt einen am Nervenfieber erkrankten fünfzehnjährigen Knaben, den er beim Besuche am Rande des Bettes liegend fand und der, darüber befragt, ärgerlich erwiderte, ob man denn nicht sehe, daß er selbst, in seinem gewöhnlichen Hauskleide, noch einmal neben sich liege. Das gleiche beobachtete derselbe Arzt bei einer Frau, die in einem Wechselfieber behauptete, ihr zweites Ich sitze im Hauskleid neben ihrem Bette. [220] Calmeil erwähnt neben anderen Fällen auch einen Bürger, der zu bemerken glaubte, daß sein Körper doppelt sei; immer, selbst im Bette, schien es ihm, als ob er an seiner eigenen Seite läge. [221] Auch die Seherin von Prevorst, krank im Bette liegend, sah sich selbst auf dem Stuhle sitzend, stieß darüber erschreckt einen Schrei aus, worauf das Phantom verschwand. [222]

Dieses Verschwinden des Phantoms — welches nur optisch zu nehmen ist, auch wenn die Realität des letzteren angenommen wird — kommt nun in derartigen Fällen und den Gespenstergeschichten so häufig mit einem Schrei des Erschreckten verbunden vor, daß wir diesen Umstand verwerten können für die Frage, mit welchem Organ der Doppelgänger wahrgenommen wird. Wenn die Wahrnehmung durch die peripherischen Sinne, Gesicht und Tastsinn, geschehen soll, dann muß einem realen Phantom ein äquivalenter Verdichtungsgrad zugeschrieben werden, nur daß, da bekanntlich alle Sinne Täuschungen unterliegen, diese bloße Wahrnehmung allein noch keine Realität beweist. Andererseits könnte aber der Entstehungsherd des Phantoms im Gehirn liegen, ohne daß die peripherischen Sinne affiziert würden, dann müßte es eine Halluzination genannt werden; wir haben aber bereits gesehen, daß Halluzinationen über die Realitätsfrage nichts entscheiden, weil solche sowohl der aktiven Phantasie, wie im Traum, als auch der passiven Phantasie entspringen können, d. h. indem das Organ der Phantasiebilder auch durch reale Objekte angeregt werden kann. Nur Merkmale des Phantoms selbst und seiner Tätigkeit können die Realitätsfrage entscheiden, die ganz unberührt bleibt von dem

Nachweis, daß wirkliche Sinnesaffektionen stattfanden — denn alle Sinne unterliegen subjektiven Täuschungen — oder daß nur Halluzination stattfand — denn diese, als Produkt sowohl der aktiven wie passiven Phantasie, umfaßt sowohl die Wahrnehmung nichtrealer wie realer Dinge. Wenn nun das Organ der Träume auch Wahrnehmungsorgan für reale Phantome sein kann, so muß ein mehr oder weniger umflortes Bewußtsein als Annäherung an den Traumzustand auch eine günstige Disposition bilden für die Wahrnehmung von Phantomen; dann aber muß auch beim Erschrecken, das so häufig mit einem Schrei verbunden ist, das wache Bewußtsein zurückkehren und das Phantom optisch verschwinden, mag es nun real sein oder nicht.

Es sind somit drei Fälle von Visionen zu unterscheiden. Das Wahrnehmungsorgan ist immer das Gehirn; dieses kann aber affiziert werden sowohl indirekt auf dem Wege der peripherischen Nerven als direkt; endlich kann es aber auch selbsttätig Halluzinationen erzeugen, die alsdann in das Gebiet der subjektiven Täuschungen gehören.

Ein junger Mann befand sich in Heidelberg, entfernt von seiner schwer erkrankten Mutter. Eines Morgens, da er schon erwacht noch im Bett lag, klopfte es an die Tür, und da sich diese auf sein Herein! öffnete, sah er seine Mutter gegen sein Bett herankommen, die aber sogleich verschwand, als er sie erstaunt anrief. Er meldete dieses Ereignis nach Hause mit der Befürchtung, es möchte der Mutter etwas zugestoßen sein, erfuhr jedoch, daß dieselbe zwar in jener Nacht in der Krise gelegen, seither aber wieder besser geworden sei. [223] Auch in diesem Falle, in welchem das Erstaunen gleich dem Erschrecken in anderen Fällen wirkte, erfolgte aus dem Aufhören der subjektiven Wahrnehmungsfähigkeit das optische Verschwinden des Phantoms. Das vom Standpunkt des Astralleibes irrationale Anklopfen an der Türe reiht sich den zahlreichen Beispielen an, in welchen der Doppelgänger seine Handlungsweise gerade so einrichtet, wie sie von der Person selbst in der gegebenen Situation vorgenommen würde. Bei der Möglichkeit kombinierter Sinnestäuschungen liegt in diesem Klopfen allerdings noch kein Realitätsbeweis, der in dem vorliegenden Falle eher daraus geschlossen werden könnte, daß die Mutter in der Krise lag, als ihr Doppelgänger erschien.

Brierre de Boismont spricht von einem Fieberkranken, dessen fixe Idee es gewesen, daß sein Doppelgänger, krank wie er selbst, an seiner rechten Seite liege. Er wurde sehr ungeduldig, daß man diesem seinem Kameraden so wenig Sorgfalt zukommen lasse und nichts zu trinken gebe, sprach ihn oft an, und als das Fieber nachließ, sah er ihn noch immer in der Nähe stehen. In jeder anderen Richtung waren die Ideen des Kranken vollkommen gesund; wenn man ihn aber glauben machen wollte, er leide an Halluzinationen, antwortete er sehr bestimmt: hier

steht er und kommt er; ich fühle ihn, sehe ihn, berühre ihn, ich spreche mit ihm, und er antwortet mir. [224] Boismont verfolgt in seinem ganzen Buche die Tendenz, die Vereinbarkeit von Halluzinationen und geistiger Gesundheit zu beweisen. Dies ist bei ihm insofern ein Widerspruch, als er gleichwohl solche Halluzinationen aus der aktiven Phantasie entspringen läßt, was bestenfalls auf eine im übrigen vorhandene geistige Gesundheit schließen läßt. Um sein Stichwort zu finden, hätte dieser Arzt die Existenz einer passiven Phantasie betonen müssen, d. h. die Möglichkeit, daß unser Vorstellungsvermögen von außen durch reale Objekte angeregt werden kann, ohne daß doch die in solchen Fällen wahrnehmungsunfähigen Sinne den Stoff liefern. Nur dann kann geistige Gesundheit mit Halluzinationen vereinbar sein, wenn diese die gemeinschaftliche Form bilden für Bilder, welchen eine krankhafte innerliche Erregungsursache im Organismus zu Grunde liegt, und anderen Bildern, deren Erregungsursache objektiv außer uns liegt, deren Reizstärke aber für die sinnliche Wahrnehmung nicht genügt.

Wenn wir in der Geburt des Menschen die Verbindung eines transzendentalen Subjekts, eines Astralleibes mit einer körperlichen Hülle sehen, im Tode dagegen die „Entleibung" desselben, dann begreift sich, daß Krankheiten als Annäherungszustände an den Tod auch Annäherungsformen an den Doppelgänger liefern, daß aber nicht nur Krankheiten, sondern alle Zustände, denen die Verbandlockerung zwischen Körper und Astralleib gemeinschaftlich ist, zur Doppelgängerei disponieren. Schubert erwähnt eine Mutter vieler Kinder, die, so oft sie in der Hoffnung war, ihren Doppelgänger sah, [225] und Eschenmayer kannte eine Frau, die als Wöchnerin sich selbst sah und zugleich von ihrem Kinde gesehen wurde, welches rief: „Mutter, du sitzest ja dort in der Ecke!" [226]

Wenn die Sichtbarkeit des Astralleibes in der Ferne unter Umständen als objektives Merkmal der Doppelgängerei angesprochen werden kann, so die Gleichzeitigkeit eines doppelten Bewußtseins unter Umständen als subjektives Merkmal. Nicht nur aus dem Verhalten des Phantoms also kann der Realitätsbeweis geführt werden, sondern auch aus dem Verhalten des körperlichen Zwillings. Auch hier begegnen wir Annäherungszuständen an ein doppeltes Bewußtsein, das bei verschiedenen Anlässen eintritt. Zu diesen gehört auch der Genuß von Haschisch; wenigstens beschreibt Preyer Selbstbeobachtungen eines Haschischessers, wobei es heißt: „Dann verfiel ich in einen Zustand von Halbschlaf, und aus diesem erwachte ich plötzlich und fühlte mich sehr erfrischt. Ich hatte das Gefühl, als ob ich meinen Körper verlassen hätte; ich bestand aus zwei Wesen und hatte zwei unterscheidbare, neben einander herlaufende Gedankengänge." [227] Es ist nicht unwahrscheinlich, daß solche Fälle des Doppeltfühlens entweder zu einer sicht-

baren Doppelgängerei gesteigert werden könnten, oder daß vielleicht nur die Wahrnehmungsfähigkeit fehlt, um eine solche zu konstatieren.

Merkwürdig sind jene körperlichen Annäherungszustände an den Doppelgänger, wobei das Phänomen auf einzelne Teile des Körpers beschränkt ist. Chardel erwähnt eine Somnambule, die bei der magnetischen Behandlung steif und unempfindlich wurde, dann aber, als das Leben in die oberen Körperteile zurückgekehrt war, erklärte, daß sie ihren übrigen Körper außer sich sehe, wie ein fremdes Objekt, und daß sie keine Lust habe, sich mit demselben wieder zu vereinigen. [228] In solchen Fällen ist daher die Doppelheit auf die kataleptischen Teile beschränkt, wie in den anderen Fällen vollständiger Katalepsie auf die ganze Figur ausgedehnt.

Wo sich doppelte Leiblichkeit und doppeltes Bewußtsein vereinigen, ist auch die Realität des Phantoms um so wahrscheinlicher, weil andernfalls eine Kombination von Fernwirken beziehungsweise Sichselbstsehen und Fernsehen angenommen werden müßte. Professor Perty erzählt: „Fräulein Sophie Swoboda hatte sich an einem Augustnachmittag 1853 — sie war damals zwanzig Jahre alt — wegen starker Kopfschmerzen im Zimmer ihrer Mutter auf das Sopha gelegt und schlummerte endlich ein. Es schien ihr nun, als wenn die Mutter das Zimmer leise verließe; sie erwachte. Sophie fühlte sich nun ganz leicht und schmerzlos, erhob sich eiligst, um der Mutter in das dritte Zimmer nachzueilen und ihr diese günstige Veränderung zu berichten. Die Mutter saß über einem Strickzeug und ihr gegenüber der Vater, vorlesend aus Bonaventuras (Schellings) ‚mystischen Nächten'. Sophie stellte sich neben beide, um eine Pause im Lesen für ihre Mitteilung zu erwarten, aber die Eltern nahmen von ihr keine Notiz, obwohl sie öfters aufblickten und gegen einander ihre Ansichten über das Gelesene aussprachen. Befremdet hierüber zog sich Sophie in eine Fensternische zurück und hörte auf die Lektüre. Bald aber erhob sich die Mutter mit den Worten: ‚Sophiens Unwohlsein macht mir Sorge, ich muß nach ihr sehen', und jetzt trat diese schnell herzu, um sie zu beruhigen, aber die Mutter sah nicht nach ihr, sondern ging rasch zur Türe hinaus in das erste Zimmer, wo Sophie dieselbe, um sich bemerkbar zu machen, mit einem Kuß von rückwärts überraschen wollte; aber die Mutter eilte mit banger Hast zum Sopha, worauf sich Sophie gelegt hatte, und rief der durch eine andere Türe eintretenden Schwester, Therese, angstvoll zu: ‚Wie bleich sie ist!' Sophie blickte nun in der gleichen Richtung und sah höchst verwundert sich selbst mit leichenblassem Gesicht und geschlossenen Augen auf dem Sopha liegen. Mutter und Schwester beugten sich in banger Sorge über sie und riefen ihren Namen, was Sophie bewog, gleichfalls ganz nahe hinzuzutreten, um endlich gesehen zu werden. Aber in diesem Augenblick fühlte sie sich wie von

einem Schlage auf das Ruhebett geworfen. Schwer und mühevoll öffnete sie die Augen und richtete sich mit Hilfe der Mutter und Schwester auf. Nachdem sich Sophie etwas erholt hatte, erzählte sie den Eltern das Erlebte, und diese staunten nicht wenig, als sie ihnen die gelesenen Stellen und die geäußerten Ansichten zum Teil wortgetreu wiederholte, da sie doch drei Zimmer weit entfernt und die Türe geschlossen war." [229]

Einen noch komplizierteren Fall erzählt Varley, Mitglied der *Royal society* in London, der elektrische Berater der Atlantischen Kabelgesellschaft, und es ist sehr günstig, daß gerade für diesen merkwürdigen Fall ein so gewichtiger Zeuge auftritt: Er ging einst mit seiner Frau aufs Land zu seiner Schwägerin, um diese, wie man ihrer Herzkrankheit wegen fürchtete, zum letztenmal zu besuchen. Nachts hatte Varley Alpdrücken und konnte keinen Muskel bewegen. In diesem Zustand sah er den Doppelgänger seiner Schwägerin an seinem Bett stehen, von der er wußte, daß sie in ihrem Zimmer eingeschlossen war. Sie sagte: „Wenn du dich nicht bewegst, so mußt du sterben!" und da Varley vergeblich sich bemühte, fuhr sie fort: „Wenn du dich mir unterwirfst, so will ich dich erschrecken, und du wirst dann imstande sein, dich zu bewegen." Anfänglich widersetzte er sich, weil er noch mehr über ihre geistige Anwesenheit ermitteln wollte, und als er endlich einwilligte, hatte sein Herz zu schlagen aufgehört. Ihre Bemühung, ihn zu erschrecken, hatte anfänglich keinen Erfolg; als sie aber ausrief: „O Cromwell, ich sterbe!" erwachte er aus seiner Erstarrung. Er fand die Türen verschlossen und notierte die Stunde. Am Morgen erzählte die Schwägerin, der gegenüber nichts erwähnt worden war, das ganze Erlebnis als einen schrecklichen Traum, den sie gehabt hätte. [230]

Es wäre nun leicht, diese Geschichte in eine von der Traumphantasie Varleys vollzogene dramatische Motivierung des Alpdrückens aufzulösen, wenn nicht zum mindesten ein korrespondierender Wahrtraum der Schwägerin angenommen werden müßte. Daß nun aber diese sich des Ereignisses wie eines gehabten Traumes erinnerte, steht in vollkommener Übereinstimmung damit, daß auch die Somnambulen und Nachtwandler, wenn sie nicht, wie meistens, erinnerungslos erwachen, des Erlebten sich nur als eines Geträumten erinnern.

Zu den Ursachen, gelegentlich welcher — nicht durch welche — das transzendentale Bewußtsein erweckt werden kann, gehört auch der Irrsinn. Der monistischen Seelenlehre entspricht nun die Vermutung, daß der Irrsinn auch den Träger dieses transzendentalen Bewußtseins, den Astralleib, in die Erscheinung treten lassen kann. Dies scheint denn auch der Fall zu sein. Ein Berichterstatter erzählt, sein von ihm hochgeschätzter Lehrer hätte die Eigentümlichkeit gehabt, nichts zu berühren, was schon von anderen berührt worden war, so daß der Erzähler

einmal die Befürchtung aussprach, es möchte der Lehrer über seiner Furcht, angesteckt zu werden, noch verrückt werden. Einst im Traume sah er den Lehrer wie in Wahnsinn verfallen vor seinem Bett stehen und ihm zurufen: „Helfen Sie mir, ich bin vergiftet!" Auch nach dem Erwachen stand die Gestalt noch vor dem Erzähler, bis er ganz zur Besinnung kam. Nach längerer Zeit erhielt er die Nachricht, daß der Lehrer zu jener Zeit an der fixen Idee, vergiftet zu sein, ins Narrenhaus gebracht worden war. [231] Daß nun Phantome im Traum sogar häufiger gesehen werden als im Wachen, kann keinesfalls als Beweis ihrer von der aktiven Phantasie besorgten Erzeugung angeführt werden; denn wenn reale Objekte, wie wir gesehen haben, bei ausgeschlossener sinnlicher Wahrnehmbarkeit auf mein Vorstellungsvermögen nur durch Erweckung einer dem realen Objekt korrespondierenden Halluzination wirken können, so bildet hierzu der Traumzustand eine günstigere Disposition als das Wachen oder eine bloße Umflorung des Bewußtseins.

Ein anderer Fall ist folgender: Ein englischer Offizier befragte auf der Fahrt von Indien nach England den Kapitän, warum er einen der Passagiere verborgen halte, der sich nicht mehr zeige, während er ihn doch anfänglich im Salon gesehen hätte, wie er von Kabine zu Kabine gehend hineinsah. Der Kapitän, der nichts davon verstand, ließ sich Alter und Aussehen dieses Passagiers angeben und rief aus, das müßte, wenn es überhaupt möglich wäre, sein Vater sein; nach England zurückgekommen erfuhr er, daß in der Tat sein Vater kurz vor seinem Tode in einem Anfall von Irrsinn behauptet hätte, er sei auf dem Schiff seines Sohnes gewesen, hätte ihn aber in allen Kabinen vergeblich gesucht. [232] Es ist nun allerdings fraglich, ob hier wirklicher Irrsinn vorlag oder vielleicht bloß die Auslegung einer den Anwesenden unbegreiflichen Äußerung als Irrsinn, der auch durch das nicht ganz rationale Verhalten des Phantoms nicht bewiesen wird. Die Gelegenheitsursache kann in der Krankheit überhaupt umsomehr gesehen werden, als der Kranke schon im Sterben lag; denn eben dann ereignen sich die häufigsten Fälle sichtbarer Darstellung des Astralkörpers in der Ferne.

2. Der herannahende Tod

Da die Phänomene des transzendentalen Bewußtseins im Sterben ihre höchste Steigerung zeigen, [233] läßt sich vorweg vermuten, daß auch die organisierende Funktion der Seele dabei häufig sich tätig zeigt durch sichtbare Darstellung des Astralleibes. Aber so viele Berichte auch darüber vorliegen, so läßt sich daraus doch kein abschließendes Urteil über die eigentliche Ursache gewinnen, und, wie so manchmal

in diesem Buche, muß ich mich auf kurze Kommentare zu den einzelnen Fällen beschränken.

Es ist bereits erwähnt worden, daß Doppelgängerei ohne Zweifel viel häufiger zu konstatieren wäre, wenn sie nicht, abgesehen von den objektiven Bedingungen, noch abhängig wäre von den individuell höchst verschiedenen subjektiven Bedingungen auf Seite des Sehers. Ein psychischer Rapport, der die erscheinende Person mit der wahrnehmenden verbindet, scheint das Phänomen sehr zu erleichtern. Oft scheinen aber auch nicht alle Sinne gleich empfänglich zu sein, und ohne daß es zur Sichtbarkeit des Phantoms käme, wird das Gehörorgan, sei es durch äußere oder innere Erregung, in solcher Weise affiziert, daß auf die Anwesenheit des Phantoms geschlossen wird. Der berühmte Naturforscher Linné erzählt in seiner *Nemesis divina:* „Um zwölf Uhr in der Nacht zwischen dem 12. und 13. Juli 1765 hörte meine Frau, daß jemand lange und mit schweren Schritten in meinem Museum auf- und abgehe und weckte mich. Ich höre es auch sehr gut, obgleich ich wußte, daß niemand dort sei, die Türen verschlossen waren und die Schlüssel bei mir. Nach einigen Tagen erhalte ich die Nachricht, daß mein vertrauter Freund, der Kommissär Karl Clerk, zur selben Zeit gestorben war, und wahrlich, der Gang war dem seinigen so gleich, daß, wenn ich in Stockholm ihn gehört, ich Clerk am Gang erkannt haben würde." [234]

In diesem Falle bleibt es noch zweifelhaft, ob nicht Linnés Empfänglichkeit auch für den Gesichtssinn — sei es nun durch äußere oder innere, vom Gehirn ausgehende Erregung — ausgereicht hätte, falls der Sterbende in seinen Gedanken den Freund nicht gerade mit dem Museum in Verbindung gebracht und dort gewirkt hätte. Dagegen findet sich in der *Times* vom 11. September 1876 ein anderer Fall: Der junge deutsche Assyriologe Dr. F. Delitsch war lange mit Georg Smith eng befreundet. Am 19. August, dem Todestag des Smith, der im Orient war, ging Delitsch gegen Abend am Eckhaus der Crogland Road, welches Smith bewohnt hatte, vorüber und hörte plötzlich einen durchdringenden erschütternden Schrei: Herr Doktor Delitsch! Dieser versichert bestimmt, in jener Stunde an den Freund nicht gedacht zu haben, der nach späteren Berichten in jener Zeit verschied.

Eine solche Beschränkung der Fernwirkung auf das bloße Gehör kann nun an der einseitigen Empfänglichkeit des Beeinflußten liegen oder an der Einseitigkeit in der Fernwirkung selbst, wenn wir annehmen wollen — was aber eben fraglich ist —, daß eine fernwirkende Seele ihre Funktionen trennen und durch die eine wirken könne bei gleichzeitiger Untätigkeit der anderen. Einfacher ist jedenfalls die Annahme, daß in der Fernwirkung die ganze Seele wirkt, also, als organisierend, auch den Astralleib entsendet, die beschränkte Wahrneh-

mungsweise aber nur an der einseitigen Empfänglichkeit des Beeinflußten liegt. Daß eine bloße Erregung des Gehörs, mit Ausschluß des Gesichtes — oder auch umgekehrt — nicht schon in der Ursache liegt, sondern nur je nach dem Empfänger eintritt, dafür scheint der nachfolgende Fall zu sprechen: Dr. Werner erzählt, daß sein in Stuttgart sterbender Bruder seiner Mutter in Tübingen in der Todesstunde erschien, während Werner selbst, der diesen Bruder erst um 11 Uhr nachts verlassen hatte, morgens 3—4 Uhr an dem lauten, fast gellenden Ruf seines Namens plötzlich erwachte. Er erhob sich, und nun ganz wach, hörte er noch zweimal sich rufen. Nach einer Viertelstunde traf die Nachricht ein, daß sein Bruder gestorben. [235] In solchen Erzählungen kommt ungemein viel auf das Detail an, worauf aber die Berichterstatter so wenig Gewicht legen, daß die meisten Erzählungen unbrauchbar sind oder wenigstens ihre Versetzung in eine bestimmte Kategorie nicht zulassen. Werner hätte z. B. darüber Aufschluß geben sollen, ob der Sterbende in Wirklichkeit den Namen seines Bruders gerufen, worüber die am Sterbebett Anwesenden Aufschluß hätten geben können; wir hätten alsdann, wie auch im Falle des Dr. Delitsch, im verneinenden Fall um so mehr Anlaß, die beschränkte Sinneswirkung aus der beschränkten Empfänglichkeit zu erklären; im bejahenden Falle dagegen könnte die Ursache dieser Beschränkung im Sterbenden selbst liegen.

Die meisten Fernwirkungen Sterbender beziehen sich übrigens nicht auf das Gehör, sondern auf das Gesicht, und das könnte vermuten lassen, daß dieser Sinn der empfänglichste ist. Die hierher gehörigen Berichte scheiden sich bestimmt in zwei Kategorien:

1. Erscheinungen, welche die Situation des Sterbenden anzeigen.
2. Erscheinungen, welche diese Situation unbestimmt lassen.

Dieser Unterschied muß nun irgendwie in der Seele des Sterbenden begründet sein, und darum könnte man vorweg auf die Hypothese kommen, daß die Erscheinungen immer solche Merkmale zeigen werden, auf welche die Psyche den Akzent legt, die also im Bewußtsein des Sterbenden einen hervorragenden Platz einnehmen. So erzählt z. B. Lord Byron, daß Kapitän Kidd — der es ihm selbst mitteilte — einst in seiner Kajüte schlief. Es war ihm, als läge etwas Schweres auf ihm, und da er die Augen öffnete, sah er bei dem schwachen Licht, das den Raum erhellte, seinen Bruder, der sich, in Uniform gekleidet, über das Bett lehnte. Der Kapitän, an Sinnestäuschung glaubend, bemühte sich, wieder einzuschlafen, aber der Druck und, wenn er die Augen öffnete, die Erscheinung dauerten fort. Er berührte die Gestalt und hatte das Gefühl, als sei die Uniform ganz naß. Erschreckt rief er einen seiner Offiziere, aber sobald dieser kam, verschwand die Erscheinung. Ein

paar Monate später erhielt Kidd die Nachricht, daß in derselben Nacht sein Bruder im Indischen Ozean ertrunken sei. [236]

Hier finden wir nun in der Tat alle Vorstellungen, von denen sich voraussetzen läßt, daß sie im Selbstbewußtsein des Ertrinkenden akzentuiert waren, auch im Bewußtsein des entfernten Bruders: Die Erscheinung lehnte sich über das Bett, was möglicherweise der Stellung des Schwimmenden entsprach; sie fühlte sich naß an und war in Uniform gekleidet, welches, als die Schwimmbewegung hindernd, der Ertrinkende sicherlich empfand; die Erscheinung lag schwer auf dem Bruder, entsprechend dem Gefühl der den Bruder hinabziehenden eigenen Schwere. Diese von Byron verbürgte Geschichte ist also eine von jenen, die es nahelegen, Geistererscheinungen in Telepathie aufzulösen; denn alles spricht dafür, daß zwischen Kapitän Kidd und seinem Bruder Übertragung von Empfindungen und Gedanken stattfand. Daß zwei Bewußtseine gleichsam in eines verschmelzen können, davon bietet der Rapport zwischen Magnetiseur und Somnambulen ein bekanntes Beispiel; ob aber der Vorgang bei Sterbenden der gleiche ist, müßte freilich erst noch bewiesen werden.

Wenn dagegen die Gedanken des Sterbenden sich weniger auf die eigene Situation beziehen, weil diese nicht mehr fraglich, sondern entschieden ist und vielleicht resigniert hingenommen wird, da wird auch in der Erscheinung nicht so fest die Todesart, als die Tatsache des Sterbens sich ausdrücken, wenn die letzten Gedanken auf sympathisch verbundene Verwandte und Freunde gerichtet sind. Auch dies scheint der Fall zu sein und scheint für bloße Gedankenübertragung zu sprechen, also für einseitige Tätigkeit nur der einen Seelenfunktion. So saßen z. B. am 15. Oktober 1875 gegen 9 Uhr morgens zu Sidney auf der Insel Cape Breton in Neuschottland der Kapitän Sherbroke und Leutnant Wynyard vom 33. Regiment beim Kaffee beisammen, als Sherbroke zufällig aufblickend die Gestalt eines bleichen Jünglings an einer der Türen stehen sah. Er machte seinen Gefährten aufmerksam auf die durch das Zimmer nach dem anstoßenden Schlafgemach schreitende Gestalt, in der Wynyard mit Entsetzen seinen Bruder erkannte. Tag und Stunde wurden notiert. Ein bald darauf aus England eintreffendes Schreiben meldete den zu jener Stunde eingetretenen Tod des Bruders John. Sherbroke, der diesen Verstorbenen nie lebend gesehen hatte, erkannte einige Jahre später einen weiteren Bruder desselben als solchen an seiner Ähnlichkeit mit der gesehenen Erscheinung. [237] Auch hier fehlt ein notwendiges Detail: Die letzte Bemerkung würde nämlich von großem Gewicht nur dann sein, wenn Leutnant Wynyard seinen Brüdern nicht ähnlich gesehen hätte.

Ich wende mich zunächst zu einigen Beispielen, worin die reale Anwesenheit des Astralleibes wahrscheinlicher und nur zwischen dieser

und Fernsehen des Sterbenden zu wählen ist, aber keine Gedankenübertragung vorgeht. Professor Köster in Gießen berichtet in einer anonymen Schrift „Die Verbindung des Teufels mit den Gespenstern" folgendes: Die schwerkranke Frau des Dr. J., sehr bedauernd, daß sie nicht in die Heimat ihres Mannes zu dessen Vater und Schwester reisen konnte, sagte einst beim Erwachen vergnügt, sie sei nun doch in dem Hause derselben gewesen, und beschrieb die Lokalität; sie habe den Vater gesehen, und die Schwester habe eben in der Küche einen Fisch geputzt. Bald darauf starb sie. Dr. J. meldete alles nach Hause, aber mit seinem Briefe kreuzte sich einer des Vaters, welcher meldete, es sei zu jener Stunde ein unbekanntes Frauenzimmer in sächsischer Tracht in sein Zimmer gekommen, habe einen Augenblick Platz genommen, keine Antwort gegeben und sei schnell wieder hinausgegangen; der draußen befindlichen Tochter habe sie über die Schultern geschaut; als später der Brief von J. ankam, erinnerte sich die Tochter auch an den Umstand mit dem Fisch. Der Vater war der Erscheinung sogleich nachgegangen, aber die Leute auf der Straße hatten niemanden aus dem Hause gehen sehen. [238]

In diesem Beispiel erscheint also eine schwerkranke Frau, während sie im Bett lag, in sächsischer Tracht bei entfernten Verwandten, welche sie nicht kannte und welche auch die Erscheinung nicht erkannten. Soweit ließe sich die Geschichte durch Gedankenübertragung erklären, wobei das Bewußtsein der Sterbenden durch die Idee der Reise von ihrer Situation im Bett abgelenkt wurde und die Gedankenreise in dem damit assoziativ verbundenen Reiseanzug angetreten wurde. Nun beschreibt aber die Sterbende auch die Lokalität und was dort vorgeht; es müßte also zur Gedankenübertragung hinzu mindestens noch Fernsehen stattgefunden haben. Immerhin ist hier die Realität des Phantoms schon ziemlich wahrscheinlich; denn über unseren Verpflichtungen, zu zweifeln, dürfen wir doch nie vergessen, daß diese Zweifel nicht dem Astralleib an sich gelten, sondern nur seiner realen Darstellung in den einzelnen Fällen. Der Astralleib, eine logische Folgerung aus der monistischen Seelenlehre, ist zwar auch induktiv beweisbar; aber wenn ein brauchbares Einteilungsprinzip für das massenhaft vorhandene Tatsachenmaterial gewonnen werden soll, müssen auch jene Fälle in die Darstellung gezogen werden, die nur scheinbar in diese Kategorie gehören.

Bonnety, der Redakteur der *Annales de philosophie religieuse*, erzählt irgendwo: Abends noch vor dem Einschlafen sah er das Bild eines in Amerika weilenden Freundes, der die Vorhänge seines Bettes öffnete und ihm seinen eben erfolgten Tod mitteilte. Das Phantom trug ein wegen des sonderbaren Musters auffälliges Gilet. Als er später Meldung erhielt, daß der Freund in der Tat zu jener Stunde gestorben, und zwar nicht durch einen Unfall, sondern im Bett, erbat er sich die Zeichnung seines Gilets, welche mit dem gesehenen Muster vollständig übereinstimmte. Auch in diesem Falle darf wohl angenommen werden, daß vielleicht der Gedanke an den Freund den Sterbenden beschäftigte und daher die momentane Situation nicht ihren Ausdruck fand.

Für die Toilette des Doppelgängers ist auch das von Geheimrat Formey in Berlin erzählte Beispiel sehr interessant. Derselbe, in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts als Freund der sogenannten Aufklärung bekannt, berichtet gleichwohl in seinem „Heidnischen Philosophen" folgendes: Ein verständiges, witziges und keineswegs abergläubisches Mädchen stand bei einer vornehmen Dame in Dienst als Erzieherin der Kinder. Die Dame, jung und bei vollkommener Gesundheit, ging einst abends in Gesellschaft, kam gegen Mitternacht vergnügt zurück und unterhielt sich, während das Kammermädchen sie auszog, mit jener Erzieherin, die ihr dann gute Nacht wünschte und nach ihrem Zimmer im zweiten Stock hinaufging. Da begegnete sie ihrer Dame, nicht wie sie dieselbe eben verlassen, sondern im vollen Gesellschaftsanzug. Die Gestalt ging an der Erzieherin vorüber, die kaum vermochte, ihr Zimmer zu erreichen. Gleich darauf kam das Kammermädchen in dasselbe Zimmer, und da sie ihre Gefährtin blaß und zitternd fand, stellte sie darüber Frage. Aber kaum hatte die Erzieherin begonnen „Ich sah" — als schon das Kammermädchen sie mit der Erzählung unterbrach, auch sie hätte die Gestalt gesehen. Sie ließen darauf den Herrn vom Hause zu sich bitten, erzählten den Vorgang, mußten ihm aber versprechen, darüber zu schweigen. Die Dame erkrankte in derselben Nacht und starb acht Tage später. Formey fügt bei, daß ihm von dem Gemahl der Dame und den beiden Mädchen diese Geschichte wiederholt übereinstimmend erzählt worden sei. [239]

Auch in diesem Falle geht der Bewußtseinsinhalt der den Todeskeim schon in sich tragenden Dame, deren Gedanken nach der Gesellschaft zurückschweiften, auf das Phantom über, welches infolge dessen nicht die momentane Situation widerspiegelte. Solche Fälle der Doppelgängerei in scheinbarer Gesundheit sind nicht selten; dies schließt aber nicht aus, daß die bereits vorhandene Inkubationsperiode der Krankheit dem Organismus diese Disposition verleiht. Als die das äußerliche Aussehen des Phantoms bestimmende Ursache erscheint aber immer der jeweilige psychische Zustand, die Gedankenrichtung.

Damit stimmt überein, daß nicht nur der Ort des Erscheinens, sondern auch die Tätigkeit des Phantoms an diesem Orte so häufig die Gedankenrichtung widerspiegelt. Von der russischen Kaiserin Elisa-

beth wird erzählt, daß sie vom Kommandanten ihrer Garde wiederholt auf dem Throne sitzend gefunden wurde, während sie gleichzeitig im Bett lag. Der Kommandant erzählte das einer Hofdame, die sich von der Tatsache selbst überzeugte und einst zur Kaiserin lief, ihr Mitteilung davon zu machen. Elisabeth zog sich rasch an, ging in den Thronsaal, und da sie sich selbst erkannte, befahl sie, auf das Phantom Feuer zu geben, worauf dieses verschwand. Acht Tage später starb die Kaiserin. [240] Vielleicht war auch hier ein zur Doppelgängerei disponierender Krankheitskeim bereits vorhanden, der den bekannten Aberglauben zu bestätigen schien, daß sie ein Vorzeichen des Todes sei. Daß die Kaiserin in ihren Morgenträumen mit den Angelegenheiten des Tages sich beschäftigte, kann wohl angenommen werden.

Einen hübschen Fall von Doppelgängerei eines Kindes erzählt Professor Daumer nach dem Bericht des Pfarrverwesers Muth: „Es war im Jahre 1834 am 6. Mai, als meiner Mutter Bruder, Georg Diesler, der nach Prath verheiratet war, noch abends 10 Uhr in Geschäftsangelegenheiten hier zu Kestert war. Er kam zu uns und wollte eine Laterne haben; dabei fragte er mich, der ich zur Zeit noch ein fünfjähriger Knabe war, ob ich mit nach Prath gehen wolle. Ich hatte dazu wohl Lust, erwiderte jedoch, meine Schuhe wären beim Schuhmacher, und mit meinen alten könnte ich nicht mitgehen. Meine achtjährige Stiefschwester, welche krank war und zu Bett lag, hörte das und sagte: „Unter dem Bett stehen meine Schuhe, die lege an und gehe mit!" Das gefiel meinem Vetter, er lobte das gutmütige Mädchen und sagte dann: „Morgen, wenn dein Bruder wiederkommt, bringt er dir auch Äpfel, Birnen und Eier mit." Das gefiel auch wieder dem Schwesterchen außerordentlich. Ich zog die Schuhe an, mein Vetter füllte die Laterne mit Öl, ich nahm sie in die Hand, ging damit voraus, und der Vetter folgte. Ungefähr auf halbem Wege erlosch die Laterne; der Wind hatte es nicht getan; wir gingen nun im Dunklen weiter. Wie wir so auf offenem Felde dahinwandelten, sah ich plötzlich einige Schritte vor mir eine weibliche Gestalt, in der ich mein Schwesterchen zu erkennen glaubte ... ich konnte die Gestalt, so sehr ich lief, nicht erreichen ... der Vetter erblickte sie nicht ... auf einmal verschwand die Gestalt in die Höhe ... Am anderen Morgen ging ich mit den Geschenken nach Kestert zurück; als ich in die Stube trat, lag das Schwesterchen tot da; ich rief sie an, sie gab keine Antwort; das Körbchen mit den Geschenken fiel mir aus der Hand. Meine Mutter weinte und sagte: „Wärest du doch gestern nicht ausgegangen; ihr waret kaum eine Viertelstunde fort, da fragte sie ein paarmal, ob du bald kämest mit den Sachen; dann dauerte es noch ein wenig, und sie war tot." [241]

Nach dem Bisherigen wird vielleicht der Leser an dieser Erzählung nur den einen Umstand beanstanden, daß das Licht vorgeblich ohne

ersichtliche Ursache erlosch. Ich muß es mir jedoch für spätere Gelegenheit versparen, darzulegen, warum die Erzählung gerade durch dieses Detail an innerer Glaubwürdigkeit gewinnt. Dieses Detail wird ungemein häufig angeführt und oft auch dann nicht unterdrückt, wenn der in mystischen Dingen unbewanderte Erzähler die Glaubwürdigkeit seiner Geschichte dadurch zu vermindern meint.

D'Aubigné, in seiner *Histoire universelle* vom Jahre 1574, berichtet, der König hätte wiederholt drei wunderbare Begebenheiten erzählt, darunter folgende: Als Katharine von Medici sich einst früher als sonst zur Ruhe legte, in Gegenwart des Königs von Navarra (Heinrich IV.), des Erzbischofs von Lyon, der Herzoginnen von Retz, Lignerolles und Saure, verdeckte sie plötzlich die Augen mit den Händen, schrie jämmerlich um Hilfe und bemühte sich, ihnen den Kardinal zu zeigen, der zu Füßen des Bettes stehend ihr die Hand reichte. Sie schrie wiederholt: „Herr Kardinal, ich habe nichts mit euch zu schaffen!" Ein nach der Wohnung des Kardinals von Lothringen geschickter höherer Beamter brachte die Nachricht, daß derselbe eben gestorben. [242]

In den meisten Fällen der Doppelgängerei tritt das Phantom als untätige oder irrational tätige Erscheinung auf, als wäre es einseitiges Produkt der organisierenden Funktion der Seele oder nur mit einigen Bestandteilen des Bewußtseins versehen. Es fehlt jedoch nicht an Beispielen des Gegenteils, wo das Phantom bei Sterbenden in einer Weise sich benimmt, die diesen selbst angepaßt ist und mit der bei ihnen vorauszusetzenden Gedankenrichtung übereinstimmt: Ein Hauptmann, der sich in der Schweiz verheiratet hatte, ließ dort seine Frau zurück, als er bei seinem Regiment in Neapel einrücken mußte. Dort von einem Kameraden zu Tisch geladen, verstummte er plötzlich, starrte vor sich hin, und darüber zur Rede gesetzt, erklärte er: „Dort liegt meine Frau vor mir auf den Knien und fleht mich um Vergebung an." Da die Erscheinung verschwand, notierte man Tag und Stunde, und spätere Briefe meldeten den Tod. In Urlaub zurückgekehrt, erfuhr der Hauptmann, seine Frau sei verführt worden und mit dem heftigsten Verlangen nach ihm und seiner Verzeihung gestorben. [243]

Wo, ohne Zweifel auf der Grundlage eines heftigen Verlangens, beide Seelenfunktionen zur Tätigkeit gelangen, der Seher aber gleichzeitig Eindrücke des Gesichts und Gehörs erfährt, kann zwischen diesem und dem Phantom des Sterbenden ein dem Verkehr Lebender analoger Verkehr eintreten und die Widerspiegelung vorhandener Empfindungen, Gedanken und Handlungen durch das Phantom den höchsten Grad erreichen: Ein Mädchen, mit einem jungen Manne, der zwanzig Meilen entfernt wohnte, verlobt, erkrankte, und Dr. St. konstatierte Fieberdelirien, die immer schlimmer wurden. Plötzlich rief

sie aus: „Ich muß hin, ich muß ihn noch einmal sehen!" Die weiteren Worte, die sie sprach, drückten teils Freude über das auf der Gedankenfahrt Gesehene, teils Erwartung aus, den Geliebten zu sehen, und die begleitende Gebärdensprache war so ausdrucksvoll, daß der Arzt auf den weiteren Verlauf gespannt wurde. „Nun bin ich dort, hier wohnt er!" rief das Mädchen, indem ein starrkrampfartiger Zustand eintrat. Als das Leben wiederzukehren schien, waren tiefer Schmerz, Staunen und Verzweiflung in den Gesichtszügen erkennbar, bis das Mädchen mit einem Schrei erwachte. Tags darauf erzählte die Mutter dem Arzt, das Mädchen liege ruhig, rufe aber dann und wann verzweifelt: „Das hätte ich nicht gedacht!" Abends traf unerwartet eine Tante ein, die tags zuvor plötzlich im Rahmen der sich öffnenden Tür die Gestalt ihrer Nichte gesehen und, da diese sogleich verschwand, dies ihrem Mann mitgeteilt hatte, worauf sich beide entschlossen, hinzufahren. In der nächsten Nacht fing das Mädchen wieder an, im Fieber zu sprechen und zu erklären, mit ihrem Bräutigam noch einmal reden zu wollen. Sie trat die phantastische Reise wieder an, und man hörte abgebrochene Worte von Verzeihen, Sterben, Wiedersehen, wobei sie wiederholt seinen Namen aussprach. Morgens erfolgte der Tod. Schon am Tage darauf kam ein Brief des Bräutigams, in dem er seine Braut bat, allein zu lesen, und der das Bekenntnis einer Untreue enthielt. Ein Vorfall in der vergangenen Nacht — es war die der ersten Gedankenreise — zwinge ihn, seine Schuld zu bekennen und seine Reue auszudrücken. Er habe mit seiner neuen Geliebten die Nacht in seiner Wohnung verbracht, wo sie durch einen heftigen Schlag gegen die geschlossene Türe aufgeschreckt wurden, worauf beide eine weibliche Gestalt erblickten, die er für seine Braut erkannte. Eine Ahnung ihrer Krankheit und Besorgnis ihres Todes erwachte in ihm erst in der Nacht der zweiten Gedankenreise seiner Braut, in der er, dieses Mal im Traum, sie wieder sah und ihre Verzeihung erhielt, was er der Mutter und dem Arzt brieflich mitteilte. Auch nach dem Erwachen sei es ihm gewesen, als höre er öfter seinen Namen rufen. Als er gegen Morgen wieder eingeschlafen, hatte er einen zweiten symbolischen Traum. In dem Brief an den Arzt fügte er bei, seine Braut hätte stets die Überzeugung gehabt, sie würden niemals heiraten, sei oft sehr schwermütig geworden, und in solchen Stunden hätte ihn, auch wenn er in der Entfernung war, immer ein unbegreifliches Gefühl gequält. Auch habe sie ihn häufig in schwermütigen Stunden beim Namen gerufen, und diesen Ruf habe er vielfach vernommen und sei dann in einem Zustand der Beklemmung über ihr Verhältnis aus dem Schlaf erweckt worden.[244]

Hier liegt also eine Ekstase vor, während welcher drei Personen an zwei verschiedenen Orten das Phantom sehen. Die Tante sieht nur

die Gestalt, und es darf wohl angenommen werden, daß die Gedanken der Sterbenden nur vorübergehend dahin gerichtet waren, daß sie vielleicht das Bedürfnis empfand, dieser eher als den Eltern ihr Unglück mitzuteilen. Wie nun der herannahende Tod immer die höchsten Steigerungen bringt, so sehen wir bei der zweiten Gedankenreise, durch den Schlafzustand des Bräutigams erleichtert, geradezu einen der Situation angepaßten Verkehr eingeleitet. In mehreren Punkten deckt sich ferner das Verhalten des Phantoms mit den während des Fiebers ausgesprochenen Worten der Sterbenden, eine Übereinstimmung, die wohl niemand als bloß zufällig ansehen wird. Es bleibt also zunächst nur übrig, das ganze Phänomen aus der Seelentätigkeit der Sterbenden zu erklären, die durch Gedankenübertragung, deren Inhalt sie selbst nur fernsehend erworben haben konnte, nicht nur ihr Bild erzeugte, sondern auch die Tätigkeit des Phantoms bestimmte. Wenn nun bei solcher Fernwirkung die denkende Seele als allein beteiligt angesehen werden könnte, dann läge auch nur Gedankenübertragung vor, und leugnen läßt sich nicht, daß dieses Erklärungsprinzip in unserem Beispiel genügt, allerdings vielleicht nur, weil der Bericht nicht ausführlich genug ist. Wäre dagegen Fernwirkung immer gemischt aus beiden Seelenfunktionen, wären diese untrennbar, dann müßte auch den fernwirkend erzeugten Phantomen immer Realität zugesprochen werden.

Dies also ist der springende Punkt des Problems: Können die Seelenfunktionen vereinzelt auftreten, oder sind sie untrennbar? Wer nun in unserer Seele eine Einheit erkennt, wer anerkennt, daß auch die organische Tätigkeit der Seele von Vorstellungen getragen ist, daß auch die denkende Seele an der Bildung unseres Leibes mitbeteiligt ist; wer zugibt, daß andererseits an den Produkten der denkenden Seele auch die organisierende sich beteiligt — Organprojektion, goldener Schnitt —, der wird sich noch weit schwerer entschließen können, in den Phänomenen der transzendentalen Psychologie eine Trennung der Seelenkräfte vorzunehmen; er wird sich eine so intensive Gedankenübertragung, wie sie im obigen Beispiel stattfindet, nicht denken können ohne Mitbeteiligung der organisierenden Seele, d. h. also er wird sich für die Realität des Phantoms aussprechen. Da nun aber diese Folgerung nur zwingend ist für den, der die in den früheren Kapiteln aufgestellten Prämissen, d. h. die organische Natur unserer Geistesseite und die geistige Natur unserer organischen Seite anerkennt, so muß — soll die Realität des Phantoms für jede Weltanschauung bindend sein — der Versuch noch weiter fortgesetzt werden, aus den Tatsachen selbst heraus diese Realität zu begründen.

Damit soll nun aber nicht gesagt sein, daß beide Seelenfunktionen immer in gleichem Grade vorhanden seien, daß die Seele nach beiden

Richtungen immer gleich intensiv wirke. Das würde sogar den Tatsachen widersprechen, und zwar gerade jenen, welche bezüglich der Geistererscheinungen, der Materialisationen und der Doppelgängerei — dieser Materialisation zu Lebzeiten — berichtet werden. Von allen diesen gilt, was auch von unserer irdischen Existenz — dieser gesteigertesten Materialisation — gilt: Das transzendentale Subjekt ist nicht ganz versenkt in die irdische Erscheinungsform, der ganze Inhalt des transzendentalen Bewußtseins fällt außerhalb unseres Hirnbewußtseins oder kommt doch nur ausnahmsweise zum Wetterleuchten; ferner sind sehr bedeutende individuelle Unterschiede vorhanden. In der Genialität sehen wir das transzendentale Subjekt in höherem Grade in die Erscheinungsform versenkt; darum bricht in seinen Produkten das transzendentale Bewußtsein durch, und es spricht wiederum für die Untrennbarkeit der Seelenfunktionen, daß wir gerade an den genialen Produkten jene auch in der Organisierung nachweisbaren Merkmale, wie das kleinste Kraftmaß oder den goldenen Schnitt, entdecken; dagegen ist in der überwiegenden Mehrzahl der Menschen die organisierende Seelenfunktion vorwiegend; nur in ihren Instinkten verrät sich etwas Transzendentales, aber ihr ganzes Bewußtsein ist dem Sinnlichen zugekehrt, und müßte man im Kopfteil nicht wenigstens das Organ sehen, womit die Nahrung unter komplizierten Existenzverhältnissen gesucht wird, so bliebe auf die Frage nach dem Zweck desselben nur die bekannte witzige Antwort übrig, daß der Kopf wesentlich das Tragen der Hüte erleichtere.

Wie nun das transzendentale Subjekt nicht ganz in seine irdische Erscheinungsform versenkt ist und darin individuelle Unterschiede stattfinden, so ist auch der irdische Mensch in der Doppelgängerei nicht ganz in sein Phantom versenkt, und die Phantome zeigen in der Deutlichkeit ihres Bildes und in dem ihre Tätigkeit regelnden Bewußtsein bedeutende Gradunterschiede. Darum finden wir auch, vom irrationalen Verhalten menschlicher Nebelsäulen angefangen bis zum rationalen Verhalten sprechend ähnlicher und ins Detail ausgebildeter Phantome, alle Stufen in den Berichten vertreten.

Daß nun bei Sterbenden die Erzeugung des Doppelgängers so häufig eintritt, erklärt sich leicht daraus, daß die auf den Organismus verwendeten Seelenkräfte allmählich im Sterben disponibel werden. Wie denn aber der Aberglaube meistens aus richtigen Beobachtungen falsche Schlüsse zieht, so hat er auch hier aus der Tatsache, daß Sterbende oft Doppelgänger sind, den unrichtigen Schluß gezogen, daß alle Doppelgänger Sterbende seien. Um das Irrtümliche davon zu zeigen, bedarf es nur des Nachweises, daß der Doppelgänger auch noch bei anderen Gelegenheiten als dem herannahenden Tode auftritt.

3. Der Somnambulismus

Der Somnambulismus bietet so viele Parallelerscheinungen mit dem Sterben, daß sich vorweg in ihm auch der Anlaß zur Doppelgängerei vermuten läßt. Dies ist denn auch nicht selten der Fall, und auch hier ist es die, wenngleich nicht ausnahmslose Regel, daß für den Körper dabei ein kataleptischer Zustand eintritt.

Beispiele, daß magnetische Personen sich selber sehen, sind nicht selten, und zwar nicht nur so, daß der Körper zum Objekt wird — was noch nicht als Doppelgängerei, sondern nur als doppeltes Bewußtsein bezeichnet werden kann —, sondern so, daß vom Körper der Astralleib geschaut wird. Die Somnambulen sprechen davon als von einer Annäherung an den Zustand Sterbender. Von der Seherin von Prevorst heißt es: „Sie war oft in Zuständen, wo Menschen, die wie sie die Fähigkeit, Geister zu sehen, gehabt hätten, ihren Geist außer seinem Körper erblickt haben würden; sie sah sich oft außer dem Körper, sah sich doppelt.“ [245] Von einer anderen seiner Somnambulen sagt Kerner, daß sie bei einer magnetischen Sitzung „sehr kalt“ wurde und verlangte, man sollte nachsehen, ob die Mutter in der hinteren Kammer sei und in einem geistlichen Buche lese: „Ich bin ganz aus meinem Leib heraus und zu ihr geführt und stehe wie ein Geist vor ihr in der Kammer.“ Man suchte darauf die Mutter und fand sie in der bezeichneten Lage. [246]

Ein Unterschied zwischen diesen Phantomen und den bei anderen Anlässen sich zeigenden scheint nicht zu bestehen, nur scheint die organisierende Funktion der Seele zu überwiegen, indem die Doppelgänger der Somnambulen in bezug auf Bewußtseinsgehalt den Nachtwandlern vergleichbar sind. Es hat überhaupt den Anschein, als wären Doppelgängerei und Nachtwandeln Zweige eines Stammes, daß sie eine gleiche Disposition des Nervensystems voraussetzen, nur daß beim Nachtwandler auch die motorischen Nerven mit ergriffen werden und darum der Körper nachgezogen wird, so daß dieses, und nicht die Doppelgängerei, das gesteigerte, befremdlichere Phänomen wäre. Die Aufklärung leugnet also sehr unlogischerweise die Doppelgängerei, da sie das Nachtwandeln doch zugibt.

Besonders merkwürdig ist nun aber der Umstand, daß die in Europa fast nur als unwillkürlich bekannte Doppelgängerei von Somnambulen manchmal willkürlich vorgenommen wird. Werner sagt von seiner Kranken: „Bemerkenswert ist, daß sie das Heraustreten ihres magnetischen Ich nach Belieben bewirken konnte. Es kostete sie jedoch immer eine leichte, schmerzlose, aber den ganzen Körper sichtbar durchzitternde Erschütterung.“ [247] Und daß bei solchen willkürlichen Ekstasen auch das Phantom sichtbar wird, bestätigt Dr. Meier: Ein ge-

wisser N. hatte einer Somnambulen gegenüber seinen Unglauben über diesen Punkt ausgedrückt, worauf sie entgegnete, sie würde ihn schon einmal überzeugen. Einige Zeit darauf ereignete es sich, daß N. in der Nacht gegen 4 Uhr morgens durch unwillkürliche Helle erweckt wurde. Vollkommen erwacht, richtete er sich empor und erblickte das blendend weiße, freundlich ihn anlächelnde Bild der Somnambulen, das bald darauf verschwand. Am anderen Tag besuchte er sie, ohne von diesem Vorfall etwas zu erwähnen, verneinte sogar ihre Frage, ob ihm im Schlaf nichts zugestoßen, und behauptete, gut geschlafen zu haben. Sie ließ sich aber nicht irre machen und meinte, nun würde er wohl überzeugt sein.[248] Wenn die Auguste Müller aus sich heraustrat, befand sie sich jedesmal in scheinbar leblosem Zustand. Einst wurde sie von ihrer Freundin besucht, die wegen angehender Zahnschmerzen ihr erklärte, tags darauf nicht kommen zu können, worauf die Somnambule ihrerseits ihren Besuch ankündigte. In der Nacht erwachte die Freundin, sah vor ihrem Bett eine lichte Wolke und erkannte immer deutlicher die Somnambule im Nachtkleide, mit einem Tuch um den Kopf, freundlich ihr zulächelnd und neben ihr im Bett Platz nehmend. Morgens kam die Freundin zu ihr, und in der Meinung, diese sei leiblich zu ihr gekommen, verbat sie sich solche nächtliche Besuche, erfuhr aber zu ihrem Erstaunen, daß diese das Bett gar nicht verlassen und nur ihr Doppelgänger sie besucht hätte.[249]

Es macht keinen Unterschied, ob der Somnambulismus durch magnetische Behandlung künstlich erzeugt wird oder von selbst sich einstellt. Die Idiosomnambule S. fragte ihren verreisenden Bruder Gottfried beim Abschied, ob sie ihn nicht einmal besuchen sollte. Dieser, wohl merkend, in welchem Sinne es gemeint sei, wollte zwar nicht erschreckt werden, sie erklärte jedoch, auf keine bösartige Weise ihn heimsuchen zu wollen. Einige Zeit darauf schlief sie magnetisch ein, gab ihre Absicht kund, den Besuch auszuführen, und sagte, Gottfried sei auf seinem Stuhl eingeschlafen. Nach einigen Tagen kam ein Brief von diesem an die Eltern mit Meldung, daß er — Tag und Stunde trafen pünktlich überein — ermüdet auf seinem Stuhl eingeschlafen, im Traum mit nie erreichter Klarheit seine Schwester gesehen, die mit einem Besen kehrend sich ihm genähert hätte und dann verschwunden sei. Ein anderes Mal kündigte sie dem Arzt R. einen solchen Besuch an. Nach einigen Tagen, als er bereits zu Bett lag und seine Frau eben mit einem Licht in der Hand ins Zimmer trat, öffnete sich die Türe, die Somnambule trat in Nachtgewand und Pantoffeln herein und blies der Frau R. das Licht aus. Beide waren wach und hatten das Phantom deutlich gesehen. Sogleich schrieb der Arzt an die Eltern der Somnambulen, und es ergab sich, daß diese zu jener Stunde in tiefem magnetischen Schlaf gleich einer Leiche dagelegen sei.[250]

IX.

Die psychischen Ursachen der Doppelgängerei

Im bisherigen sind einige von den Zuständen in Betracht gezogen worden, gelegentlich welcher Doppelgängerei eintritt. Es ist klar, daß in diesen Zuständen nur die Gelegenheitsursache liegt, während die eigentliche treibende Ursache allen diesen Zuständen gemeinschaftlich ist. Diese Ursache nun ist die Psyche selbst des Menschen, die von verschiedenen Empfindungen bewegt, ihre Gedanken nach entfernten Orten lenkt und vermöge ihrer organisierenden Fähigkeit dort ihr Bild erzeugt, den Astralleib sichtbar werden läßt.

Es hat sich schon in den bisherigen Beispielen ziemlich deutlich gezeigt, daß, abgesehen von der subjektiven Empfänglichkeit für die sichtbare Wahrnehmung des Phantoms, auch noch ein psychischer Rapport nötig ist, der den Seher mit dem Phantom verbindet. Immer liegt der unwillkürlichen Doppelgängerei lebhafter Wunsch, große Sorge, tiefe Sehnsucht, und der willkürlichen ein ausgesprochener Wille zu Grunde. Jede tiefe innere Aufwühlung scheint, sogar gegen den bewußten Willen des Betreffenden, das Heraustreten bewirken zu können, das also nicht nur unwillkürlich, sondern ungewollt eintreten kann. Dies war der Fall in einem gerichtlichen Fall, der sich zu Glasgow ereignete und wobei der Doppelgänger zur Aufdeckung eines Verbrechens hätte führen müssen — wenn den Juristen derlei Dinge nicht gänzlich fremd wären:

Der Lehrling eines dortigen Wundarztes hatte ein Verhältnis mit einem Dienstmädchen, das mit einem Male verschwand, ohne daß auf den Lehrling irgend ein Verdacht gefallen wäre. An einem Morgen fanden ihn jedoch die Wachen im Freien im Gras liegend, und da sie ihn wohl kannten und fragten, warum er nicht in der Kirche sei, antwortete er: „Ich bin ein unglücklicher Mensch, schaut in das Wasser!“ Sie belästigten ihn nicht weiter, gingen jedoch dem Wasser zu und fanden dort eine weibliche Leiche, die sie in die Stadt brachten. Die Leute kamen eben aus der Kirche, und unter ihnen auch der Lehrling. Man erkannte in der Leiche das vermißte Dienstmädchen, das mit einem chirurgischen Instrument ermordet worden war. Der junge Mann wurde mit Bezug auf seine Selbstanklage ergriffen und verhört. Aber merkwürdigerweise konnte gerade diese Selbstanklage nicht bewiesen werden; es stellte sich über jede Möglichkeit eines Zweifels heraus, daß

der Lehrling dem Gottesdienst von Anfang bis zu Ende beigewohnt hatte, so daß die Richter — in deren Gesetzbüchern das Kapitel der transzendental-psychologischen Phänomene keinen Raum hatten — ihn frei sprachen.[251]

Mancher dürfte geneigt sein, gerade wegen dieser Selbstanklage durch das eigene Phantom diese Geschichte zu bezweifeln. Indessen bieten sich dafür zwei Erklärungen. Es hat sich schon mehrfach gezeigt, daß die organische Funktion der Seele, die Erzeugung des Phantoms, leichter nach außen einzutreten scheint als die denkende Funktion, die sich in einer rationalen Handlungsweise offenbaren würde. Diese nimmt oft einen nachtwandlerischen Charakter an, wobei eine Selbstanklage ebenso gut denkbar ist als etwa bei Menschen, die im Traum sprechen. Sodann aber zeigt sich im Somnambulismus durchgängig ein sehr ausgesprochener Antagonismus zwischen sinnlichem und transzendentalem Bewußtsein, entsprechend den verschiedenen Interessensphären der beiden Personen unseres Subjekts. Es wäre daher statt der unwillkürlichen Selbstanklage sogar eine mit bewußter transzendentaler Absicht denkbar. Die Somnambulen melden mit großer Übereinstimmung, daß zwar in den niederen Graden ihres magnetischen Zustandes die Erbfehler des Menschen zur Geltung kommen, daß ihnen aber in den höheren Graden das Aussprechen einer Unwahrheit unmöglich wäre. In der Tat ist die Selbstanklage im Somnambulismus ein so häufiger Fall, daß die Magnetiseure oft diesen Zustand benutzen, um frühere Aussagen auf die Probe zu stellen, denen sie mißtrauten. Auch Hypnotisierte sollen sehr geneigt sein, ihre Geheimnisse auszuplaudern.[252] Es ist daher für mich keinem Zweifel unterworfen, daß das Mittel, nichtgeständige Verbrecher im Somnambulismus zum Geständnis zu bringen, im ordentlichen Gerichtsverfahren noch seine Anwendung finden wird. Der Gefahren wegen, welche durch Gedankenübertragung entstehen könnten, müßte allerdings die Übereinstimmung solcher Selbstanklagen mit eidlichen Zeugenaussagen oder mit materiellen, wenngleich vom somnambulen Verbrecher selbst gelieferten, Beweisen gefordert werden; denn Versuche, die in neuester Zeit mit Hypnotischen angestellt wurden, haben ergeben, daß, wie Somnambule nach dem Erwachen oft magnetische Befehle ausführen, so auch Hypnotisierten die im Wachen fortdauernde Idee, ein beliebig ersonnenes Verbrechen begangen zu haben, übertragen werden kann, wie der unwiderstehliche Impuls, sich dieses Verbrechens anzuklagen.

Es ist also nicht nur die Arzneiwissenschaft, die durch Einführung des Somnambulismus in dieselbe eine Umwälzung erfahren und gleichsam zur Wiedergeburt gebracht werden könnte, sondern — von der Chemie, Physik und vor allem der Philosophie abgesehen — auch die Juristerei als Polizeiwissenschaft. Ich könnte einen ganzen Band füllen

mit Berichten und Vorschlägen, um zu beweisen, daß eine mit den Verwertungsmitteln des Somnambulismus ausgerüstete Behörde in einem ganz anderen Grade der Verbrecherwelt gewachsen wäre als unsere heutige Polizei, die, weil sie keine Ahnung davon hat, daß es einen tierischen Magnetismus gibt, in ihrer Weise folgerichtig das Fernsehen ersetzt durch das physiologische Sehen auf gut Glück da und dort hingestellter Polizeiorgane, die man Schutzleute nennt. Wer aus der Geschichte der Wissenschaften weiß, wie lange neue Ideen brauchen, um auch nur der Möglichkeit nach eingesehen zu werden, wird sich darüber nicht wundern, und so darf auch einer, der heute die Ansicht ausspricht, daß Verbrecher zum somnambulen Geständnis gebracht werden können, sicher sein — ausgelacht zu werden. Erst das dringende Bedürfnis, die Notwendigkeit wird also die Sache zur Entscheidung bringen; denn die Vermehrung der Polizeiaugen kann in einer von der materialistischen Weltanschauung durchtränkten Gesellschaft unmöglich gleichen Schritt halten mit dem gleichmäßig, wie diese Weltanschauung, anwachsenden Trieb zum Verbrechen, der mit zunehmenden naturwissenschaftlichen Kenntnissen auch Einsicht bekommt in die Verwertung dieser Kenntnisse zu verbrecherischen Zwecken. Erst dann also, wenn die Verbrecherwelt uns über den Kopf zu wachsen beginnt, werden wir uns auch nach einer anderen als bloß arithmetischen Vermehrung der polizeilichen Hilfsmittel umsehen. Um aber die Behauptung, daß die Juristen zur Zeit noch keine Ahnung davon haben, auch zu beweisen, sei mir eine kleine Abschweifung erlaubt; vielleicht wird mir dann der eine oder andere doch recht geben, wenn ich sage, daß, wenn man schon von Polizeiwissenschaft überhaupt reden will, man diese Benennung wenigstens auf die Zeit versparen sollte, bis diese mit der wirklichen Wissenschaft des Somnambulismus in Grenzberührung gekommen sein wird:

Vor etwa zwei Jahren schrieb mir aus Nizza eine mir bekannte Dame, daß dort jemand, der bestohlen wurde, die Anwesenheit des Magnetiseurs Robert aus Paris benutzte, um vom Somnambulen desselben, einem jungen Menschen, Auskunft über den Täter zu verlangen. Man fand den Täter und das Gestohlene an dem bezeichneten Ort, der Polizeibeamte aber, der davon in Kenntnis gesetzt wurde und solche Kenntnisse über den Dieb nur bei einem Hehler für möglich hielt, wollte als solchen den Somnambulen verhaften lassen. Das war denn doch diesem jungen Mann, der schon zahlreiche Beweise von seiner Fähigkeit gegeben hatte, zu stark, und er zog es vor, sich diesem Dank durch Entfernung zu entziehen.

Die Projektion des Astralleibes gegen ein Ziel, dessen mit Sehnsucht gedacht wird, ist der häufigste der vorkommenden Fälle, und daraus läßt sich vermuten, daß die Energie des Wunsches es ist, wo-

von diese Fernwirkung abhängt. In manchen dieser Fälle, wenn es nämlich zu keiner Sichtbarkeit und Wirksamkeit des Phantoms kommt, wird man allerdings die einfachere Hypothese des Fernsehens annehmen. So erwähnt van Helmont einen Knaben, der durch ein außerordentliches Verlangen, seine weit entfernte Mutter zu sehen, in Ekstase geratend, sie besuchte, wieder zu sich gekommen, sich aller Dinge erinnerte und manche Umstände zur Beglaubigung, daß er dort gewesen, angab. [253] Diese heftige Sehnsucht tritt besonders bei Sterbenden ein, wenn sie von ihren Angehörigen nicht Abschied nehmen können. Schopenhauer erzählt: „Vor kurzem starb hier in Frankfurt, im jüdischen Hospital, bei Nacht eine kranke Magd. Am folgenden Morgen ganz früh trafen ihre Schwester und Nichte, von denen die eine hier, die andere eine Meile von hier wohnt, bei der Herrschaft derselben ein, um nach ihr zu fragen, weil sie ihnen beiden in der Nacht erschienen war. Der Hospitalaufseher, auf dessen Bericht diese Tatsache beruht, versicherte, daß solche Fälle öfter vorkommen." [254]

In einem Bericht über die achtzehnte Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte erzählt Rösch, daß der Frau des Oberamtsarztes Seyffer, der zu den Mitgliedern der Versammlung gehörte, kürzlich nachts 11 Uhr das Licht zweimal nacheinander ausgeblasen wurde, das zweite Mal mit einem heftigen Schlag auf den Tisch. Seyffer selbst war, als er zu Cannstadt in die lateinische Schule ging, von einer älteren Freundin mit besonderem Wohlwollen behandelt worden; eine philologisch gebildete Frau, repetierte sie mit ihm seine Aufgaben. Viele Jahre waren seither verflossen, Seyffer hatte sie seit einigen Wochen nicht mehr besucht, als an einem Morgen um 5 Uhr die achtzigjährige Frau, wie im Leben vor seinem Bett erschien. Seine eigene Frau, der er zurief, sah nichts. Die Gestalt verschwand, immer blasser werdend. In der gleichen Stunde war jene Frau gestorben, hatte in letzterer Zeit oft von ihm gesprochen und sehr verlangt, ihn zu sehen. [255] Diese Geschichte enthält manches Merkwürdige. Das Ausblasen des Lichtes ist einer jener Züge, die sich beständig wiederholen, und es hat den Anschein, daß entweder der chemische Prozeß, auf dem die Phantombildung beruht, durch den Lichtstrahl gehemmt wird — wie umgekehrt Schallwellen, z. B. der Musik, ihn zu begünstigen scheinen —, oder daß wenigstens die Sichtbarkeit des Phantoms dadurch gehindert wird, so daß die Absicht entsteht, die Störung zu beseitigen. Auch der gehörte Schlag ist eine häufig vorkommende Erscheinung, dessen Erklärung aus der Umwandlung der Kräfte der transzendentalen Physik obliegt. Der Aufgeklärte freilich wird in beiderlei Arten von Kundgebungen nur läppische Dinge sehen, und indem er von eventuellen Geistern nicht glauben will, daß sie so läppische Dinge treiben, leugnet er sie lieber. Nun folgt aber aus dem Anpassungsgesetz,

daß unser materieller Körper notwendig ist, um in unsere materielle Welt regelrecht eingreifen zu können, daß umgekehrt ein Astralleib sich darin nicht in seinem Element befindet, also in den Möglichkeiten seines Eingriffes beschränkt ist, nicht aber daß er selber geistig beschränkt ist. Wenn transzendentale Wesen Wunder wirken könnten, statt nur gesetzmäßig eingreifen zu können, dann dürften wir auch unsere Anforderungen an sie beliebig stellen und hätten das Recht, läppisch zu nennen, was uns nur läppisch erscheint. Dieser Tadel ist demnach nur berechtigt im Munde der Wundergläubigen, was doch die Aufgeklärten gewiß nicht sein wollen, die also mit ihrem Tadel gegen die Logik verstoßen. Wir würden daher besser tun, diese anscheinend so läppischen Phänomene zu studieren; denn nur auf diesem Wege läßt sich hoffen, allmählich in die Gesetze der transzendentalen Physik Einblicke zu gewinnen.

Es läßt sich begreifen, daß ein transzendentales Wesen — und zu diesen ist doch auch der Doppelgänger zu zählen —, wenn es sich der menschlichen Verkehrsmittel beraubt sieht, jede ihm gebotene Eingriffsmöglichkeit benutzt, die Aufmerksamkeit auf sich zu lenken. Dem Legationsrat L. erschien seine ferne kranke Mutter. Nach vorausgegangener Unruhe des Hundes, einem Wischen und Klopfen rings im Zimmer, sah er vor seinem Bett eine weiße Dunstfigur, in der er sogleich seine Mutter erkannte und an ihrer Haube deutlich ein violettes Band unterschied. Sie verschwand — dies ist wohl nur optisch zu nehmen —, als er aus dem Bett sprang, und an der Stelle des Verschwindens bildete sich eine Feuererscheinung. Die Mutter hatte in der gleichen Stunde sich äußerst elend gefühlt und lag wie tot im Bett. Später fragte sie ausdrücklich, ob sie nicht ihrer Schwester oder ihrem Sohn erschienen sei; sie habe so sehnlich besonders an den Sohn gedacht. In bezug auf das violette Band stimmte das Phantom mit der Lebenden überein. [256] Aus solchen und ähnlichen physikalischen Manifestationen dürfen wir nun aber nicht schließen, daß die Gesetze der transzendentalen Physik dem Phantom bekannt sein müssen. Wir dürfen, wie bereits erwähnt, den Dualismus von Kraft und Stoff, Seele und Leib, nicht übertragen auf den Astralleib, beide müssen in diesem innig verschmolzen sein, und alle Wünsche und Gedanken müssen nach dem auch hier geltenden Gesetz, daß das Psychische in äquivalente Beträge physischer Kräfte umwandelbar ist, in diesen Gedanken korrespondierende physikalische Manifestationen, wenn gleich ganz unwillkürlich, ja ungewollt, umschlagen.

Sehr häufig sind die Fälle, in welchen das Eidolon als Vorläufer des Lebenden in der Ferne sich einstellt, wenn bei diesem sehnsüchtige Gedanken, besonders bei unfreiwilligem Aufenthalt, dem Körper voraneilen. Der Naturforscher Linné erzählt, er selbst sei ein Doppel-

gänger dieser Art gewesen: „Ich wohnte auf der einen Seite des Saales, meine Frau auf der anderen. Sie, nebst mehreren anderen Personen, hörte mich in den Saal kommen, mein Zimmer aufschließen, hineingehen, hernach wieder herauskommen und zuschließen, wähnend, ich hätte nur Hut und Stock abgelegt und komme zu ihr. Aber niemand kommt. Da sagt meine Frau: Mein Mann kommt sogleich. Dieses ereignete sich nicht einmal, sondern vielmal, sogar, da ich in Stockholm gewesen war, vor meiner Ankunft." [257] Medizinalrat Schindler erzählt, daß ein gewisser Pommer, auf der Reise allein im Gastzimmer sitzend, sehnsüchtig an seine Frau dachte. Er fühlte, daß es nur eines ernsten Willens bedürfe, um sich zu ihr zu versetzen, und nun sah er sie in der Tat, mit einer weiblichen Arbeit beschäftigt, an ihrem Tisch sitzen; er saß, wie er zu tun pflegte, auf einer Fußbank vor ihr, und sie suchte seine Arbeit vor ihm zu verbergen. Ein Expreßbote seiner Frau belehrte ihn später, daß sie im gleichen Augenblick ihn in der angegebenen Stellung bei sich gesehen. Nach seiner Ankunft machte die Beschreibung der von ihm gesehenen Arbeit es zur Gewißheit, daß er in der Tat als Doppelgänger bei ihr gewesen. [258] Hier ist nun wiederum die Undeutlichkeit des Ausdrucks zu bedauern. Daß Pommer sich selbst auf der Fußbank sitzen sah, könnte in zweierlei Weise ausgelegt werden; er konnte fernsehend sein eigenes Eidolon in dieser Situation erkennen oder sein Eidolon sah sich selber, wie wir an unserem Körper herabsehen. Mit anderen Worten: Sah Pommer seinem Eidolon in die Augen, oder sah dieses mit eigenen Augen nur seinen übrigen Astralleib?

Der badische Stabsmedikus Meier erzählt: Ein aufgeklärter Geistlicher hatte eine Schwester in fernem Lande, von der er schon seit zehn Jahren keine Nachricht mehr bekommen hatte. Als er einst morgens wachend noch im Bett lag, öffnen sich die Bettvorhänge, seine Schwester steht vor ihm, breitet mit einem „Gott grüße dich, lieber Bruder!" die Arme aus und verschwindet. Der Geistliche erzählt die Erscheinung seiner Frau und beschreibt genau die Gestalt und deren Kleidung. Beim Frühstück spricht man noch von der Sache, da geht die Tür auf, und mit einem „Gott grüße dich, lieber Bruder!" fliegt die Schwester ihm in die Arme, in derselben Kleidung, die vor wenigen Stunden am Phantom zu sehen war. Es ergab sich nun, daß die Schwester, dem Geistlichen gänzlich unbewußt, auf der Reise zu ihm begriffen und von Sehnsucht getrieben, von einem Gewitter überfallen in einem Dorf aufgehalten wurde. [259]

Auch in dieser Erzählung ist ein Mangel zu bedauern. Hatte die Schwester die Szene des Wiedersehens sich ausgemalt, vielleicht sogar jene Worte gedacht, und bestimmte sie dadurch die Tätigkeit des Phantoms? Oder handelte dasselbe selbständig, und zwar fernsehend die

Szene des Wiedersehens antizipierend, oder war die Übereinstimmung der Worte nur Zufall? Es ist schwer, diese Fragen zu beantworten, und man erkennt leicht, daß, so lange die Berichte in so unbestimmter Weise gehalten sind, eine wissenschaftliche Ausnützung derselben nicht möglich ist. In der Tat steht das massenhaft gebotene Tatsachenmaterial in gar keinem Verhältnis zur Verwertbarkeit desselben, und nur die allgemeinsten Grundzüge einer Theorie für diese Phänomene können entworfen werden.

Splittgerber erzählt, daß er als Oberprimaner einst auf der Straße einen älteren Bekannten gesehen, den er 15 Meilen entfernt wußte. Da er ihn im nächsten Augenblick nicht mehr sah, besuchte er den Sohn desselben, der am Gymnasium studierte, aber nichts von seinem Vater wußte. An einem der nächsten Tage kam der Vater wirklich unerwarteterweise, da er beunruhigende Nachrichten über den Sohn erhalten, die ihm den Entschluß erweckt hatten, selber nachzusehen. [260]

Ein merkwürdiges Beispiel ist folgendes, in welchem der Entsendung des Astralleibes ein Fernsehen als Motiv vorausgeht: Der schwedische Kammerherr, Baron Sulza, stattete einst einem Nachbarn Besuch ab und kehrte nachts zurück. In der Nähe der Wohnung sah er seinen Vater ihm entgegen kommen, in einem ihm bekannten Anzug und mit einem Stock, den ihm ein zweiter Sohn geschnitten hatte. Er begrüßte ihn, hatte mit ihm ein langes Gespräch, aber im Schlafzimmer des Vaters angekommen, lag dieser entkleidet und in tiefem Schlaf zu Bett, erwachte sodann, sah ihn befremdet an und erzählte ihm nun, er danke Gott, ihn zu sehen, denn ein schwerer Traum, daß der Sohn in Gefahr zu ertrinken sei, hätte ihn beunruhigt. Dies war in der Tat am gleichen Tage der Fall gewesen. [261] Hier muß also ein hellsehender Rückblick angenommen werden, der dem Vater die Szene der überstandenen Gefahr vorstellte, oder wenigstens dem Traumbewußtsein eine Ahnung derselben, einen auf die Gefühlssphäre beschränkten Rückblick eingab. Auch dieser Bericht läßt wieder viel zu wünschen übrig.

Wir können alle diese Beispiele in die Worte des van Helmont zusammenfassen: „Es gibt eine ekstatische Kraft, die, durch ein glühendes Verlangen oder eine sehr lebhafte Vorstellung geweckt oder angeregt, den Geist zu einem nicht gegenwärtigen, weit entfernten Gegenstand hin zu versetzen imstande ist." Die berühmtesten Forscher des Mittelalters, Theologen, Philosophen und Ärzte, waren über diesen Punkt in Übereinstimmung; wer sich nun aber für die Untrennbarkeit der Seelenfunktion entscheidet, wird auch die Versetzung der Gedanken mit der des Astralleibes verbinden.

Wir müssen nunmehr aber auch den umgekehrten Fall in Betracht ziehen: Die Gedankenübertragung ist in neuester Zeit als nicht mehr

zu leugnende Tatsache festgestellt worden — und zwar auf Entfernung, ohne die Möglichkeit, unwillkürliche Muskelbewegungen zu übertragen —; es drängt sich somit die Frage auf, ob nicht bei tiefer Sehnsucht nach einer entfernten Person diese selbst beeinflußt werden kann, ihrerseits heranzukommen. Ein solches körperliches Heranziehen würde nur gesteigert darstellen, was bei der Gedankenübertragung häufig sich zeigt, daß sie auch Willensübertragung zur Vornahme einer bestimmten Handlung sein kann. Im Somnambulismus ist letzteres eine alltägliche Erscheinung, es fragt sich nur, ob auch eine wache Person ohne magnetische oder hypnotische Behandlung genötigt werden kann, einen fremden Willen auszuführen. Nun unterscheidet sich der Somnambulismus vom Wachen in psychischer Hinsicht zunächst darin, daß wir in ersterem durch Verlegung der normalen Empfindungsschwelle empfänglicher werden für solche Einflüsse, die im Wachen nicht die genügende Reizstärke besitzen, um uns bewußt zu werden. Eine bewegliche Empfindungsschwelle kann sich nun aber ausnahmsweise auch im Wachen beweglich zeigen, oder die Stärke eines fremden Willens kann ausnahmsweise einen Grad zeigen, daß selbst bei normaler Empfindungsschwelle der fremde Wille empfunden wird. Eine Somnambule Kerners sagt: „Ich werde sehr gestört, ich fühle, daß jemand durchaus zu mir will und ganz seinen Willen auf mich gerichtet hat." In der Tat war jemand die Treppe heraufgekommen, der mit Gewalt zu ihr wollte, aber abgewiesen worden war. „Würde diese Person nicht mit aller Willensneigung zu mir begehren, so würde ich kein Gefühl vor ihr haben." [202]

Goethe sagt in dieser Hinsicht: „Unter Liebenden ist diese magnetische Kraft besonders stark und wirkt sogar in die Ferne. Ich habe in meinen Jünglingsjahren Fälle genug erlebt, wo mich auf einsamen Spaziergängen ein mächtiges Verlangen nach einer Geliebten überfiel und wo ich so lange an sie dachte, bis sie mir wirklich entgegenkam. Es wurde mir in meinem Stübchen unleidlich, sagte sie; ich konnte mir nicht helfen, ich mußte hierher." Einen dieser Fälle erzählt Goethe sehr ausführlich. [203]

Man braucht eben nicht selbst ein magisch angelegtes Individuum, wie Goethe, oder ein großer Dichter zu sein, wie er, um derlei Phänomene für möglich zu halten, besonders in der Liebe, die gemäß ihrer metaphysischen Grundlage dem Willen eine so außerordentliche Stärke erteilt, daß er selbst bei normaler Empfindungsschwelle von dem empfunden werden könnte, auf den er sich richtet.

Es fragt sich nun noch, ob vielleicht ein fremder Astralleib auf diese Weise herangezogen werden könnte. Der Aufgeklärte wird zwar sagen, daß ich immer tiefer in den Sumpf gerate; ich möchte ihn aber doch darauf aufmerksam machen, daß diese Möglichkeit der eben erwähnten gegenüber keine Steigerung, sondern sogar Abschwächung wäre. Wie das Nachtwandeln, genau besehen, eine Steigerung der bloßen Versetzung des Astralleibes ist, so mußte Goethe, als er aus der Ferne seine Geliebte zu sich heranzog, zunächst ihre seelische Substanz, den Astralleib, beeinflussen, und nun handelt es sich darum, ob dieser allein, ohne den Körper mitzuziehen, gehorchen könnte, welches zu bezweifeln bei der Selbständigkeit, womit der Astralleib oft auftritt, nicht wohl angeht. Das ungebildete, aber eben darum auch von keinen aprioristischen Negationen eingeengte Volksbewußtsein hat von jeher den Glauben an solche Phänomene gehabt und in Volkssagen niedergelegt, die, ohne daß es nötig ist, ihnen objektiven Wahrheitsgehalt zuzusprechen, doch psychologische Wahrheiten in sich bergen können. So kommen in den Sagen oft getrennte Liebende auf ekstatischem Wege zusammen und verkehren miteinander. Ein solcher erotischer Ekstatiker war auch der berühmte Theologe Germanus von der Hagen, der eine adelige Frau liebte und, weil er nicht anders konnte, auf zauberischem Wege sich zu ihr begab, worauf er zu ewigem Kerker verurteilt wurde. So berichtet Del Rio, ohne es für nötig zu finden, bloß die psychologische Wahrheit dieser Geschichte anzuerkennen. [204]

Um wieder auf unser eigentliches Problem zurückzukommen, so finden wir die Doppelgängerei nicht bloß beschränkt auf heftige innere Aufwühlungen, und es fehlt nicht an Beispielen, daß ein lebhafter Wunsch, ja der bloße Gedanke genügt. Der Gymnasialdirektor Musäus erzählt, daß sein Vater, der als Pfarrer eine große, aus fünf Kirchspielen bestehende Gemeinde zu versehen hatte, oft 1—2 Stunden vorher an Orten gesehen wurde, zu welchen er erst unterwegs war. Man sah ihn den Weg herkommen, sich dem Hause nähern, wie zum Eintritt, und wenn man ihm entgegen ging, war er nicht zu finden. [205] Eine Köchin zu Ebersdorf wurde oft an den Gartenbeeten tätig gesehen, wenn sie am Kochherd stand und sehnlich die Kräuter zu haben wünschte. [206] Der Regierungsrat Triglin sieht, in die Kanzlei gehend, um dort einen Bündel Akten zu holen, an dem ihm sehr viel gelegen war, auf seinem gewöhnlichen Stuhl sich selbst sitzen, das Bündel Akten vor sich; erschreckt geht er nach Hause und schickt nun die Magd nach den Akten, die nun ebenfalls ihren Herrn auf dem Stuhl dort sitzen sieht. [207] Der Landrichter F. schickte einst seinen Schreiber in ein benachbartes Dorf, um dort eine Bestellung zu machen. Nach einiger Zeit trat der Schreiber wieder ins Zimmer des Landrichters, nahm aus dem Bücherschrank ein Buch und blätterte darin. Überrascht fuhr der Landrichter ihn an, warum er noch nicht fortgegangen; aber bei dieser Frage verschwand die Gestalt, und das Buch fiel auf den Boden. Aufgeschlagen, wie es gefallen war, legte es der Landrichter auf seinen Tisch. Als der Schreiber abends zurückkam und ausgefragt wurde, er-

zählte er, er sei in Begleitung eines Bekannten gegangen, mit dem er über eine Pflanze, die sie gefunden, einen botanischen Zwist gehabt habe; er sei seiner Sache so sicher gewesen und habe geäußert, daß, wenn er zu Hause wäre, er aus dem Linné die Seite aufschlagen könnte, wo der Beleg für seine Behauptung zu finden wäre. Es war dies eben das Buch, welches gefallen war, und die Seite, die sich aufgeschlagen hatte.[268] Eine ganz ähnliche Geschichte findet sich beim gleichen Autor: Ein junger Mann begab sich nach Göttingen, um dort unter Benutzung der Bibliothek eine Dissertation zu schreiben. Bei schon vorgerückter Arbeit erinnerte er sich einer unter den Büchern seines Vaters gesehenen Monographie, deren Einsicht ihm dringend notwendig erschien. Er schrieb daher seinem Vater, ihm dieselbe so bald als möglich zu senden, dieser aber konnte ungeachtet aller Mühe die Schrift nicht finden und teilte ihm den Mißerfolg mit. Bald darauf arbeitete der Vater in seiner Bibliothek, erhob sich, um ein Buch aus dem Repositorium zu holen, und sah plötzlich seinen Sohn neben sich eine in der Höhe befindliche Schrift ergreifen. Überrascht rief er: „Mein Sohn, wo kommst du her?" aber ebenso plötzlich verschwand die Gestalt, und als nun der Vater besonnen nach der Stelle langte, wo er die Hand des Sohnes gesehen, lag die von ihm so dringend verlangte Monographie in seinen Händen. Sofort sendete er sie nach Göttingen, und diese Sendung kreuzte sich mit einem Brief des Sohnes, worin dieser genau die Stelle bezeichnete, wo die Schrift zuverlässig zu finden sein müßte; es war die Stelle, wohin das Phantom gegriffen hatte.[269]

Wenn auf einen bestimmten Gegenstand gerichtete Gedanken zum habituellen Zustand werden, liegt darin vielleicht ein Ersatz für die Intensität des Willens. Ein kurhessischer Bauer verkaufte sein Anwesen und wanderte nach Amerika aus. Eines Abends, als die Frau des neuen Besitzers in der Wohnstube beschäftigt war, sah sie die Türe sich öffnen und statt ihres erwarteten Mannes den Ausgewanderten hereintreten, der sie betrübt anschaute und verschwand. Bald darauf, während die Frau am Spinnrad saß, öffnete sich wieder die Tür, die Ehefrau des Ausgewanderten trat herein und durch die Nebentür in eine Kammer, wo man sie geräuschvoll hantieren hörte. Nach später eingegangenen Briefen war um dieselbe Zeit das Schiff der Ausgewanderten in einem heftigen Sturm vom Untergang bedroht.[270] Die verbliebene Sehnsucht nach der zurückgelassenen Heimat scheint also hier im Augenblick der Gefahr noch gesteigert worden zu sein.

Die Magd eines Buchbinders Fruiauf schmeichelte sich mit der Hoffnung, seine Frau zu werden. Ihr Eidolon kam einst nachts durch die verschlossene Tür in sein Zimmer, stierte ihn im Vorübergehen an und ging dann wieder hinaus, während die Magd selbst in einem abgesperrten Hintergebäude schlief. Als sich dieser Besuch wiederholte, verbat sich der Buchbinder unwillig solche nächtliche Besuche, worauf das Phantom mit einem tiefen Seufzer plötzlich verschwand. Am Tag darauf vernahm er, daß die Magd in der Nacht erkrankt sei.[271] Wenn wir hier einen Kausalzusammenhang annehmen dürfen zwischen der barschen Abweisung und der nächtlichen Erkrankung, so wäre damit die Solidarität des Phantoms mit dem Körper in psychischer Hinsicht bewiesen, wodurch die substantielle Natur und Realität des Phantoms in hohem Grade wahrscheinlich wird.

Einen höchst merkwürdigen und rührenden Fall von Doppelgängerei, die durch habituelle Gedankenrichtung und zur zweiten Natur gewordenes Pflichtgefühl hervorgerufen wurde, erzählt Happach. Derselbe hatte eine alte Magd, ein Muster von Pünktlichkeit, die mit sich selbst nicht zufrieden war, wenn sie etwas versäumt hatte. Um 3 Uhr früh mußte sie ihm täglich den Tee bringen, wobei sie seine unter dem Spiegel hängende Taschenuhr, an der sie selber sich nicht orientieren konnte, ihm ans Bett brachte. Eines Tages kam sie zur Tür herein, leise, als ginge sie auf Strümpfen, trat mit der Uhr an sein Bett, wendete sich aber dann wieder hinweg und antwortete nicht, als er sie ansprach. Er stand auf, ging durch die Tür, die er verschlossen fand, zu ihr in den zweiten Stock hinauf, wo er sie mit Mühe aus dem Schlaf weckte. Dies wiederholte sich nach einigen Tagen. Von nun rief er sie an, wenn er sie kommen hörte; sie antwortete, wenn sie körperlich da war, schwieg aber, wenn es nur das Phantom war. Ermahnte er sie abends, nicht zu verschlafen und ihm rechtzeitig den Tee zu bringen, dann kam sie jedesmal etwa eine Stunde später, oft zweimal, doppelgängerisch. Es geschah das über hundert Mal, so daß Happach sich daran gewöhnte und ihm nur das Interesse für das Problem blieb.[272]

Man kann sich, besonders wenn die Tätigkeit des Phantoms nur in der Vornahme gewohnter Beschäftigung besteht, der Ansicht kaum entschlagen, daß diese Form der Doppelgängerei und das Nachtwandeln mit Vornahme gewohnter Handlungen auf gleicher psychischer Grundlage beruhen, sowie auch das häufige Erwachen zu festgesetzter Stunde, wobei es vom Energiegrad des im Schlafe fortdauernden Willens abhängt, ob sich der Seelenleib von uns trennt, oder ob unter Einwirkung auf das motorische Nervensystem Nachtwandeln eintritt, oder ob wir nach Angabe der sogenannten Kopfuhr — die im Somnambulismus eine große Rolle spielt — nur erwachen. Der Einwurf, daß dieses Erwachen viel häufiger eintritt als das Nachtwandeln und dieses häufiger als die Doppelgängerei, während gesteigerte Willensintensität die umgekehrte Reihenfolge hervorbringen würde, erledigt sich durch die Unzulänglichkeit der Erfahrung, weil die Doppelgängerei nicht immer mit Erinnerung verknüpft ist und beim Beobachter eine

besondere Wahrnehmungsfähigkeit voraussetzt. Es mag zweifelhaft sein, welche Stellung in der Reihenfolge die Kopfuhr einnimmt, aber daß das Nachtwandeln eine größere Willensenergie erfordert als die Doppelgängerei, ist kaum zu bezweifeln, da der Nachtwandler den Astralleib nicht zurückläßt, sondern mitträgt. Der Nachtwandler ist als Gegenstand der Erfahrung häufiger als der Doppelgänger; die Erfahrung kann aber nicht alle Fälle der Doppelgängerei umschließen, es könnte also die letztere an sich doch die häufigere Erscheinung sein.

Es sind Fälle verzeichnet, die beweisen, daß eine sehr geringe Intensität des Willens genügt, die Projektion des Eidolon zu bewirken, ja daß bloße Gedanken sie herbeiführen. Kerner berichtet von einem halberwachsenen Knaben, der auch sonst noch sich fernwirkend verhielt und einst auf der Bergwiese war, während seine Altersgenossen weiter oben um die Hütte herum beschäftigt waren. Es kam ihm dabei der Gedanke, hinaufzugehen und mittels einer Stange die zur Hütte führende Wasserleitung zu reinigen. Während dessen sahen seine Gefährten ganz deutlich seine Gestalt oberhalb der Hütte mit einer Stange auf der Schulter bergan gehen und erschraken nicht wenig, als er gleich darauf in leiblicher Gestalt unter der Hütte heraufkam. [273]

Endlich können auch bewußte Gedankenrichtung und bewußter Wille gänzlich fehlen und doch Verdoppelung eintreten. Fräulein Emilie Sagée, eine französische Erzieherin, verlor im neunzehnten Jahr ihre Stellung, weil sie überall als Doppelgängerin gesehen wurde. Die Mädchen im Pensionat zu Neuwelke in Livland sahen sie manchmal im Saal oder im Garten, während sie zugleich an anderen Orten war; stand sie bei der Lektion vor der Tafel, so wurde sie oft doppelt gesehen, im Aussehen gleich, dieselben Bewegungen machend, und nur darin unterschieden, daß sie leiblich die Kreide in der Hand hielt, während das Phantom nur die Bewegungen nachahmte. Als sie einst einem Mädchen rückwärts den Rock zuknöpfte, sah dieses umblickend zwei Fräulein Sagée, die an ihr knöpften, worüber sie vor Schrecken in Ohnmacht fiel. Bei Tisch stand manchmal der Doppelgänger hinter dem Fräulein, ihre Bewegungen mitmachend, nur ohne Messer und Gabel in der Hand. [274]

Daß die Doppelgängerei, weil ihr meistens die nachträgliche Erinnerung fehlt und weil sie beim Mangel eines Sehers nicht konstatiert werden kann, in Wirklichkeit viel häufiger eintritt als in der Erfahrung, zeigt sich auch aus jenen Beispielen, worin das Phantom gerade von dem, welchem der Besuch gilt, nicht wahrgenommen wird, während zufällig Anwesende die Disposition des Sehers zeigen. Von zwei reisenden Kaufleuten sah der eine nachts die Gestalt der Mutter des anderen an das Bett desselben treten und sich über ihn beugen. Sie war

um dieselbe Stunde gestorben. [275] Hier zeigt sich also das Phantom einem empfänglichen Gefährten, während der Sohn selbst weiterschläft, was allerdings nicht ausschließt, daß ihm der Vorgang als Traumbild erschien. Wie nämlich die Somnambulen und Nachtwandler zwar im allgemeinen erinnerungslos erwachen, andernfalls aber die Wirklichkeit als geträumt erinnert wird, so bleibt auch dem Doppelgänger meistens keine Erinnerung von der Phantomtätigkeit, wenn aber doch, so wird sie oft für einen Traum gehalten. So beim Dissenterprediger Wilkind, der 1800 starb. Als Jüngling erschien derselbe — wie es ihm vorkam, im Traum reisend — seiner Mutter, die darin ein böses Zeichen sehend ausrief: „O Sohn, du bist tot!" Sie hatte jemanden an das Haus kommen hören, der die verschlossene Haustür zu öffnen versuchte — das bekannte irrationale Verhalten —, dann aber zur Hintertür herein kam, worauf der Sohn vor ihr stand. Mutter und Sohn waren sich der Erscheinung und der gesprochenen Worte aufs klarste bewußt. Sie schrieb ihm sogleich mit der Bitte um schleunige Nachricht, von der sie erst beruhigt wurde. [276] Der Doppelgänger kann also auch im tiefen Schlaf auftreten; auch ist vorweg zu erwarten, daß dieser Umstand sogar günstiger dafür ist als das Wachen, denn das Bewußtsein spielt in der Doppelgängerei nur eine passive Rolle und kann sie zwar hindern, aber nicht bewirken.

Da wir nun die Erzeugung des Phantoms nicht nur bei tiefer innerlicher Aufwühlung eintreten sehen, sondern herabsteigend verfolgt haben bis zu jenen Fällen, wo es mit bloß vorübergehenden, aber seine Tätigkeit bestimmenden Gedanken verbunden ist, ja da sie sogar vollkommen unbewußt bewirkt wird, so scheint sich aus der Intensität des Willens, der Gedanken und des Bewußtseins überhaupt keine Grenze ziehen zu lassen zwischen Tätigkeiten der Seele, an welchen nur das Denken, und anderen, an welchen auch das Organisieren beteiligt wäre; es hat fast den Anschein, als wären beide Seelenfunktionen immer mit bloßen Gradunterschieden in der Mischung ungetrennt verbunden. Gilt diese Mitbeteiligung der organisierenden Seele sogar für die Produkte des wissenschaftlichen, technischen und künstlerischen Bewußtseins, in die sie als unbewußter Faktor eingreift, so ist in der Tat nicht einzusehen, warum Gedanken, die tiefer aus unserer Substanz heraufquellen und mit Gefühlserregungen versetzt sind, ohne Mitbeteiligung der organisierenden Funktion erfolgen sollten. Das „*Anima est ubi odit vel amat*" * enthält mehr Wahrheit, als wir anzunehmen geneigt sind, und auch bezüglich der Gedanken müssen wir der Vorstellung entsagen, als gebe es stofflose Kräfte. Auch diese scheinbar so stofflosen Gebilde können zur sinnlichen Wahrnehmung gelangen, und

* „Die Seele ist dort, wo sie liebt oder haßt."

nur an den Sinnen kann es liegen, wenn das scheinbar nur ausnahmsweise geschieht. Gerade im Gebiet der Mystik, wo wir es mit einem modifizierten Wahrnehmungsvermögen zu tun haben, werden wir für diese Anschauung noch triftigere Gründe aufstellen können.

X.

Die Tätigkeit des Doppelgängers

Wenn wir von der eben angedeuteten Frage nach der Natur unserer Gedanken ganz absehen, so kann einem durch Gedankenübertragung erklärbaren Phantom keine Realität zugesprochen werden; es würde sich dasselbe in eine der passiven Phantasie von außen aufgedrungene Halluzination auflösen. Für diese Auslegung sprechen besonders jene Fälle, wo das Phantom nicht vereinzelt auftritt, als der Hauptbestandteil im Bewußtsein des die Vision Übertragenden, nämlich als Inhalt seines Selbstbewußtseins, sondern sein ganzer momentaner Bewußtseinsinhalt vom Empfänger geschaut wird. So erzählt Daumer von einem Mädchen, das in Begleitung seiner Cousine verreisen wollte, und dem diese versprach, sie um vier Uhr morgens im Wagen abzuholen. Sie war rechtzeitig bereit und harrte der Cousine, vernahm Pferdegetrappel und das Rollen des Wagens, der näher kommend vor dem Hause anhielt. Sie hörte das Öffnen der Haustür, die Schritte auf der Treppe, das Rauschen des Kleides, endlich tritt auch die Cousine herein, bleibt aber auf die Anrede stumm und grüßt sie nicht. Auf einmal verschwindet das Phantom, aber auch kein Wagen ist zu sehen, und wie es Tag wird, kommt die Nachricht, die Cousine sei abgehalten worden.[277] Bei der Kompliziertheit und dem rationalen Inhalt des Vorgangs ist anzunehmen, daß diese Halluzinationen und Auditionen nicht von der aktiven krankhaften Phantasie erzeugt, sondern von der passiven Phantasie empfangen wurden.

Eine größere Wahrscheinlichkeit für die Realität des Phantoms ergibt sich, wenn dasselbe mehrere Sinne zu affizieren vermag, wenngleich nicht vergessen werden darf, daß alle unsere Sinne, sogar gleichzeitig und in harmonischer Weise, getäuscht werden können, wie wir etwa auch im Traume die gepflückte Blume nicht nur sehen, sondern auch in der Hand fühlen und riechen.

Bezüglich der Tätigkeiten des Phantoms ist nun vor allem zu erwähnen, daß es nicht nur sichtbar, sondern auch hörbar ist, das heißt sprechen kann. Dabei sind zwei Kategorien scharf auseinander zu halten: im einen Fall werden die vom körperlichen Menschen gesprochenen Worte zugleich aus dem Phantom vernommen; im anderen Falle spricht das Phantom selbständig, wenn auch im Sinne des körperlichen Menschen, der aber selber schweigt. Börne erwähnt irgendwo eine

Hellseherin, welche behauptete, sie könne sich entfernten Personen, indem sie deren Name ausspreche, hörbar machen. Er erinnert dabei an die Redensart, daß uns die Ohren klingen, wenn abwesende Personen von uns sprechen, und indem er empfiehlt, den Aberglauben nicht zu verlachen, sondern dadurch zu vernichten, daß man ihn ergründet und begreiflich macht, sagt er: „Es sind uns in den Überlieferungen des Aberglaubens Gesetze der Natur zugekommen, deren Bilderschrift zu enträtseln wir uns bemühen sollen, so hindernd uns auch der Spott und die eitle Anmaßung der Menschen in den Weg treten, welche die Grenze ihres Wissens für die Grenze der Wissenschaft halten." [278]

Für das nachfolgende Beispiel stehen zwei Ärzte ein: die Somnambule Auguste Müller hatte in der Krise einem Herrn ärztliche Ratschläge erteilt. Einst war derselbe verhindert, das verordnete Bad zu nehmen, ersetzte es vor dem Schlafengehen durch ein Fußbad, schlief aber dabei ein. Da träumte ihm, man rufe ihm zu: „Mache, daß du vor dem Läuten der 11-Uhr-Glocke erwachst und aus dem Bade heraus ins Bett kommst, sonst befällt dich eine schwere Krankheit!" Erschreckt erwachte er und stieg aus dem kalt gewordenen Bad, als es eben 11 Uhr schlug. Tags darauf, als man dieses der Somnambulen erzählen wollte, bemerkte sie, sie wisse es bereits, sie selbst hätte diesen Traum veranlaßt. Dieser Fall löst sich wohl in Gedankenübertragung auf, die hier nur die besonderen Merkmale der Willkür und der Entfernung hat. [279]

Hofrat Schubert erzählt in seiner Selbstbiographie, daß sein Vater, Hofmeister in einer Familie, im Schlaf zweimal von seiner sterbenden Mutter gerufen wurde, schnell zu ihr zu kommen, wenn er sie noch einmal sehen wolle; er sah sie dann an seinem Bett stehen, sie reichte ihm die Hand, nahm Abschied und verschwand. Nachmittags brachte ein reitender Bote die Nachricht, sie sei morgens mit dem sehnlichen Wunsch gestorben, ihren Sohn noch einmal zu sehen.

Der Gastwirt Meinike befand sich einst auf der Reise; Frau und Tochter hatte er zurückgelassen. Nachts hörte die Tochter plötzlich die Türen nacheinander aufgehen, zuletzt auch die verriegelte des Schlafzimmers, und sah ihren Vater hereintreten, der seufzend die Worte sprach: „Ach! ich armer verlassener Mann!" und verschwand. Die Tochter weckte ihre Mutter, man fand aber die Tür verschlossen. Acht Tage später kam der Vater zurück, und es stellte sich heraus, daß er zu jener Stunde mit Wagen und Pferd vom Damme heruntergestürzt und besinnungslos ins Wirtshaus gebracht worden war. Als er wieder zu sich gekommen, waren seine ersten Worte: Ach! ich armer verlassener Mann! [280]

Wenn in diesem Fall die ausgesprochene und durch Fernwirkung vernommenen Worte auf die Tochter berechnet waren, so scheint das im folgenden Beispiel nicht der Fall gewesen zu sein: Ein wissenschaftlich gebildeter Künstler las abends in den *philosophical transactions*, bis er müde wurde. Beim Auskleiden sah er plötzlich die Gestalt eines Verwandten vor sich stehen und vernahm die Worte: „Zweimal wird zureichen!" Das Gesicht war so deutlich, daß er sogar die Pockennarben unterscheiden konnte; der Anzug bestand aus Sackleinwand, schloß dicht unter dem Kinn, bedeckte aber die ganze Gestalt, so daß weder Hände noch Füße sichtbar waren. Später erfuhr der Maler, daß sein Verwandter in jener Nacht einen Selbstmord versucht hatte und in das Zwangshemd gesteckt worden war. Die vom Phantom ausgesprochenen Worte legte er, wohl mit Recht, so aus, daß der Irrsinnige denken mochte, zwei Stöße oder Stiche würden seinem Zweck entsprechen. [281] Daß nun im Irrsinn häufig somnambule Fähigkeiten zutage treten, ist bekannt, und zwar zeigt sich im Hintergrund des gestörten sinnlichen Bewußtseins das transzendentale Bewußtsein oft in auffälliger Integrität. Es kann demnach nur vom Standpunkt des irrsinnigen Bewußtseins gelten, daß die Worte des Phantoms auf den Hörer nicht berechnet waren, nicht aber vom Standpunkt des Phantoms, das eher als der Träger des intakten Bewußtseins angesehen werden könnte.

Komplizierter ist der folgende Fall: Frau von M. in Ungarn, im Garten gehend und dabei besorgt ihres in Rom weilenden Sohnes gedenkend, sieht diesen plötzlich zwischen den Bäumen auf einem Ruhebett liegend, wie einen Sterbenden. Sie weicht entsetzt zurück und hört die mit gebrochener Stimme gesprochenen Worte: „Mein Gott! sie flieht vor mir!" Eine Woche später trifft aus Rom ein Freund des Sohnes ein und erzählt, der Sohn habe sterbend seine Mutter zu sehen geglaubt, die sich aber entsetzt von ihm abwendete, worauf er mit jenen Worten auf den Lippen starb. [282] Nehmen wir nun an, es sei das Phantom nur ein subjektives Gebilde der Mutter gewesen, wenngleich eine durch den entfernten Sohn übertragene Halluzination, so begreift man nicht die dem entsetzten Zurückweichen der Mutter angepaßten Worte des Phantoms. Will man auch diese in die subjektive Erklärung einschließen, so müßte als erklärendes Zwischenglied eingeschoben werden, daß der Sohn nicht nur fernwirkend, sondern auch fernsehend sich verhielt, infolge davon jene Worte aussprach, die dann durch abermalige Übertragung auf die Mutter eine Audition hervorriefen. Der zuerst Sprechende wäre also der sterbende Sohn gewesen, nicht das Phantom. Nehmen wir dagegen die Realität des Phantoms an, so würde das Fernsehen des Sohnes zwar entbehrlich werden, dafür müßten aber die gesprochenen Worte zunächst dem Phantom zugeschrieben werden, das dieselben fernwirkend auf den Sohn übertrug. Nun haben wir allerdings schon bisher ein solidarisches Verhältnis zwischen dem Körper und dem Phantom häufig beobachtet: Das Phantom kopiert die Situation des leiblichen Menschen, es zeigt den gleichen Be-

wußtseinsinhalt, die gleichen Empfindungen, spricht die gleichen Worte und nimmt sogar solche Handlungen vor, als wären beide vom gleichen Mechanismus getrieben. Aber in allen diesen Fällen lag der Entstehungsherd für die Merkmale und Handlungen des Phantoms im leiblichen Menschen. Im Gegensatz hierzu würde uns nun das letzte Beispiel — wenn wir das Phantom für real erklären — nötigen, eine Solidarität in umgekehrter Richtung anzunehmen; die gesprochenen Worte wären dem Phantom beizulegen, dem Sohne nur das Echo derselben. Hier nun will ich diesen Fall lediglich benützen, um das Problem zu fixieren, welches vorliegt: Die vom Phantom auf den leiblichen Menschen überspringende Solidarität. Wer die Phantome für real erklärt, gibt damit die Existenz dieses Problems zu, und es obliegt ihm die Erklärung.

Diese Solidarität zwischen Körper und Phantom ist nun auch der Punkt, wo der Hebel anzulegen ist, um die Realitätsfrage zu entscheiden. Dies wird aber erst dann geschehen können, wenn experimentelle Untersuchungen angestellt werden, an deren Möglichkeit nicht zu zweifeln ist, weil Somnambulismus und Doppelgängerei auch willkürlich ins Spiel gesetzt werden können, was in Indien wenigstens niemals bezweifelt wurde. Durch solche Experimente müßte konstatiert werden, sowohl daß Veränderungen am Körper auf das Phantom übergehen, wie solche an dem Phantom auf den Körper. Bei jener Solidarität, die vom Körper ihren Ausgangspunkt nimmt, würde die subjektive Erklärung durch Gedankenübertragung wohl schon dadurch ausgeschlossen sein, daß die sukzessive vorzunehmenden Veränderungen wenigstens bei vorhandener Bewußtlosigkeit nicht zu Bestandteilen des Bewußtseins werden können; es müßte also die eventuelle Übertragung mindestens einem transzendentalen Bewußtsein und fernwirkenden Willen zugeschrieben werden, wie die Übertragung bei noch vorhandenem Bewußtsein diesem. Würde dagegen das Phantom einer Behandlung dieser Art unterworfen, die durch Reperkussion auf den Menschen überginge, so müßten wir uns auch für die Realität des Phantoms entscheiden, weil zwar die Möglichkeit des Fernsehens vorliegt und es denkbar wäre, daß auf diesem transzendentalen Wege der Körper ein Stigma erwerben könne, was aber nur möglich ist, wenn der Fernsehende sein Phantom als einen Teil seiner eigenen Substanz erkennt und empfindet.

Die Seherin von Prevorst verfiel einst abends neun Uhr ungewöhnlicherweise in den magnetischen Schlaf, in welchem sie wieder „aus sich herausgeführt wurde". Da rief sie „Ach Gott!", aber dieses Wort tönte nur wie gehaucht. Sie erwachte wie unter dem Ausruf dieses Wortes und sagte selbst, sie hätte sich doppelt gehört, als hätten zwei aus ihr gesprochen. Tags darauf kam die Nachricht, daß ihr Vater zu

Oberstenfeld — vier Stunden entfernt — gestorben sei, und der behandelnde Arzt, Dr. Föhr, schrieb hierüber an Kerner: „Nach meiner Ankunft zu Oberstenfeld fand ich den Herrn Wanner bereits tot, hörte aber, als ich mich im Wohnzimmer befand, das an ein Nebenzimmer, in dem sich der Tote befand, grenzte, gegen neun Uhr nachts ganz deutlich eine Stimme — wie mir zu sein schien die Stimme des Verstorbenen — in jenem Nebenzimmer, wo niemand als dieser war, „Ach Gott!" rufen. Erst auf das dritte Mal, wo ich diesen Ruf hörte, ging ich in das Zimmer, da ich vermutete, Herr Wanner sei vielleicht nur scheintot; denn ich konnte nicht anders glauben, als es sei dieser Ruf von ihm gekommen. Ich besichtigte deswegen den Toten genau, weilte auch noch eine Stunde länger und versicherte mich von seinem völligen Tode." [283] Dr. Föhr hörte also den Ruf dreimal deutlich in Oberstenfeld, Kerner vier Stunden entfernt nur einmal wie gehaucht. Wir müssen also wohl annehmen, daß die Stimme zuerst vom Phantom ausgegangen war und erst durch Übertragung auf die Seherin von dieser nachgesprochen wurde. Einem Phantom aber, welches selbständig Bewußtsein und Empfindung hat und sie äußert, muß wohl Realität zugesprochen werden. Die Seherin hatte nicht fernsehend und dann fernwirkend dem Arzt eine bloße Audition erzeugt, sondern etwas von ihrer seelischen Substanz war gegenwärtig.

An diese Fälle würden sich nun diejenigen anreihen, in welchen das Phantom in noch auffälligerer Weise als selbständiger Redner sich darstellt. Vermöge des Umstandes jedoch, daß dabei die Doppelgängerei nicht mehr das Merkmal der Unwillkürlichkeit besitzt, verweisen sich diese Fälle von selbst in ein späteres Kapitel.

Aus allen diesen Beispielen hat man zur Genüge ersehen können, daß diejenigen, welche Phänomene dieser Art kurzweg als Halluzinationen und Auditionen bezeichnen, weit davon entfernt sind, das Problem zu lösen, weil Halluzinationen und Auditionen die objektive Quelle nicht ausschließen; aber selbst diese Erklärung nicht in allen Fällen zureicht, sondern in einigen nur die Realität des Phantoms die Vorgänge erklärt. Von den drei möglichen Erklärungsarten kennt nun aber die moderne Physiologie nur die erste, nämlich die rein subjektiven, krankhaften Halluzinationen und Auditionen der aktiven Phantasie; darum ist aber auch dieser Wissenszweig allen mystischen Phänomenen gegenüber von der größten Hilflosigkeit und ist, um wenigstens den Schein seines Ansehens zu wahren, zu negierenden Machtsprüchen genötigt.

Wir können uns nunmehr weiteren Tätigkeiten des Doppelgängers zuwenden; wir werden auch durch diese immer mehr dahin gedrängt werden, die Realität des Phantoms anzunehmen.

Daß die Sichtbarkeit und Hörbarkeit des Phantoms — erstere wäre denn durch die photographische Platte, letztere durch den Phonograph konstatiert — noch nicht als Fälle von materieller Anwesenheit angesprochen werden können, ist genugsam erörtert. Weiterhin handelt es sich um die Fälle, in welchen das Phantom tangibel wird, auf das Tastgefühl einwirkt, wie jenes, wovon Kapitän Kidd dem Lord Byron erzählte. Ein weiteres Beispiel, zugleich in anderer Hinsicht interessant, erwähnt Perty: „Leutnant B., aus lustiger Gesellschaft nach Hause kehrend, sieht am beleuchteten Fenster seines Zimmers sich selbst, der eben von seinem Diener ausgekleidet wird. Sprachlos vor Schrecken bleibt er stehen, bis er durch dumpfes Krachen aus seiner Betäubung erweckt wird; er ermannt sich und läutet; der Diener verwundert sich über sein Kommen, da er ihn eben erst ausgekleidet habe, wobei derselbe so still gewesen sei. Beide treten nun in das Schlafgemach, finden einen Teil der Decke eingestürzt und das Bett des Offiziers zertrümmert." [284] Da nun Gedankenübertragung und materielle Fernwirkung zu den geläufigen Begriffen der transzendentalen Psychologie gehören, läßt sich die Möglichkeit nicht in Abrede stellen, daß auch beide vereinigt auftreten können. Für die Realitätsfrage entscheidet also dieses Beispiel nichts.

Ein Herr, der in Basel häufig das Haus eines dortigen Bürgers zu besuchen pflegte, so daß sein Kommen schon an der eigentümlichen Art, wie er die Klingel zog, erkannt wurde, begab sich nach Berlin. Dort erkrankt, dachte er mit Wehmut an die Familie in Basel. Bald darauf kam von dort eine Anfrage nach seinem Befinden, weil man durch einen seltsamen Vorfall erschreckt worden sei. Man hatte nämlich die Klingel so ganz nach seiner Art ziehen hören, daß Herrschaft und Diener sich über die unvermutete Rückkehr des Freundes aus Berlin verwunderten; doch fand man niemanden vor der Haustür. Der Briefwechsel ergab nun die Gleichzeitigkeit dieses Vorfalles und jener sehnsüchtigen Gedanken. [285] Hier müßten nun zwei Arten von möglicher Fernwirkung erst ausgeschlossen werden, bevor wir zur Annahme einer Tätigkeit des Phantoms selbst greifen: es könnte Audition vorliegen durch molekulare Wirkung auf das Gehirn der Hörer — wie sie bei jedem geträumten Ton vorkommt —, nur daß sie eben in unserem Beispiel eine Fernwirkung wäre; oder wenn selbst die Glocke gezogen worden wäre und geläutet hätte, fragt es sich, ob nicht auch das fernwirkend geschehen konnte durch Umwandlung der disponiblen Kräfte. Für den Begriff der Fernwirkung bleibt es sich nämlich ganz gleich, ob sie nur molekulare Veränderungen in einem Gehirn hervorbringt oder sinnlich wahrnehmbare an einem leblosen Objekt.

Der tierische Magnetismus beweist nämlich zunächst, daß der Magnetiseur über seine eigenen Nervenendigungen hinaus auf einen fremden Organismus wirken kann. Dupotet hat im Hôtel Dieu in Gegenwart der Direktoren und Ärzte dieser Anstalt seine magnetische Kraft durch verschlossene Türen bewiesen, auch wenn der Magnetisierte von der Anwesenheit des Magnetiseurs nichts wußte, und Ärzte, wie Wienholdt [286] und andere, haben die magnetische Heilkraft selbst auf Entfernung von Meilen erprobt, ganz entsprechend den Worten, die schon 1679 Maxwell aussprach: „Wer durch diesen allgemeinen Geist auf den Menschen zu wirken weiß, kann heilen, und dieses auf jede Entfernung, welche es auch sei." [287] Auf die Unbegreiflichkeit der Sache kommt es gar nicht an; wir müssen uns vor den Tatsachen beugen, und ist zudem die Wirkung des Willens auf einen entfernten Organismus nicht unbegreiflicher als die auf die Muskeln des eigenen Leibes. Elektrische Fische, wie *Gymnotus* und *Torpedo*, erzeugen auf Entfernung elektrische Schläge, wie der Mensch auf Entfernung magnetische Wirkungen. Seit Galvani wissen wir ferner, daß Muskelbewegungen Resultate eines elektrischen Prozesses sind, und Dubois-Reymond hat nachgewiesen, daß die elektrischen Ströme in den Nerven sogar gemessen werden können. Damit ist nun eine Kraftquelle angedeutet, die über das Nervensystem hinaus zu wirken vermag. Wir sind naturwissenschaftlich berechtigt, den Menschen als mikrokosmischen Inbegriff der tellurischen Kräfte anzusehen; diese Kräfte zeigen sich aber in der Außenwelt als fernwirkende, darum läßt sich nicht bezweifeln, daß auch der Mensch mit Hilfe dieser Kräfte auf fremde Materie einwirken, d. h. Bewegungsformen erzeugen kann, die sich als Licht, Elektrizität und Magnetismus kundgeben. Alle Kräfte sind aber verwandlungsfähig in äquivalente Beträge anderer Kräfte, molekulare Veränderungen können also in räumliche Bewegungsformen umgewandelt werden. Daher sagt Schindler: „Der Mensch ist denselben Gesetzen unterworfen wie jeder andere Naturkörper; ja er würde die Fernwirkung als eine notwendige Schlußfolge seiner bisherigen Naturforschung *a priori* anzuerkennen genötigt sein, wenn sie ihm nicht in der Erfahrung entgegenträte." [288]

Daß nun die menschliche Fernwirkung eben mit Hilfe elektrischer Kräfte geschieht und der Mensch so dynamisch auf entfernte Objekte zu wirken vermag, dafür sprechen manche Merkmale an den erzeugten Veränderungen. Wieland erzählt in seiner Euthanasia: „Frau von K. war Nachtwandlerin und wurde auch oft mitten im Gespräch kataleptisch. Ein Benediktiner, langjähriger Freund des Hauses, wurde längere Zeit vor dem Ableben der Dame nach Bellinzona versetzt, blieb aber mit der Familie in brieflicher Verbindung. Nach Jahr und Tag erkrankte die Dame und sagte ihrer Tochter Tag und Stunde ihres Todes voraus. Am bezeichneten Tage war sie heiter, richtete sich aber gegen Mitternacht auf und sagte lächelnd: ‚Nun ist es Zeit, daß

ich gehe und vom Pater C. Abschied nehme.' Sie schlief darauf ein, erwachte aber nach einiger Zeit, sprach noch einige Worte und starb. In der gleichen Stunde saß Pater C. in Bellinzona, nichts ahnend von der Krankheit der Dame, am Schreibtisch, als plötzlich seine Pandora einen starken Knall von sich gab und er aufblickend eine weiße Gestalt, der Frau von K. ähnlich, vor sich sah, die ihn freundlich anblickte und verschwand. An der Pandora war der Resonanzboden gesprungen." [289] Man kann nun hier allerdings nicht sagen, daß das Phantom, da es nur über Naturkräfte verfügte, real gewesen sein muß; wohl aber kann man sagen, daß die Fernwirkung des Menschen nicht beschränkt sein kann auf die Erzeugung von Halluzinationen und Auditionen in einem fremden Gehirn, sondern daß sie auch auf leblose Objekte sich erstreckt, und zwar auf natürlichem Wege, nicht durch eine mystische Kraft des Willens als „Ding an sich", wie Schopenhauer meint.

Wenn nun auch diese natürlichen Kräfte hauptsächlich im Sterben frei zu werden scheinen, so müssen sie uns doch auch sonst innewohnen, und wenn die uns unbekannten Bedingungen vorliegen, werden sie auch im Leben frei werden können, ja es ist keineswegs unglaublich, daß wir auch willkürlich von denselben werden Gebrauch machen können, wenn wir einmal im Besitz einer Experimentalpsychologie sein werden. Dr. Hagemann schrieb 1864 an Zschokke, daß in seinem von ihm verschlossenen Zimmer, dessen Schlüssel er, drei Meilen entfernt, bei sich trug, von den Hausgenossen Klavierspiel gehört worden sei. Als man eintrat, war das Klavier geschlossen. Sein Vater war während seines Lebens oft und von vielen glaubhaften Zeugen, als Doppelgänger gehört und gesehen, einmal sogar von mehreren Zeugen als Phantom erblickt worden, während sie von ihm selbst, also der wirklichen Person, die im Nebenzimmer lag, ausgehende Detonationen hörten. [290] Wenn nun auch beigefügt wird, daß gerade nach dem Tode des Vaters sich derartiges nicht mehr ereignete, so spricht doch die Ähnlichkeit dieser Phänomene mit solchen in zahllosen Gespenstergeschichten für die Identität der Kräfte in beiden Fällen. Unsere magischen Fähigkeiten, über die wir im Leben selten verfügen, sind dieselben, durch die wir nach dem Tode wirken können. Sie müssen also im Leben unserer verborgenen Substanz gehören, und diese Substanz muß den Tod überdauern. Daher nennt der Apostel Paulus die magischen Fähigkeiten die „Kräfte der künftigen Welt".

An Fernwirken durch Elektrizität könnte auch bei der Autosomnambulen Susette gedacht werden. Sie besaß das Vermögen, als Phantom zu erscheinen und machte davon, besonders Zweiflern gegenüber, häufig Gebrauch, bei Nacht wie am Tage. Ein solcher Besuch, sagte sie, matte sie sehr ab und koste sie große Anstrengung. Oft waren

diese Besuche mit Detonationen im Zimmer verbunden. [291] Ein junger Mann, bei dem sich Anfälle von Irrsinn zeigten und der deshalb bewacht wurde, rief in der Nacht nach seinem viele Meilen entfernten Bruder, der diesen Ruf deutlich hörte. [292] Auch diese Übertragung muß also durch eine der natürlichen fernwirkenden Kräfte vermittelt worden sein, wie ja sogar die bloße Gedankenübertragung ohne einen materiellen Träger sich nicht denken läßt.

Näher treten wir der Realität wiederum bei solchen materiellen Veränderungen, in welchen das Phantom, dem Beobachter zum Teil oder ganz sichtbar, als Vermittler erscheint. Zunächst sind hier die Schriften zu erwähnen, deren erstes historisches Vorbild das *Mene tekel* des Belsazar war. Herr von S., eines Abends in der ruhigsten Stimmung nach Hause kommend, hatte kaum seine Kerze angezündet, als er, ein fremdartiges Geräusch hörend und umsehend, eine Hand erblickte, die rasch das Wort „Godefroy" auf ein Papier schrieb und verschwand. S. hatte einen Freund dieses Namens in Nordamerika, notierte sich Tag und Stunde und erhielt nach einiger Zeit die Nachricht von dem zu gleicher Stunde erfolgten Tod seines Freundes in Kanada. [293] Ein noch merkwürdigerer Bericht dieser Art stammt aus der Feder des früheren amerikanischen Gesandten Dale Owen in Neapel: Der Schottländer Robert Bruce, etwa dreißig Jahre alt, diente auf einem Handelsschiff, das zwischen Liverpool und St. John in Neubraunschweig fuhr. In seiner Kajüte, die an die des Kapitäns stieß, saß er einst in Berechnung der Länge vertieft, und mit dem Resultat nicht zufrieden, rief er in die Kajüte, wo er den Kapitän schreibend zu sehen glaubte. Da er keine Antwort erhielt, ging er hinein, erblickte aber, als der Schreibende den Kopf erhob, ein völlig fremdes Gesicht, das ihn starr betrachtete. Bruce stürzte auf das Verdeck und machte dem Kapitän Mitteilung; als beide in die Kajüte kamen, war niemand zu sehen, aber auf der Tafel des Kapitäns stand mit unbekannter Handschrift: „Steuert nach Nordwest!" Man verglich die Schriften aller, die an Bord waren; es paßte keine. Man durchsuchte das ganze Schiff, es wurde aber kein Versteckter gefunden. Der Kapitän, der im schlimmsten Fall nur ein paar Stunden verlieren konnte, ließ nun nach Nordwesten steuern. Nach wenigen Stunden begegnete man einem im Eis steckenden Wrack mit Menschen, einem nach Quebeck bestimmten verunglückten Schiff; Mannschaft und Reisende waren in größter Not. Als das Boot die Verunglückten aufs Schiff brachte, fuhr Bruce beim Anblick eines Menschen zurück, der im Angesicht und Anzug ganz jenem Phantom in der Kajüte glich. Diesen ersuchte nun der Kapitän, auf die andere Seite der Tafel „Steuert nach Nordwesten!" zu schreiben, und es war die gleiche Handschrift. Dagegen berichtete nun der Kapitän des verunglückten Schiffes, jener Mann sei um Mittag in einen

tiefen Schlaf verfallen und hätte, nach einer halben Stunde erwacht, gesagt: Heute werden wir gerettet. Er hatte geträumt, er sei an Bord eines Schiffes, das zur Rettung heransegle, und beschrieb das Schiff so, daß es, als es wirklich in Sicht kam, aus der Beschreibung erkannt wurde. Der Schreiber erklärte auch noch, es komme ihm auf diesem Schiff alles bekannt vor, wie es aber zugegangen, wisse er nicht.[294] Daß nun Somnambule, wenn sie sich ihrer Erlebnisse erinnern, dieselben geträumt zu haben glauben, ist bekannt. Im übrigen könnte man hier allerdings sagen, daß ein wirklicher Traum stattgefunden, daß in demselben Fernsehen eintrat, daß das Phantom nur durch Gedankenübertragung entstand und die Schrift gleichzeitig durch Fernwirkung. Vereinzelt lassen sich diese Bestandteile ohne Schwierigkeit annehmen, aber ihre merkwürdige Vereinigung in einem gegebenen Augenblick spricht doch viel eher für die Realität des Phantoms. Da die Realität eines Astralleibes auf deduktivem Wege erkannt wurde, ist es ja vorweg wahrscheinlich, daß wir ihm auch in der Erfahrung begegnen werden. Man könnte wohl noch seine Trennbarkeit vom Körper bezweifeln, aber auch für diese spricht der meist vorhandene kataleptische Zustand des Körpers, der eine starke Einbuße an seelischer Substanz anzuzeigen scheint.

Im ganzen genommen läßt sich also sagen, daß die Realität der Phantome ungewiß bleibt, so lange dieselben nur sichtbar, hörbar und fühlbar sind; die Fernwirkung wird aber unwahrscheinlich und die Realität wahrscheinlich, wenn das Phantom an leblosen Objekten Veränderungen, besonders von bleibender Art, wie z. B. Schriften, vornimmt.

Daß den Phantomen Stofflichkeit zugeschrieben werden muß, beweist die photographische Platte; von spektralanalytischen Experimenten, welche die Art dieser Stofflichkeit bestimmen würden, ist mir nichts bekannt; aber vorweg ist anzunehmen, daß bei den Phantomen nur an einen materiellen Darstellungsstoff von hoher Verdünnung gedacht werden kann. Daher dürfte mancher Zweifler, selbst wenn er die Realität des Phantoms zugibt, doch geneigt sein, die Möglichkeit materieller Wirkungen zu leugnen, da Materie, fast bis zur Unwahrnehmbarkeit verdünnt, nicht als Träger genügender Kräfte anzunehmen sei. Indessen ist dieses Problem der Mystik identisch mit dem der Homöopathie, welches letztere durch Jäger experimentell im bejahenden Sinne entschieden ist. Beide Probleme sind durch die Molekularphysik zu entscheiden. Jede Kraft ist das Produkt aus zwei Faktoren: Masse und Geschwindigkeit. Crookes hat nun in seiner Schrift über „strahlende Materie" experimentell nachgewiesen, daß in luftleeren Räumen — soweit wir solche herstellen können — die molekularen Bewegungen der Atome sogar gesteigert stattfinden, und Jäger hat in

seiner „Neuralanalyse" das gleiche für homöopathische Verdünnungen nachgewiesen. Es kann also, indem die eine Komponente der Kraft, die Masse, verdünnt wird, die andere Komponente, die Geschwindigkeit, in einem Grade vermehrt werden, der einer Erhöhung des Produktes, der Kraft, gleichkommt. Wenn sich also aus der Materialität der Phantome ihre Fähigkeit, überhaupt zu wirken, ergibt, so werden künftige Experimente noch dartun, daß sogar eine erhöhte Wirksamkeit den Phantomen selbst dann zugeschrieben werden kann, wenn sie für unsere Sinne unsichtbar sein sollten; denn selbst aus der Unsichtbarkeit ist nicht auf Immaterialität zu schließen, sondern eben nur auf solche Materie, welche Lichtstrahlen nicht zurückwirft, sondern hindurchläßt.

Es ist vorläufig noch gar nicht abzusehen, welche Fülle neuer Einsichten und Probleme sich aus der experimentellen Untersuchung mystischer Probleme für die Physik und Chemie ergeben wird. Freilich kennen gerade die Vertreter dieser Fächer kaum dem Namen nach die transzendentale Physik und Chemie. Ein Naturforscher aber vom Range eines Wallace ist sich dieser Perspektive wohl bewußt und hat sich darüber erst jüngst in einem Essay über den modernen Spiritualismus im *„Boston Herald"* geäußert: „Die Wissenschaft wird gleichen Vorteil daraus ziehen, da ihr der Spiritualismus ein neues Gebiet unübertrefflichen Interesses eröffnet haben wird. Gerade wie hinter der sichtbaren Welt der Natur sich ein unsichtbares All von Kräften befindet, dessen Studium fortwährend neue Welten von Erkenntnis eröffnet, oft in innigster Verbindung mit dem wahren Verständnis der uns vertrautesten Naturerscheinungen stehend, so wird die Welt des Geistes durch die neuen Tatsachen und Grundsätze, die uns das Studium des Spiritualismus erschließt, Licht empfangen. Die moderne Wissenschaft ist ganz erfolglos in Darlegung der Natur des Geistes, vermag keine Rechenschaft über sein Dasein im Weltall abzulegen, außer durch den rein wörtlichen und undenkbaren Glaubenssatz, daß er ein ‚Erzeugnis der Organisation' sei. Der Spiritualismus auf der anderen Seite erkennt im Geiste die Ursache der Organisation und vielleicht des Stoffes selbst, und er hat viel zur Kenntnis der Natur des Menschen beigetragen, indem er das Dasein individueller Geister nachgewiesen hat, die von denen menschlicher Wesen nicht zu unterscheiden, aber doch von irgend einem menschlichen Körper gesondert sind. Er hat uns bekannt gemacht mit Formen des Stoffes, von denen die materialistische Wissenschaft keine Kenntnis hat, und mit einer ätherischen Chemie, deren Verwandlungen weit wunderbarer sind, als irgendwelche, mit denen die Wissenschaft sich abgibt. Er liefert uns so den Beweis, daß es Möglichkeiten organisierten Daseins gibt, die über die der materiellen Welt hinausliegen, und indem der Spiritualismus dies tut,

beseitigt er den größten Stein des Anstoßes auf dem Wege des Glaubens an den zukünftigen Zustand des Daseins — die Unmöglichkeit, so oft tief empfunden von dem Jünger der materialistischen Wissenschaft, den bewußten Geist von seiner Verbindung mit dem Gehirn und dem Nervensystem zu trennen." [295]

Der Naturwissenschaft, die sich heute noch weigert, die mystischen Phänomene anzuerkennen, wird es in Bälde gehen wie einst der Kirche. Vor einigen Jahrhunderten hat die Kirche den Glauben an die Antipoden mit wahrem Hohne nicht nur als ketzerisch, sondern als absurd verworfen, später aber konnte sie nicht genug Missionare auftreiben, diese zuerst geleugneten Antipoden zu bekehren. So werden auch unsere Naturforscher, und zwar noch vor Ablauf dieses Jahrhunderts, gerade jene heute noch geleugneten Tatsachen erst recht zu ihrem Spezialstudium machen und mit einem wahren Bienenfleiße sich der Erforschung derselben zuwenden. Insbesondere die Psychologen werden alsdann nicht nur die modernen Berichte durchstudieren, sondern auch eifrig in den alten Schweinslederbänden des Mittelalters blättern, weil sie zu jener Erkenntnis gekommen sein werden, die Medizinalrat Schindler schon vor drei Jahrzehnten in den Worten aussprach: „Ohne die Betrachtung magischen Geisteslebens ist jede Psychologie ein unvollendetes Werk ... Die moderne Zeit kennt nur ein intelligentes Tagesleben; für sie existiert jene andere Seite seelischer Tätigkeit gar nicht; sie negiert alles, was sich nicht einer Erklärungsweise in ihrem Sinne fügt. So vernachlässigt sie die ganze eine Hälfte der Seele und kann deshalb nie zu einer wahren Seelenkunde gelangen." [296]

XI.

Die Solidarität des Phantoms mit dem Körper

In den bisherigen Kapiteln sind die deduktiven Folgerungen aus der Organprojektion, dem goldenen Schnitt und dem kleinsten Kraftmaß alle für die Existenz eines organisierenden Prinzips und weiterhin eines Astralleibes ausgefallen; dagegen hat sich an den Tatsachen, welche den induktiven Beweis bringen und jene Deduktionen durch die Erfahrung bestätigen sollten, bisher noch immer kein untrügliches Merkmal für die Realität der Phantome ergeben wollen. Sowohl bei der Erscheinung der Phantome, als auch bei ihrer Tätigkeitsweise blieb der Zweifel berechtigt, ob sich nicht die Tatsachen in Gedankenübertragung und Fernwirkung auflösen ließen.

Sicher ist, daß es zweierlei Arten von Halluzinationen gibt: solche, die der Halluzinierende spontan aus sich erzeugt, und andere, die ihm durch Fernwirkung übertragen werden. Wenn aber diese Art der Fernwirkung gegen die Realität der Phantome spricht, so ist doch glaubhaft, daß nicht nur die denkende, sondern auch die organisierende Seele fernwirkend sein könnte, daß also Gedankenübertragung nicht die einzige Art der Fernwirkung wäre. Vielleicht werden wir also auf diesem Wege die Realität der Phantome gewinnen können.

An diesem Punkte zeigt sich aber, wie fruchtlos das Studium der Mystik ist, wenn ihm nicht das des tierischen Magnetismus und Somnambulismus vorhergeht. Die bekannteste Art der Fernwirkung ist nämlich die des Magnetiseurs, und wer nur einigermaßen über diesen Gegenstand orientiert ist und die experimentellen Versuche kennt, die an Menschen, Tieren, Pflanzen und leblosen Gegenständen vorgenommen wurden, wird nicht bezweifeln, daß in der magnetischen Fernwirkung nicht etwa bloß eine Beeinflussung der Phantasie liegt, sondern daß wir ein materielles Agens anerkennen müssen, das den Händen des Magnetiseurs entströmt und mit dem Organismus des Magnetisierten oder überhaupt mit dem magnetisierten Gegenstand sich verbindet. Die Somnambulen sind alle einstimmig darüber, daß ihnen dieses Agens nicht nur fühlbar, sondern auch sichtbar ist; Robiano hat gezeigt, daß es berechenbar und wägbar ist, und Reichenbach hat durch Tausende von Experimenten bewiesen, daß es mit Elektrizität, Galvanismus und Mineralmagnetismus zwar verwandt, aber doch bestimmt unterschieden und von ihnen experimentell trennbar, isoliert darstell-

bar ist, daß ferner bei den Sensitiven in der Dunkelkammer die Wahrnehmungen durch das Gefühl mit denen durch das Gesicht korrespondieren. Reichenbach hat für dieses neue Dynamid den Namen Od aufgestellt, und ein neuer Name ist gewiß berechtigt, da sich hier Bewegungsarten der Materie zeigen, die mit den bereits bekannten nicht identisch sind; es ist aber überflüssig, auf die Frage einzugehen, ob er das Recht habe, einen neuen Stoff in die Physik einzuführen, denn für dieses magnetische Agens gilt dasselbe, was für hohe homöopathische Verdünnungen und für die strahlende Materie, daß nämlich der Gegensatz von Materie und Kraft in ihnen aufgehoben ist.

Da nun alle Kräfte fernwirkend sind, so ist es auch bezüglich des magnetischen Agens sehr wohl denkbar, daß es durch meinen Willensakt auf den Linien, auf welchen Kräfte sich ausbreiten, über meinen Organismus hinaus sich erstreckt und molekulare Schwingungen meines Organismus entfernten Körpern sich mitteilen. Da zudem jede Kraft direkt oder indirekt in jede andere verwandelt werden kann, bietet auch die weitere Folgerung keine Schwierigkeit, daß der Wille, weil mit einem irgendwie materiellen Träger verbunden, sich in äquivalente Beträge anderer Kräfte verwandeln, also materielle Wirkungen in der Ferne erzeugen kann. Sogar in der Gedankenübertragung selbst dürfen wir keinen von aller Materialität freien Prozeß — Wirkung von Geist zu Geist — sehen, sie kann nicht prinzipiell verschieden sein von anderen Arten der Fernwirkung; wenn wir aber den Gedanken selbst in gewissem Sinne Stofflichkeit zuschreiben müssen, dann ist der Streit, ob Phantome real seien oder auf eingepflanzten Halluzinationen beruhen, eigentlich nur ein Wortstreit, der nur bestehen kann, so lange man Materie und Kraft dualistisch auseinanderhält, was aber für die Psychologie in bezug auf den Gedanken so wenig angeht, wie nach Crookes und Jäger für die letzten uns zugänglichen Probleme der Physik und Chemie.

Für bloße Halluzinationen im gewöhnlichen Sinne, denen jede Art von Materialität fehlen würde, können also die Phantome nicht angesehen werden. Darauf also muß es beruhen, daß zwischen den Phantomen und den zugehörigen Körpern jene merkwürdige solidarische Verbindung sich zeigt. Auch hier ist derjenige im Vorteil, der dem Studium der Mystik das des Magnetismus und Somnambulismus vorhergehen ließ; denn in diesen zeigt sich sogar die noch viel merkwürdigere gesteigerte Solidarität zwischen zwei normalen irdischen Körpern und deren Bewußtsein. In allen Fällen des magnetischen Rapports finden Emanationen aus einem Organismus in einen anderen statt, Bewegungen, Empfindungen und Gedanken werden übertragen. Hansen hat das bei allen seinen Vorstellungen gezeigt, und die Literatur über den Somnambulismus ist voll von solchen Beispielen. Als einst ein Magnetiseur Punsch trank, fühlte es seine Somnambule sogleich: „Es ist so sehr zu mir übergegangen — sagte sie — daß, wenn jetzt jemand hereinkäme, er den Geruch an meinem Munde verspüren würde." Dies soll in der Tat der Fall gewesen sein nach dem Erwachen, so daß die ganze Familie den Geruch des Punsches an ihrem Atem erkannte. [297]

Nehmen wir nun an, jemand, dem diese Phänomene des Somnambulismus fremd sind, nehme teil an einer spiritistischen Sitzung, so kann er sehr leicht zu voreiligen Schlüssen verleitet werden. So sprach ich einmal in München mit einem der „Entlarver" des Mediums Eglinton, der seine feste Überzeugung vom Betruge des Mediums darauf gründete, daß an dem Munde des Phantoms, wenn man ihm nahe kam, Weingeruch zu spüren war. Da nun Eglinton vor der Sitzung Wein getrunken hatte, so schloß der Entlarver, daß das Phantom nur der vermummte Eglinton war. Wäre jener Zweifler bewandert gewesen im Somnambulismus, so hätte er sich vor einem solchen Schlusse wohl gehütet, ja er würde eingesehen haben, daß die solidarische Verbindung zwischen Phantom und Medium noch viel inniger sein muß, als die zwischen Magnetiseur und seinem Somnambulen.

Einen ähnlichen Fall erzählt Perty: Bei einer spiritistischen Sitzung wollten die „Geister" durch eine Trompete sprechen, um den Schall der gewöhnlich nur flüsternd gehörten Worte zu verstärken. Ein Zweifler brachte nun an dem Mundstück der Trompete Druckerschwärze an, die man, als Licht gemacht wurde, auch am Munde des Mediums fand. Man sprach natürlich von Betrug, weil man die Solidarität nicht in Anschlag brachte, überzeugte sich jedoch durch Wiederholung des Experiments, daß, wenn ein Farbstoff an Hand oder Lippen eines Phantoms gebracht wird, er sich auch an den korrespondierenden Teilen des Mediums zeigt. [298] Auch bei einer Münchener Sitzung Eglintons sollen sich einst seine Finger geschwärzt gezeigt haben, nachdem ein „Entlarver" die Spieldose vor der Sitzung geschwärzt hatte; man schloß daraus, daß sie nicht herumgeflogen, sondern von Eglinton selbst herumgetragen worden sei. Ich habe nun selbst bei einer Dunkelsitzung in Wien in Anwesenheit Eglintons eine Spieldose herumfliegen hören, welche mit zwei Händen zu heben mir Anstrengung kostete, und das allein wäre mir schon genügend gewesen. Hätte ich nun jene Spieldose geschwärzt gehabt, so würde ich, wenn die während der Sitzung gehaltenen Hände des Mediums auch sich geschwärzt gezeigt hätten, daraus eben auf solidarische Verbindung mit einem realen Phantom geschlossen haben, während ein Aufgeklärter, dem der Somnambulismus fremd gewesen, auf Identität des Phantoms mit dem Medium geschlossen hätte, also auf Betrug.

Was von den Händen des Phantoms berührt wird, muß, sofern es abfärbt, auch die Hände des Mediums färben. Man hat dies durch

Experimente festgestellt. Es wurde eine Klingel geschwärzt, und die Phantome wurden darauf ersucht, zu schellen; als sogleich darauf die Hand des Mediums, eines Knaben, untersucht wurde, zeigte sie sich geschwärzt. Nachdem sie wieder abgewaschen worden, wurden beide Hände des Mediums am Arme des Experimentierenden festgebunden und die Endstücke des Strickes von einem zweiten Herrn festgehalten. Ein Rock wurde über den Arm geworfen, so daß die Hände des Mediums bedeckt waren; über den Rock legte außerdem noch einer der Experimentierenden seine Hände so, daß er die des Mediums durchfühlte. Als dann ein unsichtbares Phantom die Klingel ergriff und schellte, wurden sofort die Hände des Knaben untersucht und zeigten sich geschwärzt. Auch Staatsrat Aksakow bestätigte dieses Experiment mit dem Medium Kate Fox. Er saß mit ihr an einem kleinen Tische. Ihre Hände hatte er auf eine im Finstern leuchtende präparierte Glasscheibe so gelegt, daß sie vollkommen sichtbar waren, und legte seine eigene Hand darauf. Zur Seite befand sich auf einem Tische eine Schiefertafel mit rußgeschwärztem Papier. Er verlangte darauf, daß eine der Geisterhände auf diesem Papier sich abdrücken sollte, und als das geschehen war, zeigten sich die dem Abdruck entsprechenden Handteile des Mediums geschwärzt. Merkwürdig ist aber, daß der Farbstoff nicht immer auf die korrespondierenden Stellen am Körper des Mediums sich überträgt. Bei einem von Professor Crookes angestellten Experiment tauchte das Phantom Katie King seine Finger in Anilin, und die Finger des Mediums, Miß Cook, blieben weiß, der Arm dagegen war gefärbt. Ein anderes Mal wurde eine Geisterhand mit violetter Tinte eingerieben, und der Flecken wurde sodann beim Ellenbogen des Mediums gefunden.

Ein anderer lehrreicher Fall ist folgender: Ein Entlarver war in die Sitzung des als Medium fungierenden Dr. Willis mit einem Messer von langer scharfer Klinge gekommen. Als er eine Geisterhand sah, durchstach er dieselbe mit einem heftigen Stoß. Das Medium stieß einen Schrei aus; es hatte genau die Empfindung gehabt, als würde seine Hand durchstochen. Jubelnd über den Erfolg, sprang der Entlarver in der Erwartung auf, die Hand des Mediums blutend und durchbohrt zu finden; zu seinem größten Ärger und Erstaunen aber fand sich keine sichtbare Verletzung. Der solidarisch empfundene Schmerz aber blieb dem Medium noch mehrere Stunden. [299]

Durch das Phänomen der Solidarität wird aber auch die Theorie, welche Hartmann in seiner Schrift über den Spiritismus aufgestellt hat, widerlegt, und das Phantomproblem wird im Sinne der Realität entschieden. Also gerade das, was dem nicht orientierten Aufgeklärten den Betrug beweist, beweist vielmehr die Realität des Phantoms und widerlegt nebenbei auch noch die Theorie, welche Hartmann vertritt. Es

muß offenbar dem Organismus des Mediums etwas entnommen werden, mit Hilfe dessen uns die Phantome sichtbar werden; es muß am Medium eine starke magnetische Entladung, eine beträchtliche odische Emanation vor sich gehen. Dafür sprechen seine Konvulsionen und die nachträgliche starke Ermattung. Dieses Etwas aber, mit Hilfe dessen Phantome sich darstellen, muß gestaltungsfähig sein, an der organisierenden Funktion der Seele teilhaben, und es muß real sein, weil es sonst auf unsere Sinne nicht wirken könnte.

In der Doppelgängerei finden wir nun meistens den kataleptischen Zustand des leiblichen Organismus, was ebenfalls auf odische Emanationen, substanzielle Verluste schließen läßt; darum wird es vorweg wahrscheinlich, daß wir auch hier dem Phänomen der Solidarität begegnen müssen, wodurch die Realität der Phantome entschieden wird. Es ist in der Tat dieses Phänomen nicht etwa erst durch den Spiritismus bekannt geworden, sondern findet sich schon bei den Kirchenvätern und in den Akten der Heiligen. Der heilige Augustinus spricht von einer Frau Innocentia aus Karthago, die, am Brustkrebs leidend, im Traume ermahnt wurde, sich zu einer anderen Christin zu begeben und sich die Brust mit den Zeichen des Kreuzes bezeichnen zu lassen, wodurch sie geheilt wurde. [300] Die heilige Liduina in Rom besuchte im Geiste die heiligen Orte, wobei sie ausglitt und fiel, worüber sie in Rom mehrere Tage im Bett lag. Bei einem anderen ekstatischen Besuch eines heiligen in der Nähe Roms gelegenen Ortes drang ihr ein Dorn in den Finger, wovon sie an ihrem wirklichen Finger Schmerz fühlte. Ähnlich Maria von Agreda, welche unter der Hitze leidet, von der ihr Phantom in Amerika belästigt ist. [301] Die Akten der Heiligen sind überhaupt für den transzendental-psychologischen Forscher sehr wichtig, nur daß es immer sehr mißlich ist, Beispiele daraus zu zitieren; denn die poetisierende Phantasie der Gläubigen hat um die Tatsachen so viele Arabesken gezeichnet, daß man schwer entscheiden kann, ob man nur einen Fall von psychologischer Möglichkeit vor sich hat, oder einen von der Fama geschmückten Wahrheitskern, oder eine reale Tatsache mit dokumentarischen Belegen, was selten genug ist. Es gilt also die richtige Mitte zu treffen zwischen gläubiger Annahme und jener spöttischen Ablehnung, die der oberflächliche Voltaire in die Mode brachte.

Das Phänomen der Solidarität spielt auch in der schwarzen Magie eine große Rolle. Ich ziehe jedoch vor, statt der vielen Beispiele, die sich aus dem mittelalterlichen Hexenwesen dafür beibringen ließen, eines aus neuester Zeit anzuführen, welches denjenigen zu denken geben mag, welche glauben, das Licht der modernen Aufklärung habe allen Hexen und Zauberern ein Ende gemacht. Über diesen Fall, in welchem das Phänomen der Solidarität durch gerichtliche Akten und eidliche Vernehmungen konstatiert ist, hat Mirville einen ausführ-

lichen Bericht gegeben,[302] den ich kurz ausziehe: Ein Hirte in Cideville stand im Verdacht der Zauberei und beschäftigte sich nebenbei auch mit Krankenheilung — eine Zusammenstellung, gegen die nichts einzuwenden ist, wenn man mit Schopenhauer in der weißen und schwarzen Magie die praktische Metaphysik sieht. „Nach der Analogie ist es jedoch mehr als wahrscheinlich, daß die innewohnende Kraft, welche auf das fremde Individuum unmittelbar wirkend (im tierischen Magnetismus) einen heilsamen Einfluß auszuüben vermag, wenigstens ebenso mächtig sein wird, nachteilig und zerstörend auf ihn zu wirken ... Nimmt man nun diese Erzählungen als wahr an, so hat man den Schlüssel zum Verbrechen der Hexerei, dessen eifrige Verfolgung danach doch nicht alles Grundes entbehrt hätte. Wenn sie gleich in den allermeisten Fällen auf Irrtum und Mißbrauch beruht hat, so dürfen wir doch nicht unsere Vorfahren für so ganz verblendet halten, daß sie so viele Jahrhunderte hindurch mit so grausamer Strenge ein Verbrechen verfolgt hätten, welches ganz und gar nicht möglich gewesen wäre."[303] Einer der Patienten des erwähnten Hirten starb nun, und der Pfarrer, der den Kranken besucht hatte, sah sich genötigt, den Heilkünstler fortzuschicken, der, weil sich auch das Gericht in die Sache mengte, zu einer Gefängnisstrafe verurteilt wurde. Bald darauf ließ ein gewisser Thorel, ein Freund des Verurteilten, Worte fallen, der Pfarrer würde sein Verhalten noch bereuen; er drohte, seinen Freund rächen zu wollen, und zwar wollte er den Pfarrer an den zwei Kindern strafen, die bei demselben wohnten und denen er sehr zugetan war. Er wolle, sagte Thorel, nicht ruhen, bis die Kinder aus dem Hause müßten. Eines der Kinder klagte nun beständig den Schatten eines Mannes in der Bluse zu sehen, den es nicht kenne. Bei einer dieser Gelegenheiten erklärte auch ein anwesender Geistlicher, eine graue Säule wie von Rauch zu sehen. Bald darauf klagte das Kind, eine schwarze Hand zu sehen und eine Ohrfeige erhalten zu haben. Niemand sonst hatte die Hand gesehen, aber man hatte den Schall gehört, sah die Wange gerötet und den Eindruck der fünf Finger. Auch Lärm in den Zimmern trat ein, den niemand zu erklären wußte. Einer der Anwesenden, geleitet von Erinnerungen aus den Klassikern, ließ nun an Orten, wo gelärmt wurde, mit Degen herumfuchteln, was resultatlos verlaufen zu wollen schien, bis gelegentlich eines gegebenen Degenstiches eine Flamme hervorbrach und ein derartiger Rauch das Zimmer füllte, daß man genötigt war, die Fenster zu öffnen. Um so eifriger fuhr man nun fort, die Degen zu handhaben, bis man das seufzend gesprochene Wort „Verzeihung!" vernahm. Man stellte nun die Bedingung, daß der Übeltäter am folgenden Tage leiblich ins Haus kommen und das Kind um Verzeihung bitten sollte. Tags darauf kam Thorel, sprach anfänglich verlegen und mit dem Bestreben, die blutig angelaufene Schramme

seines Gesichtes zu verbergen. Aber das Kind, das diesen Thorel niemals gesehen hatte, rief sogleich: „Dies ist der Mann, der mich seit vierzehn Tagen verfolgt." Die Erscheinungen dieses Phantoms und seine verschiedenen gegen die Kinder gerichteten Tätigkeiten hatten zwei und einen halben Monat, vom 26. November 1850 bis 15. Februar 1851, angehalten, bis in der Tat die Kinder aus dem Hause gebracht worden waren. An der Wahrheit dieser Erzählung wird keiner zweifeln, der sich die Mühe gibt, den ausführlichen Bericht bei Mirville zu lesen. Es geschah jedoch, was in solchen Fällen immer geschieht: man sprach den Zeugen, deren Ehrlichkeit man mit Bezug auf ihre eidlichen gerichtlichen Aussagen nicht antasten konnte, den Verstand ab, d. h. man projizierte die eigene Verständnislosigkeit in die Zeugen. Dieser gerichtliche Fall erregte zwar in Frankreich ungeheures Aufsehen; die Wissenschaft aber, da sie die objektive Tatsache nicht beseitigen konnte, beseitigte sie wenigstens subjektiv, d. h. sie verschloß die Augen dagegen.

Diese Rauchsäulen oder Schatten, wovon der Knabe von Cideville sprach, kommen schon im Altertum vor. Ein französischer Gelehrter führt dieselben aus den alten Quellen unter ganz präzisen Umständen und Anführung gewichtiger Zeugen an, und zwar kommt auch der Umstand bei den Alten vor, daß diese Schatten die Spitze des Degens fürchten.[304] Bei Vergil gibt die Sibylle dem Äneas den Rat, sich mit einem Schwert zu versehen, um in den Hades hinabzusteigen: *Tuque invade viam, vaginaque eripe ferrum.*[305] * Auch Freret sagt, daß man überall bei den Alten diese Furcht der Schatten beim Anblick eines Schwertes finde.[306]

Die magnetische Sympathie, die im Rapport zwischen Magnetiseuren und Somnambulen zu den gewöhnlichsten Erscheinungen gehört, liefert uns auch den Schlüssel zur Erklärung jener Solidarität, die zwischen dem Menschen und seinem Doppelgänger besteht, und die sowohl physisch als psychisch sein kann. Eine solche Reperkussion vom Doppelgänger auf den Menschen ist aber nur möglich, wenn das Phantom eine reale Emanation aus unserer seelischen Substanz ist. Solche reale Emanationen sind aber schon innerhalb des tierischen Magnetismus nachweisbar, dessen verschiedene Erscheinungen nur erklärlich sind bei der Annahme eines realen Dynamids, das auf den fremden Organismus oder den magnetisierten Gegenstand übertragen wird. Nur so erklärt es sich, daß eine Somnambule durch bloße Berührung eines Kranken, ja sogar in dem durch materielle Gegenstände vermittelten Rapport die Diagnose der Krankheit vornehmen kann; daß Krankheiten des Magnetiseurs, besonders ansteckende, auf den

* „Und du betrete den Weg und nimm das Schwert aus der Scheide!"

Somnambulen übergehen können, und umgekehrt der Magnetiseur durch die Krankheit des Somnambulen unter Umständen geschädigt werden kann. Von dieser unwillkürlichen Schädigung trotz bestehenden Wohlwollens ist nur ein Schritt zur willkürlichen Schädigung durch magnetische Fernwirkung auf einen Organismus oder indirekt durch „verzauberte" Gegenstände, wovon die Hexenprozesse des Mittelalters so viel reden. Wird nun aber diese magnetische Emanation als ein reales Agens anerkannt, das am Gegenstande haftet — und bekanntlich ist es experimentell festgestellt, daß keine Verbrennung, überhaupt keine chemische Behandlung dieses übertragene Agens zu vernichten vermag, ja daß es sogar der Asche noch anhaftet — dann ist das Phänomen der Solidarität auch im Spiritismus denkbar, und es läßt sich jenen unglaublichen Berichten des Mittelalters ein Verständnis abgewinnen, wo durch Manipulationen der verschiedensten Art der Zauber gebrochen wurde. Von diesen Dingen, die von der Aufklärung zum krassesten Aberglauben gerechnet werden, wimmelt es in den Hexenprozessen; ich ziehe es jedoch vor, einen Fall aus neuester Zeit anzuführen, um zu zeigen, daß das Volk noch heute diesen Glauben festhält. Derselbe ist mir verbürgt durch einen Offizier, der in der Nähe Münchens ein kleines Gut besaß, nichts weniger als abergläubisch ist und erst durch Erfahrungen dieser Art auf dem eigenen Gute und im Nachbaranwesen zum Glauben an Zauber und Gegenzauber gedrängt worden ist:

Zu den Dependenzen eines Schlosses gehörte vor etwa sechsundzwanzig Jahren auch der Einödhof H. Längere Zeit hindurch zeigte sich dort die Milch immer schlecht. Meistens hörte man in der versperrten Milchkammer einen Knall, und wenn man hineinging, zeigte sich die Milch in bläulicher Färbung und mit blitzartigen Zeichnungen in den Schüsseln; sie wurde übelriechend und konnte dann nicht einmal mehr für die Schweine verwendet werden. Der Hof liegt ringsum vollkommen frei, so daß niemand unbemerkt sich hätte nähern können. Der Verdacht lenkte sich daher auf die Hausbewohner; man wechselte also die Dienstboten, schickte auch das Futter der Kühe zur Untersuchung an die Versuchsstation in München, doch blieb alles beim alten. Der Gutsbesitzer ging nun zu einem in der Nähe stationierten Bahnwärter, der im Rufe stand, in solchen Fällen helfen zu können. Dieser riet, in den nächsten Wochen an niemanden etwas auszuleihen und von niemandem etwas zu kaufen. Es fiel nun auf, daß in den folgenden Tagen verschiedene Leute unter lächerlichen Vorwänden irgend etwas zu leihen nehmen wollten, z. B. kam eine alte Frau aus einem mit Wirtshäusern versehenen Nachbardorf, der man mit Bier aushelfen sollte. Obwohl nun im übrigen dem Rate gefolgt war, glaubte doch der Gutsbesitzer, da im Hofe ein großer Hund fehlte, einen Mann nicht

abweisen zu sollen, der ihm einen solchen zuführte. Er nahm den Hund auf Probe und legte ihn beim Stall an die Kette. In der nächsten Nacht fiel die schönste Kuh des Stalles. Der Bahnwärter wurde abermals zu Rate gezogen und riet, beim Melken von jeder Kuh etwas Milch zurückzuhalten und in einer Pfanne so lange zu sieden und während des Siedens zu peitschen, bis nur ein kleiner Rest bliebe, der weggeschüttet werden sollte. Einige Tage darauf begegnete der Gutsbesitzer dem Manne, der ihm den Hund angetragen hatte, querfeldein zu entrinnen suchte, vom Gutsbesitzer aber angehalten, sein wie von Ruten gepeitschtes Gesicht verbergen wollte und, darüber zur Rede gestellt, die verlegene Auskunft gab, er sei in Brennesseln hinein gefallen. Der Hund wurde zurückgegeben, und so kam die Sache, die ein paar Jahre angedauert hatte, wieder in Ordnung. Die Leute jener Gegend sind noch heute sehr mißtrauisch, wenn man beim Betreten ihres Stalles den Wunsch: „Ich wünsche Glück in den Stall!" unterläßt und werden unangenehm davon berührt, wenn man ihr Vieh antastet. Verschiedene Nebenumstände des erwähnten Falles, die sich wie Berichte aus dem sechzehnten Jahrhundert anhören, übergehe ich als nicht zur Sache gehörig und habe überhaupt nur auf die entfernte Möglichkeit hinweisen wollen, das mittelalterliche Zauberwesen unter der Annahme eines realen magnetischen Agens durch das Phänomen der Solidarität zu erklären.

Versuche an schlafenden Menschen, an Tieren, Pflanzen und an leblosen Gegenständen haben zur Genüge bewiesen, daß es nicht angeht, von einem bloßen Einfluß des Magnetiseurs auf die Phantasie zu reden. Wir müssen hier ein materielles Dynamid annehmen, eine reale Emanation, und je tiefer aus der Substanz des Menschen wir jenes Dynamid emanieren lassen, desto eher läßt sich annehmen, daß ihm unsere eigenen seelischen Qualitäten anhaften, daß es je nach der Absicht unseres Willens wirkt und die fernwirkende Natur des Gedankens annimmt. Charpignon erwähnt eine Somnambule, die gegen ihren Willen von einem Magnetiseur, zu dem zu kommen sie sich weigerte, auf Entfernung und immer mit Erfolg magnetisiert wurde, bis sie sich an einen anderen Magnetiseur wandte, dem es gelang, diesen Einfluß zu brechen, indem er seinen eigenen Einfluß an dessen Stelle setzte. [307] Kerner erwähnt die schädigende Fernwirkung einer Somnambulen, die im magnetischen Schlaf die Hand ballte, wodurch ein mehrere Stunden entfernter Geistlicher Stöße empfand. [308] Der Arzt Récamier, der, eine Ausnahme unter seinen Kollegen, es nicht verschmähte, sich mit dem Studium der Magie zu beschäftigen — was im Mittelalter alle hervorragenden Ärzte taten —, wurde einst von einem Manne konsultiert, der sich über die von seinem Feinde, einem Grobschmied, ausgehenden Verfolgungen beklagte, indem er die ganze Nacht hindurch den

Schmied auf zwei Meilen Entfernung hämmern höre. Da der Patient sichtlich abnahm, ging der Arzt zu dem Schmied und drohte ihm mit den Gerichten, bis dieser gestand und von seiner magischen Fernwirkung abzulassen versprach, worauf der Patient nach wenigen Tagen genas.[309] Im Mittelalter waren diese Vorstellungen allen berühmten Schriftstellern geläufig. Beispielsweise sagt Pomponatius, daß die Emanationen des Menschen je nach seinem Willen wohltuend oder schädlich sein können, aber er wollte die Kenntnis solcher Fernwirkung geheim gehalten wissen, weil sie mißbraucht werden könnte.[310]

Daß nun diese realen Emanationen unter Umständen zu Phantomen sich gestalten, also ein organisierendes Prinzip in sich tragen, ist freilich wunderbar; aber wenn es seelische Emanationen sind, so müssen diese vom Standpunkt der monistischen Seelenlehre auch an der organisierenden Funktion der Seele teil haben. Daher stellt sich den Somnambulen bei der Fernwirkung des Magnetiseurs oft das Bild desselben ein und das gleiche zeigt sich bei schädlicher Fernwirkung. Der Sohn eines Advokaten in Paris, durch Fernwirkung krank gemacht, sah einst in seinem Zimmer den ihm wohlbekannten Übeltäter stehen, den gleichwohl die übrigen Hausbewohner nicht sahen. Der Sohn zog ein Messer aus der Tasche und führte damit einen Stich gegen das Gesicht des Phantoms, wovon auch der leibliche Mensch getroffen wurde. Beim gleichen Schriftsteller findet sich ein Bericht über einen in solcher Weise abgeschlagenen fernwirkenden Angriff, zu dem sich in einer französischen Gemeinde sieben Personen vereinigt hatten.[311]

Der tierische Magnetismus bietet also in der Tat den Schlüssel, das Rätsel der Magie zu lösen, wie Du Potet schon vor längerer Zeit ausgeführt hat,[312] ohne doch seine Ansicht klar durchführen zu können. Dazu ist nötig, zunächst die Realität der magnetischen Emanationen anzuerkennen und alle subjektiven Erklärungshypothesen bezüglich der magnetischen Wirkung fallen zu lassen. Diese Emanationen haben die psychische Substanz selbst des Menschen zur Quelle, müssen also teilhaben an der Doppelfunktion der menschlichen Seele: Denken und Organisieren, und so läßt sich die Möglichkeit einsehen, jenes merkwürdige Phänomen der Solidarität zu verstehen. Das auffälligste Beispiel ist die Solidarität des Doppelgängers mit dem Körper, aber sie scheint auch vorhanden zu sein bei magnetischen Emanationen überhaupt, sowie bei jenen, durch welche sich die Bildung eines Phantoms aus der Brust des Mediums heraus vollzieht. Dadurch kommt ein vom Mittelalter kaum geahnter logischer Zusammenhang in verschiedenartige mystische Vorstellungen über Zauber und Gegenzauber, sympathetische Mittel, Transplantationen der Krankheiten etc., wo überall das Phänomen der Solidarität zwischen magnetischen Emanationen und ihrer organischen Quelle eine Rolle spielt. Klarheit wird aber in

diese Dinge erst dann kommen, wenn wir die naturwissenschaftliche Erforschungsmethode darauf anwenden; denn es soll nicht die Wissenschaft mystisch gemacht werden, sondern vielmehr umgekehrt die Mystik wissenschaftlich.

XII.

Majavi - Rupa

Wenn auch die Doppelgängerei, in Europa wenigstens, fast nur bekannt ist als eine unwillkürliche Tätigkeit der menschlichen Seele, so läßt sich doch vorweg vermuten, daß sie sich auch der Willkür unterwerfen läßt; da sie jedoch in den meisten Fällen mit somnambulen Zuständen sich verbunden gezeigt hat und oft von vollständiger Katalepsie des Körpers begleitet ist, so gilt es zunächst zu untersuchen, ob es einen willkürlichen Somnambulismus gibt, nicht zu verwechseln mit Autosomnambulismus, der ebenfalls unwillkürlich eintritt. Es läßt sich jedoch vermuten, daß in allen drei Fällen der gleiche Prozeß im Organismus sich vollzieht, mag er nun erregt werden durch einen fremden Willen, oder durch den eigenen unbewußten, oder endlich den eigenen bewußten Willen.

Die einfachste, abgeschwächteste Form der Selbstmagnetisierung zeigt sich in der Fähigkeit mancher Menschen, zu jeder Zeit willkürlich einschlafen zu können; der erste Napoleon soll dieselbe in einer Weise besessen haben, daß sie ihn bei seinen Feldzügen nicht einmal in Situationen im Stiche ließ, die bei willensschwächeren Menschen sehr geeignet gewesen wären, jeden Schlaf zu verscheuchen. Die extremste Endform dagegen wäre die willkürliche Paralysierung einzelner Glieder oder Katalepsie des ganzen Körpers, wie sie z. B. von den Fakiren geübt wird, wenn sie sich auf längere oder kürzere Zeit lebendig begraben lassen. Zwischen diesen beiden Endformen liegen die verschiedenen Grade des willkürlichen Somnambulismus, und wie die unwillkürliche, so wird auch die willkürliche Doppelgängerei jenem Grade proportional eintreten.

Daß nun Hypnotismus und Somnambulismus in der Tat sich willkürlich erzeugen lassen, ist durch vielfache Berichte sichergestellt. Beim Hypnotismus ist dieses Merkmal so häufig, daß daraus sogar jene Theorie entstand, die den Hypnotismus ausschließlich durch die eigene Phantasie hervorgerufen werden läßt. [313] Wenn aber die eigene Phantasie ohne Zweifel eine der Erregungsursachen des Hypnotismus ist, so geht daraus noch nicht hervor, daß objektive Einflüsse ihn nicht erzeugen können. Seine Ursachen können sowohl subjektiv als objektiv sein, und Preyer hätte mit gleichem Rechte, aber ebenso falsch, aus der Existenz eines natürlichen Somnambulismus schließen können, daß es keinen künstlichen gebe.

Ladame berichtet von einem epileptischen jungen Menschen, der durch Fixieren seines Fingers und seiner Nasenspitze sich selber hypnotisieren konnte, [314] und schon bei Avicenna kommt ein Mensch vor, der seine Glieder willkürlich paralysieren konnte. [315]

Die meisen Magnetiseure bezeugen, daß man sich selbst magnetisieren kann, und zwar kommt es in den verschiedensten Graden vor. Ennemoser sagt, daß ein gewisser Birot Jahre lang von Knieschmerzen geplagt war, die aber verschwanden, als es ihm einfiel, sich selber zu magnetisieren; er fügt bei, daß man durch Auflegen einer Hand auf die Stirne und der anderen auf den Magen einen magnetischen Strom durch den Organismus zu leiten vermöge, der stark genug sei, uns einzuschläfern. [316] Loubert kannte einen Magnetiseur, der auf die eben beschriebene Weise es versuchte, sich selber in Ekstase zu versetzen; nachdem er sich aber von der Wirkung des erzeugten Stromes überzeugt hatte, es doch vorzog, von weitergehenden Versuchen abzustehen. [317] Nach Deleuze finden sich besonders unter den Leuten, die lange Zeit hindurch magnetisiert wurden, solche, die sich dann selbst in magnetischen Zustand versetzen können; doch widerrät er derlei Versuche. [318] Sie scheinen in der Tat schon darum nicht ratsam zu sein, weil der etwa eintretende Somnambulismus nicht ebenso willkürlich aufgehoben werden und der Steigerungsgrad desselben nicht geregelt werden kann. Aber auch andere Nachteile können eintreten. Du Potet, der in diesen Dingen die vielleicht größte Erfahrung hatte, weiß von einem Anfall von Irrsinn, der bei einem jungen Mediziner infolge solcher Experimente eintrat. [319] Reichenbach hat beobachtet, daß das bloße Umschlagen der Finger bei manchen Menschen odische Wirkungen hervorbringt, die bis zu Ohnmachten führen können. Er hat das bei einer ganzen Reihe von Sensitiven konstatiert. Eine seiner Somnambulen wandte regelmäßig, um sich einzuschläfern, ungleichnamige Fortstriche an, [320] und — was besonders lehrreich ist — es sind solche Selbststriche ebenso wie diejenigen des Magnetiseurs mit odischen Lichterscheinungen verbunden. [321]

Die Manipulationen der Somnambulen, um sich selbst zu magnetisieren, sind sehr verschieden und oft sehr sonderbar. Eine der merkwürdigsten Somnambulen sagt, sie könne sich selbst in magnetischen Zustand versetzen; dazu müsse sie den goldenen Ring an ihrem Zeigefinger stark reiben, dann damit Stirne, Augenbrauen, Nase und Kinn bestreichen, den Ring hierauf fünf Minuten ins Wasser halten und dieses Wasser trinken. Diese Versuche, die natürlich nicht der Reflexion, sondern dem Instinkte entsprangen, nahm sie in der Tat vor. [322] Nach Charpignon zeigt sich diese Fähigkeit, sich selber willkürlich einzuschläfern und wieder zu erwachen, besonders häufig bei solchen Somnambulen, welche zu Konsultationen besucht werden. [323] Es scheint

also diese Fähigkeit durch Übung gesteigert zu werden. Ein Knabe, von dem Puysegur spricht, konnte schon im Alter von 14 Jahren sich willkürlich in Ekstase versetzen und wieder daraus erwachen. [324]

Die Geschichte berichtet aus allen Zeiten von Menschen, die es vermochten, von der menschlichen Fähigkeit zur Ekstase willkürlichen Gebrauch zu machen. Herodot führt einen Philosophen Aristeas an, dessen Seele zuweilen aus dem Körper trat, und nachdem sie weite Räume durchwandert, mit neuen Kenntnissen zurückkehrte. [325] Plinius spricht von dem Clazomenier Harmonius, dessen Seele, aus dem Körper tretend, herumschweifte und dann vieles Wunderbare aus der Ferne zu berichten wußte. [326] Suidas sagt von Epimenides, dem Propheten der Kreter, daß seine Seele, so lange als er wollte, den Leib verließ und wieder zurückkehrte. [327] Hesychius spricht (unter den betreffenden Namen) in diesem Sinne von Epimenides, Aristeas und Hermotimus. Auch in der christlichen Mystik begegnen wir neben der unwillkürlichen Ekstase auch der willkürlichen, in der ausgesprochenen Absicht, dadurch entweder das transzendentale Bewußtsein hervorzukehren oder den Doppelgänger frei zu bekommen. Wenn Joseph von Copertino in Ekstase geriet, sank er auf die Knie, die Hände ausgestreckt und die Augen gegen den Himmel gerichtet, so jedoch, daß die Pupille sich unter dem oberen Augenlide verbarg. [328] An diesem letzteren Merkmal zeigt sich unverkennbar der somnambule Zustand; man findet dasselbe nicht nur im zweiten Gesicht, sondern auch im magnetischen Schlaf, ja überhaupt im tiefen Schlafe. Auch die bekannte, innerlich aufwühlende Wirkung der Musik auf die Somnambulen wurde bei Joseph von Copertino beobachtet. Schon als Knabe soll er beim Anblick eines Heiligenbildes oder beim Anhören der Musik so leicht in Ekstase geraten sein, daß ihm der Name „klaffender Mund" gegeben wurde. Augustinus erzählt: Es war zu Colonna ein Priester namens Ristitutus, der, wenn es ihm beliebte — er wurde aber oft gebeten, dieses zu tun, da viele Verlangen trugen, Zeugen einer so wunderbaren Sache zu sein — seinen Sinnen so ganz entrückt wurde, daß er einem Toten höchst ähnlich war. Dies ging so weit, daß er nicht nur nicht empfand, wenn man ihn kneipte oder stach, sondern zuweilen auch nicht einmal, wenn man ihn brannte, außer wenn er wieder zu sich kam, wo dann die Wunde ihn schmerzte. [329] In den Akten der Bollandisten kommen derartige Fälle häufig vor, ohne daß die Grenze zwischen Doppelgängerei und bloßem Hellsehen immer scharf gezogen wäre; und wenn alle Fälle christlicher Doppelgängerei so gut beglaubigt wären, als es manche in der Tat sind, so würde diese Quelle sogar die meisten Beispiele liefern. Der hl. Franciscus Xaverius, als auf seiner Rückkehr von Japan ein bemanntes Boot vom Schiffe abgetrennt wurde, verfiel auf dem Schiffe in Ekstase, während er gleichzeitig auf dem im Sturm treibenden Boote,

allen sichtbar, das Steuer führte. [330] Joseph von Copertino, der seinem Freunde Piccino versprochen hatte, ihm beim Sterben beizustehen, erschien, als dieser später zu Rom starb, am Totenbette, und als die Schwester Therese Fatali erstaunt ausrief, wie er herkomme, sprach das Phantom die Worte: „Um die Seele des Piccino dem Herrn zu empfehlen." [331] Während Antonius von Padua in Montpellier predigte, erinnerte er sich, daß heute die Reihe an ihm sei, in seinem Kloster das Allelujah zu singen. Zur Verwunderung der Anwesenden unterbrach er die Predigt, verhüllte das Haupt und neigte es wie schlafend. Während dieser Pause sang er im Kloster und erwachte dann wieder auf der Kanzel. [332] Alphons von Liguori verfiel in Arienzo scheinbar in Ohnmacht und verblieb so zwei Tage in seinem Lehnstuhl. Erwacht schellte er, und als man herbeilief, erklärte er, beim Tode des Papstes Clemens XIV. in Rom gegenwärtig gewesen zu sein. Bald darauf erfuhr man, daß der Papst in jenem Augenblick gestorben, als Alphons erwachte. [333] Der heilige Bonaventura erzählt vom heiligen Franciscus, daß derselbe den Kapitelsitzungen nicht immer beiwohnen konnte, im Geist aber jedesmal dort war und oft sichtbar wurde. [334]

Die Scholastiker waren über die im Mittelalter so häufigen Fälle christlicher Doppelgängerei so perplex, daß manche die Sache für unmöglich erklärten, und da sich die Tatsachen doch nicht leugnen ließen, zogen sie die Engel heran, die in den Fällen der Bilokation an einem der beiden Orte die Gestalt repräsentieren. Dieser Ansicht war sogar Maria von Agreda trotz ihrer eigenen Doppelgängerei, aber ihre theologischen Direktoren sprachen sich nach Untersuchung der Sache gegen diese Ansicht aus. [335] Aus dem vergangenen Jahrhundert wird berichtet: Die Schwester Agnes, die später heilig gesprochen wurde, erschien dem Missionär Olier, der das Phantom für eine Erscheinung der Jungfrau Maria hielt; in einem zweiten Falle aber kam ihm die Überzeugung, daß es eine noch lebende Schwester des Dominikanerordens sein müsse. Als er später in Sargeac in der Nähe eines Klosters von einer Schwester Agnes reden hörte, kam ihm die Vermutung, daß vielleicht diese ihm erschienen, und er ging ins Kloster. Erstaunt darüber, nun in dieser die Erscheinung wiederzuerkennen, sprach er: „Meine Mutter, ich habe Sie anderwärts gesehen." Sie bestätigte, daß sie zweimal in Paris bei ihm gewesen. Abgesehen von Olier selbst wird dieser Fall von sechsundzwanzig Zeugen bestätigt, und der beim Prozeß der Heiligsprechung vernommene Beichtvater sagte aus, daß Agnes zur Zeit, da sie in Paris erschien, in ihrem Kloster in Katalepsie lag, und daß der herbeigerufene Arzt sie für tot erklärte. [336]

Wir sehen also, daß in der christlichen Mystik zu der willkürlichen Erzeugung des Doppelgängers noch jenes steigernde Merkmal hinzukommt, auch die Tätigkeit des Phantoms in fester Absicht zu bestim-

men. Während also der unwillkürlichen Doppelgängerei mehr oder minder einseitig die organisierende Funktion der Seele zu Grunde liegt, dem Phantom nur ein traumhaft verschleiertes Bewußtsein zukommt und oft irrationales Handeln entsteht, sind bei der willkürlichen Doppelgängerei die beiden Seelenfunktionen in größerem Gleichgewicht. Das Phantom erscheint dann nicht nur an dem vom Menschen gewollten Orte, sondern richtet auch sein Erkennen auf bestimmte Gegenstände und nimmt dort die ihm durch den Willensakt des Menschen imprägnierten Handlungen vor. Saxo Grammaticus, Olaus Magnus und andere nordische Geographen sagen von den Lappländern, daß sie die Kunst verständen, sich in Ekstase zu versetzen. Will ein Fremder von ihnen Nachricht über seine Familie haben, so wendet er sich an gewisse Individuen, die nach einigen Zeremonien besinnungslos und bewegungslos daliegen, nach etwa vierundzwanzig Stunden wieder erwachen und dann Nachricht von den kleinsten Umständen geben, auch wohl zu ihrer Legitimation irgend etwas aus der Fremde mitbringen.[337] Die Finnen und Lappländer waren überhaupt im Mittelalter als Zauberer jeder Art berüchtigt und scheinen auch die Kunst der Doppelgängerei systematisch betrieben zu haben. Davon spricht noch im siebzehnten Jahrhundert der Universitäts-Professor Johannes Scheffer im elften Kapitel seiner Beschreibung Lapplands.

Die willkürliche Erzeugung des Doppelgängers klärt auch einen der dunkelsten Punkte im Hexenkessel auf. In den Prozessen kommt es nämlich häufig vor, daß die behexten Personen behaupten, die Gestalt derjenigen Person in ihren Zimmern zu sehen, von welcher sie geplagt wurden. Da nun aber anderen diese Vision nicht zuteil wurde, schloß man, daß sich die Anwesenheit der Hexen auf ihren Astralleib beschränkte, so daß auch der Alibibeweis in diesen Fällen zu keiner Freisprechung führte.[338] In einigen Fällen scheint sogar unwillkürliche Doppelgängerei mit willkürlicher verwechselt worden zu sein, und eine vom ganzen Orte als Zauberin verschriene Frau in Döttingen wirft 1689, erstaunt über die Einstimmigkeit der Zeugen, bei Gericht die merkwürdige, aber von den Richtern unverstandene Frage auf: „Ob denn auch eine ein Hex, ohnwissend der Person, seyn könnte?"[339]

Gehen wir nun auf die neuere Zeit über, so kommen — wie wir teilweise schon gesehen haben — die Somnambulen zunächst in Betracht. Bekanntlich erfordert die Magnetisation nicht immer Manipulationen der Hände, sondern kann auch durch den Gedanken und Willen geschehen. Die Selbstmagnetisation — die als um so leichter vorauszusetzen ist, da es hier nicht erst gilt, einen fremden Willen zu unterwerfen — kann ebenso bei entbehrlichem Selbststreichen durch den eigenen Willen ausgeführt werden. Nebenbei gesagt, liegt darin der beste Beweis für die metaphysische Natur des Willens, und zwar

als individueller Substanz. Der Wille hätte keine Macht über den Organismus, wenn er diesen nicht selbst organisiert hätte, wenn nicht der Körper, im Sinne der monistischen Seelenlehre, Produkt der Seele wäre.

Wie nun mit dem eintretenden Somnambulismus das Auftauchen des transzendentalen Bewußtseins von selbst mitgesetzt ist, so auch das Freiwerden der magischen Fähigkeiten überhaupt, wozu auch der Doppelgänger gehört.

Der Arzt Despine hat bei mehreren Somnambulen die Fähigkeit gefunden, sich willkürlich in jenen hochgradigen Somnambulismus zu versetzen, den wir Ekstase nennen. Ohne doch anatomische Studien gemacht zu haben, richteten sie instinktiv ihre Tätigkeit auf die entsprechenden Nervenpartien. Von einer derselben sagt er, daß sie sich willkürlich in Katalepsie versetzen konnte. „*Elle se couchait à plat dos dans son lit; elle croisait ensuite les avant-bras sur la poitrine, et plaçait l'extrémité du medius dans la fossette qui existe au cou, directement au dessus de la partie moyenne de la clavicule gauche; elle cherchait ensuite le point correspondant de l'autre côté avec le medius de l'autre main, et quand il était trouvé, elle appuyait, au moment ou elle voulait déterminer la syncope, le bout du doigt sur la fossette en question, et quelques minutes suffisaient pour obtenir l'effet désiré.*" * Eine andere Somnambule, die dasselbe Verfahren mehrmals anwendete, der aber mit dem Eintreten der Bewußtlosigkeit die Arme nicht herunterfielen, wie es geschehen sollte, sondern in ihrer Lage verblieben, weil die Ellenbogen durch die Bettdecken gehindert waren, so daß also der magnetische Strom seinen Fortgang nahm, wurde von dem zufällig eintreffenden Arzt bereits mit eiskaltem Körper und sehr schwachem Herzschlag gefunden. Aus diesem Zustand wieder in gewöhnlichen Somnambulismus übergehend, erklärte sie — was auch Ansicht des Arztes war — daß sie ohne seine Dazwischenkunft gestorben wäre.[340]

Einfacher, nämlich durch bloßen Willen, scheint Cardanus verfahren zu sein, der von sich selber sagt: „So oft ich will, kann ich in Ekstase übergehen . . . Ich fühle dann, wie meine Seele aus dem Körper heraustritt . . . In dieser Lage fühle ich nichts weiter als das einfache Bewußtsein, daß ich außer meinem Körper existiere, von welchem ich

* „Sie legte sich in ihrem Bett flach auf den Rücken, kreuzte die Unterarme auf der Brust und setzte die Spitze des Mittelfingers in die Grube am Halse unmittelbar über der Mitte des linken Schlüsselbeins. Dann suchte sie den gleichen Punkt mit dem Mittelfinger der anderen Hand, und wenn sie ihn gefunden hatte, stütze sie in dem Augenblick, wo sie die Ekstase veranlassen wollte, die Fingerspitze auf das in Frage stehende Grübchen, und wenige Minuten genügten, um den gewünschten Erfolg zu erzielen."

auf bestimmte Weise getrennt bin. Aber ich kann nur wenige Augenblicke in diesem Zustand bleiben." [341]

Aus neuerer Zeit berichtet Cheyne, ein hochangesehener Arzt in Dublin, einen merkwürdigen Fall. Ein gewisser Oberst Townsend ließ zwei Ärzte kommen, um ihnen über seine Fähigkeit zu berichten, nach Belieben zu sterben und wieder zum Leben zu erwachen. Man schritt sogleich zum Versuch. Der Oberst, dessen Puls vorher untersucht und regelmäßig befunden worden war, legte sich auf den Rücken, und bald war die genaueste Untersuchung nicht mehr imstande, ein Lebenszeichen zu entdecken. Schon wollten die Ärzte fortgehen in der Meinung, das Experiment sei zu weit getrieben worden und der Oberst sei wirklich tot, als wieder leichte Bewegungen am Körper sich bemerkbar machten und Puls wie Bewußtsein zurückkehrten. Am Abend des gleichen Tages wurde das Experiment wiederholt, nun starb aber Townsend wirklich. [342]

So unbekannt nun im großen und ganzen in Europa die willkürliche Doppelgängerei war, so sind doch, wie wir bereits gesehen haben, mehrere Somnambulen von selbst auf die Entdeckung dieser Fähigkeit gekommen, ja ausnahmsweise scheint sie auch sonst noch systematisch betrieben worden zu sein. Hierzu würde ohne Zweifel die christliche Mystik besonders viele Beispiele liefern, wenn dort die freiwillige Ekstase in hohem Ansehen gestanden hätte. Dies war jedoch keineswegs der Fall, sogar wurde sie als nur durch Hilfe des Teufels möglich verdächtigt, da die Seele nur durch die Gnade zu Gott gezogen werde. [343] Beispiele finden sich gleichwohl.

Augustinus erwähnt einen Bruder Johann, der allen Unglücklichen, die nach seinem Besuch verlangten, diesen für die Nacht als Doppelgänger zusagte und immer Wort hielt. [344] Auch im nachfolgenden Beispiel scheint der Doppelgänger willkürlich gewesen zu sein. Zur Nachtzeit sah jemand, bevor er sich schlafen legte, einen ihm wohl bekannten Philosophen, der auf ihn zukam und ihm einige platonische Sätze erklärte, die er ihm trotz seiner Bitte früher nicht hatte erklären wollen. Als man nun diesen Philosophen fragte, warum er in dem fremden Hause getan, was er in seinem Hause verweigert hatte, antwortete er: „Ich habe es nicht in Wirklichkeit getan; was ich tat, geschah im Traum." Es sah also, sagt Augustinus, der eine durch ein Bild der Einbildungskraft wachend, was der andere im Traume sah. [345]

In neuerer Zeit wurde dem Privatdozenten an der Universität Jena, Wilhelm Krause — dessen Schriften von der preußischen Regierung angeblich unterdrückt wurden — die Fähigkeit zugeschrieben, beliebig aus seinem Körper herauszutreten und dem Anscheine nach zu sterben; auch sein Schüler, Graf Eberstein, soll diese Fähigkeit besessen haben. [346] Ein merkwürdiges Beispiel findet sich bei Stilling, der durch

Vermittlung eines Freundes davon Kunde erhielt: Eine Frau in Philadelphia hatte von ihrem nach Europa verreisten Manne, einem Schiffskapitän, keine Nachricht mehr bekommen und begab sich zu einem in der Nähe der Stadt einsam wohnenden Manne, der im Rufe wunderbarer Fähigkeiten stand. Dieser, nachdem sie ihm ihren Jammer geklagt, forderte sie auf, ein wenig zu warten und trat ins Nebenkabinett. Da er jedoch lange ausblieb, hob die Frau von dem an der Türe angebrachten Guckfenster den Vorhang und sah den Mann wie einen Toten auf dem Sofa liegen. Bald trat er jedoch herein und erzählte, ihr Mann sei in London in einem bestimmten Kaffeehause, werde aber nächstens kommen; auch gab er die Gründe an, warum derselbe so lange nicht geschrieben. Der Kapitän traf in der Tat bald ein und bestätigte diese Angaben. Darauf von seiner Frau zu jenem Mann geführt, bekräftigte er, diesen am angegebenen Tage und Orte gesehen zu haben, von ihm den Kummer seiner Frau vernommen und ihm die Ursache seiner verzögerten Rückreise angegeben zu haben, worauf sich der Mann wieder unter den Leuten verlor. [347]

Es drängt sich bei dieser willkürlichen Doppelgängerei abermals die Frage des Lord Byron auf, wo in diesem Falle die Individualität des Menschen liege; sie gewinnt hier sogar ein praktisches Interesse, welches dann am besten gewahrt bliebe, wenn es in der Tat gelänge, die Individualität in den Doppelgänger zu verlegen, d. h. beide Seelenfunktionen demselben einzupflanzen. Die mir bekannten Fälle lassen in dieser Hinsicht viel zu wünschen übrig. Der jüngere Fichte erzählt von dem ihm befreundeten Baron Güldenstubbe und dessen Schwester Julie, daß dieselben auf die Entfernung Paris-Melun versuchten, ob sie sich gegenseitig mit Bewußtsein jedes an des andern Ort versetzen könnten, und zwar am gleichen Tage und zur gleichen Stunde, 11 ½ Uhr nachts. Julie, einsam zu Hause befindlich, hatte das Gefühl, sie würde auf dem Bette ihres Bruders sicherer sein und legte sich lesend auf dasselbe, um sich wach zu erhalten. Um 11 ½ Uhr „rief sie den gemeinschaftlichen Schutzgeist Mathilde an" — Personifikation des transzendentalen Bewußtseins [348] —, von der sie angewiesen wurde, die Länge der Stearinkerze zu messen, worauf sie in einen Zustand doppelten Bewußtseins geriet, dabei sowohl ihre eigene Umgebung als auch das Zimmer ihres Bruders, dessen Möbel und Vorhänge sah und an letzteren einen dem Geschmack nicht entsprechenden Saum bemerkte. Ihr Bruder sah die Gestalt seiner Schwester vorübergleiten, aber sie vermochte nicht zu sprechen. Darauf versuchte er seinerseits, sich zu seiner Schwester zu versetzen, was ihm auch gelang, und zwar erzählte er, als sie später wieder zusammentrafen, er hätte sie nicht in ihrem, sondern in seinem Bette gesehen. Nachdem Julie aus dem doppelten Bewußtsein wieder in den normalen Zustand zurückkehrte, fand sie

die Kerze um einen Zoll herabgebrannt und es schlug 12 1/4 Uhr. Später nach Melun kommend, erkannte sie jenes Zimmer, das sie bei der Versetzung geschaut hatte. [349]

Es ist in diesem Fall nicht zu unterscheiden, ob nur Fernsehen und Gedankenübertragung auf den Bruder stattfand, oder wirkliche Doppelgängerei. Wenn ferner Güldenstubbe [350] erzählt, daß auch der ihm befreundete Graf D'Ourches diese Fähigkeit willkürlicher Doppelgängerei besaß, wobei er ihn und seine Schwester in ätherischer Gestalt ins Zimmer treten sah, während die zahlreiche übrige Gesellschaft die von D'Ourches in Gedanken magnetisierten Objekte sich bewegen sah, so könnte auch hier das Phänomen zur Not durch Gedankenübertragung und Fernwirken erklärt werden. Auch in dem nachfolgenden Beispiel bleibt der Vorgang zweifelhaft. Ein gewisser Harry versuchte das Experiment, sich auf Entfernung einer englischen Meile einer anderen Person ohne vorherige Andeutung seiner Absicht sichtbar zu machen. Er hatte eben einen ihn interessierenden Zeitungsartikel gelesen und stand nun in nachdenklicher Haltung am Kamin, den Ellenbogen auf dem Sims, das Kinn auf die Hand gestützt, während die herabhängende andere Hand das Zeitungsblatt hielt. Er konzentrierte nun seine Gedanken und Willenskraft fest auf eine entfernt wohnende Dame mit dem Wunsche, sie möchte ihn in seiner jetzigen Stellung sehen. Ein gemeinschaftlicher Freund der beiden, kurz darauf zu der Dame kommend, erfuhr nun, daß sie eben jenen entfernten Herrn genau in der oben beschriebenen Stellung, das von seiner Hand herabhängende Zeitungsblatt nicht ausgenommen, gesehen hätte. Später machte Harry den Versuch, sich in eben solcher Weise den beiden Nichten seines Freundes auf Entfernung einer englischen Meile in einem von ihm noch nicht betretenen Hause sichtbar zu machen. Er lag 11 Uhr nachts zu Bette und konzentrierte seine Gedanken auf die beiden Nichten, verlor darüber das Bewußtsein seiner wirklichen Umgebung, wogegen er nun im Schlafzimmer der Nichten zu stehen glaubte, auf sie und ihre Umgebung blickte, wobei besonders ein Artikel auf dem Ankleidetisch seine Aufmerksamkeit erregte. Tags darauf, nachdem Harry seinem Freunde, dem Onkel, alles beschrieben hatte, begab sich dieser zu seinen Nichten, welche spontan mit Zurückhaltung und Bestürzung ihm mitteilten, sie hätten 11 Uhr nachts Harry in seinem braunen Rocke in ihrem Zimmer stehen sehen, wobei er sie anlächelte, bis zum Ankleidetisch schritt, um dort etwas zu prüfen, dann aber plötzlich verschwand, ohne seine Stellung zu verlassen. [351]

Das geistige Anpassungsgesetz zwischen Tatsachen und den auf sie verwendeten Erklärungsprinzipien nötigt uns, für solche Fälle Gedankenübertragung und dadurch veranlaßte subjektive Vision anzunehmen, so lange nicht sehr positive Unterschiede zwischen den Gedanken und der Vision nachweisbar sind, und die Tätigkeit des Phantoms nicht zu großer Selbständigkeit sich erhebt. Soll aber die Objektivität des Doppelgängers in wissenschaftlicher Weise nachgewiesen werden, und zwar unabhängig von der besonderen seherischen Begabung des Sehers, so bleibt wohl nur das photographische Experiment übrig. Denn die Aufklärung wird kaum so weit gehen, auch photographischen Platten den Vorwurf von Halluzinationen zu machen, andererseits weist die Physik nach, daß die präparierte Platte empfindlicher ist als das menschliche Auge, mehr Strahlen des Sonnenspektrums wiedergibt als die nur für die Wahrnehmung von sieben Farben eingerichtete Retina. So erklärt sich das Photographieren unsichtbarer Phantome.

Ein solches Experiment wurde von Rev. Stainton-Moses (M. A. Oxon), Lehrer am *University College* in London, ausgeführt. Er hatte mit Herrn Gledstanes in Paris die Verabredung getroffen, daß dieser zu bestimmter Stunde eines bestimmten Tages in Paris in einem photographischen Atelier sich einfinden und seine Gedanken und Willen fest auf ihn richten sollte, während Stainton selbst sich verpflichtete, zur verabredeten Stunde ruhig in seinem Zimmer zu bleiben und wo möglich in somnambulen Zustand zu geraten. „Tatsächlich hielt Mr. Gledstanes um 11 Uhr 15 Min. vormittags, Pariser Zeit, seine Sitzung, welche 11 Uhr 5 Min. vormittags nach Londoner Zeit ist. Auf der ersten Hälfte der Platte zeigte sich hierauf ein schwaches Bild von mir. Die zweite Hälfte zeigte keine Spur von etwas außer dem Sitzenden. Die zweite Aufnahme fand um 11 Uhr 25 Minuten Pariser oder 11 Uhr 15 Minuten Londoner Zeit statt. Das Resultat ist, daß auf der ersten Hälfte der Platte ein vollkommenes Ebenbild von mir erscheint und auf der zweiten Hälfte die Gestalt eines alten Mannes mit klar markierten Gesichtszügen. Mein eigenes Gesicht trägt das so schwer zu definierende, doch allen, welche viel in Verzückung befindliche Personen gesehen haben, so wohlbekannte Aussehen. Die Augen sind geschlossen und der Ausdruck ist der einer in tiefem Schlafe liegenden Person." Nebenbei nur sei erwähnt, daß Stainton früh des andern Tages eine genaue spiritistische Mitteilung über die Einzelheiten, wie das Experiment gelungen sei, erhielt, und daß jeder Punkt derselben durch den Brief bestätigt wurde, der von Mr. Gledstanes in Paris neun Stunden später eintraf. [352]

Wenn ich hier die Bemerkung einschalte, daß der Photograph Buguet später wegen Anfertigung betrügerischer Geisterphotographien verurteilt wurde, so will ich dadurch das Gewicht des eben erzählten Experiments nicht abschwächen, dessen Beweiskraft ausschließlich auf der Zuverlässigkeit der experimentierenden Herren beruht und von der Persönlichkeit des Photographen unabhängig ist. Ein anderes Bei-

spiel, daß ein Doppelgänger photographiert wurde, ist mir nicht bekannt, daher ich dieses trotz des erwähnten Bedenkens anführen muß. Daß dagegen Materialisationen schon häufig photographisch konstatiert wurden, ist bekannt.

Die Frage nach der Realität des Phantoms ist demnach allerdings zu bejahen. Der Doppelgänger ist das Produkt der Seele in bezug auf beide ihr zukommenden Funktionen: Organisieren und Denken. Weit entfernt, daß der Doppelgänger nur der denkenden Seele zugeschrieben werden müßte, welche in fernwirkender Gedankenübertragung den Inhalt ihres eigenen Selbstbewußtseins einem fremden Gehirn als Halluzination erwecken würde, ist sogar beim Doppelgänger die organisierende Seele vorzugsweise beteiligt, dagegen die Verlegung der geistigen Individualität eine mangelhafte und die Tätigkeit des Phantoms darum eine irrationale. Es drängt sich nun aber die Frage auf, ob nicht dem Phantom die Irrationalität benommen werden kann. Wenn der Doppelgänger als Produkt der organisierenden Seele willkürlich entsendet werden kann, warum sollte ihm nicht auch durch die zweite Seelenfunktion ein willkürlicher Inhalt verliehen werden können? Die Tätigkeitsweise des Phantoms würde erst dadurch dem Willen des Entsenders ganz unterworfen, und auch das Merkmal nachträglicher Erinnerung könnte vielleicht damit verknüpft werden, da ja auch bei dem durch den Magnetiseur herbeigeführten Somnambulismus das erinnerungslose Erwachen zwar die Regel bildet, aber keineswegs ohne jene Ausnahmen ist, die der Wille des Magnetiseurs herbeiführt.

Diese Fähigkeit willkürlicher Doppelgängerei mit gänzlicher Verlegung der geistigen Individualität und sogar ohne gleichzeitige Katalepsie des Körpers ist in neuerer Zeit vielfach den indischen Adepten zugeschrieben worden, ohne daß ich jedoch einen genügenden Beweis von der Existenz solcher Fähigkeit erhalten hätte. Daß aber wenigstens die mit Katalepsie verbundene Doppelgängerei besteht, und zwar gerade in Indien, läßt sich wohl daraus schließen, daß der Gebrauch sich vermuten läßt, wo der Mißbrauch eine Tatsache ist. Als einen solchen Mißbrauch sehe ich die Unsitte an, daß Fakire manchmal sich auf längere Zeit lebendig begraben lassen. Es scheint mir, daß dieser Unsitte früher die Absicht willkürlicher Doppelgängerei zugrunde lag, nur daß jetzt der Akzent auf einen Nebenumstand, die Katalepsie des Körpers, verlegt und die Sache zu selbstsüchtigen Zwecken ausgebeutet wird.

Schwerer noch scheint diese Fähigkeit im Mittelalter mißbraucht worden zu sein; wenigstens finden sich in den Hexenprozessen, besonders bei Bodinus *(Daemonomania)* und Remigius *(Daemonolatria)*, so viele Berichte über zauberische, mit willkürlicher Entsendung des Doppelgängers verbundene Fernwirkung, daß es nicht wohl angeht, alle diese Berichte zu verwerfen.

Aus den bisherigen Beispielen ersieht man, daß in der Doppelgängerei beide Seelenfunktionen, das Organisieren und das Denken, beteiligt sind, aber nicht in gleichem Maße. In der unwillkürlichen Doppelgängerei überwiegt das Organisieren, dagegen ist die Verlegung der geistigen Individualität eine mangelhafte. Es läßt sich aber vorweg vermuten, daß in der willkürlichen Doppelgängerei die Mitbeteiligung der denkenden Seele eine gleichwertige ist; die Handlungen des Doppelgängers sind dabei nicht irrational — wie es bei dem einseitig von der organisierenden Seele entsendeten der Fall ist —, die Individualität erscheint ganz verlegt, und der Doppelgänger handelt mit Bewußtsein, wenn er auch bezüglich seines Eingreifens vielleicht sehr vielen Beschränkungen unterliegen mag. Würde nun zu dieser Doppelgängerei noch das Merkmal der nach dem Erwachen bewahrten Erinnerung hinzukommen — welches bei Somnambulen leicht zu bewerkstelligen ist — so wäre damit diejenige Erscheinung erzielt, welche im Sanskrit als *Majavi-Rupa* bezeichnet wird. Die indischen Adepten haben sich dieser Kunst von jeher gerühmt, und der Umstand, daß die älteste Sprache einen bestimmten Ausdruck für diese höchste Ausbildung der Doppelgängerei hat, läßt wenigstens schließen, daß dieselbe den indischen Adepten als Ideal vorschwebte. Der Begriff *Majavi-Rupa* schließt ein, daß der Adept nicht kataleptisch wird und seine bewußte Tätigkeit am Orte, wo sein äußerer Körper sich befindet, nicht unterbricht. Der Adept soll so viel Lebenskraft und Bewußtseinsfähigkeit im Überschuß haben, daß er sich bei nur gering merklicher Abstraktion räumlich teilen und seine Seele in der Ferne sowohl organisierend als bewußt handelnd auftreten lassen kann, ohne darum seinen äußeren Körper während derselben Zeit ganz des Lebens und Denkens zu berauben. Die Behauptungen darüber sind bei den Indern ganz positiv; mag uns auch die Sache sehr unwahrscheinlich vorkommen, so läßt sie sich doch nicht vorweg negieren, da sie nur dem Grade nach sich von den wohlkonstatierten geringeren Fällen der Doppelgängerei unterscheidet.

Hier nun würde sich die Untersuchung über die Darstellung des Astralleibes nach dem Tode — Gespenster und Materialisationen — anreihen. Indessen sind meine eigenen Erfahrungen in diesem Punkte mangelhaft, daher ich nicht in der Lage wäre, neues beizubringen. Auch ist darüber schon so viel geschrieben worden, daß ich es darum vorzog, die Darstellung des Astralleibes im Leben als empirische Bestätigung der monistischen Seelenlehre zu betonen, wofür auch noch der Umstand sprach, daß die Untersuchungen über den Doppelgänger bisher stark vernachlässigt wurden.

XIII.

Der Tod

Nach der naturwissenschaftlichen Ansicht ist der Tod eine Entseelung des Leibes. Das lehrt in der Tat der alltägliche Augenschein; und wenn nun wirklich die Seele weiter nichts wäre als eine Funktion des Leibes, dann wäre mit eintretendem Tode zugleich die Individualität, die Seele, vernichtet; von der ganzen lebensvollen Erscheinung bliebe nach eingetretener Zersetzung nichts übrig als ein Haufe von Atomen.

Gegen diese vulgäre Ansicht hat die Mystik einzuwenden, daß damit nur die negative Seite jenes Vorgangs bezeichnet ist, den wir Tod nennen. Die positive Seite desselben heißt: Entleibung der Seele. Dies ergibt sich zunächst schon daraus, daß gemäß der monistischen Seelenlehre der Leib das Produkt der Seele, d. h. ihrer organisierenden Funktion ist. Die Mystik liefert aber auch den empirischen Beweis für ihre Behauptung, und zwar aus dem Prozeß des Sterbens selbst: In demselben Maße, als die durch den Leib und die Sinne vermittelten psychischen Funktionen im Sterben schwächer und schwächer werden, treten in aufsteigendem Maße transzendental psychologische Funktionen an ihre Stelle. Daß diese Erscheinung nicht alltäglich zur Beobachtung gelangt und relativ selten ist, gibt uns kein Recht, sie zu vernachlässigen; und wenn gleichwohl unsere psychologischen Lehrbücher sich solches erlauben, so ist es eben nur die Psychologie, in der nach diesem verwerflichen Grundsatz doziert wird. Wenn ein Astronom das Auflodern neuer Sterne vernachlässigen würde, weil es selten eintritt; wenn ein Mineraloge die in der Masse der Kieselsteine verschwindenden Meteorsteine totschweigen würde; wenn ein Literar-Historiker den Shakespeare aus der englischen Literaturgeschichte streichen würde, weil der Genius eine zu große Ausnahme sei; wenn ein Biologe das Skelett des Dodo *(Didus ineptus)* in seiner Sammlung nicht dulden würde, weil dieser Vogel ausgestorben sei: so wäre alle Welt einig darüber, gegen ein solches Verfahren zu protestieren. In der Psychologie jedoch blüht dieser Grundsatz; selbst in unseren dicksten Lehrbüchern findet sich kein Platz für transzendentale Psychologie, und zwar nur darum, weil dadurch das auf einseitiger physiologischer Definition des Menschen beruhende System aus den Angeln gehoben würde. Man gibt lieber die Tatsachen preis als das System, was allerdings weder logisch noch moralisch ist.

Die Seltenheit einer Tatsache beweist nichts gegen dieselbe. Für Tatsachen gibt es keine Steigerungsstufen: man kann dem Seienden nicht ein Seienderes und Seiendstes entgegenstellen. Wäre auch nur ein Fall von Fernsehen konstatiert, so müßte man ihm dasselbe Gewicht beilegen, wie etwa in der Biologie dem nur in einem Exemplar vorhandenen Knochen eines vorweltlichen Tieres. Wie man aus diesem einen Knochen auf die Existenz einer ganzen Tiergattung schließt, so müßte man selbst aus einem einzigen Falle von Ferngesicht schließen, daß diese Fähigkeit, wenngleich meistens latent, der menschlichen Psyche überhaupt zukomme; der Träger eines solchen Gesichts dürfte nicht als Ausnahmswesen der menschlichen Spezies hingestellt werden.

Es ist für das transzendentale Erkennen und Wirken charakteristisch und eben nur aus der Leibfreiheit dieser Funktionen erklärbar, daß sie mit dem Sinken des psychischen Lebens in äquivalenter Steigerung auftreten. Die Schale des übersinnlichen Lebens steigt in dem Maße, als die Schale des sinnlichen Lebens sinkt. Im Schlaf, im Somnambulismus und im Sterben sind drei Stufen der Entseelung des Leibes gegeben; aber die auf allen drei Stufen wesentlich gleichen transzendentalen Funktionen steigern sich in derselben Reihenfolge zu immer deutlicherer Entleibung der Seele. Schon dieser Umstand, daß der höchste Stand des transzendentalen Lebens mit dem tiefsten Stand des physischen Lebens zusammenfällt, müßte uns hindern, bei Sterbenden von einem „letzten Aufflackern" der Seele — wie der beliebte Ausdruck heißt — zu reden; mehr aber noch die qualitative Verschiedenheit der transzendentalen Fähigkeiten von den normalen, sinnlich bedingten. Der Hochschlaf, die höchste Stufe des Somnambulismus, hat auch am meisten Ähnlichkeit mit dem Sterben: einerseits liegt der Körper unbeweglich da, die Sinne sind fast erloschen, Atem und Puls kaum mehr erkennbar; andrerseits aber zeigt sich das transzendentale Subjekt — Astralleib mit transzendentalem Bewußtsein — bereits in seiner Selbständigkeit; das schon in manchen Krankheiten auftretende Sich-doppelt-Fühlen steigert sich zum Sich-doppelt-Sehen, d. h. der Astralleib tritt in räumlicher Scheidung vom physischen Leib auf. Werners Somnambule sagt: „Allerdings ist der magnetische Zustand dem Sterben ähnlich; das Heraustreten der Seele aus dem Körper kann ich Dir freilich nicht erklären, ich kann Dir nur ein Bild davon geben, wie ich es fühle. Es ist mir jetzt, als ob im Wachen der Körper das Haus der Seele wäre, und sie dürfte bald durch dieses, bald durch jenes Fenster hinausschauen. Im somnambulen Zustand aber ist sie ausgegangen und hat die Türe ihrer Wohnung wohl verschlossen. Darum sehe ich jetzt Dich und mich, wie ein dritter eine Gruppe." [353] Demgemäß finden wir auch die Doppelgängerei bei Somnambulen wie bei Sterbenden. Hinsichtlich des Bewußtseins aber sagt eine Somnambule

des Dr. Bende-Bendsen, daß sie die Wonne des Hochschlafes eben so sehr ersehne als fürchte; sie werde sie in diesem Leben nicht erfahren, wenn sie nicht das Leben dafür als Opfer hingebe. „Von dem Zustand meines Fernsehens bis zur höchsten Klarheit ist nur noch ein Schritt, den ich aber nie überspringen darf. Sobald der Strahl durch längere (magnetische) Einwirkung sich zur alles erhellenden Sonne umbildete, — und das würde er —, wäre der Zustand der Hellsichtigkeit da, aber mit diesem auch das Ende meines Lebens." Derselbe Arzt erzählt, daß diese Kranke einst überraschend schnell dem gefürchteten und doch ersehnten Zustand nahe kam; es sei ein wahrer Todeskampf eingetreten, und er hätte kaum noch Zeit gehabt, ihr ein Mittel abzufragen, um sie in einen niederen Zustand herabzustimmen und so den Übergang in eine höhere Welt zu verhindern. [354] Auch die Seherin von Prevorst sagt, daß sie in ihrem magnetischen Zustand Momente habe, wie sie auch im Sterben eintreten. [355]

Auf dieser Ablösung des sinnlichen Bewußtseins durch das transzendentale beruht es auch, daß im Sterben die Symptome des Irrsinns oft schwinden, was schon ältere Schriftsteller, Hippokrates, Plutarch, Cicero, Galen, Avicenna etc. bezeugen. Cervantes läßt seinen Don Quixote kurz vor dem Tode wieder zur Vernunft kommen zur Verwunderung seiner Umgebung: „Das Hauptkennzeichen, worauf sie auf sein baldiges Ende schlossen, war, daß er aus einem Narren sich so schnell in einen vernünftigen Menschen verwandelt hatte." [356] Der Physiologe Burdach sagt: „Daß Menschen, die seit einer langen Reihe von Jahren melancholisch, wahnsinnig oder tobsüchtig gewesen waren, in den letzten Stunden ihres Lebens wieder zu vollkommenem Bewußtsein und Verstand kommen, ist fast allgemeine Regel; dies ist selbst der Fall bei materiellen Abnormitäten des Gehirns, als Ergießung von Blut oder Serum, Eiterung, Erweichung, Verhärtung, Hypertrophie und Aftergebilden in demselben, und zwar so, daß entweder die Verwirrung in dem Maße abnimmt, als die Kräfte sinken, oder plötzlich die volle Besinnung eintritt und noch an demselben Tage der Tod erfolgt." [357] Griesinger teilt den Fall mit, daß ein Mensch von zweiundzwanzig Jahren geisteskrank wurde, dann zweiundfünfzig Jahre hindurch so gut wie nichts sprach und plötzlich, wenige Wochen vor seinem Tode, zu antworten anfing. [358] Auch Dr. Leubuscher kannte einen Blödsinnigen, der kurz vor seinem Tode sein klares Bewußtsein erhielt, und er gibt sich vergebliche Mühe, das auf physiologischem Wege zu erklären. [359] Brierre de Boismont, Direktor eines Irrenhauses, berichtet ähnliche Fälle: Ein Paralytiker erwachte zwei Tage vor seinem Tode aus einem lethargischen Zustand und sprach in rührenden Ausdrücken sein Bedauern aus über die unglückliche Verlassenheit seiner Mutter. Eine andere Kranke, eine Frau von zweiundsechzig Jahren, seit Monaten in tiefer Melancholie, kam vollständig zu sich, sprach von ihren Angelegenheiten und starb bei vollem Bewußtsein. [360] Der Zwerg Bobo am Hofe des Königs Stanislaus Lesczynski war vollständig unvernünftig, und seine Fähigkeiten schienen die eines Affen oder Hundes nicht zu übersteigen. In den letzten Tagen seines Lebens kam er zu klarem Bewußtsein und setzte durch seine verständigen Reden die Umgebung in Erstaunen. [361] Maudsley bemerkt gleichfalls, daß bei Idioten oft wunderbare Fälle von Gedächtnis vorkommen, und daß beim letzten Aufflackern ihres Lebens oft psychische Kundgebungen sich äußern, deren sie gänzlich unfähig erscheinen. [362] Nach Schubert kehrt bei vielen Irrsinnigen die verlorene Vernunft kurz vor dem Tode wieder, mit Erinnerung an die persönlichen Verhältnisse und an die ganze Reihe der Lebensschicksale; der kranke Wahn schwindet wie ein schwerer Traum, dessen Inhalt jedoch noch erinnert wird. Er führt es als eine bekannte Tatsache an, daß Wahnsinnige, sobald sie schlafen, klar zusammenhängende, vernünftige Träume haben. Es scheine sogar, daß in gewissen Fällen durch den Wahnsinn und mitten in demselben eine gewisse Entwicklung und Ausbildung der höheren Seelenkräfte möglich sei, so daß bei wiederhergestellten Wahnsinnigen oft eine vorteilhafte Veränderung und Veredelung wahrgenommen werde. Bei einer Frau, die im 47. Lebensjahre starb, nachdem sie zwanzig Jahre wahnsinnig gewesen, hatte man schon in ihren lichten Augenblicken eine stille Erhebung und frohe Fassung wahrgenommen. Vier Wochen vor ihrem Tode erwachte sie aus ihrem zwanzigjährigen schweren Traum; in dieser Verwandlung wurde sie aber von jenen kaum mehr erkannt, die vor ihrem Wahnsinn mit ihr umgegangen waren, so erhöht und erweitert waren ihre geistigen Kräfte, so veredelt ihr Ausdruck. Sie sprach in dieser Zeit Dinge mit einer inneren Klarheit aus, die über die normalen Fähigkeiten des Menschen zu gehen schienen. Dieser Fall erregte großes Aufsehen; Gelehrte und Ungelehrte, Gebildete und Neugierige drängten sich an dieses Krankenbett, und alle mußten eingestehen, daß, wenn die Kranke während der ganzen Zeit ihres Wahnsinns den Umgang und die Belehrung der erleuchtetsten Männer ihrer Zeit genossen hätte, ihr Geist nicht entwickelter hätte sein können. [363] Der Arzt Zimmermann sagt: „Ich habe eine Person gekannt, deren letzte Krankheit ein Wahnwitz gewesen, die aber einige Stunden vor ihrem Tode vollkommen vernünftig ihr Herz mit einem solchen Feuer, mit einer solchen entzückenden Beredsamkeit im Gebete zu Gott erhob, daß vor der Größe ihrer Gedanken und der Stärke ihres Ausdrucks der Erdball wie Sand zu schwinden schien; am Ende dieser Rede neigte sie ihr Haupt und verschied." [364] Greding beobachtete eine Frau, die seit zwei Jahren an Manie litt, am Sterbetag aber bei Vernunft war. [365] Bergmann berichtet von einem Blödsinnigen, der wie eine Pagode be-

ständig auf einer Stelle saß, aber kurz vor seinem Tode zur Besinnung kam. [366] Scheuchzer spricht von einem mehr als hundertjährigen Greis, der in seinen letzten Lebensjahren blödsinnig war, kurz vor dem Tode aber wieder vernünftig wurde. [367] Vom Wahnsinn gilt also dasselbe, was Aristoteles vom Alter sagt: „Das Alter kommt nicht daher, daß die Seele etwas erlitten hat, sondern daß der Körper, in dem sie ist, etwas erlitten hat." [368]

Wer nun für derartige Fälle eine physiologische Erklärung sucht, könnte allenfalls mit Fechner sagen, daß der eintretende Tod die kranken Teile, welche durch ihren Zusammenhang mit den gesunden die Geistesstörung bewirken, vor den gesunden zerstört oder mindestens funktionslos macht, ähnlich wie nach dem Ausspannen eines lahmen Pferdes, welches das andere im Gang störte, der Wagen wohl schwächer, aber ungestörter geht. [369] Aber diese Erklärung genügt schon darum nicht, weil Wahnsinnige auch für die Dauer des Somnambulismus geistige Gesundheit zeigen, mit dessen Aufhören aber wieder die Krankheit da ist; [370] ganz unzulänglich aber wird obige Erklärung gegenüber den transzendentalen Fähigkeiten Sterbender, wie Fernsehen und Fernwirken.

Wenn die Wiederkehr geistiger Gesundheit im Sterben mit jener Fernwirkung verbunden wäre, welche wir Doppelgängerei nennen, und an dem Doppelgänger selbst wahrgenommen würde, so wäre für die transzendentale Quelle der Gesundung auch der empirische Beweis erbracht. Einen solchen Fall erzählt Dr. Notter. Sein Vetter, ein nüchterner, prosaischer und phantasieloser junger Mann von achtzehn Jahren, schrieb ihm einst aus Böhmen, wo er Landwirtschaft studierte, einen Brief mit der Frage, ob der Tante Lotte — Schwester seiner und Notters Mutter — etwas zugestoßen sei; er habe in der letzten Nacht einen bedeutsamen Traum von ihr gehabt. Nun war aber diese Tante in jener Nacht unvermutet gestorben, und zwar in dem schrecklichen Zustand plötzlich ausgebrochenen Wahnsinns, der sie gänzlich des Bewußtseins beraubte. Dennoch war sie ihm im Traum ohne eine Spur von Wahnsinn erschienen, freundlich von ihm Abschied nehmend. [371]

Über die abnorme Steigerung des Gedächtnisses bei Sterbenden ist schon anderwärts das Nötige beigebracht worden. [372] Sie allein schon müßte genügen, zu einem objektiven abschließenden Blick, zu einem abgeklärten Denken über die Bedeutung des Lebens, zu erhöhtem Bewußtsein dessen uns zu befähigen, was wir versäumt haben. Alexander von Humboldt, der den sterbenden Großherzog Karl August gesehen hatte, nannte die Lebendigkeit und geheimnisvolle Klarheit seines Geistes bei so großer körperlicher Schwäche ein „schreckhaftes Phänomen". [373] Goethe sagt: „Am Ende des Lebens gehen dem gefaßten Geiste Gedanken auf, bisher undenkbar; sie sind, wie selige Dämonen,

die sich auf den Gipfeln der Vergangenheit glänzend niederlassen." [374] Auch Shakespeare hat ähnliches ausgesprochen:

„O sagt man doch, daß Zungen Sterbender
Wie tiefe Harmonie Gehör erzwingen;
Wo Worte selten, haben sie Gewicht:
Denn Wahrheit atmet, wer schwer atmend spricht,
Nicht der, aus welchem Lust und Jugend schwätzt.
Der wird gehört, der bald nun schweigen muß;
Beachtet wird das Leben mehr zuletzt:
Der Sonne Scheiden und Musik am Schluß
Bleibt, wie der letzte Schmack von Süßigkeiten,
Mehr im Gedächtnis als die frühern Zeiten." [375]

Damit steht es wohl in Zusammenhang, daß bei dieser tiefen Aufwühlung und doch objektiven Klarheit — gerade jene Merkmale, die den Dichter bilden — die Sprache Sterbender oft veredelt wird. Ein reiner Dialekt tritt an Stelle der Provinzialismen, die Worte sind voll Bilderreichtum und tiefer Innigkeit, ja sie nehmen häufig, wie schon bei den Somnambulen, einen dithyrambischen Rhythmus an. So bei jener Tagelöhnersfrau, von welcher Dr. Steinbeck erzählt, daß sie sterbend die Worte sprach: „Schon naht der Tag; ich höre Glocken läuten, die Seele muß sich im Gebet bereiten. Schon fühl' ich, daß mein Auge sterbend bricht. Hallelujah! mir glänzt das langersehnte Licht!" Am Tage darauf starb sie in dem Augenblick, als eben die Turmglocke zu läuten begann. [376] Zimmermann führt eine Kranke an, die kurz vor ihrem Tode eine begeisterte Rede über Unsterblichkeit hielt. [377] Ein Domherr zu Werda sprach die Vorempfindung seines unvermutet nahen Endes in Versen aus. [378]

Diese Fälle erinnern an die Prognose des eigenen Krankheitsverlaufes in somnambulen Zuständen; aber dieses Fernsehen ist nicht immer beschränkt auf die Linie des Lebenslaufes. Eine Somnambule, von ihrem Arzt befragt, wie sie hellsichtig gemacht werden könnte, sagt: „Dann müßte ich erst vierundzwanzig Stunden magnetisch schlafen und im Schlafe zweimal magnetisiert werden, des Vormittags durch acht, und des Nachmittags durch zehn Wechselstriche. Gerade nach vierundzwanzig Stunden würde ich erwachen, aber sogleich wieder von selbst in einen zweiten fünfstündigen magnetischen Schlaf fallen. Kurz vor dem Ablauf der fünften Stunde müßten Sie dann Ihre Stirn gegen die meinige legen, dabei den linken Daumen in die Halsgrube und den rechten gegen die Herzgrube setzen: so würde ich binnen einer Viertelstunde in die höchste Klarheit versetzt werden und mit wieder aufgeschlossenen Augen in einen hellen Schimmer, wogegen das reinste Sonnenlicht nur ein dunkler Schatten wäre. Ich würde dann aber auch bei der nächsten magnetischen Behandlung ohne Rettung sterben, beim

fünften Strich nur zweimal leise seufzen und dann auf ewig verscheiden. Ohne nachheriges Magnetisieren würde aber das Band zwischen Geist und Körper sich nicht so sanft auflösen, sondern müßte erst durch einen harten Todeskampf zerrissen werden. Ich weiß, daß Sie es nicht darauf anlegen, mich hell zu machen, sonst würde ich Ihnen dies nicht gesagt haben." [379] Es ist nicht undenkbar, daß die intuitive Kenntnis der Somnambulen von ihrem inneren Leben und den Wirkungen magnetischer Behandlung so weit reicht und so ins Detail geht wie bei der eben erwähnten; daß aber eine Steigerung des Somnambulismus überhaupt das Fernsehen erweckt, zeigt sich eben bei Sterbenden und ist seit ältesten Zeiten bekannt. In der Bibel ruft der sterbende Jakob seine Söhne zusammen, um ihnen zu weissagen. [380] Der sterbende Hektor sagt dem Achilles dessen nahen Tod vorher, [381] der sterbende Patroklus dem Hektor. [382] Calamus, indem er den brennenden Scheiterhaufen bestieg, verkündete dem Alexander dessen nahen Tod, der sodann in Babylon erfolgte. [383] Cicero erzählt von einem sterbenden Rhodier, der sechs Personen hernannte und die Reihenfolge ihres Todes bestimmte. [384] Bei der Pest in Basel, Ende des 16. Jahrhunderts, scheint dieses Fernsehen sogar als Massenerscheinung aufgetreten zu sein, indem die Sterbenden den Namen dessen riefen, der ihnen zunächst folgen würde. [385] Schnurer in seiner „Chronik der Seuchen" sagt, daß bei der Pest im 14. Jahrhundert in Europa viele Kranke hellsehend wurden, ihre eigene Todesstunde genau angaben und diejenigen bezeichneten, welche ihnen nachfolgen würden. [386] Geben wir nun solchen Ferngesichten die dem Traumleben eigentümliche dramatisierte Form, so ergibt sich damit auch die Auslegung der Vision pestbringender Gespenster. [387] Cicero sagt: „Wenn sich im Schlafe die Seele von der Gemeinschaft und Berührung mit dem Körper absondert, so erinnert sie sich des Vergangenen, schaut das Gegenwärtige und sieht das Zukünftige voraus; denn der Leib eines Schlafenden liegt untätig da, wie der eines Toten, die Seele aber ist tätig und lebend. Dies wird sie noch weit mehr nach dem Tode sein, wenn sie den Körper ganz verlassen hat; daher ist sie auch bei Annäherung des Todes weit mehr von göttlicher Eingebung erfüllt." [388] Ähnlich Aretäus: „Es ist erstaunlich, was Kranke zuweilen denken, sehen und vorbringen. Ihr ganzer Sinn ist vollkommen und rein, und ihre Seele zum Weissagen fähig. Zuerst fühlen die Kranken selbst ihren Tod voraus; dann sagen sie den Gegenwärtigen künftige Dinge vorher, welche zu ihrer Verwunderung eintreffen, und indem sich die Seele vom Körper losmacht, werden sie zuweilen die größten Wahrsager." [389] Sokrates beruft sich in seiner Verteidigung auf die Weissagungsgabe Sterbender und sagt den Richtern die verderblichen Folgen ihres ungerechten Urteils für den Staat voraus; er sei bereits dort, wo vorzugsweise die Menschen prophezeien, wenn sie

nämlich im Begriffe seien, zu sterben. [390] Sogar der nüchterne Aristoteles sieht sich genötigt, zuzugestehen: „Was die im Schlaf vorkommende Weissagung betrifft, so ist es nicht leicht, weder sie anzunehmen, noch sie zu verwerfen, da sie einerseits die Erfahrung für sich hat, andrerseits unerklärlich ist. Wenn nämlich die Seele im Schlaf zu sich selbst gekommen ist und abgesondert vom Körper ihre eigene Natur zurückerhält, besitzt sie die Gabe der Weissagung und verkündet Künftiges voraus, und dieselbe Kraft besitzt sie in der Nähe des Todes." [391] Im Mittelalter galt das Fernsehen Sterbender als eine bekannte Sache, und noch der Begründer der modernen Naturwissenschaft, Baco von Verulam, spricht es als Erfahrungssatz aus: „Das Fernsehen wird hauptsächlich beobachtet in Träumen, in Ekstasen und bei herannahendem Tode; es ist selten im Wachen und wenn der Körper gesund und stark ist." [392] Die Zweifel begannen erst in der Aufklärungsperiode, welche ihre eigene Seichtigkeit in die Probleme verlegte und die Tiefe des Welt- und Menschenrätsels in bloße Fläche verwandeln wollte. Aber wenn das Fernsehen in der Theorie gestrichen war, so nahmen doch die Tatsachen ihren ungehemmten Fortgang, und sie werden fort und fort bis in die neueste Zeit berichtet.

Diese Erfahrungstatsachen müssen wir nun eben hinnehmen, wie sie sind. Eine Erklärung zu versuchen ist nicht hier der Ort. Vom Standpunkt des Materialismus ist das Fernsehen unmöglich, der Pantheismus findet sich damit leichter ab, aber erst der metaphysische Individualismus leistet eine befriedigende Erklärung: es ist das transzendentale Subjekt, welches im Somnambulismus und bei Sterbenden in die Erscheinung tritt. Diese Ansicht hat schon Plutarch der Ansicht seiner Zeitgenossen, daß die Weissagung auf göttlicher Inspiration beruhe, entgegengestellt. Es sei nicht wahrscheinlich, fügt er bei, daß die Seele beim Sterben eine neue Fähigkeit erlange, die sie nicht schon vorher gehabt, als der innere Sinn durch die Bande des Körpers noch gefesselt war. Vermutlich besitze man diese Fähigkeit immer, aber verfinstert und durch den Leib gehindert; die Seele vermöge sie erst dann auszuüben, wenn die Auflösung der Bande des Körpers begonnen habe. Mit diesen Worten hat Plutarch schon ganz richtig die Gleichzeitigkeit unserer transzendentalen Existenz mit der irdischen und die Empfindungsschwelle als trennende Schranke ausgesprochen.

Eine weitere Analogie mit dem Somnambulismus bietet das Fernwirken Sterbender. Die ohne Vergleich zahlreichsten Fälle dieser Art betreffen das Erscheinen Sterbender an entlegenen Orten, das zwar auf wirklicher Doppelgängerei beruhen kann, im Zweifel aber als Gedankenübertragung auf den Seher ausgelegt werden sollte. Um zunächst von der wirklichen Doppelgängerei zu reden, die ja vom Standpunkt des leiblichen Menschen ebenfalls als eine Fernwirkung bezeich-

net, aber nur durch den photographischen Apparat bewiesen werden könnte, so spricht für dieselbe schon der Umstand, daß Schwerkranke und Somnambule sich oft doppelt fühlen, was besonders bei Sterbenden sich bis zum Sich-selber-sehen steigert. Eine Somnambule Kerners sagt: „Es ist nun alles Leben aus meinen Gliedern auf die Herzgrube getreten; sie sind, als gehörten sie mir nicht mehr an." Und einer seiner Freunde gebrauchte fast dieselben Worte: „Die Fäden in mir sind zerrissen; die Arme, die Füße gehören mir nicht mehr an." [393] Daraus können wir zunächst schließen, daß auch diejenigen, welche zwar nicht den Tod, aber doch das Sterben fürchten, sich beruhigen sollten. Wenn wir unserem eigenen Sterben, je weiter dasselbe fortschreitet, um so objektiver gegenüberstehen, so kann es für unser eigentliches Wesen nicht die Schrecken haben, die bei der Betrachtung des bloß leiblichen Vorganges vermutet werden. Wenn ferner unser sterbender Leib für unser transzendentales Bewußtsein zum Objekt wird, so muß dieses Bewußtsein auch an einen Träger, an einen Astralleib, gebunden sein, worin also bereits der Beginn der Doppelgängerei liegt. Die Alternative zwischen dieser und der fernwirkend erzeugten bloßen Vision war in der christlichen Mystik noch nicht gestellt, die aus dem Leben der Heiligen viele Fälle verzeichnet. Papst Benedikt XIV. sagt: *„Innumera sunt apparitionum exempla, quibus sancti se aeternam consecutos fuisse felicitatem ostenderunt."* [394] * Dahin gehören die hl. Theresia, Petrus von Alcantara, Antonius von Padua, Carolus Borromeus etc., welcher letztere sogar gleichzeitig an mehreren Orten erschien. [395]

Auch in den Beispielen aus neuerer Zeit ist man sich jener Alternative nicht immer bewußt. Mögen wir uns aber für Doppelgängerei oder bloße fernerzeugte Vision entscheiden, so ist in beiden Fällen die Analogie mit dem Somnambulismus gegeben, die Unterdrückung des sinnlichen Bewußtseins und Abnahme der Lebenskraft erscheinen dabei als Bedingung, der innere Wunsch als wirkende Ursache der Erscheinung.

Die fernwirkend erzeugte bloße Vision fällt in die Kategorie der Gedankenübertragungen; denn schon Schopenhauer bemerkt, daß eine Fernwirkung auf die peripherischen Sinne sich nicht annehmen läßt: „Offenbar also entstehen die Visionen dieser Art, so täuschend und leibhaftig sich auch die erscheinende Person in ihnen darstellt, keineswegs mittels Einwirkung von außen auf die Sinne, sondern vermöge einer magischen Wirkung des Willens desjenigen, von dem sie ausgehen, auf den andern, also auf das Wesen an sich (?) eines fremden Organismus, der dadurch von innen aus eine Veränderung erleidet, die

* „Zahllos sind die Beispiele von Erscheinungen, mit welchen die Heiligen anzeigten, daß sie die ewige Seligkeit erreicht haben."

nunmehr, auf sein Gehirn wirkend, daselbst das Bild eines solchermaßen Einwirkenden so lebhaft erregt, wie eine Einwirkung mittels der von dessen Leib auf die Augen des anderen zurückgeworfenen Lichtstrahlen es nur irgend könnte." Wäre zu Schopenhauers Zeiten die Gedankenübertragung als Tatsache bekannt gewesen, so würde sich ihm der Prozeß, den er schildert, wesentlich einfacher gestaltet haben; das „Wesen an sich des Organismus" — das ihm als Idealisten ohnehin mit der Weltsubstanz zusammenfällt — wäre ihm als Mittelglied entbehrlich geworden. Schopenhauer führt nun zahlreiche Beispiele an, stellt sie in Parallele mit den korrespondierenden Fähigkeiten der Somnambulen und schließt mit den Worten: „Der Fall ist so oft und von so verschiedenen Seiten erzählt und beglaubigt worden, daß ich ihn unbedenklich als Tatsache begründet annehme." [396] In der Tat könnte man mit Beispielen auch aus anderen als den von Schopenhauer genannten Quellen ganze Bücher füllen.

Als psychische Hauptursache solcher Erscheinungen ist in den meisten Fällen der lebhafte Wunsch Sterbender anzusehen. Geheimrat Schubert erzählt, daß sein Vater einst im Traume die Stimme seiner anderwärts lebenden Mutter vernahm, die ihm rief, nach Hause zu kommen, wenn er sie noch einmal sehen wolle. Er erwachte, schlief wieder ein und vernahm den Ruf abermals noch lauter. Er raffte sich auf und sah nun seine Mutter vor sich stehen, die Hand ihm reichend und mit den Worten Abschied nehmend, er würde sie nun auf Erden nicht mehr sehen. Sie war um diese Zeit plötzlich gestorben und hatte noch sehnlichst gewünscht, den Sohn zu sehen. [397] — Eine Frau Goffe zu Rochester ging wegen Kränklichkeit aufs Land zu ihrem Vater nach West-Mulling, neun Meilen von Rochester. Am Tage vor ihrem dort eintretenden Tode verlangte sie, zu den unter der Pflege einer Wärterin zurückgelassenen Kindern verbracht zu werden, und da man ihr ihre Schwäche vorstellte, verlangte sie, auf ein Pferd gehoben zu werden. Als abends zehn Uhr der Pfarrer zu ihr kam, klagte sie ihm ihren Jammer, die Kinder nicht mehr sehen zu können. Morgens 1—2 Uhr fiel sie in Ekstase, ihre Augen waren offen und starr, man konnte keinen Atem an ihr spüren und war zweifelhaft, ob sie noch lebe. Tags darauf erklärte die Sterbende, sie sei in der Nacht während ihres Schlafes bei den Kindern gewesen. Später bezeugte die Wärterin in Rochester und wollte einen Eid darauf ablegen, daß die Erscheinung der Frau Goffe kurz vor zwei Uhr aus dem Zimmer, darin das ältere Kind lag, in das andere gekommen, wo das jüngere Kind mit der Wärterin schlief, und eine Viertelstunde dort stehen geblieben sei. Ihr Mund ging auf und zu, ohne daß man Worte hörte. Als die Erscheinung hinwegging, folgte die Wärterin, konnte aber nicht sagen, wohin sie geraten. [398] Ich übergehe einige Nebenumstände dieser Geschichte,

die das Faktum so sehr außer Zweifel setzen, daß Görres diesen Fall zu den bestbeglaubigten rechnet.[399] Die günstige Bedingung, nämlich der ekstatische Zustand, und die hochgesteigerte eigentliche Ursache, das heftige Verlangen der Sterbenden, wirkten also hier in gleichem Sinne; daß aber keine bloße Vision, sondern Doppelgängerei vorlag, ist schon daraus zu schließen, weil ja nicht die Wärterin, sondern die Kinder das Objekt der Sehnsucht waren. Ein ähnlicher Fall findet sich bei Crowe: Als Lord M. einmal von Hause abwesend war, sah er seine Mutter, die er zwei Tage vorher ganz gesund verlassen hatte, zu den Füßen seines Bettes stehen. Er erkannte sogleich die Natur dieser Erscheinung; um sich aber zu überzeugen, rief er seinen Diener und stellte ihm die Frage: John, wer ist dies? Der Diener versetzte: Es ist die gnädige Frau. Sie war von einer Krankheit befallen worden und nach wenigen Stunden gestorben. Dieser Vorfall erregte damals so großes Aufsehen, daß Georg III. sich die Einzelheiten sowohl vom Lord als vom Diener erzählen ließ.[400] — Apotheker Frey lag abends in Karlsruhe wachend und noch ganz bei Sinnen im Bett, beide Hände auf der Bettdecke haltend. Er fühlte plötzlich, daß man ihm die Hand drückte, und sah nun den mit ihm sehr befreundeten Stadtpfarrer Kirch vor dem Bette stehen, ihn freundlich nicken und zur Türe hinausgehen. Morgens schickte er ins Pfarrhaus und vernahm, Kirch sei zu jener Stunde gestorben.[401] — Medizinalrat Ruete behandelte gleichzeitig zwei junge Damen, die sich fremd waren und nur vom Ansehen bei ihren Spazierfahrten kannten. Beide waren schwindsüchtig; sie erkundigten sich oft bei ihm nach ihrem gegenseitigen Befinden. Nachts zu einer derselben gerufen, traf er sie sterbend an. Er blieb eine halbe Stunde und ging dann noch zur anderen, wo ihm die Mutter erschreckt öffnete und erzählte, die Tochter hätte vor einer halben Stunde die Erscheinung der anderen Kranken gehabt, die ihr freundlich winkte und ihr ankündigte, auch sie würde heute sterben. Die Tochter erzählte darauf dem Arzte die Vision mit denselben Worten und starb noch an diesem Tage.[402] — Im „Korrespondent von und für Deutschland" (1812 No. 241) wird von einer Frau erzählt, die nach ihrer Beerdigung ihren Kindern und der Amme des jüngsten Kindes erschien. Bei Wiederöffnung des Sarges fand man, daß sie nur scheintot gewesen war.[403] Der Dichter Mörike erzählt: „Die erste Gattin meines Onkels, des Präsidenten von Georgii, lag todkrank im Bette. Regierungsrat G., ein Hausfreund, kam, sie zu besuchen. Weil er jedoch zunächst ihren Gatten sprechen wollte, so suchte er denselben in seinem in der unteren Etage gelegenen Arbeitszimmer auf, wo er zwar ihn nicht antraf, aber, zu seinem höchsten Erstaunen, die Frau am Schreibtisch, mit dem Rücken gegen ihn gewendet, sitzen fand. Sie kehrte den Kopf nach ihm um und sah ihn ruhig an. Sie war ganz so, wie er sie in gesunden

Tagen sah. Nicht wissend, was er davon denken sollte, trat er bestürzt zurück und ging nach den oberen Zimmern, wo er die Kranke schwach im Bette traf. Bald darauf starb sie. Sie hatte sich in ihren letzten Tagen, wie sie dem Freunde selbst noch sagte, sehr viel mit ihm in Beziehung auf ihren Gatten und dessen nächste Zukunft beschäftigt."[404] — Rektor Vorkerodt hinterließ in Gotha eine Witwe, eine Tochter und einen Sohn, der in Halle studierte. Während die ersteren einst bei Tische saßen, hörten sie jemanden mit starken Schritten die Treppe heraufkommen. Als die Mutter hinausging, stand ihr Sohn vor ihr mit einer großen Wunde in der Brust, aus der Blut hervorströmte. Da sie ihn eben anreden wollte, sank er vor ihr nieder und verschwand. Am nächsten Tage kam die Nachricht, daß der Sohn zur gleichen Stunde auf der Saalebrücke in Halle erstochen worden sei. Diese Erzählung findet sich bei Hennings,[405] der sie zwar nicht leugnet, aber in gewaltsamer Weise rationalistisch zu erklären sucht. In dieser Hinsicht ist Hennings der Typus der Rationalisten, und man kann auf ihn diejenigen Leser verweisen, welche bezüglich der Mystik auch die Stimme der Gegner vernehmen wollen; denn Hennings ist wenigstens sehr gelehrt, und er hat die rationalistischen Kunstgriffe in einer Reihe von Schriften in ein System gebracht; aber in der Meinung, daß man um so scharfsichtiger sei, je weiter man den Zweifel treibe, geht er immer zu weit und übersieht die Linie, wo, in sehr vielen Fällen wenigstens, der Skeptizismus in Absurdität umschlägt.

Allegorien und Symbole, die schon beim Fernsehen, ja in unseren gewöhnlichen Träumen, eine große Rolle spielen, scheinen manchmal auch mit Fernwirken verbunden zu sein. Ben Johnson hatte, auf dem Lande lebend, die Vision seines Sohnes mit einem blutigen Kreuz auf der Stirne. Am anderen Tage machte er dem alten Cambden davon Mitteilung und bald darauf kam die Nachricht, der Sohn sei in London an der Pest gestorben. Es war damals Brauch, die angesteckten Häuser mit einem roten Kreuz zu bezeichnen.[406]

Wenn ein Sterbender gleichzeitig an verschiedenen Orten erscheint, so taucht in erhöhtem Grade die Frage auf, welches hier das wirkende Prinzip sei. Läßt man den Sterbenden ganz aus dem Spiel, so müßte man, was doch höchst unwahrscheinlich wäre, voraussetzen, daß gleichzeitig an verschiedenen Orten fernsehende Personen dieselbe Vision hätten. Demgemäß ist es ungleich wahrscheinlicher, daß der Sterbende in verschiedener Richtung gleichzeitig fernwirkend sich verhält. Für die Erzeugung von bloßen Visionen hat diese Annahme weniger Schwierigkeit, als wenn wir eine Bildung des Astralleibes in mehrfachen Exemplaren annehmen wollten. Als unmöglich kann gleichwohl auch letzteres nicht hingestellt werden; es liegt kein logischer Widerspruch darin, daß die organisierende Fähigkeit der Seele nach verschie-

denen Richtungen ausstrahlt. Der Vater des Juweliers Hübschmann erschien, als er im Sterben lag, gleichzeitig seinen Enkeln in Stuttgart und seinem Sohne zu Straßburg, an beiden Orten nur als stummes Bild. [407]

Es kommen Visionen vor, in welchen Sterbende nicht nur als solche erblickt werden, sondern umgeben von der ganzen Szenerie, in die sie tatsächlich gestellt sind. Die Gräfin Merlin erzählt, sie sei einst die ganze Nacht hindurch von einer Vision verfolgt worden: sie sah ihre in der Havannah lebende Großmutter auf dem Sterbebette, von ihren Kindern umgeben, während eine Menge Neger Treppen und Gänge füllte. Acht Tage später kam ein Brief, es sei alles wohl; aber nach vier Wochen folgte ein zweiter, der den Tod bestätigte. [408] Daß nun ein Sterbender mit seiner ganzen Umgebung erscheint, könnte uns geneigt machen, ein bloßes Fernsehen des Visionärs anzunehmen, statt Fernwirken des Sterbenden. Indessen ist das Recht dazu sehr fraglich. Es zeigt sich nämlich der Doppelgänger häufig mit solchen Merkmalen versehen, die jeweilig im Bewußtsein seines Entsenders liegen, z. B. in der Toilette des letzteren; bei der Identität der denkenden und organisierenden Seele ist es auch gar nicht anders zu erwarten. Demnach bedarf es nur noch der weiteren Annahme, daß im Bewußtsein eines Sterbenden seine momentane Umgebung einen starken Eindruck hervorbringt, so müßte auch dem Seher die ganze Szenerie erscheinen.

Die Fernwirkung scheint leichter vor sich zu gehen, wenn sie im Schlafzustand geschieht, und zwar gilt das sowohl auf Seite des Wirkenden wie auf Seite des Empfängers, in beiden Fällen darum, weil das Hindernis des sinnlichen Bewußtseins hinwegfällt. Es gilt das von der ganzen transzendentalen Psychologie, z. B. wenn der Gedankenleser sich die Augen verbinden läßt, so steigert er seine passive Empfänglichkeit, und auch der Gedankenübertrager tut besser daran, die Augen zu schließen. Das gilt auch von jener Gedankenübertragung, die mit der organisierenden Funktion, also mit dem Doppelgänger sich verbindet. Darum treten so viele Visionen im Traum ein. Cardanus erzählt, daß sein Freund Maurosenus, Ratsherr zu Venedig, im Traum einen seiner Brüder, den er sehr liebte, sah, der ihn umarmte und von ihm Abschied nahm, da er in die andere Welt gehen müsse. Drei Tage später kam die Nachricht seines Todes. [409] — Ein Fräulein R., bei ihrem Onkel, einem berühmten Arzt, in Paris wohnend, während ihre Mutter schwerkrank in der Provinz sich befand, träumte, sie sehe ihre Mutter sterbend, blaß, entstellt und bekümmert, daß sie nicht von ihren Kindern umgeben sei. Dann hörte sie sich mehrmals beim Namen rufen und sah im Traum, daß die am Bett der Sterbenden Anwesenden deren Enkelin im Nebenzimmer suchten, die den gleichen Namen wie die Tochter führte. Durch Zeichen gab die Sterbende zu verstehen,

daß es die in Paris weilende Tochter sei, welche sie zu sehen wünsche, worauf der Tod eintrat. Morgens erzählte Fräulein R. bekümmert ihrem Onkel den Traum, der sie in die Arme schloß und die Wahrheit der Vision eingestand, ohne nähere Mitteilungen zu machen. Einige Monate später fand Fräulein R. unter den Papieren ihres Onkels, deren Ordnung sie in seiner Abwesenheit vornahm, einen Brief, der alle von ihr geträumten Nebenumstände dieses Todesfalles bestätigte. [410] — Ein deutscher Professor erzählt, er habe auf der Reise geträumt, sein Vater liege im Sterben und rufe ihn. Er änderte seinen Reiseplan, kehrte nach Hause zurück, traf den Vater verscheidend und vernahm, daß dieser, in tiefer Betrübnis über des Sohnes Abwesenheit, ihn wiederholt beim Namen gerufen. [411] Das gleiche gilt nun auch im Fernwirken von der aktiven Person, wie das obige Beispiel der Frau aus Rochester beweist, und insbesondere den Doppelgänger finden wir meistens verbunden mit ekstatischen und kataleptischen Zuständen des Lebenden.

Oft kommt es beim Fernwirken Sterbender zu keiner Vision des Empfängers, während doch das Gehör — vielleicht als für innere Einwirkungen empfänglicherer oder momentan nicht in Anspruch genommener Sinn — affiziert wird. Einen interessanten Fall dieser Art erzählt Bettina von Arnim, die über Goethes Familie verschiedene mystische Züge in Erfahrung gebracht hatte und diesem mitteilte: „Dein Großvater kam einst nach Mitternacht in die Schlafstube der Tochter und blieb bis am Morgen, weil ihr etwas begegnet war, was sie vor Angst sich nicht zu sagen getraute. Am anderen Morgen erzählte sie, daß etwas im Zimmer geraschelt habe, wie Papier. In der Meinung, das Fenster sei offen und der Wind jage das Papier von des Vaters Schreibpult im Studierzimmer umher, sei sie aufgestanden, aber die Fenster seien geschlossen gewesen. Wie sie wieder im Bett lag, rauschte es immer näher heran mit ängstlichem Zusammenknittern von Papier; endlich seufzte es tief auf und noch einmal dicht an ihrem Angesicht, daß es sie kalt anwehte. Da ist sie dann vor Angst zu den Kindern gelaufen. Kurz nach dem Vorfall ließ sich ein Fremder melden; wie dieser auf die Hausfrau zuging und ihr ein ganz zerknittertes Papier darreichte, wandelte sie eine Ohnmacht an. Ein Freund von ihr, der in jener Nacht seinen herannahenden Tod gespürt, hatte nach Papier verlangt, um der Freundin in einer wichtigen Angelegenheit zu schreiben; aber noch ehe er fertig war, hatte er, vom Todeskampf ergriffen, das Papier gepackt, zerknittert und damit auf der Bettdecke hin- und hergefahren, endlich zweimal tief aufgeseufzt, dann war er verschieden. Obschon nun das, was auf dem Papier geschrieben war, nichts Entscheidendes besagte, so konnte sich doch die Freundin vorstellen, was seine letzte Bitte gewesen. Dein edler Großvater nahm sich einer kleinen

Waise jenes Freundes an, die keine rechtlichen Ansprüche auf sein Erbe hatte, ward ihr Vormund und legte eine Summe aus eigenen Mitteln für sie an, die deine Großmutter mit manchem kleinen Ersparnis mehrte.“ [412] In diesem Falle läßt sich wohl annehmen, daß die Beschäftigung mit dem Papier einen hervorragenden Platz im Bewußtsein des Sterbenden einnahm, und so könnte man diese Fernwirkung als bloß innerlich erzeugte Audition auffassen. In ähnlicher Weise lassen sich noch manche andere Fälle erklären. Frau R. hatte einem alten Holzmacher, der sich fürchtete, im Armenhaus zu sterben, wo seine Leiche der Anatomie anheimfallen würde, versprochen, für ein ordentliches Begräbnis einst Sorge zu tragen. Im Verlauf der Jahre hatte sie dies vergessen, wurde aber dann in einer Nacht durch einen Ton geweckt, wie wenn jemand in ihrem Schlafzimmer Holz spalte. Die Nachahmung war so vollkommen, daß sie jeden abgesägten Klotz beiseite werfen hörte. Sogleich kam ihr der Gedanke, der alte Holzmacher sei gestorben. So war es auch, und noch auf dem Sterbebette hatte er sich geängstigt, ob Frau R. ihres Versprechens eingedenk sein würde. [413] — Der Baron R. hatte die Gewohnheit, sowohl sich selbst als anderen von Zeit zu Zeit die Haare vom Nacken kopfaufwärts zu streichen. Einem Freunde, der sich das mehrmals und schließlich ernsthaft verbat, entgegnete der Baron, er würde ihm, ob er es nun leiden würde oder nicht, das Haar noch einmal in die Höhe streichen, und wäre es selbst in der Stunde seines Todes. Damit war die Sache lachend abgetan. Ein paar Jahre später erkrankte der Baron, ohne daß der Freund darum wußte, der aber einen Schrei ausstieß, als ihm eine kalte Hand die Haare mit den Worten in die Höhe strich: So stirbt man! Er war sich der Bedeutung dieses Zeichens gleich bewußt, notierte die Stunde, und erhielt nach acht Tagen die Todesnachricht mit genauer Übereinstimmung in der Zeit. [414]

Die Berufung auf Gedankenübertragung zur Erklärung solcher Phänomene hat indessen ihre Grenzen. Es gibt Berichte genug, wo sie nicht mehr zureicht, und ein reales Wirken in der Umgebung des Entfernten, ein materieller Vorgang mit Hilfe materieller Kräfte und mit bleibendem Resultat eintritt. Holtei erzählt, daß, als seine Frau, die Hofschauspielerin Luise Rogie, abends neun Uhr in Berlin starb, zur gleichen Stunde zu Obernigk in Schlesien Freunde beisammen saßen und der Gutsherr Schauberth einen Pokal hervorsuchte und mit Ungarwein füllte, um auf ihre Gesundheit und das Namensfest Holteis anzustoßen. Da ertönte ein Klang wie von zersprungenem Glas und ein rundes Stück fiel aus dem Pokal auf den Tisch. Aus demselben Pokal hatte Luise vier Jahre vorher Dank genippt, als die Freunde auf die Gesundheit der damals Neuvermählten getrunken hatten. [415] — In der „Schlesischen Zeitung“ wird erzählt, daß 1859, als die Mitglieder einer

Beamtenfamilie beim Abendbrot versammelt waren, plötzlich das an einer Messingkette hängende Gewicht der Stubenuhr mit großem Getöse und ohne sichtbare Veranlassung sich ablöste und zu Boden fiel. Die Kette, wie wenn ein elektrischer Strom sie zerrissen hätte, lag in ihre einzelnen Glieder zerstreut auf dem Boden umher. Eine Stunde später traf ein Telegramm ein, das den plötzlich eingetretenen Tod eines entfernt lebenden Verwandten meldete. Die angegebene Stunde und Minute stimmten genau mit jenem Ereignis. [416]

Auch für solche Fernwirkungen bietet der Somnambulismus Analogien, ohne daß doch diese Phänomene der transzendentalen Physik bereits eine wissenschaftliche Erklärung gefunden hätten. Schopenhauer sagt: „Den höchsten Klimax aber erreicht die Sache, wenn diese unmittelbare (?) Gewalt des Willens sich sogar auf leblose Körper erstreckt. So unglaublich dieses scheint, so liegen dennoch zwei, von ganz verschiedenen Seiten kommende Berichte darüber vor. Nämlich in dem soeben genannten Buche („Mitteilungen über die Somnambule K. in Dresden“) wird S. 115, 116, 318 mit Anführung der Zeugen erzählt, daß die Somnambule die Nadel des Kompasses einmal um 7°, ein andermal um 4°, und zwar mit viermaliger Wiederholung des Experiments, ohne allen Gebrauch der Hände, durch ihren bloßen Willen, mittels Fixierung des Blickes auf die Nadel, abgelenkt habe. Sodann berichtet aus der englischen Zeitschrift „Britannia“ Gaglianis Messenger vom 13. Oktober 1851, daß die Somnambule Prudence Bernard aus Paris in einer öffentlichen Sitzung in London die Nadel des Kompasses durch das bloße Hin- und Herdrehen ihres Kopfes genötigt habe, diesen Bewegungen zu folgen, wobei Herr Brewster, der Sohn des Physikers, und zwei andere Herren aus dem Publikum die Stelle der Geschworenen vertraten.“ [417] Später haben die Professoren Fechner und Erdmann in Leipzig das Ablenken der Magnetnadel durch eine Frau Ruf, und Zöllner durch das Medium Slade bestätigt.

Diese magische, d. h. transzendental-physikalische Fernwirkung auf Materie von seiten der Somnambulen und Sterbenden hört auf, als Wunder zu erscheinen, sobald wir bedenken, daß Materie nichts anderes ist als ein System von Kräften, und daß der Wille, fernwirkend, wie etwa Gravitation oder Elektrizität, jenen gegenüber eine höhere Kraft repräsentiert, die sich in äquivalente Beträge jeder anderen Kraft umsetzen kann. Es genügt aber, zur Erklärung solcher Phänomene, bis zum transzendentalen Subjekt zurückzugehen; es besteht keine Notwendigkeit, dafür die Weltsubstanz zu bemühen und, wie Schopenhauer es tut, von einer unmittelbaren Kraft des Willens zu reden. Der Wille des transzendentalen Subjekts, der hier eingreift, ist gebunden an das Naturgesetz von der Erhaltung der Kraft und ihre Verwandlung in äquivalente Beträge. Die Erfahrung allein kann Aufschlüsse darüber

geben, welche Verwandlungen diese transzendentale Willenskraft einzugehen vermag. Wenn solche Phänomene in vielen Fällen an Elektrizität erinnern, so scheinen doch auch andere Verwandlungen einzutreten. Der Arzt Görwitz erzählt von seinem fünfzehnjährigen Bruder: „Als die Kirchenuhr 1/2 6 Uhr schlug, wiewohl es 3/4 6 Uhr hätte schlagen sollen, wurde Richard unwillig und rief: ‚Da soll der Kuckuck drinnen sitzen! Wart, du verdammte Uhr, ich will dir andere Weise lehren; die Geister sollen helfen!' Er murmelte einige unverständliche Zaubersprüche, beschrieb mit dem Zeigefinger Figuren in der Luft und sprach: ‚Paßt auf, jetzt soll es richtig schlagen!' und zum Erstaunen aller Anwesenden schlug es richtig." [418]

Die Grenze der möglichen Fernwirkungen zu ziehen, geht jedenfalls nicht an. Ob eine Wirkung, die von einer psychischen Kraft ausgeht, auch in ihrem Resultate psychisch bleibt, etwa indem eine intensive Vorstellung bei der Gedankenübertragung von einem fremden Gehirn aufgefangen wird, oder ob sie vielleicht sogar von einem materiellen Gegenstand aufgefangen werden kann, das wird von Bedingungen abhängen, die wir nicht kennen. Die dabei tätigen Kräfte werden vom Wirkenden keineswegs immer mit Bewußtsein und Willkür ins Spiel gesetzt, sondern quellen sogar in der Regel aus dem Unbewußten, d. h. Transzendentalen. Da ferner der Gebrauch transzendentaler Kräfte in ihrer Anwendung auf die sinnliche Ordnung der Dinge im Grunde unserer eigenen Natur widerspricht, so läßt sich für das besondere Resultat nicht nur nicht das sinnliche Bewußtsein des Wirkenden, sondern nicht einmal sein transzendentales Bewußtsein verantwortlich machen. Mit anderen Worten: Wir müssen nicht nur immer bedenken, daß transzendentale Eingriffe in die sinnliche Welt die Gesetzmäßigkeit der letzteren zu berücksichtigen haben, daher großen Einschränkungen unterliegen müssen, sondern daß sie auch von einem Wesen ausgehen, welches dieser sinnlichen Welt nicht angepaßt ist, von den Modifikationen nichts weiß, welchen transzendentale Kräfte und Gesetze auf dem Berührungspunkt mit der sinnlichen Weltordnung unterliegen müssen. Das sinnliche Bewußtsein des Wirkenden gibt daher wohl den ersten psychischen Impuls zu der Fernwirkung, alles andere aber läuft mehr oder weniger unabhängig von ihm ab. Bedenken wir das nicht, so könnten wir in einzelnen Fällen leicht von der Besonderheit der Wirkung uns abgestoßen fühlen; aber diese Empfindung wäre nur gerechtfertigt, wenn diese Besonderheit immer eine absichtliche und eine beliebige andere ebenso möglich gewesen wäre, was beides nicht der Fall ist. Der Hofrat Reinbeck erzählt, daß seinem Großvater eines Abends von einer angesehenen Kaufmannswitwe, Frau Westphal, ein Schnupftuch übersandt wurde mit der Bitte, es zu besehen. Er schlug es auseinander und sah darin in Blut das ihm wohlbekannte Bild eines

der entfernten Söhne der Witwe. Er begab sich zu dieser, die ihm in höchster Bewegung erzählte, sie hätte das Tuch gebraucht, und da sie Blutspuren entdeckte, Licht machen lassen, worauf sie das Bild ihres Sohnes mit einer Wunde am Hals erkannt hätte. Bald darauf kam die Nachricht, daß jener Sohn im Duell eine tiefe Halswunde erhalten habe und an derselben gestorben sei. Man faßte das Tuch in Glas und Rahmen; als 1790 Friedrich Wilhelm es sich zeigen ließ, war das Blut erblaßt, aber das Profil und der Hieb am Halse waren noch deutlich erkennbar. [419] Gewiß hat nun der sterbende Sohn vielleicht sehr intensiv seiner fernen Mutter gedacht, aber jene besondere Fernwirkung lag nicht in seiner Absicht; dies gibt uns jedoch kein Recht, die Erzählung zu verwerfen. Wo ein Phänomen eintritt, dessen Kausalität uns unbekannt ist, müssen wir uns von dem juridischen Grundsatz leiten lassen, daß ein Zeugnis, welches genügt, um einen alltäglichen Vorgang zu beweisen, auch genügen muß, wenn es für einen außerordentlichen Vorgang abgegeben wird; es kommt ganz und gar nicht darauf an, ob ein solcher Vorgang unserer Denkgewohnheit entspricht oder nicht, denn die Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes ist nur eine beständige Abänderung unserer Denkgewohnheiten. Die Prozesse freilich, in welche Magnetiseure und Medien gelegentlich verwickelt werden — Hansen in Wien, Slade in London —, beweisen, daß unsere aufgeklärten Juristen Zeugnisse, auf Grund deren sie getrost eine Todesstrafe aussprechen würden, nicht mehr gelten lassen, wenn sie für ein mystisches Phänomen abgegeben werden; nicht die Verläßlichkeit des Zeugen wird dann in Betracht gezogen, sondern in ganz subjektiver Willkür die Denkbarkeit seines Berichtes.

Durchgehen wir nacheinander die Gebiete der Physik, Chemie, Physiologie und Psychologie, so sehen wir, daß zu den Gesetzen der tieferen Stufe auf jeder höheren neue Gesetze hinzutreten. Das muß sich auch wiederholen, wenn wir zur transzendentalen Psychologie übergehen. Daß wir aus den Phänomenen der letzteren noch sehr wenig Gesetze abstrahiert haben, beweist nicht deren Gesetzlosigkeit; man darf aber auch nicht die Gesetze der tieferen Stufe als Maßstab an das höhere Gebiet legen, dessen Erscheinungen durch die Gesetze der tieferen Stufe nicht erschöpft werden können. So wenig, als es den Materialisten gelingen wird, den Menschen auf ein physikalisches Problem zurückzuschrauben, so wenig wird es auch gelingen, die Mystik auf ein tieferes Erscheinungsgebiet herabzudrücken.

Nach materialistischer Auffassung müßte die höchste Steigerung des Seelenlebens mit der höchsten Blüte des körperlichen Daseins zusammenfallen. Davon besteht aber das Gegenteil: die höchsten transzendentalen Funktionen treten bei der tiefsten Herabdrückung des körperlichen Daseins, nämlich im Sterben, in die Erscheinung. Daraus geht

hervor, daß der Tod keine Vernichtung ist, sondern ein Freiwerden des transzendentalen Subjekts von den Fesseln des Organismus in bezug auf Vorstellung und Wirkung, eine Entleibung der Seele, die eben darum für unsere Sinne nur als eine Entseelung des Leibes sich darstellen kann. Aber sogar diese Entleibung, die wir im Tod erfahren, ist noch einzuschränken; die Unsterblichkeit der Seele muß nach ihren beiden Funktionsrichtungen gelten: Organisieren und Denken. Wenn Sterbende fernsehen, fernwirken und als Doppelgänger erscheinen, so geht daraus hervor, daß Vorstellung, Wille und organisierende Kraft im Sterben freiwerden, im Tode also verbleiben. Gewissermaßen ist der ganze Mensch unsterblich; nicht eine Trennung beider Bestandteile bewirkt den Tod, sondern er zieht die Essenz aus beiden. Die Seele, weit entfernt, eine bloße Wirkung des Organismus zu sein, gehört zu den realen Wesen, und von ihr muß die Erhaltung so gut gelten wie von jedem Atom. Der irdische Leib ist nur eine der möglichen Darstellungsformen der Seele, und seine Unvollkommenheit liegt nicht an ihr, sondern an dem irdischen Material; das im Tode schwindende sinnliche Bewußtsein ist nur eine der möglichen Formen der Bewußtseinsfähigkeit, und seine Unvollkommenheit und Beschränkung liegt nicht im Wesen der Seele, sondern an ihrer Verbindung mit einem irdischen Organismus. Eine höhere Vollkommenheit des Vorstellens und Wirkens muß demnach eintreten, wenn die hemmenden Wirkungen dieser Leiblichkeit hinwegfallen. An diesem Punkte werden wir später bei Betrachtungen über den künftigen Zustand anzusetzen haben. Die transzendentalen Funktionen, von den leiblich bedingten Funktionen qualitativ verschieden, können nicht als letztes Aufflackern des leiblichen Lebens ausgelegt, sondern müssen als Spuren, als Antizipationen des künftigen Lebens angesehen werden. In diesem Sinne sagt Cicero: „Bei der Annäherung des Todes ist der Geist um vieles göttlicher."

Weil alle Persönlichkeit auf der Erinnerungsfähigkeit und dem Erinnerungsumfang beruht, garantiert uns die gesteigerte Erinnerung im Somnambulismus und im Sterben eine Erhöhung der Persönlichkeit durch den Tod, während nach materialistischer Auffassung diese Persönlichkeit vernichtet wird, nach pantheistischer in die Weltsubstanz zerfließt. Die Steigerung der Persönlichkeit kann aber noch keine qualitative Erhöhung unserer Individualität bedeuten, für welche vielmehr durchaus kein Beweis vorliegt, weder in intellektueller noch moralischer Hinsicht. Der Tod kann uns keine neue Eigenschaft verleihen, sondern nur zur freien Entfaltung bringen, was bereits vorgebildet in uns liegt. Häufig zwar scheint der Somnambulismus eine intellektuelle und moralische Erhöhung mit sich zu führen; aber er kann uns, wie der Tod, doch nur einsetzen in unser wahrhaftes Wesen, welches im Leben verdunkelt und gefälscht erscheint durch Verhältnisse, in die wir gestellt sind, durch die Wirkung der Erziehung und unsere eigene, irdische Arbeit. Der von solchen irdischen Wirkungen bedingte Unterschied der Individualitäten schwindet, und die alsdann zur Geltung kommende transzendentale Individualität kann im Vergleich zur irdischen als eine höhere sich darstellen, aber auch als eine niedere, der nun die irdische Schminke genommen ist. Weder in intellektueller noch moralischer Hinsicht kann der Tod eine republikanische Gleichheit der Individualitäten herbeiführen. Auch dies aber ist festzuhalten, daß der dem Somnambulismus entnommene Beweis für das Fernsehen nicht ohne weiteres auf die nächste Lebensstufe übertragen werden kann; die Annahme, daß uns die transzendentalen Verhältnisse der neuen Lebensstufe ebenso klar würden wie im Somnambulismus die irdischen, erscheint gewagt und mehr als bedenklich. Es ist daher wahrscheinlicher, daß das Fernsehen des höheren Zustandes nur auf die Verhältnisse des tieferen Zustandes sich bezieht. Die metaphysische Dunkelheit, die über unserm Wesen und der Welt liegt, wird auch im transzendentalen Bewußtsein nur teilweise aufgelöst werden.

Immerhin ist die Tatsache der transzendentalen Funktionen bei Somnambulen und Sterbenden genügend, unsere Vorstellungen über den Tod umzugestalten. Diese Tatsache lehrt uns, daß im menschlichen Wesen Probleme stecken, deren Lösung außerhalb dieser irdischen Existenz fällt. Fähigkeiten, die im Leben nicht zur Vollendung, ja kaum zur Anwendung kommen, lassen auf ein künftiges Leben schließen, worin sie normal werden, wie die embryonale Bildung der Retina auf das Leben in jener Welt schließen läßt, darin die Sonne scheint. Im Grunde genommen ist also nicht die Unsterblichkeit das Problem, sondern das eigentliche Rätsel liegt im Leben, in der Frage, wie wir, die wir im Grunde unseres Wesens transzendentaler Natur sind, zu einer einschränkenden Verbindung mit einem irdischen Organismus kommen. Die Inkarnation, die Materialisation unseres Wesens ist das Geheimnisvolle, das uns gleichwohl kaum zur Besinnung kommt; daß uns aber der Tod in unser transzendentales Wesen wieder einsetzt, ist im Grunde von selbst verständlich. *„J'ai vu"* — sagt Saint-Martin — *„que des hommes étaient étonnés de mourir, et qu'ils n'étaient pas étonnés de naître; c'est là cependant ce qui mériterait le plus leur surprise et leur admiration."* *

So erscheint also die mystische Betrachtung des Todes sehr wohl geeignet, der Philosophie noch wesentliche Dienste leisten zu können. Zunächst wird sie dieselbe aus der pantheistischen Sackgasse befreien, in welche dieselbe geraten ist; sodann aber wird sie ihr zum Bewußt-

* „Ich habe gesehen, daß Menschen erstaunt waren zu sterben, und daß sie nicht erstaunt waren, geboren zu werden; und doch ist es gerade das, was ihr Erstaunen und ihre Bewunderung verdienen würde."

sein bringen, daß es noch nicht an der Zeit ist, stolze Systeme zur Auflösung des Welträtsels aufzustellen. Noch hat bisher jeder stolze Baumeister als ein philosophischer Ikarus sich bewährt, und der Zusammenbruch der aufeinander gefolgten Systeme unseres Jahrhunderts beweist deutlich genug, daß die Bauten der soliden Fundierung entbehrten und überlastet wurden. Eine mystische Philosophie wird sich bescheiden, sie schränkt ihre Aufgabe ein und stellt der Philosophie ein näher gelegenes Problem, das Menschenrätsel, vor Augen. Die Hoffnung ist gerechtfertigt, daß sie auf diesem Wege ersprießlichere Resultate erreichen wird, weil sie auf ihrem obwohl eingeschränkteren Gebiete doch mit vermehrten Mitteln arbeitet: durch bessere Ausnützung der psychologischen Tatsachen — indem sie die transzendentalen hinzuschlägt — wird sie eine bessere Lösung des Menschenrätsels erzielen, als bisher gelang. Mit der Zeit, aber erst in zweiter Linie, wird dies allerdings auch der weiteren Aufgabe der Philosophie, der Lösung des Welträtsels, einen bedeutenden Vorteil zuwenden. Diese Lösung kann aber nicht gelingen ohne vorherige Lösung des Menschenrätsels; denn im Welträtsel muß, und sogar vorzugsweise, die höchste Naturtatsache — und das ist eben der Mensch — mit umfaßt sein. Wird der Mensch nur nach seiner physischen Seite betrachtet, so ist also die Philosophie schon in ihrem ersten Ansatz falsch; eine ganz andere Stellung erhält er aber in der Natur, wenn wir seine transzendentale Seite mit betrachten, und mit dieser Emporhebung der höchsten Naturtatsache erhält auch das ganze Naturrätsel ein erhöhtes Ansehen. Unsere ganze Weltanschauung wird sich höchst verschieden gestalten, je nachdem wir im Menschen nur ein für die Retorte geeignetes physikalisches und chemisches Problem erkennen oder ein transzendentales. Heben wir den Menschen auf eine höhere Stufe, so ist damit die ganze Natur auf eine höhere Stufe gehoben.

Eine solche umgestaltete Weltanschauung muß aber die ganze Kulturentwicklung der Menschheit beeinflussen. Wäre der Tod in der Tat nur eine Entseelung des Leibes, dann könnte das irdische Dasein nur gleich einer Prellerei erachtet werden, und unser Trieb nach Erwerbung idealer Güter wäre beständig gelähmt. Umgekehrt muß uns der Unsterblichkeitsglaube in hohem Grade antreiben, dieses Leben nicht zum einseitigen Vorteil der irdischen Erscheinungsform auszunützen, sondern zum Nutzen des transzendentalen Subjekts. In dieser Hinsicht ist das Wort Goethes, daß kein tüchtiger Mann je an seiner Unsterblichkeit gezweifelt habe, ganz zutreffend; denn diese Tüchtigkeit können wir nicht erreichen, wenn wir unser Wesen zu niedrig und nur auf eine kurze Zeitspanne berechnet ansetzen.

Aus unserem transzendentalen Subjekt fließt unser irdischer Lebenswille, darum ist dieser nicht wandelbar, nicht abhängig vom

Lebensinhalt. Unsere vom irdischen Bewußtsein vorgenommene Wertschätzung des Lebens schwankt, aber nicht der Lebenswille. Die Kehrseite dieses Willens ist die irdische Todesfurcht, und weil auch sie transzendentaler Natur ist, vermag kein Stoizismus des irdischen Bewußtseins diese Furcht in dem Grade abzustumpfen, daß wir zu reiner Freude am Dasein gelangen könnten. Ein Wesen mit transzendentalem Lebenswillen und beständiger Gewißheit des Todes ist mit einem unheilbaren Widerspruch behaftet, den nichts auszugleichen vermag, d. h., es wird ihm schwer werden, ein tüchtiger Mensch im Sinne Goethes zu werden.

Ganz anders gestaltet sich für uns das Leben, wenn wir die transzendentale Natur des Menschen erkannt haben, die vom Tode nicht angetastet wird. Wenn wir befreit sind von dem unheilbaren Widerspruch zwischen Lebenswille und Todesfurcht — den der Gegensatz zwischen transzendentalem und irdischem Bewußtsein ermöglicht —; wenn wir die Überzeugung gewinnen, daß in den Gräbern keine Menschen ruhen, sondern nur der abgelegte Stoff der irdischen Materialisation; wenn wir den Glauben wieder erhalten, daß der Tod eine Entleibung der Seele ist, — dann werden wir auch unser Leben hindurch mit dem Apostel fragen: Tod, wo ist dein Stachel? [421] und wir werden dieses Leben im Sinne unseres transzendentalen Subjekts führen. Auf diesem Boden wird eine edle Resignation gegenüber den Leiden des Lebens an Stelle jener Verbitterung treten, die aus der Todesfurcht und dem Zwiespalt erwächst zwischen unseren irdischen Wünschen und deren mangelhafter Befriedigung.

Es könnte leicht nachgewiesen werden, daß alle sozialen Krankheiten in ihrer tiefsten Wurzel mit der Anschauung zusammenhängen, welche die Generation über den Tod hat; daß ferner die Aussicht auf deren Heilung in dem Maße geboten ist, als dieser Generation die Bedeutung des Menschen und seines irdischen Daseins im wahren Lichte erscheint. Solche Interessengegensätze, wie z. B. jener, der in unseren Tagen zum Sozialismus geführt hat, müssen ausgeglichen werden, wenn auf der einen Seite die Resignation gesteigert wird, sowie auf der anderen Seite die Nächstenliebe, die nur von der Unsterblichkeitslehre ihre höchste Motivationskraft erhält. Allen Gegenbehauptungen zum Trotz muß es immer wieder betont werden, daß auf dem Boden des Materialismus die Nächstenliebe unlogisch bleibt, daß sie zwar als ererbte Anlage vorhanden, aber aus diesem Boden keine Steigerung schöpfen kann, daher im Verlaufe der Generationen notwendig verkümmern müßte, wie sie denn in unseren Tagen schon stark verkümmert ist. Zum Gutsein, welches auch angeboren sein kann, mag der Unsterblichkeitsglaube entbehrlich sein; er ist aber unentbehrlich zum Besserwerden.

Auf materialistischem Standpunkt erscheint das irdische Leben, in Todesfurcht verfließend und mit der sicheren Perspektive des Grabhügels für uns und alle, die wir lieben, als eine brutale Naturtatsache, und es ist eine bloße Phrase, wenn der Kulturfortschritt der Menschheit als Ersatz für die individuelle Prellerei hingestellt wird; denn auch diese Kultur wird ein Ende nehmen, wenn der letzte Mensch am Äquator erfroren und der bereits runzelig gewordene Erdball in einen Meteoritenschwarm zerfallen sein wird. Was aber ein definitives Ende nehmen kann, ist umsonst gewesen. Auf pantheistischem Boden erscheint jene brutale Naturtatsache zwar gemildert, aber weil der Lebenswille ein individueller ist, bleibt unser Dasein durchzogen von der elegischen Stimmung, mit welcher wir die Auflösung der Individualität in die Weltsubstanz, wie eines Wassertropfens in das Meer, abwarten. Auch der Pantheismus vermag also jenen unheilvollen Widerspruch nicht ganz zu beseitigen. Unsere individuelle Lebensfreudigkeit bestimmt auch unsere freudige Teilnahme am Kulturwerk, und wo jene geschmälert wird, ist es auch diese.

Man kann es dem Unsterblichkeitsglauben nicht vorwerfen, daß er die Moral auf transzendentalem Egoismus gründe; denn dieser transzendentale Egoismus bekämpft den irdischen Egoismus, und darum allein handelt es sich in aller Moral, deren Zweck somit erreicht wird durch den transzendentalen Egoismus. Eine Moral ohne jede egoistische Grundlage ist zudem ganz undenkbar, und kein logisch angelegter Mensch wird einer, zum Nachteil nicht nur des irdischen, sondern auch des transzendentalen Wesens gepredigten Moral, irgend welche Motivationskraft zusprechen können. Welcher irgendwie vernünftige Grund läßt sich zudem gegen den transzendentalen Vorteil unseres Wesens noch einwenden, sobald derselbe mit dem irdischen Wohl unserer Nebenmenschen nicht mehr in Konflikt kommt, ja dasselbe mit fördert? Unter allen Umständen müßten die Gegner des Unsterblichkeitsglaubens zugeben, daß seiner Moral eine viel größere Motivationskraft beiwohnt als der des Pantheismus. Soweit unser *Ego* mit der Weltsubstanz zusammenfällt, ist auch die pantheistische Moral egoistisch im transzendentalen Sinne, läßt sich aber bestenfalls nur für den Verstand begründen; unserem Gefühlsleben dagegen läßt sich die Weltsubstanz nicht so nahe rücken, daß sich ein moralisches Verhalten motivieren ließe, und daß wir überhaupt das Gefühl los würden, mit unserer Lebensmühe für fremde Zwecke zu arbeiten. Schlimmer noch ist es in dieser Hinsicht um den Materialismus bestellt, der das Wort Moral überhaupt nur „zungen" kann, aber nicht „hirnen".

Mit dem Unsterblichkeitsglauben dagegen wird zwar der irdische Pessimismus nicht beseitigt, aber doch durch einen transzendentalen Optimismus überwunden. Der Zweck der Menschengeschichte fällt

dann zusammen mit dem individuellen Lebenszweck; denn nicht erst im Endstück des biologischen Prozesses und der Kultur liegt dann die Erfüllung des Zweckes, sondern im ganzen Prozeß; auf der ganzen Linie desselben wird der Lebenszweck erreicht, nicht erst im Resultat, weil auf dieser ganzen Linie transzendentale Wesen zur Förderung ihrer Entwicklung in die irdische Erscheinungsform eingehen. Der einstige Untergang unseres Sonnensystems hat alsdann nicht mehr Bedeutung als der eines Schulhauses, dessen ehemalige Schüler nun im Leben tätig sind. Vollends aber müssen unsere Zweifel über den Wert des Lebens schwinden, wenn wir auf dem Standpunkt der monistischen Seelenlehre bedenken, daß eine organisierende Seele aus eigenem Entschluß in das irdische Dasein eintritt, von Motiven geleitet, die für ein transzendentales Wesen nur transzendentaler Natur sein können. Auch dann also, wenn vom Standpunkt des irdischen Bewußtseins das Dasein uns nicht befriedigt, werden wir doch in der Überzeugung dahinleben, daß dieses Leben auf einer transzendentalen Selbstverordnung beruht, und im Vertrauen darauf werden wir es auch leichter ertragen.

So erkennen wir auch hier wieder, daß das Wahre und das Gute immer miteinander gegeben sind. Eine falsche Auffassung des Menschenrätsels und damit des Welträtsels wird in der Geschichte der Menschheit immer krankhafte Erscheinungen hervorrufen, wie in unseren Tagen. Bereichern wir dagegen das Menschenrätsel durch die in dasselbe hineinragenden Spuren unserer transzendentalen Natur, so wird sich die Wahrheit dieser Auffassung in den Vorteilen kundgeben, welche für den einzelnen und die Gesamtheit daraus erwachsen. Wenn die sozialen Übel in letzter Instanz auf einer falschen Vorstellung vom Menschen und der Welt beruhen, dann wird mit der wahren Vorstellung auch die Heilung dieser Übel eintreten. Dagegen wird die Menschheit, wenn sie in ihrer Selbstbesinnung zu dieser inneren Revolution nicht gelangt, immer geneigt bleiben, die Besserung irdischer Verhältnisse auf dem Wege der äußeren Revolution zu erstreben; aber freilich auch immer vergeblich. „Gebt dem Menschen" — sagt Schelling — „das Bewußtsein dessen, was er ist, er wird auch lernen, zu sein, was er soll: gebt ihm theoretische Achtung vor sich selbst, die praktische wird bald nachfolgen ... Eben deswegen muß die Revolution im Menschen vom Bewußtsein ausgehen, er muß theoretisch gut sein, um es praktisch zu werden ... Denn alle Ideen müssen sich zuvor im Gebiete des Wissens realisiert haben, ehe sie sich in der Geschichte realisieren; und die Menschheit wird nie eins werden, ehe ihr Wissen zur Einheit gediehen ist." [422]

XIV.

Die wissenschaftliche Ansicht vom Zustand nach dem Tode

Oft sind Schein und Wahrheit bis zum Grade der Gegensätzlichkeit voneinander verschieden. Die Sonne, so scheint es, kreist um die Erde; in Wahrheit aber findet das Gegenteil statt. Im Tode, so scheint es, sterben wir, die Welt dagegen verbleibt; in Wahrheit aber bleiben wir, und die Welt, die wir kennen, d. h. das durch die Beschaffenheit unserer Sinne bedingte Weltbild, verschwindet.

Es müssen in bezug auf das Problem der Seele, wovon nicht nur das Ob, sondern auch das Wie der Unsterblichkeit abhängt, schwere Fehler begangen worden sein, und die Lösung dieser Frage müßte sich schon längst eingestellt haben, wenn sie auf dem richtigen Wege gesucht worden wäre; die einfachste Lösung aber wäre jedenfalls die, in welcher das Ob und das Wie gleichzeitig beantwortet würde.

Daß der Tod den äußeren, leiblichen Menschen vernichtet, ist keinem Zweifel unterworfen; nur als Fortexistenz der Seele ist daher die Unsterblichkeit von jeher gedacht worden, und was die Seele ist, davon gibt uns das Selbstbewußtsein Kunde. Die fehlerhafte Voraussetzung, die sich durch die ganze Philosophie zieht, war nun beständig die, daß die Seele ihrem ganzen Inhalt nach sich im Selbstbewußtsein vorfinde. Dies ist eine bloße *petitio principii;* sie zu durchschauen bedarf es nur der Erwägung, daß das Selbstbewußtsein biologisches Entwicklungsprodukt ist, daß wir also das bereits eingetretene Ende dieses Prozesses jedenfalls nicht behaupten können.

Ich stelle also an die Spitze der Untersuchung einen Satz, den ich aus der „Philosophie der Mystik" herübernehme: Das Selbstbewußtsein erschöpft nicht seinen Gegenstand. Seele und Bewußtsein decken sich nicht, sie haben einen ungleichen Umfang; die Seele ragt über das Bewußtsein von ihr hinaus. Wie weit und in welcher Richtung, das gilt es zu untersuchen.

An Stelle jenes Vorurteils hätte man feste Vorstellungen über unsere innere Substanz voranstellen sollen; man hätte dann ohne sonderliche Mühe und nicht erst in jüngster Zeit gefunden, daß es im Denken, Fühlen und Wollen auch unbewußte Bestandteile gibt, deren bloßes Resultat empirisch vorliegt und Gegenstand des Bewußtseins ist, ohne daß sich doch von diesen Seelenfunktionen etwas im Selbstbewußtsein

findet. Man hätte also bezüglich der Seele fragen sollen: Was sind wir im Leben? und damit hätte sich die Antwort auf die Frage: Was werden wir im Tode? von selbst ergeben. Ist der richtige Begriff unseres inneren Wesens gegeben, und sind die Veränderungen festgestellt, die der Vorgang des Todes an uns vornehmen kann, dann ergibt sich durch einfache Subtraktion der künftige Zustand. Daß bei dieser Subtraktion nichts übrig bleibt, ist der Glaube der Materialisten, weil sie einen falschen Begriff der Seele voranstellen; daß bei der Subtraktion etwas Positives übrig bleibt, ist Ansicht der Spiritualisten; aber auch diese haben einen ungenügenden Seelenbegriff vorangestellt und können sich darum der materialistischen Angriffe nicht erwehren.

Untersuchen wir also zunächst die Frage: was sind wir im Diesseits? In unserem Selbstbewußtsein liegen Denken, Fühlen und Wollen. Daß Denken und Fühlen, isoliert betrachtet, den Tod überdauern, läßt sich nicht annehmen; es würde uns das zu der ganz unvollziehbaren Vorstellung purer Geister führen. Sobald wir dagegen das Wollen akzentuieren, ist die richtige Lösung bereits angebahnt.

Der Wille, der zur Tat wird, setzt einen Organismus voraus, der in Bewegung gesetzt wird. In welchem Verhältnis steht nun aber dieser Organismus zum Willen? Was vom ganzen Tierreich gilt, gilt auch vom Menschen: Organisation und Seele korrespondieren einander; das Tier hat keine Instinkte, keine Leidenschaften, die mit der Organisation in Widerspruch ständen; die Organisation ist gerade so, daß sie den Instinkten und Leidenschaften als Werkzeug dient. Wille und Organisation stehen in der genauesten Beziehung zueinander, die Organe sind dem Willen dienstbar. Wille und Organismus sind einander nicht fremd, sie kommen nicht durch irgend einen Zufall der Weltordnung zusammen — etwa durch pythagoräische Seelenwanderung —, sondern sind innig miteinander verwachsen. Eine oberflächliche Betrachtung dieses Verhältnisses führt zu der materialistischen Vorstellung, daß der bestimmte Wille die Folge der bestimmten Organisation ist; bei tieferer Untersuchung aber erkennt man, daß der Wille, der so genau die Werkzeuge findet, deren er seiner Natur nach bedarf, diese Werkzeuge selbst geschaffen hat, daß also die Seele das Organisierende ist. Dies ist die große Wahrheit, die Schopenhauer erkannt hat: der Wille ist das jeder Organisation zugrunde liegende Ding an sich. Derselbe Wille, der den Elefantenrüssel ausstreckt, ist es auch, der ihn hervorgetrieben hat. Wenn das Kalb mit seinen noch nicht herausgewachsenen Hörnern zu stoßen versucht, so ist klar, daß dieser Wille, zu stoßen, auch das Werkzeug zum Stoßen bildet.

Der Wille ist also das Ding an sich im Menschen. Dies hat Schopenhauer bewiesen. Was er aber nicht bewiesen hat, ist: 1. daß diese Substanz des Menschen mit der Natursubstanz zusammenfalle, 2. daß

dieser Wille blind sei. Er ist nur blind vom Standpunkt unseres Selbstbewußtseins, welches die organisierenden Funktionen der Seele nicht beleuchtet. Der Wille ist nicht die ganze Seele, sondern nur die eine Funktion derselben, und so müssen also Schopenhauers Vorstellungen abgeändert werden: das Ding an sich des Menschen ist seine denkende, fühlende und organisierende individuelle Seele.

Wenn nun aber die organisierende Seele über unser Selbstbewußtsein hinausragt, so wird das auch bezüglich der denkenden Seele gelten; mindestens ist, was bezüglich der einen Seelenfunktion eine Tatsache ist, für die anderen Funktionen vorweg höchst wahrscheinlich. Der empirische Beweis dafür liegt aber in jenen transzendental-psychologischen Fähigkeiten, die wir im Somnambulismus kennen lernen; in diesem Zustand wird — wie ich in der „Philosophie der Mystik" gezeigt habe — auch die organisierende Seele zum Gegenstand des Selbstbewußtseins, und dieser Vorgang muß notwendig die merkwürdigen Phänomene der inneren Selbstschau und somnambulen Heilverordnung nach sich ziehen.

Daraus, daß die Bildung unseres Organismus im Mutterleib und die organischen Funktionen während des Lebens von unserem Selbstbewußtsein nicht beleuchtet werden, hat man voreilig geschlossen, sie seien auch an sich unbewußt; man hat sie auf bloß äußere Naturgesetze zurückgeführt, die Physiologie des Menschen von der Psychologie ganz unberechtigterweise abgetrennt. In dieser falschen Voraussetzung, daß die Seele mit der Physiologie, d. h. mit dem Organismus nicht direkt zu schaffen habe, gelangte man zu dem rein spiritualistischen Seelenbegriff, dem der Unsterblichkeitsbeweis nicht gelingen kann, der sich aber von selbst ergibt, sobald wir die Seele als organisierendes Prinzip anerkennen; denn alsdann haben wir für jene transzendental-psychologischen Funktionen auch den notwendigen Träger, einen Astralleib, da ja die Seele von ihrer organisierenden Funktion immer Gebrauch machen kann. Somit ist nur mehr der weitere Nachweis zu erbringen, daß Organisierendes und Denkendes in uns identisch seien. Diesen Nachweis habe ich nach zwei Richtungen bereits geführt: in der „Philosophie der Mystik" hat sich ergeben, daß im Somnambulismus das Denken an den organischen Funktionen mitbeteiligt ist, so daß diese zu selbstbewußten werden; in dem vorliegenden Buche dagegen hat sich gezeigt, daß das Organisierende am Denken mitbeteiligt ist; denn nur so lassen sich jene Analogien beider Funktionen deuten, die sich beim goldenen Schnitt und bei der Organprojektion zeigen.

Wir haben also zwei Tatsachenreihen, welche beide beweisen, daß die Seele über unser Selbstbewußtsein hinausragt, und daß Organisierendes und Denkendes identisch sind. Der Mensch, scheinbar dualistisch aus Körper und Geist zusammengesetzt, ist somit monistisch erklärt.

Damit sind Materialismus und Spiritualismus widerlegt: Der Tod kann nicht die Vernichtung der Individualität im materialistischen Sinne bedeuten, denn er vernichtet nur das Produkt der organisierenden Seele, aber nicht den Produzenten. Der Tod kann aber auch nicht die Trennung der Seele vom Leibe im spiritualistischen Sinne bedeuten, denn warum sollte die denkende Funktion der Seele fortdauern, die organisierende aber nicht? Somit haben wir alle für eine Unsterblichkeitslehre notwendigen Bestandteile beisammen, und auch die Beschaffenheit des künftigen Zustandes wird schon teilweise erhellt.

Kant sagt: „Es ist uns nicht einmal recht bekannt, was der Mensch jetzt wirklich ist, ob uns gleich das Bewußtsein und die Sinne hiervon belehren sollten; noch viel weniger werden wir erraten können, was er einst werden soll." [423] Mit diesen Worten weist auch Kant darauf hin, daß wir einen festen Anhaltspunkt für das Problem des künftigen Zustandes erst gewinnen, wenn die Vorfrage erledigt ist: Was sind wir im Leben? Gehen wir also in dieser Richtung weiter.

Wenn die Seele über das Selbstbewußtsein hinausragt, so müssen wir unterscheiden zwischen unserer Person — als Inhalt des Selbstbewußtseins — und unserem Subjekt, der darüber hinausragenden Seele, der wir nicht nur das Organisieren zuschreiben müssen, sondern auch die in der Erfahrung selteneren Phänomene der transzendentalen Psychologie. Somit ist der Unterschied zwischen Person und Subjekt ein sehr bedeutender, ja sogar ein unbestimmbar großer.

Wir sind also nur mit einem Teil unseres Wesens in die irdische Ordnung der Dinge versenkt; genauer gesprochen, ist sogar nur das Produkt der Seele in diese Ordnung gestellt: der Leib, der den Einflüssen der Außenwelt ausgesetzt ist, und speziell das Gehirn, das mit seinen sinnlichen Organen die Eindrücke der Außenwelt aufnimmt. Da nun aber, wenngleich nur ausnahmsweise, die transzendental-psychologischen Funktionen der Seele schon in diesem Leben auftreten, müssen die irdische Person und das transzendentale Subjekt notwendig gleichzeitig sein; das diesseitige und jenseitige Leben folgen nicht eigentlich aufeinander, sondern sind gleichzeitig.

Nehmen wir zur Erläuterung des Gesagten an, daß unsere fünf Sinne voneinander isoliert wären, daß die von ihnen aufgenommenen Eindrücke in kein gemeinschaftliches Bewußtsein flössen, sondern jeder Sinn sein getrenntes Bewußtsein hätte, so hätten wir offenbar kein Recht, von einer Person zu reden; es wären deren fünf vorhanden. Das Subjekt Mensch bestände also aus fünf Personen. Mehr noch: von diesen fünf Personen würde jede in einer anderen Welt leben; denn was das Auge sieht, hat nicht die mindeste Ähnlichkeit mit dem, was das Ohr hört, die Hand tastet etc. Wir hätten also fünf Personen und fünf Welten, und doch müßte man von beiden fünf sagen, daß sie räumlich

zusammenfallen, was in der Tat offenbar wird, sobald an Stelle isolierter Bewußtseine der Einzelsinne ein gemeinschaftliches Bewußtsein für alle Sinne vorhanden ist. Darum ist unsere Person *eine*, trotz der Mehrzahl der Sinne, und die Welt *eine*, trotz ihrer Verschiedenheit für jeden Sinn.

In der Tat sind also unsere fünf irdischen Personen einheitlich verschmolzen. Aber auf einer höheren Stufe ist das Verhältnis der Getrenntheit in Wirklichkeit vorhanden. Von der einheitlichen, im Grund aber fünffachen irdischen Persönlichkeit ist das transzendentale Subjekt, außerhalb des irdischen Bewußtseins liegend, zu unterscheiden; und ebenso ist die sinnliche Welt, in der unsere irdische Person lebt, von der Welt des transzendentalen Subjekts zu unterscheiden. Die transzendentale Wahrnehmungsweise und die sinnliche fließen nicht in ein Bewußtsein, also haben wir zwei Personen unseres Subjekts; die Wahrnehmungsweisen sind aber auch ganz verschieden, also haben wir auch zwei, wiewohl räumlich zusammenfallende Welten. Diese beiden Personen aber und diese beiden Welten sind gleichzeitig.

Der Tod nun vernichtet nur die irdische Persönlichkeit mit ihrer sinnlichen Erkenntnisweise; unser sinnliches Weltbild verschwindet also. Wir aber, soweit wir transzendentale Wesen sind, bleiben, und zwar werden wir nicht in ein räumlich getrenntes Jenseits versetzt, sondern zunächst jedenfalls am gleichen Orte bleiben. Das Jenseits ist nur ein Jenseits der Empfindungsschwelle.

Diese Empfindungsschwelle zieht sowohl unserem Bewußtsein, wie unserem Selbstbewußtsein Schranken; sie isoliert uns von mannigfachen Einwirkungen der Außenwelt, verbirgt uns daher auch unsere Reaktionsfähigkeit auf dieselben. Ein Teil der Welt und ein Teil unseres eigenen Wesens bleibt uns daher unbewußt. Das Bewußtsein erschöpft also nicht die Welt, und das Selbstbewußtsein nicht unser Wesen, d. h. es gibt eine transzendentale Welt und ein transzendentales Subjekt.

Die Möglichkeit einer transzendentalen Welt wird schon durch die Erwägung nahegelegt, daß das Bewußtsein Produkt der organischen Entwicklung ist, welche mit dem derzeitigen Menschen für abgeschlossen zu halten nicht angeht. Das Selbstbewußtsein ist aber nur ein Teil des Bewußtseins, das eben auch in dieser inneren Richtung nicht abgeschlossen ist. In der „Philosophie der Mystik" habe ich die psychologische Möglichkeit eines transzendentalen Subjekts, also die Doppelheit unseres Wesens, aus der dramatischen Spaltung das Ich im Traume bewiesen; dessen metaphysische Wirklichkeit aber aus dem Somnambulismus. Aus dem materiellen Organismus wird nämlich kein Besonnener Fernsehen und Fernwirkung erklären wollen, daher denn der Materialismus nur konsequent ist, wenn er diese Tatsachen leugnet. Da sie nun aber doch bestehen, so werden für die Mystik die Worte des

Aristoteles von immerwährender Geltung bleiben: „Sollten Tätigkeiten und Leidenszustände bestehen, welche der Seele allein angehören, so würde die Seele vom Körper trennbar sein." [424] Da nun die mystischen Fähigkeiten nicht dem Körper angehören, so müssen sie einer Seele zugeschrieben werden, und diese muß vom Körper trennbar sein, nicht bloß begrifflich, sondern wirklich. Die Seele läßt also den Leib im Somnambulismus provisorisch fallen, im Tode ganz.

Der Spiritismus ist also für die Unsterblichkeitsfrage ganz entbehrlich; es genügt dafür die Analyse des lebenden Menschen. Das hindert nicht, daß uns der Spiritismus wertvolle Bestätigungen für die aus dem Somnambulismus gezogenen Schlüsse bieten kann, und dieses ist in der Tat meine Meinung.

Für das aus dem Somnambulismus nachweisbare transzendentale Subjekt kann nun aber eine Wohnungsnot nicht bestehen. Es gehört jener transzendentalen Welt an, von der uns die gleiche Empfindungsschwelle abschließt, die uns den eigentlichen Kern unseres Wesens verbirgt. Ist nun das Jenseits im Grunde nur ein Jenseits der Empfindungsschwelle, so müßte es doch, selbst wenn wir auf eine vierte Raumdimension ganz verzichten, als eine Welt für sich angesehen werden, und daran würde selbst der Spiritismus wenig ändern. Darum sagt Kant, daß es im metaphysischen Verstande wahr sei, daß mehr als eine Welt existieren könne. „Weil man nicht sagen kann, daß etwas ein Teil von einem Ganzen sei, wenn es mit den übrigen Teilen in gar keiner Verbindung steht — denn sonst würde kein Unterschied unter einer wirklichen Vereinigung und unter eingebildeten vorhanden sein —, die Welt aber ein wirklich zusammengesetztes Wesen ist, so wird eine Substanz, die mit keinem Dinge in der ganzen Welt verbunden ist, auch zu der Welt gar nicht gehören, es sei denn etwa in Gedanken, d. h. es wird kein Teil von derselben sein. Wenn dergleichen Wesen viele sind, die mit keinem Ding der Welt in Verknüpfung stehen, allein gegeneinander eine Relation haben, so entspringt daraus ein ganz besonderes Ganzes, sie machen eine ganz besondere Welt aus. Es ist daher nicht richtig geredet, wenn man in den Hörsälen der Weisheit immer lehrt, es könne im metaphysischen Verstande nicht mehr als eine einzige Welt existieren. Es ist wirklich möglich, daß Gott viele Millionen Welten, auch in recht metaphysischer Bedeutung genommen, erschaffen habe, daher bleibt es unentschieden, ob sie auch wirklich existieren oder nicht. Der Irrtum, den man hierin begangen, ist unfehlbar daher entstanden, weil man auf die Erklärung von der Welt nicht genau Acht gehabt hat; denn die Definition rechnet nur dasjenige zur Welt, was mit den übrigen Dingen in einer wirklichen Verbindung steht, das Theorem vergißt aber diese Einschränkung und redet von allen existierenden Dingen überhaupt." [425] Aus dem weiteren Verlaufe dieser

Stelle ist übrigens zu ersehen, daß Kant allerdings sehr geneigt ist, das Jenseits mit einer vierten Raumdimension in Verbindung zu bringen. Die räumliche Ausdehnung überhaupt leitet er daraus ab, daß die Substanzen Kräfte haben, um außer sich zu wirken; und die Dreidimensionalität des Raumes folgt für ihn daraus, „weil die Substanzen in der existierenden Welt so ineinander wirken, daß die Stärke der Wirkung sich wie das Quadrat der Weiten umgekehrt verhält". Wenn also manche mystischen Fähigkeiten, z. B. Fernsehen und Fernwirken, unter der Voraussetzung eines dreidimensionalen Raumes ganz undenkbar sind, so ist das noch immer nicht mit absoluter Undenkbarkeit zu verwechseln.

Es genügt also die Analyse des lebenden Menschen zum Nachweis von Fähigkeiten, die nicht dem Leibe, also einer Seele angehören, und wer etwa selbst dem Somnambulismus die wissenschaftliche Begründung absprechen wollte, müßte darauf aufmerksam gemacht werden, daß äußersten Falls sogar der Hypnotismus genügt, die organisierende Seele und deren Identität mit der denkenden zu erkennen.

Die Frage: was sind wir im Leben? ist somit soweit beantwortet, als es das Unsterblichkeitsproblem erfordert. Wir haben im Leben die Gleichzeitigkeit der zwei Personen unseres Subjekts, in durchaus verschiedenen und doch räumlich zusammenfallenden Welten lebend. Die Trennung der Personen und der Welten beruht nur auf der Isolation des sinnlichen vom transzendentalen Bewußtsein. Da nun der Tod lediglich die irdische Persönlichkeit beseitigen kann, so ergibt sich durch Subtraktion, daß das transzendentale Subjekt verbleibt, für welches zunächst das Daß der Unsterblichkeit bewiesen ist. Das Wie derselben kann nun aber kein anderes sein, als welches sich bereits im Somnambulismus offenbart, nur daß wir dem transzendentalen Subjekt als normale Fähigkeiten, und ohne Zweifel auch noch gesteigert, zusprechen müssen, was innerhalb des irdischen Lebens nur als abnorme Fähigkeit in die Erscheinung tritt.

Wenn wir die Existenz des Menschen anheben lassen mit seiner Geburt und sein Wesen durch den Inhalt seines Selbstbewußtseins erschöpft sein lassen, dann wird es immer unmöglich sein, die Unsterblichkeit zu beweisen; denn daß sein sinnliches Erkennen vom organischen Apparat des Gehirns abhängig sei, muß dem Materialismus zugegeben werden, und daß wir im Tode ein ganz neues Erkennen erwerben sollten, kann nicht zugestanden werden. Durch eine im Tod erst zu erwerbende Veränderung können wir nicht unsterblich werden. Nur etwas bereits Vorhandenes, wenngleich latentes, kann den Tod überdauern. Dieses für unser Bewußtsein Latente ist das transzendentale Subjekt, die organisierende und denkende Seele. Als organisierend geht die Seele dem Körper vorher und überdauert ihn; Präexistenz und

Postexistenz sind also notwendige Folgerungen aus jenen empirischen Tatsachen, die auf ein organisierendes Prinzip schließen lassen, während die denkende Natur dieses organisierenden Prinzips aus den Tatsachen der transzendentalen Psychologie sich ergibt. Beide Existenzweisen, in welchen die Seele sich mit dem irdischen Körper noch nicht bekleidet oder ihn wieder abgelegt hat, sind verschieden von der in der Mitte liegenden irdischen Existenz. In dieser sind wir auf das sinnliche Bewußtsein beschränkt, und daraus folgt notwendig, daß wir erinnerungslos in dieses Dasein treten, wie ja auch die Somnambulen aus ihrer transzendentalen Existenz erinnerungslos erwachen. So wenig aber die transzendentale Existenzweise durch den Tod erst erworben werden kann, so wenig kann sie durch die Geburt verloren gehen; sie muß vielmehr neben und während der irdischen Existenz ungeschmälert vorhanden sein, wenn sie auch für unser sinnliches Selbstbewußtsein zurücktritt.

Für unser Problem sind damit zwei wichtige Sätze festgestellt:

1. Wir sind nicht mit unserem ganzen Wesen in das irdische Dasein versenkt; unser Selbstbewußtsein während desselben ist auf unsere sinnliche Erscheinungsform beschränkt, das transzendentale Subjekt bleibt uns (im Normalzustand) unbekannt.

2. Dieses Subjekt kann durch die teilweise Versenkung ins irdische Dasein nicht vernichtet werden, es muß also die Gleichzeitigkeit der beiden Personen unseres Subjekts während der Dauer des irdischen Lebens ausgesprochen werden; das Jenseits steht uns nicht bevor, sondern wir sind bereits darin.

Diese logischen Schlußfolgerungen werden durch die Tatsachen der Mystik bestätigt: die organisierende Kraft der Seele ist in der Präexistenz vorhanden, sonst käme es nicht zur irdischen Geburt; sie ist während des irdischen Lebens vorhanden, wie die Doppelgängerei beweist; endlich ist sie vorhanden nach dem Tode, wofür die unzähligen Fälle von Materialisationen und Gespenstererscheinungen sprechen. Ebenso muß eine transzendentale Erkenntnisweise vor der Geburt vorhanden sein, denn die irdische Vernunft kann nicht aus Unvernunft entstehen; sie ist ferner vorhanden während unseres irdischen Lebens, z. B. in dem räumlichen und zeitlichen Fernsehen der Somnambulen, welches nicht leiblich bedingt ist; sie verbleibt uns endlich im Tode, was aus dem Parallelismus zwischen den Fähigkeiten der Somnambulen und denen der sogenannten Geister hervorgeht.

Die menschliche Vernunft kann Gewißheit in ihrer Erkenntnis erreichen durch deduktive logische Folgerungen aus einem an die Spitze gestellten unbestreitbaren Satz, und durch induktive Folgerungen aus den Tatsachen der Natur. Der größte Grad von Gewißheit ist offen-

bar dann vorhanden, wenn auf beiden Wegen das gleiche Resultat erreicht wird. Nun habe ich an die Spitze meiner seitherigen Untersuchungen gewisse Naturtatsachen, insbesondere die Organprojektion von Professor Kapp gestellt; aus dieser folgen deduktiv die Tatsachen der Mystik: Doppelgänger, Gespenster und Materialisationen. Stellen wir dagegen diese mystischen Erfahrungstatsachen an die Spitze, so folgt aus ihnen induktiv die monistische Seelenlehre, die Organisationsfähigkeit der Seele. Vergleichen wir nun diesen hohen Grad von Gewißheit mit dem auf einem durchaus verschiedenen Gebiete: Als Kant die Entstehung des Sonnensystems erklärte, stellte er an die Spitze einen bestreitbaren Satz: die Existenz kosmischer Nebel. Die Existenz solcher Gebilde war nämlich damals noch bestreitbar; man hielt sie für Sternhaufen, die nur der großen Entfernung wegen als zusammenhängende Gebilde erschienen. Die Hypothese Kants wurde gleichwohl von der Wissenschaft angenommen, weil sich aus dem damals noch bestreitbaren Satz die besondere Beschaffenheit des Sonnensystems deduktiv ableiten ließ: der rotierende Zentralkörper, die gleichsinnige Bewegung der Planeten, die Saturnringe etc. Seither ist die Existenz wirklicher, nicht bloß optischer kosmischer Nebel spektralanalytisch bewiesen worden, und aus den Erscheinungen an diesen Nebeln, sowie aus anderen seither bekannt gewordenen Tatsachen des Sonnensystems kann jetzt induktiv die Hypothese von Kant bewiesen werden. Meine Erklärung des Menschenrätsels geht nun aber von unbestreitbaren Naturtatsachen aus und zieht daraus deduktiv eine Reihe logischer Folgerungen, deren jede durch eine induktive Erfahrungstatsache gedeckt ist. Der Widerstand, den diese Hypothese erfährt, liegt demnach keineswegs an ihrer mangelhaften logischen Berechtigung, sondern nur an ihrem Widerspruch mit unseren Denkgewohnheiten, der so groß ist, daß wir darüber sogar Tatsachen leugnen, wenn sie nicht in unsere Systeme, den begrifflichen Niederschlag der jeweiligen Denkgewohnheit, passen.

Wenn nun das Daß der Unsterblichkeit deduktiv und induktiv bewiesen ist, so handelt es sich nur mehr um das Wie derselben. Es ist wenig damit gedient, wenn wir den Zustand nach dem Tode dem vorgeburtlichen gleichstellen, von dem wir nichts wissen. Dagegen fällt Licht auf die Sache, wenn wir die Gleichzeitigkeit des transzendentalen und des irdischen Menschen bedenken. Zwar ist das transzendentale Bewußtsein vom irdischen durch das Gehirn und dessen Empfindungsschwelle isoliert, aber diese Isolation kann keine vollständige sein, weil jene Schwelle biologisch und darum auch individuell beweglich ist. In Zuständen aufgehobener sinnlicher Existenzweise leuchtet demnach die transzendentale hindurch, wenn sie auch nicht in völliger Reinheit sich darstellt. Der Schluß von der somnambulen Erkenntnis- und Wirkungsweise auf die jenseitige ist also gerechtfertigt.

Gemäß der Gleichzeitigkeit der beiden Personen unseres Subjekts, die der Apostel Paulus mit den Worten ausdrückt: „Wir wandeln schon hier auf der Erde im Himmel“ [426] — ist es vorweg sehr wahrscheinlich, daß unser transzendentales Wesen ausnahmsweise Gegenstand der Erfahrung werden kann. Wir können nicht in zwei total getrennte Hälften auseinanderfallen; denn was diese trennt, ist eine bewegliche Schwelle. Das charakteristische Merkmal transzendentaler Funktionen wäre aber ihre Unerklärbarkeit aus körperlicher Bedingtheit; eben darum werden sie erst mit dem Zurücktreten der irdischen Existenzweise Gegenstand der Erfahrung. Aus diesen Funktionen können wir aber auf die jenseitigen schließen gemäß der Gleichzeitigkeit unserer beiden Wesenshälften. Die irdische Geburt ist kein transzendentaler Tod, der irdische Tod ist keine transzendentale Geburt; Geburt und Tod betreffen nur unser körperliches Wesen, das transzendentale bleibt davon unberührt. So wie es sich ausnahmsweise im Leben zeigt, so muß es im wesentlichen auch nach dem Tode sein, der an ihm nichts verändert.

Der jüngere Fichte sagt: „Ein bestimmtes, gleichsam vorwegnehmendes Beschreiben und Ausmalen künftiger Zustände ist darum unmöglich, ja widersinnig, weil alle Vergleichungspunkte, mit welchen wir jenes Gemälde auszustatten gedächten, deutlich und unwidersprechlich der im gegenwärtigen Leben uns aufgeprägten sinnlichen Bewußtseinsform entlehnt sind, die ja im Tode gerade von uns genommen wird, die daher mit etwa künftiger Perzeptionsweise nichts gemein haben kann. Wir können uns künftige Zustände somit zunächst nur durch den negativen Begriff bezeichnen, als den einer vollständigen Entsinnlichung.“ [427] Dies ist nun zwar richtig, aber wenn die jenseitigen Funktionen auch nicht erklärt werden können, wenn z. B. das Fernsehen im Grunde genommen ein ganz unadäquater Ausdruck ist, wenn sie in der Tat eigentlich nur nach ihrer negativen Seite als Entsinnlichung, Leibfreiheit, bezeichnet werden können, so darf uns das nicht hindern, ihren diesseitigen gleich unerklärlichen Analogien nachzugehen. Diese Analogien sind auch gegeben bezüglich der negativen Bedingung des Eintritts transzendentaler Tätigkeit, die eben in der Entsinnlichung liegt; daher ist der Schlaf von jeher ein Bruder des Todes genannt worden, und er ist es auch insofern, als schon im Schlaf mit stattfindender Verlegung der Empfindungsschwelle die ersten Ansätze zu transzendentalen Funktionen eintreten. Ihre höchste Steigerung tritt in der Ekstase ein, und dann ist auch ihre negative Bedingung, die Entsinnlichung, die höchste, indem der Ekstatiker, körperlich genommen, einem Toten gleicht.

Einen anderen Weg, auf den künftigen Zustand zu schließen, gibt es nicht als diesen, die vorgebildeten Spuren desselben im jetzigen Zu-

stand aufzudecken. Dieses Verfahren ist aber ganz gerechtfertigt, weil diese Spuren ihrer Leibfreiheit wegen ganz geeignet erscheinen, auch ins Jenseits verlegt zu werden; weil sie ferner nur eine Bedeutung und einen Sinn gewinnen, wenn sie als im Tode steigerungsfähig angesehen werden, und weil endlich gar kein Recht besteht, diese für ein jenseitiges Leben so geeigneten diesseitigen Ansätze ganz fallen zu lassen und noch eine dritte Existenzweise anzunehmen, die wir im Tod erwerben sollten, deren Ausmalung alsdann allerdings nur Phantasiewerk sein könnte.

In der Tat haben alle, die sich mit transzendentaler Psychologie beschäftigt haben, daraus unwillkürlich auf den künftigen Zustand geschlossen. So schon Plutarch,[428] wenn er den Schlaf die kleinen Mysterien des Todes nennt — *τὸν ὕπνον εἶναι τὰ μικρὰ τοῦ θανάτου μυστήρια.* — Dieser Ausspruch, als dessen Ausführung das Werk von Splittgerber[429] angesehen werden kann, gilt in der Tat schon vom gewöhnlichen, mehr aber noch vom somnambulen Schlaf, und gerade im Munde des Plutarch, der als Oberpriester zu Delphi den Somnambulismus an den weiblichen Propheten beobachten konnte, gewinnt dieser Ausspruch eine besondere Bedeutung. Auch der lateinische Dichter Aurelius Prudentius Clemens, der den Somnambulismus sehr genau gekannt zu haben scheint, schloß daraus auf den jenseitigen Zustand: „Zweifelt ihr, daß die Seele einen festen Blick auf Gegenstände werfen kann, die dem Körper verborgen sind, da doch häufig, wenn unsere Augen durch einen wohltätigen Schlaf geschlossen sind, die Seele voll von Leben entfernte Dinge und Orte sehen kann, ihren Blick richtend über Felder und Meere bis zu den Sternen, durch die alleinige Kraft ihres Willens? ... Wenn die Seele zu Lebzeiten einen so ausgedehnten Blick hatte, wie wird es erst sein, wenn sie ihre sterbliche Hülle im Grabe gelassen hat?“ [430]

Um gleich in die Neuzeit überzuspringen, so hat auch Schelling die hohe Bedeutung des Somnambulismus für die Unsterblichkeitsfrage erkannt. Er sagt, daß im Schlafwachen eine geistige Erhöhung und eine relative Befreiung der Seele vom Leibe möglich sei, wie sie im Normalzustand niemals stattfindet, und daß durch diese Entfesselung von der Herrschaft des äußeren Lebens gänzliche Schmerzlosigkeit und jenes Wonnegefühl entsteht, das die vorher Leidenden oft augenblicklich mit der höchsten Wollust überschüttet. Wenn ein solcher Zustand schon im irdischen Leben möglich sei, wenn alles an Somnambulen das höchste Bewußtsein verkündet, als wäre ihr ganzes Wesen in einen Brennpunkt zusammengedrängt, welcher Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in sich vereinigt; wenn, weit entfernt die Erinnerung zu verlieren, ihnen die Vergangenheit erhellt wird, wie auch die Zukunft in oft nicht unbeträchtlicher Ferne, folgt dann nicht aus allen diesen Erscheinungen — so fragt Schelling —, daß das geistige Wesen unserer Körperlichkeit, das im Tode uns folgt, schon vorher in uns gegenwärtig ist, daß es nicht erst dann entsteht, sondern bloß frei wird, und in seiner Eigentümlichkeit hervortritt, sobald nicht mehr die Sinne und das Lebensband es an die Außenwelt fesseln?[431] Er sagt ferner, daß der Zustand nach dem Tode wirklicher sei als der irdische Zustand; denn weil in diesem Leben uns Zufälliges beigemischt sei, sei auch das Wesentliche geschwächt. Er nennt den inneren zukünftigen Zustand geradezu Clairvoyance. Wenn der Geist von diesem Zufälligen des irdischen Lebens befreit sei, sei er lauter Leben und Kraft, der Böse noch viel böser, der Gute noch viel besser.[432] Sein Schüler, Hofrat Beckers, der ebenfalls in diesem Gebiete eigene Erfahrungen gesammelt hat,[433] kommt zu den gleichen Anschauungen. Beiläufig bemerke ich, daß die jüngst verstorbene Somnambule, von welcher sein Buch handelt, die Mutter eines meiner Freunde war, und daß ich in mehr als zwanzigjähriger Bekanntschaft in ihr immer ein Wesen von idealer Weiblichkeit verehrt habe; erst nach ihrem Tode hat mir Hofrat Beckers deren Identität mit seiner Somnambulen bestätigt, die ich bis dahin nur vermutet hatte. Es sei uns, sagt Beckers, durch die magnetischen Erscheinungen die Erfahrung eines Zustandes gegeben, den wir mit Recht einen höheren nennen. Mit diesem Zustand sei der nach dem Tode zu vergleichen, der ein ununterbrochenes Hellsehen sein würde. „Die Erklärung dieser Vorgänge mag sich immerhin noch für längere Zeit unserer Einsicht entziehen. Ist es aber nicht schon ein unschätzbarer Gewinn zu wissen, daß eine solche relative Entbindung der Seele vom Leibe überhaupt möglich und daß mit ihr ein so überschwängliches Gefühl von Lust und Seligkeit verknüpft ist, wie wir es bei den gewöhnlichen Zuständen weder des Wachens noch des Schlafes je empfinden? Und fällt nicht hierbei auch noch überdies die nicht abzuleugnende Erfahrung schwer ins Gewicht, daß gerade in den reinsten schlafwachen Zuständen die Überzeugung von der persönlichen Fortdauer nach dem Tode auf das entschiedenste, ja mit ungleich größerer Innigkeit und Unerschütterlichkeit als je im gewöhnlichen vollen Bewußtsein, sich kundgibt, und unseres Wissens kein einziges Beispiel von Leugnung jener Fortdauer oder einem Zweifel an derselben auch in den sonst getrübtesten und durch krankhafte Vorstellungen irregeleitetsten Ekstasen bekannt geworden? Was liegt deshalb nach allem näher, als die Analogie zwischen jenen Erscheinungen und dem Zustand nach dem Tode? Wenn schon dort, wo die Befreiung vom Äußeren doch noch keine vollkommene ist, die Innigkeit des Bewußtseins in so hohem Grade sich offenbart, sollte nicht auch der Tod noch bei weitem eher sammelnd als zerstreuend, verinnigend, nicht veräußerlichend wirken — Schelling I. 9. 67 — und nicht eben jene höchste Innigkeit des Be-

wußtseins der Zustand sein, in den die Besten nach dem Tode übergehen? — Schelling I. 9. 70.“ [434]

Wir müssen in der Tat auf die Äußerungen der Somnambulen selbst das größte Gewicht legen; denn wenn wir schon aus der bloßen Beschreibung jener Zustände zu dem Schlusse geleitet werden, daß die transzendentale Psychologie die des künftigen Lebens sei, so muß der Umstand, daß gerade bei den jenen Zustand an sich selbst erfahrenden Somnambulen auch die Unsterblichkeitsüberzeugung die größte ist, uns noch mehr in dem Glauben bestärken, daß die reinsten Zustände des Somnambulismus mit dem künftigen Zustand vergleichbar sein müssen. Ich habe schon in der „Philosophie der Mystik“ das Experiment vorgeschlagen, einen überzeugten Materialisten in Somnambulismus zu versetzen, um von ihm selbst das Bekenntnis seines Irrtums zu erhalten. Ich zweifle nicht an dem Gelingen des Experiments — das aber nur bei ausgeschlossener Gedankenübertragung beweiskräftig wäre —, und wenn der Mann auf die gegenteiligen Ansichten in seinen Schriften hingewiesen würde, so würde er von seinem *alter ego*, dem irdischen Ich, vermutlich in wenig respektierlichen Ausdrücken reden, wie wenn es sich um eine dritte Person handelte.

Wir dürfen freilich die somnambulen Zustände und darum auch den Analogiebeweis derselben für den künftigen Zustand nicht überschätzen. Im irdischen Leben sind die sinnlichen Fähigkeiten die höchsten, die transzendentalen sind von jenen beherrscht. Das Herrschende ist aber immer das Höhere. Aber an sich betrachtet, entwickelt gedacht und befreit vom Leiblichen, sind ohne Zweifel die transzendentalen Fähigkeiten die höheren. Fechner, der trotz seiner hohen Verdienste um die Naturwissenschaft, wobei sogar Einseitigkeit entschuldbar wäre, doch die Schranken dieses Wissens nie verleugnet hat, sagt mit Bezug auf den Somnambulismus: „Da die Natur nicht leicht strenge Scheidewände setzt, läßt sich denken, daß doch mitunter schon im Diesseits Zustände eintreten, welche denen des Jenseits erheblich ähnlicher sind als die gewöhnlichen, ohne freilich je zu jenen des Jenseits selbst werden zu können, so lange dieses noch nicht eingetreten ist. Zumal wir doch schon im Diesseits etwas in uns haben, was nur gesteigert, erweitert und befreit zu werden braucht, um unser Jenseits zu geben. Wir werden aber solche Annäherungen vorzugsweise in den Fällen suchen und finden können, wo durch eigentümliche Veranlassungen auf Kosten der Helligkeit des äußerlichen Sinnenlebens das innere geistige Leben in ungewöhnlichem Grade wach und zu ungewöhnlichen Leistungen befähigt wird, wenn zumal diese Veranlassungen nur gesteigert zu werden brauchten, um wirklichen Tod herbeizuführen.“ Er beseitigt den alltäglichen, auf Verwechslung zwischen Ursache und Bedingung beruhenden Einwurf, daß solche Erscheinungen

krankhaft seien, mit den Worten: „Solche Fälle kommen wirklich vor. Freilich bleiben sie für unsere Verhältnisse immer abnorm, und man muß an dem krankhaften Charakter, den sie für das Diesseits tragen, keinen Anstoß nehmen, als könnten sie deshalb keinen Anklang an das künftige Leben bedeuten. Sollte ein Hühnchen im Ei einmal die Augen oder Ohren öffnen und etwas vom äußeren Licht durch die Schale durchscheinen sehen oder etwas vom Schall durchklingen hören, so würde das auch krankhaft und seiner Entwicklung im Ei gewiß nicht zuträglich sein; aber es ist doch gar nicht krankhaft, wenn es nach dem wirklichen Durchbruch durch die Schale sich in dem Reich des Lichts und der Töne frei bewegt . . . Statt daß der Tod den engeren Leib ganz einschlafen oder geradezu fallen, den weiteren ganz erwachen läßt, ließe der Somnambulismus den engeren Leib nur teilweise einschlafen, den weiteren nur teilweise erwachen; und so hätten wir jetzt ein System, welches nach seiner wachen Seite halb dem Diesseits halb dem Jenseits angehörte, mithin freilich keinem recht angehörte und daher freilich auch die Leistungen, die beiden zugehören, nicht recht zu vollziehen wüßte. In bezug auf das Diesseits unterliegt dieses keinem Zweifel; aber es würde sich nun auch erklären, wie die Leistungen, die dem Jenseits eigentlich angehören, nur gestört, unvollständig, getrübt ausgeübt werden können. Der hellsehende Somnambule kann sich im jetzigen Leben nicht mehr recht finden; er sieht manche Dinge nicht, die andere sehen; er sieht manche Dinge, die andere nicht sehen; er sieht und fühlt manche Dinge anders, als sie andere sehen und fühlen, weil schon eine Weise des Sehens und Fühlens in sein jetziges Leben hineinspielt, die gar nicht mehr Sache des jetzigen Lebens ist. Aber das Umgekehrte ist auch wahr: wie er sich im diesseitigen Zustand nach manchen Hinsichten nicht mehr recht findet, so findet er sich im jenseitigen noch nicht recht; er betrachtet alles noch mehr oder weniger mit der Brille des jetzigen Lebens, sieht alles mehr oder weniger aus engen diesseitigen Gesichtspunkten, die fürs Jenseits keine Wahrheit mehr haben oder eine andere Bedeutung gewinnen. Einbildungen des jetzigen Lebens vermischen und verwirren sich um so leichter mit Realitäten des künftigen Lebens, als Erinnerungen und Phantasie stets eine realere Bedeutung für das Jenseits nur nach Maßgabe erlangen werden, als sie verträglich sind mit denen der übrigen Geister. Wir sind sozusagen erst mit einem Fuß im Steigbügel des Rosses, was uns einst durch eine neue Welt tragen wird und sehen so, etwas höher aufgerichtet, auch etwas weiter als im gewöhnlichen Zustand und Gang, aber dieser selbst ist gehemmt und der neue noch nicht angehoben.“ [435]

Innerhalb dieser Vermischung der beiden Zustände im Somnambulismus muß daher eine Auslese getroffen werden, um das zu erkennen, was tatsächlich als transzendentaler Besitz sich erweist. Dazu

gehört alles, was im Bezug auf Vorstellungs- und Wirkungsweise sich als unabhängig vom körperlichen Organismus zeigt, darum aber auch von der Auflösung des Organismus nicht betroffen werden kann: Fernsehen und Fernwirken. Würden diese Fähigkeiten am Organismus haften, dann müßten sie, gleich den normalen Fähigkeiten, allmählich erlöschen, je näher der Tod herantritt. Davon tritt aber das Gegenteil ein, und darum müssen sich diese Fähigkeiten erst recht entfalten, wenn der augenscheinlich nur hinderlich wirkende Körper ganz abgelegt ist. Wir finden uns im Tode wieder in dem alten Besitz, den wir vor der Inkarnation hatten und den wir in Anbetracht der Gleichzeitigkeit unserer Wesenshälften auch während der Inkarnation nicht preisgegeben, sondern nur für das irdische Bewußtsein verloren hatten.

Die Verwandtschaft des Somnambulismus mit dem Tode wird nicht nur dem äußeren Beobachter aufgedrängt, dem Magnetiseur, sondern auch dem inneren, den Somnambulen selbst. Wenn aber die transzendentalen Fähigkeiten schon im Somnambulismus keine Abschwächung, sondern eine Steigerung der Individualität bedeuten, so muß das im Tode noch mehr der Fall sein. In dieser Hinsicht genügt es sogar, die bloße Steigerung des Erinnerungsvermögens bei Somnambulen zu betonen. Ein Persönlichkeitsgefühl ist ohne Erinnerung nicht denkbar; wenn unsere sukzessiven Empfindungen, statt in der Erinnerung bewahrt und zusammengefaßt zu sein, atomistisch vereinzelt wären, so wäre unsere Individualität selber atomisiert. Steigerung der Erinnerung ist somit Steigerung der Individualität; wir sind also davor gesichert, im Tode pantheistisch ins All zu zerfließen.

Alle bisherigen Versuche, die persönliche Unsterblichkeit, die also mit Erinnerung verknüpft sein muß, zu beweisen, sind bisher noch kritisch zersetzt worden. Es bleibt nur mehr der eine Weg übrig, jene Fähigkeiten in uns aufzuzeigen, die von leiblichen Bedingungen unabhängig sind, in Krankheiten und bei herannahendem Tode sich sogar steigern, darum aber auch nach dem Tode sich noch freier entfalten müssen. Das Ob und das Wie der Unsterblichkeit wird so in der gleichen Untersuchung erledigt. Diese Fähigkeiten umfassen auch das Gebiet des Willens, der sich in erster Linie als ein organisierender Wille erweist, demnach den Körper als das Produkt der Seele erscheinen läßt. Damit fällt aber für die Wissenschaft der letzte Grund hinweg, die Existenz einer Seele zu leugnen. Die Seele ist der modernen Wissenschaft verleidet worden, weil sie nur auf dualistischer Grundlage denkbar erschien, was dem berechtigten monistischen Streben der Wissenschaft widerspricht. Wird aber der Seele außer dem Denken auch noch das Organisieren — die Grundlage alles Willens, der Tat werden soll — zugesprochen, dann ist die monistische Definition des Menschen nicht mehr gefährdet, sondern überhaupt erst möglich; denn alsdann

sind Körper und Bewußtsein aus einem einheitlichen Grunde, dem transzendentalen Subjekt, abgeleitet, während der sogenannte materialistische Monismus in der Tat gar keiner ist, und den Schein seiner Behauptung nur dadurch erzielt, daß er die ganze transzendentale Psychologie in das Gebiet der Fabeln verweist.

Wenn das Jenseits nur ein Jenseits unserer Empfindungsschwelle ist — und das wäre selbst dann der Fall, wenn eine vierte Raumdimension bestehen sollte — so läßt sich bei der Beweglichkeit dieser Schwelle voraussetzen, daß die allerersten Ansätze transzendentaler Fähigkeiten sogar im Wachen sich zeigen können. Dies ist in der Tat der Fall sowohl in bezug auf das Vorstellungs- wie auf das Organisationsvermögen der Seele; auch auf diese Erscheinungen muß demnach für die Definition des künftigen Zustandes Rücksicht genommen werden. In bezug auf das Erkennen ist hier auf die sogenannten Ahnungen hinzuweisen. An sich betrachtet erscheinen dieselben als ein abgeschwächtes Fernsehen. Man könnte nun allerdings annehmen, daß im Wachen ein nur halb gelingendes Fernsehen möglich wäre, ja welches statt zur Vision zu werden, in der Gefühlssphäre als bloße unbestimmte Ahnung stecken bliebe; indessen scheint sich die Sache doch anders zu verhalten: die Abschwächung scheint nicht an der Halbheit des Gelingens zu liegen, sondern an der Halbheit der Erinnerung, also erst nachträglich einzutreten, indem ein im Traum vollständig eingetretenes Ferngesicht beim Übergang ins Tagesbewußtsein verdunkelt wird oder auch als Vision vollständig verloren geht, aber in der Gefühlssphäre eine dunkle Spur hinterläßt. Das Schlafleben erscheint geeigneter, ihm ein ganzes Fernsehen zuzuschreiben, als dem Wachen auch nur ein halbes, und zudem sind solche Ahnungen nicht selten verknüpft mit der Erinnerung an einen vorhergegangenen Traum, so daß diese mangelhafte Erinnerung, die ja meistens sogar ganz fehlt, jene Abschwächung ganz gut erklärt. Ich muß die nähere Ausführung einer eigenen Abhandlung vorbehalten, hier will ich nur kurz einen Fall aus neuester Zeit erwähnen, welcher aufbewahrt zu werden verdient, und der sich auf die bayrische Königskatastrophe bezieht: Einige Tage, bevor Dr. v. Gudden nach Hohenschwangau zu König Ludwig II. reiste — welchen nach Schloß Berg zu verbringen damals noch gar nicht geplant war und erst nachträglich beschlossen wurde — kam derselbe verstimmt zum Frühstück und erzählte seiner Frau, er sei die ganze Nacht von dem Traumbild verfolgt worden, daß er mit einem Mann im Wasser kämpfe. Die Witwe Dr. v. Guddens erzählte dies später jener Deputation des Anthropologischen Vereins in München, welche ihr das Beileid des Vereins ausdrückte. Professor W., welcher der Deputation angehört hatte, machte davon im Verein Mitteilung, und da ich die Erzählung von einem der Anwesenden direkt bezogen habe, ist sie wohl

zu den gutbeglaubigten zu zählen. Hier ist es nun ziemlich deutlich, daß Dr. v. Gudden im Traum ein ausgebildetes Ferngesicht erfuhr, dessen mächtige Einwirkung auf das Gefühl die Bewahrung der Erinnerung auch nach dem Erwachen ermöglichte, nur daß die Persönlichkeit des Königs sich leider in einen Mann überhaupt abschwächte. Würde die Abschwächung noch weiter gegangen und die Erinnerung an die Vision ganz verloren gegangen sein, so würde nur mehr die Erregung der Gefühlssphäre ins Wachen hinüber genommen worden sein, als dunkle Angst vor einem unbestimmten kommenden Ereignis; dies aber ist der Inhalt der meisten Ahnungen.

Wenn es bei den Ahnungen dahingestellt bleibt, ob sie im Entstehen dem Wachen angehören, so ist dies dagegen unzweifelhaft beim sogenannten Gedankenlesen. Nur scheinbar kann dasselbe als ein aktives Schauen in die fremde Seele aufgefaßt werden; im Grunde kann nur eine sogar irgendwie materiell vermittelte passive Reaktion unserer Seele auf den fremden Gedanken vorliegen, d. h. das Gedankenlesen ist eigentlich nur eine Gedankenübertragung. Dies deutet somit auf die Gedankenübertragung als Sprache der Geister.

Auch alle Fälle des Rapports mit Dingen der Außenwelt, soweit derselbe über die Wirkungssphäre der normalen Sinne hinausgeht, gehören dem transzendentalen Zustand an. Schwache Spuren davon zeigen sich ebenfalls schon im Wachen, z. B. bei Idiosynkrasien. Sensitive Personen werden von Pflanzen und Metallen anders beeinflußt als der normale Mensch, der meistens gar keine Wirkung von der Berührung derselben erfährt, oder bei dem vielmehr diese Wirkung nicht stark genug ist, um die Empfindungsschwelle zu überschreiten. In allen Fällen dieses sogenannten magnetischen Rapports, der abgeschwächt sich schon im Wachen zeigen kann, mag es sich nun um Steine, Metalle, Pflanzen, um einen fremden Körper oder, wie im Gedankenlesen, um eine fremde Psyche handeln, findet gleichsam eine sensitive Diagnose der Dinge statt; der normale Mensch erhält durch seine Sinne nur Kenntnis von gewissen Eigenschaften der Dinge, dem sensitiven offenbart sich mehr das innere Wesen der Dinge, er schaut ihnen mehr oder weniger ins Herz. Demgemäß müssen wir uns Geister ganz anderen Einflüssen der Materie unterworfen denken, als den lebenden Menschen.

Auch Spuren der organisierenden Funktion der Seele, die sich nicht nur auf Erhaltung des Lebensprozesses im allgemeinen, sondern auch auf Auswahl der Nahrung, Ausbesserung organischer Schäden etc. bezieht, begegnen wir schon im Wachen, z. B. beim Nahrungsinstinkt der Tiere, den Idiosynkrasien der Nahrung in der Schwangerschaft und in der Naturheilkraft. Das transzendentale Wollen allein überschreitet dabei die Empfindungsschwelle, das Erkennen des Zweckes bleibt unter

der Schwelle; im Somnambulismus aber zeigt es sich deutlich, daß solche instinktive Äußerungen mit einem Erkennen verbunden sind, sie können daher auch im Wachen nur relativ unbewußt sein. Wenn wir einmal im Besitz einer autopsychischen Heilmethode sein werden — die neuesten Entdeckungen auf dem Gebiete des Hypnotismus lassen diese Hoffnung gerechtfertigt erscheinen — so wird damit eine Annäherung an den transzendentalen Zustand erworben sein. Denn keineswegs ist anzunehmen, daß eine solche Fähigkeit im künftigen Leben nutzlos sei: Wenn das transzendentale Subjekt kein reiner Geist, und die transzendentale Welt nicht eigentlich immateriell ist, dann handelt es sich auch im Jenseits für uns darum, das Gleichgewicht der inneren Relationen des Organismus mit den äußeren Relationen der transzendentalen Welt zu erhalten, nur daß ein Wesen, welches die Veränderungen in seinem astralen Organismus willkürlich beherrscht — wie nur sehr annäherungsweise der Hypnotisierte es vermag —, das gestörte Gleichgewicht wieder herzustellen vermag, also sein eigener Arzt ist. Um diese Unabhängigkeit die Geister zu beneiden, haben wir Menschen allen Grund, so lange die irdische Heilkunst, die eigentlich nur aus Hilfswissenschaften besteht, so wenig leistet.

So begegnen wir also verschiedenen transzendentalen Fähigkeiten in embryonaler Form bereits im Wachen. Man könnte nun die Ansicht aufstellen, daß dieselben wirklich nur als Keime in uns liegen, daß also ihre Schwachspurigkeit nicht an der Empfindungsschwelle liegt, sondern an ihrer eigenen Unvollkommenheit; demnach würden wir im Tode nur diese Keime transzendentaler Fähigkeiten hinübernehmen, statt daß sie sogleich entfaltet sich zeigen würden. Aber wenn diese Ansicht selbst richtig wäre, so würde die Unsterblichkeitsfrage davon nicht berührt werden. Die Natur würde ihr Gesetz der Sparsamkeit ganz verleugnen, wenn sie ein in so hohem Grade vervollkommnungsfähiges, in seiner Individualität steigerungsfähiges Wesen im Tode vernichten würde. Auch nur keimartig gegeben, müßten jene Fähigkeiten den Tod überdauern; wir würden zwar nicht entwickelt, aber doch entwicklungsfähig ins Jenseits kommen, und unser transzendentaler Fortschritt müßte nur von einer tieferen Stufe anheben. In der Tat aber liegt es nur an der Verbindung der Seele mit einem grobmateriellen Körper, daß jene Fähigkeiten nur wie Keime sich zeigen, daß sie mehr oder minder zwecklos, oft auf Unbedeutendes gerichtet erscheinen. Nur für das sinnliche Bewußtsein sind sie Embryonen; an sich betrachtet müssen sie mindestens den höchsten in der Erfahrung gegebenen Grad besitzen; unsere transzendentale Entwicklung setzt also jedenfalls schon auf einer Stufe an, die viel höher liegt als der Somnambulismus.

Also nicht bloß als Besitzer von Keimanlagen sind wir schon im Diesseits transzendental, sondern in einem viel höheren Grade. Um so

mehr aber müssen diese Fähigkeiten ursprüngliches Eigentum unserer Seelen sein, und um so mehr muß das Wort richtig sein, daß wir nicht mit unserem ganzen Wesen in die irdische Ordnung der Dinge versenkt sind. Auf diesen Satz, das *ceterum censeo* der Mystik, stößt man immer wieder, sei es in dieser metaphysischen oder in seiner transzendental-psychologischen Form, daß unser Selbstbewußtsein unser Wesen nicht erschöpft. Auf unsere Zukunft aber angewendet, besagt jener Satz, daß wir mit jenem Wesensteil, der nicht ins Irdische versenkt ward, den Tod überdauern werden; aber bereichert wird das transzendentale Subjekt um alle jene Fähigkeiten aus der irdischen Episode hervorgehen, die in der Ausnützung des Lebens zu unserem wirklichen Besitz geworden, d. h., irdisch gesprochen, sich zu unbewußten Anlagen befestigt haben. Die Erde ist also eine Pflanzschule für Geister und bestimmt, dieselben in ihrer Entwicklung zu fördern. Wohl uns, wenn wir diese Pflanzschule benützen im Interesse unseres transzendentalen Subjekts und nicht der bloß phänomenalen und vorübergehenden irdischen Person.

Vergleichen wir den transzendentalen Zustand mit dem irdischen, so kann der Tod nur als ein Gewinn betrachtet werden. Um so mehr aber drängen sich uns an diesem Punkte zwei schwerwiegende Probleme auf. Es fragt sich, 1. wieso wir dazu kommen, den besseren Zustand der Präexistenz freiwillig mit einem schlechteren zu vertauschen? 2. ob dieser Tausch nur einmal zu geschehen hat, oder Reinkarnation stattfindet?

Das erstere Problem wird um so schwieriger, je pessimistischer wir das irdische Leben beurteilen und je gewisser es ist, daß die Inkarnation eine Funktion der organisierenden Seele, also ein freiwilliger Akt ist. Je rätselhafter eine freiwillige Geburt in eine leidensvolle Welt ist, desto rätselhafter muß eine Wiederholung dieses freiwilligen Aktes erscheinen: die Reinkarnation. Beide Probleme gehören also zusammen, und sie werden auch beide durch dieselben Erwägungen gelöst.

Die älteste Form der Reinkarnation ist die Lehre von der Seelenwanderung, und diese wurde bekanntlich in der Weise vorgetragen, daß die Seele je nach dem vom irdischen Leben gemachten Gebrauch unter Umständen auch als Tier auf die Erde zurückkehren könnte. Diese Lehre widerstreitet so sehr der modernen Anschauung, daß ein näheres Eingehen darauf überflüssig erscheint. Für uns kann nur die Wiedergeburt des Menschen als Mensch in Betracht kommen. So unklar uns auch noch die Gesetzmäßigkeit der intelligiblen Welt ist, so müssen wir doch die größten aus den irdischen Erscheinungen abstrahierten Verallgemeinerungen, das Gesetz der Entwicklung und die Erhaltung der Kraft, als Fundamentalgesetze der ganzen Weltordnung ansehen. Man könnte also die irdischen Geburten im biologischen Prozeß zugleich metaphysisch als eine Reihe von Reinkarnationen betrachten, ja man könnte dabei noch Raum lassen für den biologischen Rückschritt, und die Rückkehr zum Urtypus als eine nach abwärts gerichtete Reinkarnation auffassen; in jedem Fall aber müßte gelten, daß die Natur keine Sprünge macht, daß jede Entwicklung nur stetig und allmählich sein kann.

Aus der Seelenwanderung hat sich erst allmählich die Palingenesie entwickelt, und Pythagoras hat sie wenigstens als das Schicksal seines eigenen Subjektes hingestellt: ihm hatte Merkur, als dessen Sohn er Äthalides hieß, sogar die Erinnerung als Bindemittel seiner aufeinander folgenden Existenzen versprochen. Er war dann ein Fischer auf der Insel Delos, namens Pyrrhus, später Euphorbos, der im Kampfe mit Menelaos erliegende Trojaner, [436] in der vierten Wiedergeburt hieß er Hermotimus, und erst in der fünften war er der berühmte Weise von Samos. Im Tempel zu Delphi erkannte er den Schild, den er als Euphorbos getragen und den Menelaos nach der Eroberung von Troja der Minerva geweiht hatte. [437] Auch die indische Religion setzte an Stelle der Seelenwanderung die esoterische Lehre der Palingenesie. Apollonius, von Jarchas befragt, was er in der früheren Geburt gewesen, entschuldigte seine mangelhafte Erinnerung mit der Ruhmlosigkeit jener Stellung, worauf Jarchas ihn daran erinnerte, er sei Pilot gewesen, was Apollonius zugab. [438] Bei den alten Galliern behaupteten die Druiden, daß die Seele mit einem neuen Körper, aber nicht auf dieser Erde, sondern in einer höheren Welt, sich wiederbekleide. [439]

Aus der monistischen Seelenlehre folgt nur die Möglichkeit der Wiedergeburt; die Notwendigkeit derselben müßte moralisch bewiesen werden, ihre Wirklichkeit ist vielleicht überhaupt nicht beweisbar. Rein logisch betrachtet läßt sich gegen die Reinkarnation nichts einwenden; die Seele kann von ihrer organisierenden Fähigkeit mehrmals Gebrauch machen, und wir, die wir nicht wissen, wie und warum wir zur Inkarnation kommen, können eben darum auch die Reinkarnation nicht vorweg verwerfen. Auch gegen die erwähnte druidische Vorstellung ist logisch nichts einzuwenden; die Seele könnte auf jedem Planeten den dafür geeigneten Dichtigkeitsgrad annehmen, wie denn auch bei Materialisationen sehr verschiedene Dichtigkeitsgrade vorkommen.

Der Nützlichkeitsstandpunkt verbietet ebenfalls die Reinkarnation nicht. Wenn im Leben organische und geistige Anlagen sich in uns befestigen und das transzendentale Subjekt die Früchte unserer Lebensmühen erntet, wenn ferner niemand von sich und noch weniger vom Durchschnittsmenschen behaupten kann, daß er den auf Erden erreichbaren Zweck in seiner Existenz wirklich erreicht: — so könnte die Wiedergeburt nur vorteilhaft sein. Auch der Einwurf, daß zwischen den aufeinander folgenden Existenzen keine Erinnerungsbrücke be-

stehe, der pädagogische Wert derselben also verlorengehe, ist nicht ganz stichhaltig, weil wir zwar die früheren Erlebnisse vergessen, die dabei erworbenen Anlagen aber bewahren würden.

Daraus läßt sich aber nicht folgern, daß innerhalb der transzendentalen Sphäre kein Fortschritt möglich sei und dieser ausschließlich nur auf Grund eines körperlichen Daseins erfolgen könne. Von dieser irrigen Ansicht geht aber die buddhistische Religion aus, die uns zu einer zahllosen Reihe von Wiedergeburten verurteilt und unser Wesen jedesmal ganz aufgehen läßt in die irdische Tretmühle. Auch Hippolyte Rivail, der Schüler Pestalozzis, der unter dem Namen Allan Kardec deshalb schrieb, weil er in einer früheren Existenz als Bauer in der Bretagne diesen Namen geführt hätte, hat die buddhistische Vorstellung erneuert und ist damit der Begründer der spiritistischen Schule französischer Richtung geworden. Dieser Buddhismus macht aber die Ausnahme zur Regel, indem er den Hauptakzent auf das irdische Leben legt. In erster Linie sind wir transzendentale Wesen, und wir bleiben das sogar innerhalb des irdischen Daseins. Die darin auftretenden transzendentalen Fähigkeiten wären für die ganze Periode der Wiedergeburten zur Wertlosigkeit herabgesetzt, wenn nicht das transzendentale Dasein mit dem körperlichen wenigstens abwechseln würde. In der buddhistischen Vorstellung ist die Gleichzeitigkeit der beiden Personen unseres Subjekts ungenügend betont; sie läßt das Subjekt ohne Rest auseinanderfallen in eine unabsehbare Reihe von Personen. Für die Dauer dieser Periode verschwindet das transzendentale Subjekt; es bleibt nur gleichsam als Perlenschnur, daran die Einzelexistenzen aufgereiht werden; in jeder Wiedergeburt wäre die Seele ganz in die irdische Erscheinungsform versenkt.

Die buddhistische Religion hat demnach zwar das Verdienst, für die exoterische Seelenwanderung den esoterischen Ausdruck „Palingenesie" gefunden zu haben, sie leistet aber keinen Beitrag zur Lösung des oben formulierten Problems, wodurch denn das transzendentale Wesen bewogen werden kann, sich freiwillig in den Strudel von Wiedergeburten zu stürzen, die lückenlos aufeinander folgen. Wenn das transzendentale Subjekt jeweilig ganz in die irdische Erscheinungsform versenkt ist, fehlt der bewußte Erbe für die irdischen Erwerbungen um so mehr, als keine Erinnerungsbrücke die Existenzen verbindet. Diese Brücke ist nur entbehrlich bei der Gleichzeitigkeit unserer beiden Personen; nur dann haben wir ein Subjekt, das sich zum eigenen transzendentalen Vorteil, meistens aber gegen den Vorteil der irdischen Person, das Leben verordnet, welches die Erbschaft des irdischen Lebens bewußt antritt und welches von der Objektivität, womit es unserem irdischen Verhalten zusieht, denselben Gewinn hat, wie etwa Rappelkopf in Raimunds „Alpenkönig und Menschenfeind".

Die buddhistische Vorstellung ist im Grunde genommen auch nur exoterisch. Eine esoterische Lehre müßte ganz anders lauten, und sie ergibt sich ohne Schwierigkeit aus zwei Erwägungen, die beide unser Problem lösen, wie das transzendentale Subjekt bestimmt werden kann, seine relativ selige Existenz mit derjenigen im irdischen Jammertal zu vertauschen. Zwar wissen wir bereits, das daß transzendentale Subjekt ganz andere Interessen hat, als die irdische Person — das zeigt sich schon im Somnambulismus — und es verordnete sich das Leben zu seinem transzendentalen Vorteil; immerhin aber müssen die aus dem Pessimismus entlehnbaren Abhaltungsgründe dieser Selbstverordnung noch so weit abgeschwächt werden, um die freiwillige Geburt erklärlich erscheinen zu lassen. Dazu dienen nun zweierlei Erwägungen:

1. Das Subjekt, welches sich inkarniert, versenkt sich nur mit einem Teil seines Wesens in die irdische Erscheinungsform, und bleibt gleichzeitig transzendental.

2. Das irdische Leben ist nur ein durch das physiologische Zeitmaß auseinandergezogener transzendentaler Augenblick.

Der erste Satz bedarf keiner Erläuterung mehr; wir haben innerhalb der Lebenszeit mystische Fähigkeiten, also sind wir gleichzeitig transzendental. Das würde aber von jeder Reinkarnation so gut gelten, als es von der Inkarnation gilt.

Was den zweiten Satz betrifft, so habe ich in der „Philosophie der Mystik" an dem Beispiel dramatischer Träume gezeigt, daß das normale physiologische Zeitmaß des Erkennens für das transzendentale Subjekt nicht gilt. In jenen Träumen findet eine Vorstellungsverdichtung statt, wobei innerhalb minimaler Zeit eine so lange Reihe von Vorstellungen abläuft, daß wenn die Erinnerung des Erwachten das alsdann wieder gültige physiologische Zeitmaß an diese Reihe legt, man Wochen oder Monate lang geträumt zu haben glaubt, während dafür nachweisbar nur ein Augenblick vorhanden war. Wie es sich auch mit der Idealität der Zeit verhalten mag, unser Zeitmaß ist jedenfalls subjektiv; das gibt die Physiologie nicht nur zu, sondern beweist es. Die lange Dauer unseres Lebens ist demnach kein Abhaltungsgrund, es uns selber zu verordnen; denn sie ist nur bedingt durch das physiologische Zeitmaß, gleichsam ein Mikroskop für die Zeit, das für unser verordnendes Subjekt keine Gültigkeit hat.

Erst dann, wenn wir zu dem transzendentalen Vorteil des Lebens noch diese beiden Erwägungen hinzufügen, wird die freiwillige Inkarnation in einer Welt des Übels ganz erklärlich, und dieser esoterischen Lehre gegenüber klingt die buddhistische ganz exoterisch. —

Durch die Existenz transzendentaler Fähigkeiten wird aber nicht nur das Daß, sondern einigermaßen auch das Wie der Unsterblichkeit

erhellt. Die wichtigste Frage in letzterer Hinsicht ist wohl die, ob uns der Tod mit denjenigen wiedervereinigt, mit denen wir auf der Erde verbunden waren. Für diese Frage des Wiedersehens kann nur wieder auf die Aufschlüsse hingewiesen werden, die der Somnambulismus erteilt. Das somnambule Bewußtsein ist zeitlich und räumlich ausgedehnter als das sinnliche, und zwar schon darum, weil es dieses letztere mit umfaßt, während man umgekehrt aus dem Somnambulismus erinnerungslos erwacht. Damit ist eigentlich die Frage schon entschieden; sogar sind die transzendentalen Fähigkeiten, z. B. das Gedankenlesen, von solcher Art, daß sie eine viel intimere Beziehung, als irdisch möglich ist, nach sich ziehen. Weit entfernt also, daß alte Bewußtseinsbestandteile fallen gelassen würden, kommen neue hinzu. Andererseits wäre die Vorstellung, daß das transzendentale Subjekt trotz seines erweiterten Bewußtseins ein isoliertes Dasein führen sollte, eine rein willkürliche, ja phantastische.

Das Gemüt des Menschen fordert aber nicht nur die Forterhaltung der alten Beziehungen, sondern deren Forterhaltung mit dem Bewußtsein ihrer Identität mit den früheren. Wir wollen diejenigen, mit welchen wir in Liebe verbunden waren, nicht nur wiederfinden, sondern auch wiedererkennen. Ohne diese Erinnerung hätte die Erhaltung der früheren Beziehungen nicht mehr Wert als das Eingehen ganz neuer. Auch in dieser Beziehung gewährt uns der Somnambulismus Sicherheit. Aus der gesteigerten Erinnerung dieses Zustandes folgt, daß das Wiedersehen an die alten Verhältnisse ohne die Abschwächung des irdischen Vergessens anknüpft, das bei langer Trennung eintritt. Wesen, die der Vergeßlichkeit nicht unterliegen, können sich gegenseitig auch nicht entfremdet werden. Dieser Trost würde nicht einmal dann versagen, wenn in der Tat beständige Reinkarnation stattfinden würde. Ein jeweiliges Abreißen unserer Beziehungen wäre auch dann nicht anzunehmen, weil von jeder körperlichen Reinkarnation gelten muß, was von diesem Leben gilt, daß die Seele über das Bewußtsein hinausragt. Die transzendentale Vereinigung bleibt also neben und gleichzeitig mit der sinnlichen Isolierung bestehen. Die Seele, soweit sie von der Inkarnation nicht betroffen wird, kann nicht als funktionslos angesehen werden; sie funktioniert ja in der Tat im Somnambulismus. Dies könnte nicht der Fall sein, wenn die transzendentale und sinnliche Existenz nur aufeinanderfolgten, nicht gleichzeitig wären. Wir ersehen daraus, daß wir eigentlich gar nicht vor der Alternative stehen, Reinkarnation oder transzendentales Dasein anzunehmen. Bei der Gleichzeitigkeit der Existenzen kann man den Akzent auf die eine oder die andere legen und je nachdem die Reinkarnation behaupten oder sie leugnen, besonders da das irdische Dasein für das transzendentale Bewußtsein auch bezüglich seiner Länge so sehr zusammenschrumpft. Wäre also die Reinkarnation auch nicht zu leugnen, so würde sich doch das *Aut — aut* der obigen Alternative in ein *Et — et* verwandeln.

Man könnte die Notwendigkeiten der Wiedergeburten allenfalls damit motivieren, daß ein irdisches Leben eben wegen seiner größeren Übel und Hindernisse einen intensiveren Fortschritt ermögliche; indessen fehlen uns denn doch die zu einem Vergleich berechtigenden Kenntnisse. Auch als transzendentales Wesen sind wir erkennend, wollend und wirkend; damit ist aber die Möglichkeit eines Fortschrittes gegeben. Wer den spiritistischen Phänomenen Glauben beimißt, wird diese Möglichkeit schon daraus erkennen, daß die spiritistischen Einflüsse der Veränderung unterworfen sind. Die sogenannten spukhaften Phänomene hören mit der Zeit auf; die Geister, die, von ihrer organisierenden Fähigkeit Gebrauch machend, als Materialisationen erscheinen, erklären häufig, daß sie nun bald nicht mehr kommen können. Ich erinnere nur an die Abschiedsszene zwischen dem Phantom Katie King und dem Medium von Professor Crookes. Das Phantom erklärte, daß es sich nun nicht mehr zeigen könne, daß es vielleicht nach längerer Zeit wieder schriftlich mit dem Medium verkehren könne, aber zu jeder Zeit könne das Medium es in hellsehendem Zustand erblicken. Schon bei Beginn der Mediumität von Miß Cook hatte das Phantom verkündet, daß es nur drei Jahre lang die Kraft haben würde, beim Medium zu verweilen, dann aber Abschied nehmen müsse. [440] Wo aber Veränderungen eines Zustandes gegeben sind, da sind auch Entwicklung und Fortschritt möglich. Wenn wir unsere bisher erreichte Stufe im Sinne eines metaphysischen Darwinismus betrachten, dann werden wir auch bezüglich der Zukunft der Ansicht Schellings beipflichten: „Ein Wesen, das aus so tiefer Nacht in so hohes Licht erhoben wurde, berechtigt zu den größten Hoffnungen und scheint Verwandlungen entgegen zu gehen, gegen welche auch die größten Ereignisse seines inneren und äußeren Lebens in der jetzigen Welt nicht in Betracht kommen." [441]

Um so mehr werden wir unser Urteil über den Tod dahin zusammenfassen dürfen, daß er nicht nur kein Übel, sondern ein positiver Gewinn ist, was schon der Somnambulismus klar genug zeigt. Es ist den Erforschern des Somnambulismus und auch mir selbst der Vorwurf gemacht worden, daß ich die Erscheinungen dieses Zustandes überschätze, ja daß ich untersinnliche Erscheinungen mit übersinnlichen verwechsle. [442] Es wird mir seinerzeit nicht schwer werden, diesen Vorwurf in einer „transzendentalen Psychologie" zu entkräften. Wenn übrigens in dieser Annäherung an den künftigen Zustand nicht schon etwas Bestätigendes liegen würde, so wäre es ganz unerklärlich, daß die buddhistische Religion, die einzige, welche die Erzeugung somnambuler Zustände systematisch betrieb, ja auf die Erfahrung derselben aufgebaut ist, die höchste Stufe geradezu als Deifikation erklärt. Es

wäre ebenso unerklärlich, daß die christlichen Ekstatiker, welche ebenfalls diese Zustände an sich selbst erfuhren, sie für eine vorübergehende Entrückung ins Paradies erklärten. Auch allen unseren modernen Somnambulen ist der transzendentale Zustand ein erfreulicher; sie wollen nicht zurückerwachen zum irdischen Bewußtsein; sie wollen nicht geweckt werden; sie weigern sich, ihren Heilmittelinstinkt anzustrengen, um Mittel der Genesung zu finden; sie beben zurück vor der Wiedervereinigung mit ihrem scheinbar leblosen Organismus, dem sie objektiv gegenüberstehen, und sie sind einstimmig darin, die Verwandtschaft ihres Zustandes mit dem künftigen zu erklären. Wenn sie — in der Regel erinnerungslos — erwachen, bleibt ihnen doch oft in der Gefühlssphäre eine Wirkung ihres Zustandes zurück, die ihnen die Sehnsucht nach demselben erweckt. Du Potet kannte einen Autosomnambulen, der jeden Abend in seinen Zustand verfiel, und weil er auch nach dem Erwachen noch dafür schwärmte, sich weigerte, künstlich magnetisiert zu werden. Er wollte nicht geheilt sein, und da seine Angehörigen auf der Vornahme der magnetischen Behandlung bestanden, entspann sich ein Kampf, dem der Magnetiseur nur mühsam entrann.[443] Nicht der Tod erschreckt die Somnambulen, sondern die Rückkehr zum Leben.

Die so häufige Erscheinung, daß Sterbende in ihren letzten Augenblicken einen so friedlichen Ausdruck annehmen, ließe sich allenfalls noch daraus erklären, daß das schmerzliche Zusammenziehen der Muskeln mit dem Schwinden des Lebens nachläßt; wenn wir aber sehen, daß Verstorbene auf dem Paradebett oft einen so ruhigen Ausdruck annehmen, während die Züge bis zum letzten Augenblick schmerzlich verzerrt waren, so läßt uns hier die physiologische Erklärung im Stich. Bei schmerzlichem Sterben — im transzendentalen Bewußtsein wird dasselbe bereits als ein objektiver Vorgang wahrgenommen — müßte der Gesichtsausdruck des letzten Augenblicks sich im Tode fixiert erhalten; daß aber das Gegenteil so häufig eintritt, läßt sich wohl nur erklären aus der noch einigermaßen fortbestehenden Solidarität zwischen der jenseitigen Einflüssen bereits ausgesetzten Seele und dem nunmehr abgestreiften Produkt ihrer organisierenden Fähigkeit, dem Körper.

Freilich mag auch das bloße Kontrastgefühl dazu beitragen, dem buddhistischen Mystiker, dem christlichen Ekstatiker und dem im Hochschlaf befindlichen Somnambulen ihre Zustände als selige erscheinen zu lassen; aber wenn auch bei der Wertschätzung dies in Abzug zu bringen ist, so muß doch ein bloß negativer Vergleich mit dem irdischen Dasein zu Gunsten des Jenseits ausfallen. Wir brauchen uns nur die zahllosen irdischen Übel zu vergegenwärtigen, die Schmerzen und Krankheiten, ja die bloße Gebundenheit und Beschränkung, die mit der Leiblichkeit gegeben sind, um die Befreiung davon schätzen

zu können. Freilich stehen wir auch als transzendentale Wesen nicht außerhalb der Natur und sind ihren Einflüssen unterworfen; aber im Leben ist der Leib ein mehr oder minder fixiertes Produkt der Organisationsfähigkeit, welche dagegen im jenseitigen Leben viel freier waltet und den äußeren Einflüssen und Störungen begegnen kann. Davon können uns die Vorgänge bei Materialisationen belehren, ja schon die Stigmatisation, das Versehen, die autopsychische Heilmethode im Hypnotismus und der Somnambulismus mit seinem Heilinstinkt und der Heilverordnung. Im Somnambulismus ist der Leib in viel höherem Grade Werkzeug der Seele als im Wachen. Mienen und Gebärden sind viel ausdrucksvoller, und der Gebrauch der Organe (z. B. bei Nachtwandlern und Besessenen) befähigt zu sonst ganz unerreichbaren Leistungen.

In geistiger Hinsicht kommt dazu noch die Steigerung des Bewußtseins, wobei jedoch das irdische Bewußtsein mit umfaßt bleibt. Darin liegt die Fortdauer individueller Erinnerung und die Gewähr des Wiedersehens der uns Vorangegangenen. Eine Beschränkung scheint diese gleichwohl zu erleiden, aber auch diese nur zu Gunsten der Sache; denken wir uns das schon im Somnambulismus vorkommende Gedankenlesen, das in moralischer Hinsicht zur Charakterdiagnose wird, im Jenseits noch gesteigert, so muß dort der Wahlverwandtschaft eine viel größere Bedeutung zukommen als hier; aber diese Beschränkung des Wiedersehens kann nur als ein Gewinn angesehen werden. —

Was nun das Wo des Jenseits betrifft, so müßte die Ansicht, daß mit dem Tod eine räumliche Versetzung gegeben sei, jedenfalls erst bewiesen werden; und bis zum erbrachten Gegenbeweis muß eben angenommen werden, daß wir in der gleichen Welt bleiben, wenngleich weder sinnlich wahrnehmend, noch — von den bekannten Ausnahmen abgesehen — sinnlich wahrnehmbar. Daß wir optisch für unsere Nebenmenschen aus dieser Welt verschwinden und aufhören, mit ihnen in Beziehung zu stehen, hat der naive Verstand als eine räumliche Versetzung ausgelegt, während es zunächst nur als ein Verschwinden aus der fremden Empfindungssphäre angesehen werden kann, weil eben der Beweis nicht weiter reicht. Wohl aber muß zugestanden werden, daß mit dem Ablegen des Körpers unser Verhältnis zu dieser Welt so sehr sich verändert, daß dies einer Versetzung in eine ganz andere Welt gleichkommt. Unsere Wahrnehmungsweise, unsere Erkenntnis der Naturkräfte, unsere Wirkungsweise vermöge dieser Kräfte verändert sich gänzlich; damit hängt aber zusammen, daß auch unsere Lokomobilität eine ganz andere sein wird. Es ist einer der bedeutendsten Naturforscher, welcher sagt: „Es ist möglich, daß intelligente Wesen existieren können, welche fähig sind, auf Materie einzuwirken, obgleich sie

selbst von unseren Sinnen nicht direkt erkennbar sind." Und da die meisten Veränderungen auf der Erde durch Kräfte, Bewegungsarten der Materie und des Äthers geschehen, die uns unwahrnehmbar sind und nur aus ihren Wirkungen erkannt werden, so „müssen wir zugeben, daß wenn Intelligenzen einer von uns sogenannten ätherischen Natur existieren, wir keinen Grund haben, zu leugnen, daß sie sich jener ätherischen Kräfte bedienen, welche die übersprudelnde Quelle bilden, aus welcher alle Kraft, alle Bewegung, alles Leben auf der Erde entspringen. Unsere beschränkten Sinne und Verstandeskräfte befähigen uns nur für Eindrücke und Wahrnehmungen einiger von den mannigfaltigsten Manifestationen ätherischer Bewegung unter den so verschiedenen Phasen des Lichts, der Wärme, der Elektrizität und der Schwerkraft; aber kein Denker wird auch nur einen Augenblick behaupten, daß es keine anderen möglichen Weisen der Tätigkeit für dieses ursprüngliche Element mehr geben könne ... Es ist möglich, sogar wahrscheinlich, daß es Wahrnehmungsweisen gibt, welche noch höher sind als alle die unserigen, ebenso wie das Gesicht höher ist als das Gefühl und Gehör ... Wir müssen daher zugeben, daß es passende Organisationen zum Empfang ihrer (der Bewegungsarten des Äthers) Eindrücke geben kann und wahrscheinlich auch gibt ... Jede ihrer Fähigkeiten wird entsprechend sein den Tätigkeitsweisen des Äthers. Sie können vielleicht eine ebenso schnelle Kraft der Fortbewegung haben, wie die des Lichtes oder des elektrischen Stromes ist. Sie können eine ebenso scharfe Sehkraft haben, wie die unserer stärksten Teleskope und Mikroskope. Sie können auch vielleicht einen den Kräften des jüngsten Triumphes der Wissenschaft, des Spektroskops, ziemlich analogen Sinn haben und durch denselben in den Stand gesetzt sein, augenblicklich die innerste Beschaffenheit der Materie unter jeder Form, ob in organisierten Wesen oder in Sternen und Nebeln, zu entdecken. Dergleichen im Besitz solcher uns unerfaßlichen Kräfte befindliche Wesen werden nicht übernatürlich sein, ausgenommen in einem sehr beschränkten und unrichtigen Sinne des Wortes. Und wenn diese Kräfte auf eine von uns wahrzunehmende Weise ausgeübt würden, so würde das Resultat kein Wunder sein in dem Sinne, in welchem das Wort von Hume und Tyndall gebraucht wird. Es würde dann keine ‚Verletzung eines Naturgesetzes' sein; es würde kein ‚Eingriff in das Gesetz der Erhaltung der Kraft' sein." [444]

In der Tat begegnen wir schon im Somnambulismus Annäherungen an den Zustand solcher Wesen, in welchen Wallace den jenseitigen Menschen zu schildern scheint. Jenem spektroskopischen Sinne entspricht das intuitive Erkennen innerster Eigenschaften bei Pflanzen, Mineralien, Menschen; und jene Bewegungsgeschwindigkeit mit Hilfe des Äthers hat ihr Vorbild in der Beweglichkeit des Doppelgängers.

Ähnlich wie Wallace, aber in seiner Weise, drückt auch Tertullian diesen Gedanken mit den Worten aus: *Omnis spiritus ales.* [445] *

Jean Paul sagt: „Das Ob der Unsterblichkeit leidet bei dem Wie." [446] In der Tat kann der Vorteil, den man über den Zweifler bezüglich des Ob erlangt, leicht wieder verloren gehen, wenn man zur Befriedigung der doch unabweislichen Fragen das Wie auszumalen versucht. Man sollte allerdings meinen, daß die Totenbefragung, wie sie in neuerer Zeit vom Spiritismus betrieben wird, das einfachste Mittel wäre, sichere Aufschlüsse über das künftige Leben zu erhalten. Dies ist jedoch keineswegs der Fall. Es ist eine Erfahrungstatsache, daß die auf psychographischem Wege, oder durch direkte Schrift oder durch Sprechmedien erlangten Aufschlüsse schwer in Harmonie zu bringen sind. Eine solche Harmonie wäre aber selbst dann nicht möglich, wenn das Jenseits kein individuelles wäre, — was es höchst wahrscheinlich ist —; denn da der Tod einen Wechsel der Anschauungsformen bedeutet, können jenseitige Verhältnisse auch nicht in der Sprache der irdischen Anschauungsformen geschildert werden. Es ist ferner höchst wahrscheinlich, daß das Medium, wie es bei physikalischen Phänomenen und Materialisationen seine Kräfte, so auch bei geistigen Aussprüchen seine Vorstellungsweise herleihen muß und dadurch die Mitteilungen beeinflußt. Dieser subjektive Anteil des Mediums ist aber noch sehr weit davon entfernt, bestimmbar zu sein. Dagegen herrscht die größte Einigkeit unter den Geistern bezüglich des Ob der Unsterblichkeit. Das zu wissen genügt aber auch vollkommen für unsere diesseitigen Zwecke in praktischer Hinsicht. Wenn wir unsterblich sind, dann muß das künftige Leben in seiner Beschaffenheit bestimmt sein durch unser Verhalten im Diesseits. Dies fordert das Gesetz der stetigen Entwicklung. Die Hoffnung muß also fallen gelassen werden, daß wir von den Folgen eines verkehrt zugebrachten Lebens durch den Tod befreit werden könnten. Wie unser derzeitiges Leben bestimmt ist durch die Präexistenz, so wird das künftige durch das jetzige bestimmt sein.

Diese stetige Entwicklung muß zunächst vom Übergang ins Jenseits gelten. Es kann dort nur angeknüpft werden an jenen Zustand, womit wir das irdische Leben abgeschlossen haben. Darin liegt der berechtigte Kern der Vorstellung von einem Zwischenreich oder vielmehr Zwischenzustand. So wenig als wir dem diesseitigen Zustand plötzlich absterben können, so wenig können wir in das Jenseits uns plötzlich einleben. Wie es Menschen gibt, die schon im Diesseits das Jenseits antizipieren und das Leben mit Rücksicht darauf einrichten, so wird es jenseitige Wesen geben, die nach dem Diesseits zurücktrachten, dem sie noch nicht ganz abgestorben sind, wobei allerdings höchst

* „Aller Geist ist beflügelt."

verschiedene Motive vorhanden sein können; denn eine wirkliche Sehnsucht nach dem irdischen Leben als solchem kann wohl nur bei einem Wesen angenommen werden, das schon hier in dem sinnlichen Leben ganz aufgegangen wäre und nach idealen Gütern niemals gestrebt hätte. Es wäre daher immerhin möglich und des Versuches wert, einen Menschen dieser Sorte in Somnambulismus zu versetzen; im Gegensatz zu den bisher beobachteten Somnambulen könnte vielleicht seine Sehnsucht nicht nach dem transzendentalen Dasein, sondern zurück nach dem körperlichen gerichtet sein. Freilich wäre damit noch nicht bewiesen, daß auch nach vollständiger Einlebung in das transzendentale Dasein das irdische noch höher in der Wertschätzung gestellt werden würde.

Swedenborg sagt von den Jupiterbewohnern, daß sie den Tod keine Vernichtung, sondern ein Himmlischwerden — *coelificari* — nennen. Dieser Ausdruck ist sehr hübsch, er darf uns aber nicht zu dem Glauben verleiten, als würden wir in einen paradiesischen Zustand versetzt; das könnte nur relativ, im Vergleich zum Erdenleben der Fall sein. Der Himmel wäre so ungerecht wie die Hölle; wir verdienen den einen so wenig als die andere. Beide widersprechen dem Gesetz der stetigen Entwicklung, das auch im Moralischen gelten muß. Es ist gar nicht überflüssig, unserer Generation den Himmel in etwas weitere Ferne zu schieben; da wir einen Himmel nicht als Ort, sondern als Zustand denken müssen, so gilt auch hier, daß ein Zustand nur in stetiger Entwicklung erreicht werden kann. Auf der anderen Seite erscheint es für unsere Generation überflüssig, die Ewigkeit der Hölle besonders zu widerlegen. Als ein Zustand gedacht, wenn es einen dieser Art geben sollte, könnte auch dieser dem Gesetz der Entwicklung gemäß nicht stationär sein. Die Kirche selbst hat das Dogma ewiger Höllenstrafen nur aus pädagogischen Gründen aufgestellt, und der heilige Hieronymus sagt ganz offen, die Kirche habe die ewigen Höllenstrafen nur als nützliche Vorstellung bewahrt; man müsse das denen verheimlichen, welchen die Furcht nützlich sei, damit sie, die Strafe fürchtend, nicht sündigen. *(Quae nunc abscondenda sunt ab his, quibus timor utilis est, ut, dum supplicia reformidant, peccare desistant.)* [447] *

Der Geistergläubige, wenn er auch zugeben sollte, daß den Aussprüchen der Geister nur ein sehr bedingter Wert zukommt, wird um so größeres Gewicht auf das Verhalten der Verstorbenen legen, dem wir in den sogenannten Gespenstergeschichten begegnen. In der Tat darf eine Untersuchung über diesen Punkt um so weniger von der Hand gewiesen werden, als wir im Verhalten der Gespenster höchst sonderbare Züge finden. Wenn es nur möglich wäre, die große Anzahl

* „Welche jetzt vor denen zu verbergen sind, denen die Furcht nützlich ist, damit sie, solange sie Strafe fürchten, davon ablassen zu sündigen."

glaubwürdiger Zeugen los zu werden, möchte man am liebsten von solchen Geschichten ganz absehen. Und doch können auch sie ihre Erklärung nur finden aus dem vorhergegangenen Individualleben und jener Veränderung, die der Tod herbeigeführt hat. So tiefgreifend nun auch diese Veränderung ist, so kann doch unsere moralische Substanz davon nicht betroffen werden. Hier gilt das buddhistische Karma. Wir können im künftigen Leben nur jene Wirkungen erfahren, zu welchen wir auf der Erde die Ursachen gelegt haben. Die Erhaltung der Kraft umfaßt auch die moralische Welt. Was wir in diesem Leben wirklich erwerben, wird, irdisch betrachtet, zur unbewußten Fertigkeit und Anlage; metaphysisch betrachtet, ist dies nur die negative Seite des Vorgangs, dessen positive Seite den Übergang ins transzendentale Bewußtsein bedeutet. Um so mehr muß es im Tode unser bewußter Besitz werden und seinen Einfluß auf uns gewinnen. Wir werden also nicht für unsere Werke belohnt oder bestraft, sondern durch diese Werke, d. h. durch die karmischen Wirkungen des Lebens. Je mehr wir uns in die materielle Ordnung der Dinge versenkt haben, was als zur zweiten Natur gewordene Gewohnheit vom transzendentalen Subjekt aufgesogen wird, desto unangemessener wird uns das transzendentale Dasein erscheinen, wiewohl uns der Tod nur in unser eigentliches Element taucht; je mehr wir dagegen nach idealen Gütern strebten, desto mehr werden wir die Entleibung der Seele als Beseitigung eines Hindernisses, also als Förderung empfinden. Die Stimme des Gewissens, d. h. die Stimme des transzendentalen Subjekts, die schon im Diesseits als eine die Empfindungsschwelle überschreitende Mahnung uns oft leitet, wird beim Ablegen der Leiblichkeit ihre ganze ursprüngliche Stärke erhalten, beim Rückblick auf unser irdisches Leben zur ungehemmten Geltung kommen. Wir können vor diesem Richterstuhl nur so weit zu bestehen hoffen, als wir dieses Leben im Sinne und zum Vorteil des transzendentalen Subjekts angewendet haben. Intensive Wünsche, die unser Leben gefärbt haben, werden mit dem Tode noch nicht aus unserem Bewußtsein schwinden, und was uns in den letzten Lebensaugenblicken als Liebe, Haß, Reue beseelte, wird auch nach dem Tode seine Befriedigung suchen. *Anima recedens a corpore, secum trahit omnia: sensum, imaginationem, rationem, intellectum, intelligentiam, concupiscibilitatem et irascibilitatem.* [448] * — *Anima ibi sentit, ubi videt, ibi sentit, ubi audit; et ubi sentit, ibi vivit, et ubi vivit, ibi est.* [449] ** Im Sinne der monistischen Seelenlehre aber heißt das, daß im transzen-

* „Wenn die Seele den Körper verläßt, nimmt sie alles mit sich: das Empfindungsvermögen, die Vorstellung, die Vernunft, den Verstand, die Einsicht, die Begierde, die Leidenschaft des Zorns."

** „Die Seele empfindet dort, wo sie sieht, empfindet, wo sie hört; und wo sie empfindet, dort lebt sie, und wo sie lebt, dort ist sie."

dentalen Dasein die Gedankenrichtung ungetrennt ist von der organisierenden Seelenfunktion, und auch darin liegt nur eine Steigerung dessen, was im Somnambulismus geschieht. Wenn wir auch damit noch kein Recht gewinnen, die Geistererscheinungen als die wirklichen Seelen der Verstorbenen anzusprechen, so müssen wir ihnen doch mindestens den Realitätsgrad eines Doppelgängers zuschreiben, der dort sich einstellt, wohin seine Gedanken und Wünsche ihn ziehen. Käme nun in jedem solchen Falle die seherische Anlage eines am Erscheinungsort befindlichen Menschen hinzu, so wären solche Erscheinungen ebenso häufig, als sie bei der Seltenheit seherischer Anlagen selten sind.

Wir nehmen also unsere psychische Grundrichtung mit hinüber, und das bestimmt unseren Zustand nach dem Tode und unser Verhalten im Jenseits. Die Wünsche des Sterbenden sind auch Wünsche des Gestorbenen, und was wir im Leben unvollendet gelassen, wenn uns der Tod überrascht hat, werden wir nachzuholen wünschen, falls ein heftiger Drang dazu uns beseelt. Das mag sich oft auf kleinliche Dinge erstrecken, die eines Geistes sogar unwürdig erscheinen könnten; aber unnatürlich wäre es vielmehr, wenn der Tod Gedanken, die tief in unserer Seele wurzeln, auslöschen würde. Kerner erzählt, daß die Seherin von Prevorst nach ihrem Tode einer gewissen Angelegenheit wegen sieben Mal ihrer Schwester erschien. Augustinus erzählt, daß ein Verstorbener seinem Sohn im Traum erschien und ihm eine verlorene Quittung über eine bezahlte Schuld zeigte.[450] Nach Ernesti erschien ebenfalls ein Toter seinem Sohn und wies auf einen Kasten mit Geld, das man schuldete, und Rechnungen hin.[451] In den *Waverley Novels* ist die Rede von einem Gutsbesitzer in Schottland, der über eine zu zahlende Summe sehr bekümmert war, von deren Bezahlung durch seinen Vater er fest überzeugt war; im Traum erschien ihm sein Vater, benannte ihm den Mann, der die bezüglichen Papiere besitze und das Geld in Empfang genommen, an diese schon veraltete Angelegenheit aber sich erinnern würde durch den Hinweis auf ein portugiesisches Geldstück, das damals gewechselt werden mußte. Der Sohn gewann in der Tat auf diese Weise einen bereits verloren geglaubten Prozeß.[452] Eine ähnliche Geschichte berichtet auch Kerner aus seiner Heimat,[453] wobei aber der verstorbene Vater nicht der bekümmerten Witwe, sondern der für Visionen vermutlich empfänglicheren Tochter erschien. Kompliziert ist folgender Fall: Als der Dichter Collin in Wien starb, kam sein Freund Hartmann in Not durch den Verlust von 120 Gulden, die er für den Verstorbenen bezahlt hatte unter Zusage der Wiedererstattung. In einer Nacht sah nun Hartmann im Traum den Verstorbenen, der ihn aufforderte, bei der nächsten Lotterieziehung 2 Gulden auf die Nummer 11 zu setzen, weder mehr noch weniger. Hartmann tat so und erhielt einen Gewinn von 130 Gulden.[454] Dieser Traum

läßt sich auch als dramatisiertes Fernsehen erklären, wobei allerdings die genaue Festsetzung der Summe, deren Gewinn die Schuld tilgte, ein sehr sonderbarer Zufall wäre.

Der Fortsetzung von Willensakten über den Tod hinaus können auch andere Empfindungen, Haß, Rache, Reue etc. zugrunde liegen. Von Verbrechern, die durch die Phantome ihrer Opfer verfolgt werden, ist viel die Rede; dem mag in den meisten Fällen eine bis zur Halluzinationsbildung gesteigerte psychische Erregung zu Grunde liegen, aber wehe! dem Mörder, der mediumistische Eigenschaften hätte. Shakespeare hat uns in Macbeth das Bild eines solchen gezeichnet. Ein gutbeglaubigtes Beispiel transzendentaler Rache erzählt Goethe unter Veränderung des Namens und des Ortes.[455] Diese Erzählung stammt aus den Memoiren der Schauspielerin Hippolyte Clairon. Fr. v. Meyer, der sie ebenfalls anführt, fügt aus zuverlässiger Quelle bei, daß sie in den Pariser Polizeiakten vorkomme.[456] Es handelt sich um einen verschmähten Liebhaber der Clairon, der sterbend noch ausrief, er würde sie nach dem Tode ebenso hartnäckig verfolgen wie im Leben. Es folgten nun längere Zeit hindurch spukhafte Phänomene: Man hörte, immer zur selben Stunde, unter den Fenstern der Clairon einen durchdringenden Schrei von so kläglicher Modulation, daß sie schon beim ersten Male in Ohnmacht fiel. Niemand, auch nicht die Polizei, vermochte den Urheber zu ermitteln. War die Schauspielerin nicht zuhause, so hörte man nichts. Oft aber ertönte der Schrei, wenn sie eben zurückkehrte. Als einst der Präsident von B. sie begleitete, ertönte der Schrei zwischen ihm und ihr, so daß B. mehr tot als lebendig aus dem Wagen gehoben werden mußte. Von einem Zweifler ließ sich die Clairon einst bestimmen, den Geist zu berufen: der Schrei ertönte dreimal, schrecklich in seiner Stärke und Geschwindigkeit. Später nahm der Spuk eine andere Gestalt an: statt des Schreies ertönte ein Schuß zum Fenster herein, das aber nicht beschädigt wurde. Die Polizei traf alle Vorsichtsmaßregeln, die gegenüber liegenden Häuser wurden untersucht und blieben mit Wachen besetzt, während auf der Straße Aufpasser aufgestellt waren. Der Schuß ließ sich gleichwohl drei Monate lang hören und ging immer zur gleichen Stunde durch dieselbe Fensterscheibe. Als einst die Clairon zu dieser Stunde mit dem Intendanten auf dem Balkon lehnte, warf der Schuß beide mitten ins Zimmer zurück, wo sie wie tot hinfielen. Zwei Tage darauf fuhr sie mit ihrer Kammerfrau an dem Hause vorüber, in dem der Liebhaber gestorben war; sie sprachen von ihm, da fiel ein Schuß aus diesem Hause, durch den Wagen hindurchgehend, so daß der Kutscher, der an einen räuberischen Überfall glaubte, eiligst davonfuhr. Wieder später trat ein Händeklatschen zur bestimmten Stunde ein, wie sie es auf dem Theater so oft von seiten des Publikums gehört hatte. Es ließ sich vor ihrer

Türe vernehmen, ohne daß die Aufpasser jemanden entdecken konnten. Zuletzt ertönten statt der bisherigen Zeichen melodische Klänge, an der Straßenecke beginnend und bis vor ihre Türe sich fortsetzend; man hörte, aber sah nichts. Nach 2½ Jahren war der Spuk zu Ende, nachdem er einen Verlauf genommen, wie wenn der in heftiger Aufregung verstorbene Liebhaber allmählich zu versöhnter Stimmung gelangt wäre.

Louis Philippe de Ségur erzählt ein anderes Beispiel von Rache. Der Parlamentspräsident von Toulouse übernachtete auf der Rückreise von Paris in einer Dorfschenke, wo er nachts das Gespenst eines blutenden Geistes sah, der ihm eröffnete, er sei der Vater des Schankwirts, von diesem ermordet und im Garten verscharrt worden. Die gerichtliche Untersuchung ergab die Bestätigung und der Sohn wurde hingerichtet. Später erschien das Gespenst wieder und fragte den Präsidenten, wie es ihm danken könnte. Dieser erbat sich, von seiner Todesstunde benachrichtigt zu werden, um sich vorbereiten zu können, und das Gespenst versprach, ihn 8 Tage vorher zu mahnen. Nach einiger Zeit wurde an der Türe des Präsidenten heftig geklopft, ohne daß jemand gesehen worden wäre. Da es sich noch zweimal wiederholte, sah der hinaustretende Präsident das Phantom, das ihm seinen nun bevorstehenden Tod ankündigte. Die Freunde suchten ihm die Sache auszureden, und er selbst wurde zweifelhaft, da er den achten Tag gesund erlebte. Abends, als er in die Bibliothek gehen wollte, um ein Buch zu holen, fiel ein Schuß, und man fand den Präsidenten in seinem Blute. Ein in das Kammermädchen verliebter Mensch hatte einem Nebenbuhler aufgelauert, den Präsidenten dafür gehalten und eine Pistole abgedrückt. [457]

Wenn die Stimme des Gewissens transzendentaler Natur ist, so kann sie durch den Tod nur gesteigert werden. Darum finden wir auch die Reue als Motiv des Erscheinens, und das Bestreben, solche Handlungen wieder gut zu machen, von welchen uns im Leben das Gewissen vergeblich abzuhalten versucht hatte. Diese Reue erstreckt sich oft auf unbedeutende Dinge; der Tod kann aber unsere metaphysische Aufklärung jedenfalls nur teilweise steigern, und festgewurzelte Anschauungen religiöser Natur konnten, selbst wenn sie irrtümlich sind, sogar bestärkt werden, indem der verstärkte Glaube an die Unsterblichkeit, als nunmehrige Erfahrungstatsache, auch auf die übrigen Bestandteile des religiösen Systems ausgedehnt wird. Darum eben ist es ungerechtfertigt, den Meinungen von Geistern absoluten Wert beizulegen, und das Verhalten von Gespenstern selbst in wohlkonstatierten Fällen kann nicht zur Begründung dogmatischer Vorstellungen verwertet werden. Wir müssen immer bestrebt sein, die durch den Tod hervorgerufene Veränderung als möglichst gering und das künftige

Leben als eine natürliche und stetige Fortsetzung dieses Lebens anzusehen. Kurz, wir können uns Geister nicht menschenähnlich genug vorstellen.

Am wenigsten läßt sich einwenden gegen solche Vorstellungen und Handlungen, die sich aus der Fortdauer oder dem mit dem Tode eintretenden Wiedererwachen des moralischen Bewußtseins erklären: der Unsterblichkeitsglaube, der schon im irdischen Leben von der größten moralischen Motivationskraft ist, müßte, bis zur Erfahrungsgewißheit gesteigert, noch größere Wirkungen erzeugen, auch wenn keinerlei weitere metaphysische Aufklärung hinzukäme. Erzählungen, die dem entsprechen, sind ungemein zahlreich. Petrus Venerabilis, Abt von Cluny, erzählt, daß der Pfarrer Stephanus einem gewissen Guido die Beichte abnahm, der bald darauf in einem Treffen fiel. Der Tote erschien nun dem Pfarrer in voller Kriegsrüstung — wie er sich eben in seinem eigenen fortlebenden Bewußtsein selber dachte — mit dem Verlangen, dem Bruder des Toten, Anselmus, zu befehlen, einem Bauer das ihm weggeführte Stück Vieh und einem Dorfe das ihm abgepreßte Geld zurückzuerstatten, welche Sünden er nicht gebeichtet hätte und darum Pein erleide. Nach abermaligem Erscheinen des Gespenstes richtete der Pfarrer den Auftrag aus, Anselmus wollte aber die Leistung nicht übernehmen, worauf der ein drittes Mal erscheinende Geist den Pfarrer bat, selbst etwas zu tun. Dieser half, soviel er konnte, und das Gespenst zeigte sich nicht mehr. [458] Für die Fortdauer des moralischen Bewußtseins sind derartige Fälle beweisend; dagegen beweist die Fortdauer der Vorstellung über die Wichtigkeit der Ohrenbeichte noch keineswegs die Berechtigung dieser Vorstellung.

Wenn uns der Tod nicht einmal von der irdischen Welt vollkommen zu isolieren vermag, so läßt sich noch weniger annehmen, daß er uns innerhalb der intelligiblen Welt individuell isolieren sollte. Durch unser leibliches Bewußtsein sind wir von unseren Nebenmenschen weit mehr isoliert als mit ihnen verbunden, und wenn dieses Hindernis hinwegfällt, dagegen die keimartigen Fähigkeiten gesteigert werden, Sympathie und Antipathie, Gedankenlesen, intuitive Charakterdiagnose etc., so muß sich eventuell ein viel innigeres Zusammenleben gestalten als im Leben möglich ist. „Ganz unbegreiflich ist es" — sagt Schelling — „wie je hat gezweifelt werden können, daß dort gleiches zu gleichem gesellt wird, nämlich innerlich gleiches, und jede schon hier göttliche und ewige Liebe ihr Geliebtes finde, nicht allein, das sie hier gekannt, sondern auch das ungekannte, nach dem eine liebevolle Seele sich gesehnt, vergebens hier den Himmel suchend, der dem ihrer Brust entsprach; denn in dieser ganz äußerlichen Welt hat das Gesetz des Herzens keine Gewalt. Verwandte Seelen werden hier durch Jahrhunderte, oder durch weite Räume, oder durch die Verwicklungen der

Welt getrennt. Das Würdigste wird in eine unwürdige Umgebung gestellt, wie Gold mit schlechtem Kupfer oder Blei auf einer Lagerstätte liegt. Ein Herz voll Adel und Hoheit findet oft eine verwilderte und erniedrigte Welt um sich, die selbst das himmlisch Reine und Schöne zum Häßlichen und Gemeinen herabzieht. Dort aber, wo ebenso das Äußere ganz dem Inneren untergeordnet ist, wie hier das Innere dem Äußeren erliegt, dort muß alles nach seinem inneren Wert und Gehalt Verwandte sich anziehen und nicht in zerstörlicher oder vorübergehender, sondern ewiger und unauflöslicher Harmonie bleiben." [459] Auch die Kabbala lehrt, daß in der geistigen Existenz ähnliches das Ähnliche anzieht; jeder Geist ist dem andern auf den ersten Blick bekannt, indem er die Wirkung aller Handlungen seines früheren Lebens an sich trägt.

Wenn das transzendentale Subjekt schon dort beginnt, wo die Empfindungsschwelle des irdischen Subjekts aufhört; wenn die Gedankenübertragung selten intensiv genug ist, um die Schwelle zu überschreiten, unterhalb derselben aber immer stattfindet — wäre es auch nur aus dem Grunde, weil in der Natur alles auf alles wirkt —, dann ist sie eben eine transzendentale Eigenschaft, d. h. die Gedankenübertragung ist die Sprache der Geister. Dies allein schon muß zur Folge haben, daß wir uns im Jenseits nach unserem inneren Wert scheiden. Im menschlichen Verkehr offenbaren sich vermöge der Sprache nur diejenigen Bestandteile unseres Bewußtseins, Vorstellungen, Gedanken, Gefühle, Wünsche, die wir aufdecken wollen; ja die Sprache wird oft zum Mittel, Gedanken zu verbergen, und uns so darzustellen, wie wir nicht sind. Auch wenn wir aber unsere Gedanken wirklich offenbaren wollen, ist doch die Sprache, da sie statt der Gedanken nur konventionelle Symbole, die Worte, mitteilt, nur ein unzulängliches Surrogat für wirkliche Gedankenübertragung. Goethe sagt irgendwo: „Was ich recht weiß, weiß ich nur mir selbst; ein ausgesprochenes Wort fördert nur selten: es erregt meistens nur Widerspruch, Stocken und Stillstehen." Ähnlich Jean Paul: „Unsere Sprachen sind nur ein Gewölke, an dem jede Phantasie ein anderes Gebilde erblickt, was in einer umfassenden, vollkommen genügenden und notwendig aus dem eigenen Wesen hervorgegangenen Sprache des Geistes, die als solche eine Universalsprache sein muß, nicht der Fall sein könnte." [460] Dagegen kann die Sprache der Geister nur der Ausdruck ihres innersten Wesens sein; Geist wirkt unmittelbar auf Geist, und wir werden im Jenseits als diejenigen erkannt werden, die wir sind. Daß die Somnambulen in dieser Hinsicht einstimmig sind, fällt ins Gewicht, weil im Somnambulismus bereits das transzendentale Subjekt hervortritt, Somnambule also bereits als Geister angesehen werden können, und sie die Tatsache der Gedankenübertragung an sich selber passiv erfahren. Eine Somnambule Kerners sagt, „daß sich Geister durch den bloßen Willen verstehen; so der eine wolle, fühle es der andere sogleich. [461] Die Seherin von Prevorst sagt: „Geister haben, da sie die Gedanken lesen können, eigentlich keine Sprache nötig. [462] Werners Somnambule, der in dramatischer Spaltung das eigene transzendentale Subjekt als Schutzgeist erschien, sah diesem an, was er ihr mitteilen wollte; sein ganzes Wesen drückte das für sie verständlich aus, was sie vernehmen sollte. Sie fügt hinzu, daß, wenn sie künstlich magnetisiert würde, sie auf einen Grad erhoben werden könnte, worin auch sie diese Sprache vollkommen verstünde. [463] Pordage sagt: „Wollte nun jemand ferner von diesen Geistern fragen, was für eine Sprache sie haben oder wie sie einander ihre Gedanken mitteilen? So dienet darauf zur Antwort, daß ihr Reden gegeneinander auch durch Gedanken geschieht; so daß, was sie nur immer gedenken, augenblicklich beantwortet wird; ihre Gedanken sind alle einander bekannt und werden sofort auch beantwortet; welch hoch-ehrerbietiges Schweigen die hohe Glorie dieses Präsenz- oder Gegenwart-Zimmers der höchsten Majestät viel größer machet." [464] Ähnlich sprechen sich alle Mystiker aus; [465] bei Swedenborg sind die Aussprüche darüber sehr zahlreich. In einem mystisch zustande gekommenen Manuskript las ich jüngst: „Menschen sprechen, Geister denken sich gegenseitig an." Man könnte dabei noch die Unterscheidung treffen, daß das Verstehen entweder auf passivem Empfangen oder auf aktivem Hellsehen beruht; im Resultat aber bleibt sich die Sache gleich.

Da das sogenannte Gedankenlesen in neuerer Zeit sogar im Wachen häufig konstatiert wurde — und nur etwa noch Professor Preyer die Behauptung vertritt, es sei nur bei körperlicher Berührung möglich, beruhe aber dann auf unwillkürlichen Muskelbewegungen! —, so haben wir gar nicht nötig, die Analogien aus dem Somnambulismus oder die in spiritistischen Sitzungen so häufige Erfüllung von Gedankenwünschen heranzuziehen, um auf den jenseitigen Zustand zu schließen. Immerhin ist diese Erscheinung im Somnambulismus viel häufiger und gesteigert. [466] Vielleicht lassen sich sogar manche Fälle von moralischer Steigerung bei den Somnambulen darauf zurückführen: Es kommt nämlich häufig, besonders bei weiblichen Somnambulen vor, daß sie, im Gegensatz zu lügenhaften Neigungen im Wachen, erklären, nun keine Lüge mehr aussprechen zu können, ja daß sie im Wachen ausgesprochene Lügen zurücknehmen. Es könnte wohl sein, daß solche Somnambulen, auf die sich die Gedanken des Magnetiseurs übertragen, eben darum eine Verstellung für zwecklos halten, indem ihnen beim Mangel eines reflektiven Bewußtseins die Einsicht fehlt, daß diese Übertragung nur auf sie, aber nicht von ihnen stattfindet.

Es fragt sich nun, ob wir diese Tatsache der Gedankenübertragung als Sprache der Geister nicht verwerten können zur Erklärung eines

sehr schwierigen Problems, welches Geistererscheinungen mit sich führen. Die Einwürfe der Aufgeklärten gegen solche Erscheinungen richten sich weniger gegen Gespenster überhaupt als vielmehr gegen das scheinbar ganz irrationale Verhalten derselben. Ein Geist z. B., der Jahrhunderte lang am Orte seines Verbrechens spukt, ja sogar gleich einem Schauspieler, die Handlung, wovon sein Gewissen sich beschwert fühlt, am Tatort mimisch und endlos wiederholt, — das würde uns eine Beschaffenheit des künftigen Lebens anzeigen, gegen die wohl jedermann Einspruch erheben wird. Andererseits sind Fälle dieser Art so häufig und so wohl konstatiert, daß wenigstens die Tatsache sich nicht bezweifeln läßt. Es fragt sich demnach, ob wir nicht die Tatsache anerkennen können, ohne genötigt zu sein, diese unannehmbare Beschaffenheit des künftigen Lebens daraus abzuleiten; und dazu scheint sich in der Tat die Gedankenübertragung wohl zu eignen.

Ich will zu diesem Behufe ein sehr typisches Beispiel anführen, welches den Vorzug besitzt, noch nicht gekannt und zugleich gut beglaubigt zu sein. Ich entnehme es handschriftlichen Aufzeichnungen meines Vaters, der mir dieses sein Erlebnis auch mündlich erzählte und nichts weniger als mystisch angekränkelt war. Sein Bericht lautet:

„Was putzt und zaust sich denn mein Schatz so sehr? —
Wenn ich mich putz und zaus', geschieht es dir zu Ehr'!"

„Dieses Verslein hatte ich in einer uralten, mehr als dreihundertjährigen Chronik mühsam entziffert, die mir Baron Spiering mit mehreren anderen zu meiner Unterhaltung aus seinem Familienarchiv mitgeteilt hatte; denn er wußte, daß ich ein eifriger Bücher- und Aktenwurm sei. Ich las oder vielmehr enträtselte sie in seinem Arbeitszimmer, und als ich den erwähnten Reim bei der ersten flüchtigen Durchsicht in die Augen bekommen und endlich dechiffriert hatte, frug ich ihn lächelnd: ‚Das ist ja am Ende gar eine Liebesgeschichte?' — ‚Gewissermaßen wohl' — erwiderte er ernst — ‚aber Sie müssen sich von vornherein in die Sache hineinlesen' — setzte er bei — ‚dann werden Ihnen mutwillige Gedanken bald vergehen.' Ich bezähmte nun die gewöhnliche Neugierde, drang ernsthaft in die Sache ein, anfangs langsam und mühsam wegen der altertümlichen Schreibart, deren ich allmählich mehr Herr wurde, und fand die aktenmäßige Erzählung eines furchtbaren Ereignisses, eines Brudermordes in der Familie meines Hauswirts. Es war ein Mord aus Eifersucht.

Ritter Goswin von Spiering, Herr auf Fronberg und E . . ., lebte schon mehrere Jahre in glücklicher, mit Kindern gesegneter Ehe; seine Frau Jolande, reich und schön, liebte eben deshalb den Putz, aber ihr Betragen gab ihm niemals Veranlassung zur Eifersucht. Da kam einmal sein Bruder Gundobald, in seiner Jugend Ritter Oswald genannt, Domherr von R . . ., auf Besuch, der das Schachspiel so sehr liebte, wie seine

Schwägerin es ebenfalls liebte, und da nach Tisch Goswin gewöhnlich seinen häuslichen und ökonomischen Geschäften nachging, so pflegten bis zu seiner Rückkunft seine Frau und ihr Schwager Schach zu spielen. Dieser Umstand scheint dem Ritter Goswin Veranlassung zur Eifersucht gegeben zu haben; denn schon während der letzten Mahlzeit vor der verhängnisvollen Tat führte er verfängliche Reden über den auffallenden Putz seiner Frau, welchen jedoch dieselbe kein Gewicht beilegte. Früher als sonst kehrte er diesmal nach Tisch zurück in sein Wohnzimmer, in welchem seine Frau mit ihrem Schwager Schach zu spielen pflegte, stellte sich vor beide längere Zeit schweigend hin, und endlich redete er seine Frau mit jenen Worten an, welche die erste Zeile des obigen Versleins bilden. Sei es nun, daß vielleicht ein schäkernder Mutwille, mit dem ihm seine Frau den zweiten Reim zurückgab, oder vielleicht eine vorwurfsvolle Miene seines Bruders die Flamme des Jähzorns anfachte, oder daß Ritter Goswin die unglückliche Tat schon beschlossen hatte, kurz, nachdem Jolande die obigen Worte gesprochen hatte, riß er in größter Wut den oberhalb seines Sofas hängenden Hirschfänger von der Wand, und ebenso schnell verließ Gundobald das Gemach, wahrscheinlich um auch eine Waffe zu holen; denn er rief nicht um Hilfe, sondern enteilte nach dem Waffensaal. Wie ein blutiger Tiger eilte Goswin ihm nach, schleuderte seine Frau zurück, die ihm den Weg vertreten wollte, ereilte den Bruder an der Schwelle des Waffensaales und stieß ihm das Schwert in die Brust.

Die gräßlichen Jammerrufe Jolandens, ihr verzweiflungsvolles Reißen an allen Glockenzügen — ich werde darauf zurückkommen — hatten alle Bewohner des Schlosses in höchster Bestürzung versammelt; Jammer und Ratschläge durchkreuzten sich. Während dieser allgemeinen Verwirrung begab sich Ritter Goswin in den Schloßhof hinab und befahl einem Knappen, ihm sein Pferd vorzuführen, gleichwie auch für sich selbst eines zu satteln. Als die Nachricht hierüber an Jolande gekommen war, eilte auch sie in den Schloßhof hinab, sank aber unter dessen Tor ohnmächtig zusammen. Goswin bestieg sein Pferd, setzte über den Körper Jolandes hinweg, und der Knappe folgte auf gleiche Weise seinem Herrn. Einen schönen großen Hund mit silbernem Halsband — auch auf ihn komme ich zurück —, Goswins Liebling, wollte der Knappe zurückweisen, aber in gewohnter Treue folgte er seinem Herrn. Von Ritter Goswin hat man nie mehr etwas gehört oder gesehen. Zweierlei, aber durch nichts unterstützte Sagen führt in ihrem Schlusse die Chronik auf: nach der einen wäre Ritter Goswin in fremde Kriegsdienste getreten und dort verschollen; die andere Sage läßt ihn nach vielen Jahren von einer Wallfahrt als Pilger zurückkommen; er habe sich im Weinkeller des Schlosses verborgen, unglücklicherweise sei die Tür desselben ins Schloß gefallen, längere Zeit sei

niemand mehr in den Keller gekommen, und endlich habe man den Ritter Goswin verschmachtet dort gefunden.

In der über das tragische Ereignis erhobenen Kriminaluntersuchung haben alle vernommenen Zeugen einstimmig ausgesagt, daß ihnen nicht die mindeste Ursache zur Erregung des schrecklichen Verdachtes einer Untreue gegen ihre Herrin vorgekommen sei; vielmehr bestätigten gerade diejenigen Dienstleute, welche am meisten in der Umgebung der Herrschaft und Gäste zu tun hatten, daß zu dem Zimmer, in welchem Frau Jolande mit ihrem Schwager Schach zu spielen pflegte, durch alle Vorzimmer hindurch offene Türen waren, daß Ritter Oswald in einem ganz anderen Stockwerk wohnte, und Ritter Goswin mit seiner Frau ein gemeinschaftliches Schlafzimmer teilte. Von dem großartigen Haushalt, welchen damals so ein Rittergeschlecht führte, gibt der Umstand Zeugnis, daß in der Untersuchung 42 eigentliche Schloßdienstleute als Zeugen vernommen wurden.

Ich komme nun an den mysteriösen Teil meiner Erzählung. Es ist eine bekannte Sache, daß, wenn in einem Regentenhause oder in einem adeligen Schlosse eine Missetat vorfällt, sich über kurz oder lang Geistergeschichten daran anknüpfen. So auch über den Brudermord in Fronberg. Schon als Knabe hörte ich von meinen Verwandten eine Menge Spukgeschichten aus diesem Schloß erzählen; ich könnte viele Blätter damit anfüllen, aber ich beschränke mich auf das, was ich persönlich erlebt habe und jeden Augenblick eidlich zu erhärten bereit wäre. Eines Abends machte ich mit Baron Spiering einen Spazierritt auf das nahegelegene Gut E . . . Wir kamen etwas spät nach Hause und ließen die erhitzten Pferde zur Abkühlung im Schritt über den Schloßberg hinaufgehen. Als wir an der Schloßbrücke vorbeikamen, hörte ich in einem daneben stehenden Stadel so deutlich, als man nur etwas hören kann, Waffengeklirr. Ich hielt die Zügel an und sagte zu Spiering: ‚Was geht denn da drinnen vor? Hören Sie es denn nicht?' Spiering ließ mich ohne Antwort und gab seinem Pferd die Sporen. Im Schloß angekommen, befrug ich ihn neuerdings; er meinte, die Knechte würden eben ihre Sensen gedengelt haben; als ich ihm aber erwiderte, daß das Dengeln ganz anders töne, daß man gewöhnlich im Freien dengle, daß es ja schon ganz finster und im Stadel kein Licht gewesen sei, sagte er ziemlich unwillig: ‚Nun, man hört da manchmal etwas wie Waffengetös, es kann sich's aber kein Mensch erklären.' Ich hätte weiter fragen können, ob man denn das Ereignis noch nie untersucht habe, wollte aber nicht unbescheiden erscheinen.

Jeden Abend pflegte ich im Arbeitszimmer des Barons Spiering zuzubringen, vom Gang aus das erste von sechs ineinander laufenden Zimmern, deren letztes dasjenige war, wo das unheilbringende Schachspiel zwischen Ritter Oswald und seiner Schwägerin Jolande stattgefunden hatte. Ich war meistens mit Lektüre beschäftigt, Spiering mit dem Eintragen seiner Rechnungsbücher oder mit Korrespondenz. Eines solchen Abends wurde ich bis ins Herz hinein erschreckt durch den wehmütigsten Jammerruf, der sich im Mauerwerk neben mir erhob, mit Blitzesschnelle in allen Ecken der anstoßenden fünf Zimmer erneuerte und im letzten, vorher erwähnten Zimmer des Schachspieles verlor. Spiering sprang betroffen vom Stuhl auf und sagte: ‚Fürchten Sie sich nicht, Max, es vergeht ebenso schnell als es kommt.' — ‚Vom Fürchten ist weniger die Rede', sagte ich, ‚als vom Erschrecken über die Unerklärlichkeit der Sache.' Da er sich sogleich wieder setzte und in seiner Arbeit fortfuhr, so betrachtete ich dies als ein Zeichen, daß er mehr nicht über die Sache reden wollte, und ich schwieg daher ebenfalls darüber.

Wieder eines Abends saßen wir in gewohnter Weise beisammen, er schrieb und ich las; da war mir, als bewege sich der oberhalb meines Kanapees angebrachte Glockenzug, und in dem Augenblicke, wo ich hinaufsah, schellte die auf den Gang hinausgehende Glocke heftig, und ebenso schnell als heftig ertönte das Geläute in den fünf nachfolgenden Zimmern, bis es in dem schon erwähnten letzten Zimmer verscholl. Ich glaubte nicht anders, als daß jetzt männliche und weibliche Dienerschaft gelaufen kommen würde, um zu fragen, was die Herrschaft befehle; aber es rührte sich niemand. Sehr betroffen wandte ich mich gegen Spiering mit den Worten: ‚Aber das ist doch merkwürdig!' Er erwiderte mir: ‚Wenn Sie einmal länger bei uns sind, werden Sie sich auch daran gewöhnen.'

Baron Spiering hatte einen großen Fanghund namens Attila; wenn er mit seinem schweren messingenen Halsband sich schüttelte, machte er einen gewaltigen Lärm, den ich oft zu hören bekam, weil er mit meinem Dackel intime Freundschaft geschlossen hatte, und dadurch viel Anhänglichkeit an mich gewann. Wie ich nun wieder einmal eines Abends mit Baron Spiering in seinem Zimmer der Lektüre pflegte, hörte ich unter meinem Kanapee ebenfalls so deutlich, als man nur etwas hören kann, die Bewegungen und den Lärm eines großen Hundes, der ein schweres Halsband schüttelt, nur konnte ich nicht begreifen, wie er unter dem ziemlich niedrig gestellten Kanapee Platz gefunden habe. Ich sprang daher auf und rief freundlich: ‚Ja, Attila, bist du denn auch da?' Da sich aber nichts mehr rührte, bückte ich mich, um unter das Kanapee zu sehen, erblickte aber — keinen Atilla. Sozusagen wie verblüfft fragte ich den Baron Spiering, ob er denn nicht auch gehört, wie sich ein großer Hund im Zimmer geschüttelt habe, und doch sei keiner da. Es komme dies oft vor, erwiderte er mir, ohne daß es jemand erklären könne.

Mich beschäftigten diese Vorfälle begreiflicherweise in hohem Grade; wo ich, ohne die Bescheidenheit der Gastfreundschaft zu verletzen, nähere Aufschlüsse erhalten zu können glaubte, säumte ich nicht, mich zu erkundigen; das Resultat war aber immer dasselbe: die Tatsachen, die ich und auch andere Bewohner des Schlosses erfahren hatten, ließen sich nicht leugnen, aber auch ebensowenig erklären. Deshalb möge man es nicht lächerlich finden, daß ich die Äußerung eines alten Postillons anführe, der früher Stallknecht im Schlosse war. Bei meiner Rückfahrt nach Amberg fragte er mich nämlich, ob mir im Schlosse Fronberg nichts ‚überzwerg' gekommen sei, worauf ich in Kürze ihm mein Abenteuer erzählte. ‚Sehen Sie, mein Herr', sagte er, ‚da muß es noch etwas zu sühnen geben, und das wird nicht anders, als bis entweder das Geschlecht ausstirbt oder das Gut in fremde Hände kommt.' Nun, das Geschlecht der Spiering ist jetzt ausgestorben, das Gut ist in den Händen eines Bankiers; leider kann ich aber nicht berichten, ob es ‚anders geworden' ist."

Soweit der Bericht meines Vaters. Ich kann demselben beifügen, daß die Worte des Postillons sich nicht bewährt haben. Als ich jüngst — November 1886 — in der „Psychologischen Gesellschaft" in München diese Geschichte vorlas, um eine Diskussion darüber zu veranlassen, wollte es der Zufall, daß neben mir Graf Preysing saß, der mir aus einer späteren Zeit, da das Schloß abermals seinen Besitzer gewechselt hatte, über die Fortdauer des Spukes Aufschluß erteilen konnte. Auch Graf Preysings Vater war von Amberg aus oft nach Fronberg zu dem damaligen Besitzer, Baron Künsberg, gekommen und saß eines Abends mit vier andern Herren im Schloß beisammen. Es wurde über den dortigen Spuk zum Teil skeptisch gesprochen und vorgeschlagen, daß einer der Anwesenden um Mitternacht in den Waffensaal hinaufgehen und ein Buch holen sollte; derselbe war seither in einen Bibliotheksaal umgewandelt worden, und es hing darin unter andern Ahnenbildern auch das Bild des Ritters Oswald (oder seines Mörders). Das Los traf den Grafen Preysing, der, die Begleitung eines Dieners ablehnend, Licht nahm und, seinen Säbel fassend, rasch in den Ahnensaal hinaufging. Es schlug langsam 12 Uhr, er griff nach dem bezeichneten Buch, worauf aber ein fürchterlicher Schlag ertönte, so daß Preysing rasch hinaus und zu den Kameraden hinunter eilte, die ihrerseits nichts gehört hatten. Nun gingen in Begleitung eines Dieners alle hinauf und fanden das Bild Oswalds am Boden liegend. Der Haken steckte noch in der Mauer und die Öse noch am Rahmen des Bildes, welches also aus dem Haken gehoben worden zu sein schien.

Erkundigungen, die ich beim derzeitigen Schloßherrn einzog, führten zu keiner weiteren Bestätigung. Derselbe hat in den langen Jahren seines Aufenthaltes im Schlosse nie etwas erlebt, ist daher sehr zur

rationalistischen Auslegung der ihm wohlbekannten Geschichte geneigt. Es fragt sich also, ob die Phänomene selbst nun zum Abschluß gekommen sind oder ob nur der empfängliche Seher derzeit fehlt.

Das von meinem Vater berichtete Beispiel ist nun eines von der extremsten Form. Wir sehen nicht nur einen Geist, der von Gewissensbissen gepeinigt, Jahrhunderte am Tatort spukt, sondern ein förmliches Geistertheater, das Abspielen des ganzen Vorgangs, daran er beteiligt war, und es bleibt dahingestellt, ob die Beschränkung des Vorgangs auf seine akustischen Bestandteile objektiv oder subjektiv ist. Gegen die Fortdauer der Gewissensbisse läßt sich nun wohl nichts einwenden; daß aber eine förmliche theatralische Vorstellung des Vorgangs Jahrhunderte lang sich wiederholen sollte, woran auch Jolande schreiend und schellend, ja sogar der große Hund sich beteiligen, das wird wohl kein Mensch annehmen wollen. Wir müssen daher versuchen, ob nicht diese und ähnliche schwerverdauliche Tatsachen aus der bloßen Fortdauer der Erinnerung im Bewußtsein eines schuldbewußten Wesens sich erklären lassen. Dazu scheint nun in der Tat die Gedankenübertragung geeignet zu sein, und diese Erklärung würde ausreichen, wenn der Vorgang, sei es nun visionär oder akustisch, nur als subjektiver innerhalb des Gehirns des oder der Wahrnehmenden sich abspielte. Wir hätten alsdann Halluzinationen und Auditionen, wenngleich objektiv veranlaßte. In der Erinnerung des Verstorbenen liegt nicht nur sein Handlungsbeitrag zum Vorgang, sondern der ganze Vorgang, der demnach als ganzer auf das fremde Gehirn übertragen würde. In vielen Fällen reicht aber diese Erklärung nicht aus; es finden materielle, wirkliche Vorgänge statt, die eben darum nicht nur beim seltenen Eintreffen eines mystischen Sehers oder Hörers beobachtet werden, sondern — wie im vorliegenden Falle — von allen Hausbewohnern. Wir müssen also annehmen, daß die in einem transzendentalen Bewußtsein liegende Erinnerung sich materiell umsetzt. Jedem Willen, ja jedem Gedanken liegt eine Kraft zugrunde; sie zeigt sich, wenn z. B. ein Somnambuler durch bloßen Willen die Magnetnadel ablenkt, oder wenn er bei sehnsüchtigen Gedanken sein eigenes Bild einem fremden Gehirn in der Ferne erweckt. Alles, was ist, ist Kraft, und jede Kraft kann sich in jede andere umsetzen. Es läßt sich daher das Geistertheater, auch soweit es materiell ist, aus der Fortdauer der Erinnerung erklären. Daß ein Brudermörder vermöge fortdauernder Erinnerung im Jenseits sich selber bestraft, das läßt sich annehmen; daß es ihm aber auferlegt sei, sich zu entsühnen durch jahrhundertelange mimische Darstellung seiner Handlung, und daß zu seiner Handlung und zu diesem Theater auch die Unschuldigen hinzugezogen werden, das ist unannehmbar.

Um so leichter nun erklären sich einfachere Beispiele, wie z. B. die von Meta Wellmer erzählte Geschichte, wobei ein Marineoffizier in

einem Pariser Hotel als Gespenst den Vorgang seines Selbstmordes wiederholt. [467]

Diese Hypothese leistet noch einen anderen Dienst; sie erklärt einen Bestandteil der Geistererscheinungen, gegen den sich die Angriffe der Aufklärung besonders lebhaft richten. Die Geister erscheinen nämlich in der dem Vorgang angemessenen Toilette. Dies hört aber auf, unbegreiflich zu sein, ja es ergibt sich als notwendig, sobald wir bedenken, daß diese Toilette einen Bestandteil im Selbstbewußtsein des Geistes bildet, die also auch in das Bewußtsein des Sehers übertragen wird. Der Frau Aksakow erschien nachts ihr Schwager Sengiréef in einem ihr unbekannten Anzug: er trug ein langes, schwarzes, mönchartiges Gewand, bis zu den Schultern herabhängende schwarze Haare und einen großen runden Bart, wie er sie nie getragen. Zwei Wochen später traf die Nachricht seines Todes ein, und wieder später erfuhr Frau Aksakow, daß der Schwager in einem solchen Anzug beerdigt worden war und daß ihm während der Krankheit Bart und Haare so lang gewachsen waren. [468]

Zu den beglaubigten Geschichten gehört folgender Fall, dessen ausführlicheren Bericht der Leser bei Wallace nachlesen mag: Die Gattin des Kapitäns Wheatcroft sah in der Nacht vom 14. auf 15. November 1857 im Traum ihren in Indien befindlichen Mann. Sie erwachte sofort und sah die Gestalt, neben dem Bett stehend, in Uniform, die Hände gegen die Brust gepreßt, mit verworrenem Haar und bleichem Antlitz. Die Augen waren mit dem Ausdruck großer Aufregung auf sie gerichtet. Sie sah ihn bis auf die kleinste Besonderheit seiner Kleidung. Die Gestalt machte Anstrengungen zu sprechen, es kam aber kein Wort hervor, und verschwand sodann. Morgens erzählte sie den Fall ihrer Mutter, in der festen Überzeugung vom Tod oder der Verwundung ihres Mannes. Nach einigen Tagen kam ein Telegramm des Inhalts, der Kapitän sei am 15. November vor Luknow getötet worden. Sie benachrichtigte nun den Sachwalter des Verstorbenen, Mr. Wilkinson, mit dem Bemerken, sie sei überzeugt, daß das Datum falsch sein müsse. Auf Erkundigungen im Kriegsministerium erfolgt jedoch der Bescheid, daß der 15. November der Todestag sei. Später jedoch traf ein Brief eines beim Todesfall anwesenden Augenzeugen ein, in dem in der Tat der 14. November als Todestag angegeben war, und Wilkinson erhielt auch vom Kriegsministerium einen Totenschein, worin der anfängliche Irrtum verbessert war. [469]

Wie beim Doppelgänger, so lassen sich auch bei Totenerscheinungen nicht alle Fälle in Gedankenübertragung auflösen, und die Realität des Phantoms muß alsdann aus der Mitbeteiligung der organisierenden Seelenfunktion erklärt werden. Wäre nun aber diese Realität selbst durch den photographischen Apparat nachgewiesen, so würde gleichwohl, wie eben beim Doppelgänger, die Frage noch gestattet sein, ob das ganze Wesen des Verstorbenen in das Phantom versenkt ist oder nicht, weil eben der photographische Apparat nur die reale Wirkung der organisierenden Seelenfunktion, den Astralleib, konstatieren kann, nicht aber den Gehalt an Bewußtsein. Jene Frage ist erlaubt bezüglich unserer irdischen Erscheinungsform und muß dabei verneint werden: unser Bewußtsein erschöpft nicht unser Wesen; sie ist ferner erlaubt bezüglich des Doppelgängers eines Lebenden und muß auch hier verneint werden. Wenn wir nun unsere transzendentale Erkenntnis- und Wirkungsweise, die im Leben meistens latent bleiben, mit der irdischen vergleichen, mit unserer sinnlich beschränkten Erkenntnisweise, mit der durch die Naturgesetze beschränkten Wirkungsweise und der Beschränkung unseres Selbstbewußtseins auf unser phänomenales Ich, so könnte man allerdings unser Leben einen Traum nennen. Wenn wir ferner das oft so irrationale Verhalten des Doppelgängers eines Lebenden bedenken, das uns mehr oder weniger an das Treiben eines Nachtwandlers erinnert, so liegt auch hier eine mangelhafte Projizierung des transzendentalen Subjekts in das Phantom vor, und so können wir auch hier von einem traumhaften Zustand reden. Eben darum ist auch bezüglich der Geistererscheinungen die Frage gestattet, ob nicht auch hier die Projizierung eine mangelhafte ist. Das Verhalten der Gespenster muß uns in der Tat geneigt machen, von einem traumhaften Zustand derselben zu reden, d. h. die Identität des Phantoms mit dem Verstorbenen als eine ungenügende zu betrachten, wie sie es ist beim Doppelgänger und beim Lebenden. Daher ist der Schluß aus der Handlung des Phantoms auf das Wesen des Verstorbenen immer nur mit Einschränkung zulässig. Gerade wenn die transzendentale Erinnerung zur szenischen Darstellung der erinnerten Handlung wird, die als beabsichtigt anzunehmen wir doch Abstand nehmen müssen, drängt sich uns der Vergleich mit dem Treiben eines Nachtwandlers auf, bei dem ja ebenfalls der Traum zur unbeabsichtigten Handlung wird. Wie bei diesem die Übersetzung seiner Traumvorstellungen in Handlungen auf einer Miterregung des motorischen Nervensystems durch den Traum beruht, so könnten sich Erinnerungen eines Verstorbenen, die in seinem Bewußtsein einen hervorragenden Platz einnehmen, vom Standpunkt der monistischen Seelenlehre zu Handlungen steigern, zu denen der transzendentale Organismus, der Astralleib, erregt wird.

Die Realitätsfrage bei Geistererscheinungen hat demnach zwei Seiten. In erster Linie können wir den Geistern die Fähigkeit nicht absprechen, derart auf uns zu wirken, daß ihre Vorstellungen sich auf uns übertragen, was jeder Magnetiseur tun kann. Diese Erregung unserer passiven Phantasie durch eine äußere, objektive Ursache ist nun freilich, selbst wenn sie die Form einer Halluzination hat, nicht zu ver-

wechseln mit den in der aktiven Phantasie vermöge krankhafter innerer Ursachen eintretenden Halluzinationen. Immerhin könnte der Realitätsgrad in beiden Fällen noch der gleiche sein. Hätte nun aber der photographische Apparat, ja ein bloßer Spiegel, diese Erklärung als wenigstens nicht immer zutreffend eingeschränkt und sich für die Materialität des Phantoms ausgesprochen, so taucht noch immer die zweite Frage auf, ob das ganze Wesen des Verstorbenen vor uns steht, und diese Frage wird verneint werden müssen in den zahlreichen Fällen, wenn das Verhalten des Phantoms einer im Tod eingetretenen Schmälerung des Bewußtseins entsprechen würde, da doch der Tod unsere Individualität nur steigern kann. Die Identität des Phantoms mit dem Verstorbenen kann vorhanden sein, muß aber nicht notwendig ganz vorhanden sein; wenn sie aber mangelhaft ist, erklärt sich manches irrationale Verhalten von selbst, z. B. bei jener Pfarrersköchin, die zur Zeit Friedrichs des Großen in einem Dorfe bei Groß-Glogau ihre Nachfolgerin aus dem Hause jagte und dann selber an die häuslichen Geschäfte ging; [470] oder bei jenem Apothekergehilfen zu Crossen in Schlesien, der als Phantom seine Geschäfte fortsetzte und dabei vollkommen sichtbar war. [471] Mit der im Tode eintretenden Steigerung der Individualität, ja sogar mit der bloßen Bewahrung derselben läßt sich ein solches Treiben der Phantome nicht vereinbaren, wohl aber mit mangelhafter Verlegung der Individualität in das Phantom, wobei das eigentliche Wesen des Verstorbenen von solchem Treiben nicht mehr Bewußtsein hätte als der Schlafwandler von seinen Wanderungen, der Schlafarbeiter von seinen Arbeiten. Sogar dann, wenn der Geist alle seine früheren Charakterzüge verrät, wenn er liebt oder haßt, ganz wie er es im Leben getan hat, wenn er gerade dort erscheint, wo er lebend zu sein gewohnt war, wenn er diejenigen Handlungen vornimmt, die er zu verrichten gewohnt war, — selbst dann wird die Verlegung eine mangelhafte sein, und nur als Erinnerung kann der ursprüngliche Impuls im transzendentalen Subjekt liegen.

Wenn wir alle diese Gründe nicht erwägen, so werden wir zu einer ganz falschen Vorstellung vom Leben nach dem Tode verleitet, und in diesen Fehler scheinen in der Tat vielleicht alle Berichterstatter zu verfallen. Indem sie die Identität zwischen den Verstorbenen und ihren Phantomen für eine vollständige halten, das Subjekt des Verstorbenen für erschöpft halten durch das Phantom, gilt ihnen auch die Tätigkeit des Verstorbenen für erschöpft durch die Tätigkeit des Phantoms, und sie geraten auf den Glauben, daß es Geister gibt, die zur Sühnung ihrer Verbrechen Jahrhunderte hindurch an Spukorten ihr irrational gewordenes Treiben vornehmen.

So wenig, als der Mensch richtig definiert ist, wenn man unter Vernachlässigung seiner transzendentalen Fähigkeiten nur sein irdisches

Treiben berücksichtigt; so wenig als speziell der Nachtwandler richtig definiert ist, wenn man unter Vernachlässigung seiner Tagesseite ihn für ein bewußtloses und doch zweckmäßig handelndes Wesen erklärt, — so wenig ist ein Geist richtig definiert, wenn wir aus den Handlungen der Phantome auf den jenseitigen Zustand der Verstorbenen schließen. Auf dem empirischen Wege der Geistergeschichten werden wir also nie eine vollkommene Aufklärung über den Tod erhalten, und bis zu einem gewissen Grade wird es vielleicht für immer gelten, was der sterbende Hobbes ausrief: Jetzt tue ich einen großen Sprung in die Finsternis! Es erscheint immerhin noch sicherer, wenn wir aus unseren transzendentalen Fähigkeiten im Leben auf den künftigen Zustand schließen. Gleichwohl müßten sich, wenn dieser Schluß gerechtfertigt sein soll, zwischen unseren somnambulen Fähigkeiten und den an Phantomen zu beobachtenden einige Übereinstimmungen nachweisen lassen, wodurch der logische Schluß auch einige empirische Bestätigung erhielte.

Solche Analogien gibt es nun in der Tat sehr viele, z. B. die elektrischen Klopflaute bei spiritistischen Sitzungen, welchen die von Somnambulen ausgehenden elektrischen Schläge korrespondieren; die Modifikationen der Schwerkraft bei Nachtwandlern und Medien und wieder bei leblosen Gegenständen gelegentlich von Sitzungen; die bereits erwähnte Verbundenheit der Gedanken mit Doppelgängerei bei Somnambulen und Sterbenden, die auch den Geistererscheinungen zugrunde zu liegen scheint, so daß wir das eigentliche Wesen der Verstorbenen noch hinter deren Phantome verlegen müssen; das Hellsehen in Zeit und Raum bei Somnambulen wie Phantomen; die Knotenschürzung, die Zöllner in seinen Experimenten mit Slade konstatiert hat, und die, wie bei Hexen, so auch in den Geistergeschichten vorkommt; die verkehrten Schriften, die erst vor den Spiegel gehalten, die richtige Lage von links nach rechts erhalten; das forcierte Pflanzenwachstum bei Fakiren wie bei Phantomen etc. Alle diese Analogien sind nun ebenso viele Beweise dafür, daß der Spiritismus ohne den Somnambulismus nicht verstanden werden kann.

Es sind also transzendentale Fähigkeiten in uns latent, und ihre Unabhängigkeit vom sinnlichen Organismus erweist sich von selbst; die Existenz dieser Fähigkeiten wäre nicht Gegenstand eines so langen Streites, wenn nicht eine Wissenschaft, die bei der Definition des Menschen nur seine körperlich bedingten Eigenschaften ins Auge faßt, das Transzendentale leugnen müßte, um ihre Definition aufrecht erhalten zu können. Zu diesen Fähigkeiten gehört auch das Organisieren, nicht etwa im Sinne des veralteten Begriffes einer Lebenskraft, die auf gleichem Niveau mit den übrigen Kräften des Organismus stände, sondern als Funktion des transzendentalen Subjektes. Wenn es nun eine Un-

sterblichkeit gibt, so muß sie beide Funktionen der Seele umfassen, das transzendentale Vorstellen und das Organisieren. Diese Fähigkeiten liegen in uns und müssen sich ausleben; es muß ein Zustand kommen, in dem sie, statt latent zu bleiben, normal auftreten, so gewiß als die am Embryo entwickelten Organe nach der Geburt in Gebrauch kommen. Daß sie sich niemals ausleben sollten, daß der Tod, dessen Annäherung schon uns transzendentaler macht und unsere Individualität steigert, uns dann beim wirklichen Eintritt vernichten sollte, ist widersinnig. Es kann das umso weniger sein, als die Latenz dieser Fähigkeiten nur relativ, nur für das sinnliche Bewußtsein vorhanden ist. Wir sind irdisch und gleichzeitig transzendental. „Der Geist — sagt Porphyrius — ist immer selbstbewußt, wenn wir auch seiner nicht bewußt sind.“ [472] (*Νοῦς μὲν γάρ ἐστι πρὸς αὐτῷ, κἂν ἡμεῖς μὴ ὦμεν προς αυτῷ.*) Die gleiche Doppelheit der Seele, deren eine im Übersinnlichen, die andere im Sinnlichen lebt, während beide zur Einheit eines Subjekts verbunden sind, lehren auch Plotin und Kant.

Vermöge dieser transzendentalen Fähigkeiten, für welche die Gesetze von Raum und Zeit eine andere Bedeutung gewinnen, als sie für uns haben, müssen wir auch das Geisterreich als eine durch seelische Beziehungen verknüpfte Gemeinschaft anerkennen, da die räumlichen und zeitlichen Schranken nicht einmal auf der Erde die Isolierung der Individuen bewirken und einer immer engeren Verknüpfung der ganzen Menschheit im Kulturfortschritt weichen. Zunächst ist das Jenseits nur ein Jenseits der Empfindungsschwelle, und es bleibt dahingestellt, ob wir es etwa in eine vierte Dimension verlegen dürfen; denn es ist — wie Kant sagt — „ein immaterielles Ganzes nicht nach den Entfernungen oder Nahheiten gegen körperliche Dinge zu suchen, sondern muß in günstiger Verknüpfung seiner Teile untereinander vorgestellt werden“. [473] Eine solche Verknüpfung fehlt zwischen dem Diesseits und Jenseits für unsern Normalzustand; die Empfindungsschwelle trennt die beiden Welten, die doch nur eine sind. Und wie die materielle Welt sichtbar, die übersinnliche unsichtbar ist, so sind auch wir als körperliche Wesen sichtbar, als transzendentale Wesen unsichtbar.

Der Tod kann keinen Stachel für uns haben; denn in den Gräbern liegen keine Menschen. Im Tode werden wir es inne, daß wir mehr waren, als wir wußten; mit diesem Mehr ragen wir über unser Selbstbewußtsein und über die irdische Ordnung der Dinge hinaus, in der es allein ein Entstehen und Vergehen gibt. Auch wenn wir die Qualität des künftigen Lebens erwägen, werden wir das Schicksal des Menschen preisen, der nur kurze Zeit auf dem irdischen Leidensweg zu wandeln bestimmt ist und dem sich eine unendliche Perspektive der Höherentwicklung eröffnet. Materialistisch betrachtet ist der Tod Leidenslosigkeit; mystisch betrachtet ist er positiver Gewinn, und die aus dem mangelhaften Material der Geistergeschichten gezogenen gegenteiligen Ansichten haben sich als nicht stichhaltig erwiesen, so daß immerhin die Gefahr der Unterschätzung des irdischen Lebens naheliegt und es ernster Erwägungen bedarf, damit wir in dieser vorübergehenden Existenz nicht nur geduldig ausharren, sondern auch Kraft bewahren zur Erfüllung jener Pflichten, in deren Kreis wir uns selber gestellt haben. Immerhin haben die alten Thraker, die wahrscheinlichen Begründer der Orphischen und Eleusinischen Mysterien, richtiger geurteilt als wir, wenn sie die Neugeborenen mit Klagen empfingen, die Verstorbenen aber glücklich priesen, [474] und eine Menschheit, die an Mysterien wieder glaubt, müßte auch auf diese Anschauung wieder zurückkommen.

Wenn man nicht unterscheidet zwischen dem Subjekt des Menschen und seiner irdischen Erscheinung; wenn man das ganze Wesen in diese Erscheinung versenkt glaubt; wenn man den Wert der Existenz nur nach dem bemißt, was dem in die irdische Ordnung gestellten Teilwesen beschieden ist; wenn man, wie in unserer Generation, kaum daß wir den Kinderkatechismus aus der Hand gelegt haben, offiziell in materialistischen Lehren aufgezogen wird — ein klaffender Widerspruch in der Pädagogik des 19. Jahrhunderts —: so muß allmählich der Glaube, daß der Tod uns ins Nichtsein versetzt, einen Grad von Gewißheit erreichen, der auf unsere Art zu leben bestimmend einwirkt und in einer Welt überwiegender Leiden uns den Tod als etwas Wünschenswertes erscheinen läßt. Dies kann soweit gehen, daß der Lebenswille, der stärkste Trieb in der Menschenbrust, überwogen wird von dem Willen, glücklich zu leben und, wenn dieser nicht befriedigt wird, das Nichtsein vorgezogen wird. Es ist demnach ganz logisch, daß in unserer Zeit der Selbstmord bereits zur Massenerscheinung geworden und nach statistischen Angaben noch immer in der Zunahme begriffen ist. Man wirft die Flinte ins Korn, wenn man die irdischen Glücksgüter nicht erjagen kann, weil das Streben nach idealen Gütern ohne den Glauben an eine metaphysische Bedeutung des Lebens nicht motiviert erscheint.

Es läßt sich nun aber nicht leugnen, daß das andere Extrem die gleichen Erscheinungen hervorrufen könnte. Wie der Glaube an den Tod im materialistischen Sinne dem Selbstmord in die Hände arbeitet, so könnte das auch die feste Unsterblichkeitsüberzeugung tun, wenn das transzendentale Dasein als ein Gewinn erkannt wird. Der Spiritismus kann so gut zur weltflüchtigen Tendenz werden wie der Materialismus. Ptolemäus Philadelphus ließ die philosophischen Schulen schließen, welche Unsterblichkeit lehrten, aus Furcht, daß seine Staaten entvölkert werden möchten. Die Schüler des Hegesias in Cyrene, der die Unsterblichkeit lehrte, töteten sich selbst, weil ihr Lehrer die Übel des

Lebens so beredt schilderte und weil sie schneller erreichen wollten, was er ihnen in Aussicht gestellt.[475] Cleombrotus bestieg einen Turm, nachdem er Platons Phädon gelesen und stürzte sich ins Meer, um die Unsterblichkeit zu erlangen,[476] daher wurde der Sprung des Cleombrotus sprichwörtlich. Cato erleichterte sich den Selbstmord, indem er vorher den Phädon las. Lucanus sagt, die Götter hätten uns absichtlich verborgen, daß der Tod ein Glück sei, damit wir im Leben verharren.[477] *(Victurosque Dei celant, ut vivere durent, felix esse mori.)* Diesen Gedanken hat in neuerer Zeit auch Fourier[478] ausgesprochen: *„Nous n'avions eu jusqu'à ce jour sur la vie future que des notions si vagues, des peintures si effrayantes, que l'immortalité était plustôt un sujet de terreur, que de consolation. Aussi la croyance était-elle bien faible, et il n'était pas à souhaiter qu'elle devint plus ferme. Dieu ne permet pas, que les globes acquièrent pendant l'ordre incohérent des notions certaines sur la destinée future des âmes; si l'on était convaincu, les pauvres des civilisés se suicideraient dès l'instant où ils seraient assurés d'une autre vie, qui ne pourrait être pire que celle-ci l'est pour eux. Dieu a du nous laisser longtemps dans une profonde ignorance au sujet de l'immortalité."* [„Wir hatten bis auf diesen Tag über das zukünftige Leben nur so unbestimmte Aufschlüsse, so erschreckende Darstellungen, daß die Unsterblichkeit eher ein Gegenstand der Furcht als des Trostes war. So war auch der Glaube schwach genug, und es war nicht wünschenswert, daß er sich noch mehr festige. Gott läßt nicht zu, daß die Himmelskörper in der Zeit der Zusammenhanglosigkeit genaue Aufschlüsse über das zukünftige Schicksal der Seelen erhalten; wie wenn man überzeugt wäre, daß die Armen der Gebildeten Selbstmord begehen würden von da an, wo sie von einem anderen Leben mit Sicherheit wüßten, das nicht schlechter für sie sein könnte, als dieses. Gott mußte uns lange Zeit über den Gegenstand der Unsterblichkeit im Ungewissen lassen."]

Materialismus und Spiritualismus berühren sich also in diesem Punkte. Die Abhaltungsgründe vom Selbstmord finden sich erst in dem Gedanken, daß jener Wille zum Leben, in welchem Schopenhauer unser eigenes Wesen erkennt (den wir also nicht haben, sondern der wir sind), zwar nicht die Weltsubstanz ist — wie Schopenhauer meint —, wohl aber der Wille unseres eigenen transzendentalen Subjekts. Nur darum ist er aus unserem Bewußtsein nicht zu tilgen, auch wenn er darin einen Widerspruch bildet mit unserer pessimistischen Lebensanschauung. Das transzendentale Wesen, welches sich freiwillig inkarniert hat, wenn auch nur mit einem Teile seines Wesens, gibt diesem einen Lebenswillen mit, der durch die Lebensübel nicht aufgezehrt wird, sondern trotz derselben fortbesteht; es faßt den Zweck des Lebens anders auf, als das durch die irdischen Übel ermüdete und von

materialistischen Irrtümern mißleitete irdische Bewußtsein. Im Selbstmord liegt also eine Auflehnung des irdischen Bewußtseins gegen das transzendentale Subjekt, welches wir schädigen. Weil der Lebenswille transzendental ist, stimmt er mit dem irdischen Bewußtsein in der Verurteilung des Lebens nicht überein; er begleitet jeden Lebensinhalt und ist nicht das Resultat optimistischer Lebensbetrachtung, nicht Wirkung überwiegender Lebensfreuden; ihm ist der metaphysische Zweck des Lebens bekannt, er bejaht es nicht etwa nur als blinder Wille trotz der Übel, sondern als hellsichtiger Wille eben wegen der Übel. So besteht der Somnambule auf einer von ihm selbst vorgeschriebenen Operation und erträgt sie, wiewohl er im Wachen sich davor entsetzt.

Die Erwägung aber, daß die Leiden dieses Lebens zu unserm transzendentalen Wohl ausschlagen, kann nur noch verstärkt werden durch die weitere Besinnung, daß wir nur mit einem Teile unseres Wesens dieser harten Naturordnung unterworfen sind und daß dem Leben nur durch das physiologische Zeitmaß seine scheinbar lange Dauer angetäuscht wird.

Anmerkungen zu „Die Mystik der alten Griechen"

1 Diodorus I, 25.
2 Strabo XVII, 1. 17.
3 Herodot II, 59.
4 Isaias 65, 4.
5 Herodot II, 50.
6 Aristophanes: Plutus.
7 Plinius: H. N. X, 47.
8 Cyrillus in Jul. VII.
9 M. Aurelius: Selbstgespräche 1, 17.
10 Prudentius: Apotheos.
11 Tacitus: Hist. IV, 82.
12 Macrobius: Saturn. I, 23. 10.
13 Sueton: Claudian. I, 26.
14 Plinius: H. N. XXIV, 1.
15 Virgil: Aen. VII, 89.
16 Origenes contra Celsum.
17 Eusebius: Vita Constant. III, 56.
18 Pomponius Mela: de situ orbis. I, 8. 50.
19 Montfaucon: *Antiquité expliquée*. Bd. II.
20 Ennemoser: Geschichte der Magie, 333.
21 Pierius Valerius: Hieroglyphica I, 36.
22 Montfaucon: A. a. O. II, Tafel 37 b.
23 Ebendort V, Tafel 134.
24 Könige 4, 3. 15—16. Ezechiel 1, 3; 33, 22; 40, 1.
25 Lucas 1, 66; Apostelgeschichte 11, 20—21; 8, 17; 19, 6; Marcus 16, 4.
26 Könige 4, 5.
27 Arnobius contr. gent. 1.
28 Origenes contra Celsum I.
29 Könige 3, 1.
30 Plinius H. N. VI.
31 Lucas 4 u. 8; Matth. 9.
32 Aeneis XII, 402.
33 Pr. Alpinus: Traktat über d. Medizin der Ägypter.
34 Augustinus: de civ. Dei XIV, 24.
35 Aelian: Hist. an. XVI, 27. 28.
36 Tacitus: Hist. IV. 81. Sueton: Vespas. 7. Strabo: XVII, 1. 43.
37 Philostratus: Vita Apoll. III, 12.
38 Ennemoser: Geschichte der Magie, 386.
39 Homer: Odyss. V, 47. XXIV, 3. Ilias XXIV, 343.
40 Martial: Epigr. III, 82.
41 Plinius: H. N. XXI, 31.
42 Pausanias: Ach., 21, 12.
43 Tibullus: Eleg. II. 5. Vers 63.
44 Jamblichus: de myst. Ägypt.
45 Aristides: Heilige Reden.
46 Vgl. Sprengel: Gesch. d. Arzneikunde I, 226. C. A. König: De Aristides incubatione (1818).
47 Vgl. hierzu, wie zu dem ganzen Aufsatze das Kapitel „Der Traum ein Arzt" in meiner „Philosophie der Mystik".
48 Hippokrates: de victu. III.
49 Pierius Valerianus: de fluviorum nobilitate, sermo, 4.

50 Gruter: Inscript. p. 70. Nr. 7.
51 Graevius: Thes. roman. antiq. XII, c. 7.
Die Inschriften weisen auf Erscheinungen bzw. im Schlaf erteilten Rat der heilenden Gottheiten hin.
52 Cicero: de divinatione II, 66.
53 Artemidorus: Oneirokritikon, II.
54 Jamblichus: de myst. Aegypt.
55 Diodorus V, 63.
56 Aristoteles: de divin. per somn.
57 Cicero: de divinatione c. 123.
58 Galenus: de curat. c. 3.
59 Aristides: Heilige Reden.
60 Böckh: corpus inscript. graec. III, No. 5980.
61 Cicero: de divinat. I, 43.
62 Pausanias: Phok. 33, 10.
63 Plinius: H. N. 30, 13.
64 Pomp. Mela: de situ orbis. III, 6.
65 Pr. Alpinus über die Medizin der Ägypter.
66 Pausanias: Attic. 34.
67 Plutarch: Perikles c. 13.
68 Arrianus VII, 7.
69 Aelianus XI.
70 Eunapius: de vitis Sophistarum.
71 Aubin Gauthier: recherches hist. sur la médecine dans les Temples (1844).
72 Bernheim: de la suggestion dans l'état hypnotique. — Liébault: du sommeil et des états analogues. — Liégeois: de la suggestion hypnotique. — Cullerre: magnétisme et hypnotisme. — Beaunis: le somnambulisme provoqué.
73 Pausanias: Boeot. 39.
74 Sprengel: Gesch. d. Arzneikunde I, 110. 157. 200.
75 Philostratus: Vita Apollon. I, 9.
76 Derselbe II, 37. — Pausanias: Att. 34.
77 Rittershain: Der medizinische Wunderglaube der Inkubation, 57. 101.
78 Kiefer: Archiv f. tier. Magn. I, 2. 181. III. I, 143 usw.
79 Verschiedene Aufsätze in den Annales, in der Bibliothèque und in den Archives du magn. an. — F. G. Welker: Altertümer der Heilkunde bei den Griechen. — Kinderling: der Somnambulismus unserer Zeit mit der Inkubation in Vergleich gestellt. 1788. — Fr. A. Wolf: Berlinische Monatsschrift. Sept. 1787. — Böttger: Kleine Schriften I, 112.
80 Diodorus I, 69. 96—98.
81 Strabo XVII.
82 Galenus: de antidot. II. Plinius XX, 24.
83 Strabo XVII.
84 Strabo XIV. Plinius II, 4.
85 Tibullus I, 3. 27—28.
86 Plinius 29, 4. Strabo XIV, 2, 19.
87 Corringius: de hermet. medicina 114.
88 Galenus: de compos. med. V.
89 Galenus: de hum. II. — Kieser: Archiv II, 496.
90 Jamblichus: de myst. Aeg. III, 3.
91 Artemidorus: Oneirokrit. IV, 22. II, 44.
On revient toujours à ses premiers amours = Man kommt immer wieder auf seine erste Liebe zurück.

92 Dr. Most: Die sympathetischen Heilmittel und Kurmethoden.
93 Kieser: Tellurismus. I, 77.
94 Bruining: Schediasma de Mesmerismo ante Mesmero. — Thouret: Recherches et doutes usw.
95 Procopius: de aedific. I, 6.
96 Gr. Touron: de gloria martyrum. c. 98. 110.
97 III, 470.
98 G. Fabricius: Comment. ad poetas Christianos. — Rittershain, 60.
99 Dan. Vink. Amoenitates philologico-medicae. 73. (1720).
100 B. Schmidt: das Volksleben der neuen Griechen und das hellenische Alertum, 77—82. Revue archéologique. I, 283. (1844.)
101 Macrobius: Saturnal. I, 7. 28.
102 Ilias XVI, 233.
103 Herodot II, 54. 57.
104 Cicero: de div. I, 3. II, 48.
105 Platon: Phädrus.
106 Eusebius: praepar. evang. IV, 7.
107 Zeller: Phil. d. Griechen. III, 2. 783.
108 Lucanus: Pharsal. V, 71—233.
109 Cicero: de div. I, 1.
110 Herodot II, 152.
111 Plutarch: de def. or.
112 Derselbe: Cur Pythia usw.
113 Herodot I, 54.
114 Strabo IX, 3.
115 Aeschylus: Eumenid. 40. — Cicero: de div. II, 56.
116 Isokrates: Archid. 11.
117 Cicero: de div. I, 19. 38.
118 Nägelsbach: Nachhomerische Theologie. 183.
119 Pausanias: Mess. 9. 2.
120 Herodot V, 62. II, 180.
121 Plutarch: Demosth. 20.
122 Herodot VI, 66.
123 Cicero: de div. I, 19.
124 Herodot I, 50—53.
125 Pausanias: Phok. 7 und 11.
126 Strabo XVII, 1. 43.
127 Plutarch: def. or.
128 Ebendort. — Diod. XVI, 26. — Pausanias: Phok. 5.
129 Pindar: Olymp. VII, 59.
130 Plutarch: def. orac.
131 Cicero: de div. I, 36.
132 Plutarch: def. or.
133 Ebendort.
134 Plutarch: def. or.
135 Plutarch: def. or.
136 Diodorus XVI, 26.
137 Euripides: Ion. 91. 92. 1322.
138 Kerner: Gesch. zweier Somnambulen. 238. 244. 250. 379.
139 Helmont: demens idea.
140 Jamblichus: de myst. Aeg. III, 11.
141 Tacitus: Annal. II, 54.
142 Schindler: Das magische Geistesleben, 65.

143 Tertullianus: Apol. 23.
144 Jesaias: 29. 4.
145 Azam: Hypnotisme. 18.
146 Plutarch: Alex. 27. — Herodian: Uran. 135.
147 Pausanias: Boeot. 23.
148 Herodot VIII, 135.
149 Götte: Das delph. Orakel. 113.
150 Plutarch: de garulit.
151 Herodot I, 47.
152 Tacitus: Annal. II, 54.
153 Lasaulx: Das pelasgische Orakel des Zeus zu Dodona. 7. 8.
154 Macrobius: Saturnal. I, 23. 14.
155 Götte: Das delphische Orakel. 74. — Vgl. Plutarch: Cimon. XVIII.
156 Herodot I, 46. 47.
157 Euripides: Phoen. 17—20.
158 Apollodorus III, 5. 7. — Sophokles: König Ödipus. 1121—1187.
159 Plutarch: de gen. Socr.
160 Herodot I, 85. — Diodorus: IX. Fragm.
161 Tacitus: Annal. XII, 22. 52.
162 Pausanias: Phok. 12. 5.
163 Plutarch: Cur Pythia etc.
164 Cicero: de div. I, 55. 126.
165 Diogenes Laert.: VII, 149.
166 Cicero: de div. II, 8.
167 Schopenhauer: Über d. anscheinende Absichtlichkeit im Schicksal des einzelnen. Parerga I, 218.
168 Herodot IV, 163. 164.
169 Tausend und eine Nacht. 57.—60. Nacht.
170 du Prel: Das zweite Gesicht. 16—18.
171 Sphinx, Januarheft 1887.
172 Diodor IV, 66.
173 Plinius: H. N. VII, 205.
174 Schindler: Das magische Geistesleben. 220. 221.
175 Derselbe 256. 257.
176 Apulejus: de magia.
177 Cicero: de div. II, 56; Plutarch: Cur Pythia usw.
178 Kerner: Blätter aus Prevorst. XI, 64.
179 Shakespeare: Heinrich VI. II, 3. 2.
180 Cicero: de div. II, 56.
181 Plut.: Cur Pythia usw.
182 Diodor: VIII. Fragm.
183 Diodor: IX. Fragm.; Herodot I, 67. 68.
184 Herodot VII, 140—143.
185 Plutarch: de garulit.
186 Diodorus: IX. Fragm.
187 Herodot I, 64.
188 Herodot VI, 80.
189 Plutarch: Nic. 13. 14.
190 Quintilianus: inst. orat. IV, 9. 7.
191 Pausanias: Arkad. 11.
192 Sueton: Nero 40.
193 Val. Max. I, 8. 8.
194 Plut.: Pyrrhus 7.

195 Diodor XV, 72; Livius VIII, 24; Strabo VI, 5.
196 Perty: Die myst. Erscheinungen. II, 306.
197 Mariana: Hist. de reb. Hisp. XXII, 66.
198 Perty II, 306.
199 Jamblichus: de myst. Aeg. III, 11.
200 Lasaulx: Das pelasgische Orakel. 14.
201 Pausanias VI, 170.
202 Max. Tyr. XIV, 2. Strabo IX, 2. 38. Pausan.: Boeot. 39. Hesychius s verb. λεβάδεια. Livius XXXXV, 27. Plinius: H. N. XXXI, 11. Athen XIV, 2. Zenob. III, 61.
203 Vgl.: Aen. VII, 81—91.
204 Plut.: def. orac.
205 Plutarch: Cur Pythia usw.
206 Jamblichus: de myst.
207 Zeller: Phil. d. Griechen. III, 2. 470 Anm.
208 Plutarch de gen. Socr.
209 Plutarch: Über die Inschrift Ei.
210 Xenophon: memor. IV, 3. 14.
211 Platon: Phaedrus.
212 Platon: Alcibiades.
213 Cicero: de amicit. IV, 13.
214 Platon: Phaedrus.
215 Plotin: Ennead. V, 4. 8.
216 Paulus: Beiträge zur Kirchen- und Religionsgeschichte. 59.
217 Schelling II, 2. 620.
218 Preller: Demeter und Persephone. 327.
219 Donat. ad Terent. Phorm. I, 1.
„Terentius folgt dem Apollodorus, bei welchem wir lesen, daß auf der Insel Samothrace von einer bestimmten Zeit an, Knaben eingeweiht wurden."
220 Hermann: Gottesdienstliche Altertümer der Griechen. 203.
221 Plutarch: de def. orac. 22.
222 Plutarch: Alex. 2.
223 Aristides: apud. Synes. Or. 28.
224 Eusebius: Praepar. evang. XI, 2.
225 Clem. Alex. Strom. V, 2.
226 Pausanias: Boeot. 30.
227 Herodot II, 170. 171.
228 Plut.: de def. orac.
229 Pausanias: Attic. 14. 38.
230 Sainte-Croix: Recherches hist. et crit. sur les mystères du paganisme. I, 138. (2. Aufl. von Silvestre de Sacy 1817.)
231 Aristophanes Av. 1073.
232 Aristoteles: Eth. Nicom. III, 2. Clem. Alex. Strom. II, 7.
233 Plutarch: Alcib.
234 Livius: H. Nat. XXXI, 14.
235 Pausanias: Corinth. 14. Diog. Laert. II, 8. 14. VII, 8. 11.
236 St. Croix I, 245. 246.
237 Horatius: Od. III, 2.
238 Sueton: Nero.
239 Plut.: Apopht.
240 Aristoteles: Rhet. II, 24.
241 Isokrates: Panegyr.

242 Cicero: de leg. II, 14.
243 Pausanias: Phoc.
244 Vitruvius: Pro rem. III, 16.
245 Strabo IX.
246 Zosimus N. 3.
247 Döllinger: Heidentum u. Judentum. 133.
248 Plutarch: Demetrius.
249 Jamblichus: Vita Pyth. 3.
250 Porphyrius: de abstin. IV, 7.
251 Lucian: Menippus. 6. Döllinger. 387.
252 Lampridius: Commodus. 9.
253 Coll. Hist. ad Greg. Naz. 130.
254 Crookes: Der Spiritualismus.
255 Creuzer: Das Mithreum zu Neuenheim. 24. 78.
256 du Prel: Wasserprobe der Hexen. In der „Gegenwart", Nr. 11. 1885.
257 Herodot IV, 79.
258 Aristides: Orat. sacr.
259 Ste. Croix I, 288.
260 Stobaeus: serm. 274.
261 Stobaeus: Eclog. Phys. I.
262 Augustinus: de Trinitate. III, 10. Tertullianus: de baptismo. De prae script. haer.
263 Stobaeus: serm. 117.
264 Porphyrius: de abstin. IV, 16.
265 Proclus in Remp. Plat. I.
266 Stobaeus: serm. 119.
267 Apulejus: Metam. XI.
268 Apulejus: Apol.
269 Hierokles in aur. carm.
270 Platon: Phaedrus.
271 Aristophanes: Wespen. 169.
272 Platon: Phaedrus.
273 Proclus in Remp. Plat. X, 1.
274 Schelling I, 8. 368.
275 Platon: Phaedrus.
276 Irenaeus I, 25. 4.
277 Plutarch: Consol. ad Apoll.
278 Plessing: Memnonium. II, 121.
279 Jamblichus: de myst. Aeg. II, 11.
280 Schelling II, 3. 450.
281 Euripides: Bacch. 72. 369 etc. 406 etc. 416 etc.
282 Schelling II, 3. 448.
283 Plutarch: de aud. poët.
284 Schelling II, 3. 451.
285 Euripides: Herc. fur. 613.
286 Plutarch: Solon.
287 Cicero: de div. I, 18.
288 Diogenes: Laert. I, 10. 7.
289 Diodorus IV, 24.
290 Isokrates: Paneg. 28.
291 Plutarch: Consol. ad uxor.
292 Die Quellen bei Nägelsbach: Nachhomerische Theologie. 398.
293 Lobeck: Aglaophamus. I, 69.

294 Sextus Empiricus: Pyrrhon. hyp. III, 24.
295 Anspielung auf Hom. Odyss. XII, 432.
296 Plut.: de immort. an.
297 Plutarch: de fac. in orb.
298 Odyss. X, 491.
299 Servius ad Verg. Aen. III, 681. VI, 136,
300 Schelling II, 3. 493.
301 Schelling II, 3. 449.
302 Pausanias: Phoc. 32. 13.
303 Achill. Tat. V, 23.
304 Plutarch: de fac. in orb.
305 Apulejus: Metam. XI.
306 Arnobius: adv. gent. IV, 134.
307 Döllinger: Heidentum. 449.
308 Apulejus: de deo Socr.
309 Plutarch: Is. et Osir.
310 Heliodorus III, 13.
311 Homer: Odyss. XI, 204—208.
312 Ilias XXIII, 100.
313 Ilias XXIII, 65—67.
314 Odyss. XI, 148.
315 Zeller: Philos. d. Griechen. I, 424.
316 Aristoteles: Top. II, 6.
317 Hesiod: Werke u. Tage. 213—380.
318 Josephus: Bell. jud. 7. 6. 3.
319 Philo: de somn. 1.
320 Philo: de gigant. 284. 285.
321 Zeller: Phil. d. Griechen. III, 2. 212
322 Cicero: Tusc. quaest. II, 12. 13.
323 Porphyrius: de abstin. IV. 16.
324 Cicero: fragm. p. 60. Ernesti.
325 Proklus in Remp. Plat. IV. 26.
326 Jamblichus: de myst. Aegypt.
327 Ovid: Fast. IV, 409.
328 Proklus in Alcib. Plat.
329 Dio Chrysostomus: Orat. XII, 387.
330 Orig. c. Cels. IV.
331 Diodor V, 55.
332 Hyginus. Fab. 139.
333 Servius in Aen. III, 111.
334 Schelling I, 8. 410.
335 Herodot II, 37.
336 Tib.: I. Eleg. 3. 26. — Propertius V, 5. 337. — Ovid. am. III, 33
337 Euripides: Hippol. 933. — Platon: de leg. VI
338 Porphyrius: de abstin. IV, 16.
339 Ste. Croix. II, 127. 128.
340 Ebendort.
341 Marcellinus: epist. 4 ad Aug.
342 Apulejus: Metam. XI.
343 Burkhardt: die Zeit Konstantins. 197. 243. 2. Aufl. 1880
344 Tertull.: de corona mil.
345 Ste. Croix. I. 138.
346 Euripides: Bacch. 485. 486.

347 Demetrius Phal.: de Eloc. § 401.
348 Schelling II, 3. 444.
349 Cicero: de leg. II, 14.
350 Schelling II, 3. 447.
351 Heliodor: Aethiop. III, 16.
352 Philostratus: Vita Apoll. IV, 18.
353 Cicero: de div. I, 58.
354 Odyss. XI.
355 Herodot V, 92.
356 Maximus Tyr. diss. 14, 2.
357 Diodor IV, 22. — Strabo I. 26. — Lucretius VI, 740. — Virgil: Aen. VI, 237. — Prop. IV, 18. 1. V, 1. 49.
358 Aeschylus: Pers. 619—632.
359 Lucian: Ikaromenippus.
360 Apoll. Rhod. III, 1034. — Euripides: Iphig. Taur. 160.
361 Ste. Croix I, 243.
362 Porphyrius: de abstin. II. 56.
363 Ste. Croix I, 189.
364 Heliodor: Aethiop. VI, 14.
365 Plutarch: de gen. Socr.
366 Plinius: H. N. 30. 2.
367 Cicero: Tusc. I, 16.
368 Sueton: Nero 34.
369 Herodian. IV, 12, 3.
370 Cicero: in Vat. 6.
371 Plinius: H. N. 30. 2.
372 Ammianus Marc. 29, 2. 17.
373 Eusebius: H. Eccl. 8, 14—16.
374 Theodorus: H. E. 3. 21. 22.
375 Lucanus: Pharsal. 6. 554. — Döllinger: Heidentum. 661.
376 Burkhardt: d. Zeit Konstantins. 241.
377 Diogenes Laert. I, 27.
378 Jamblichus: Vita Pythag.
379 Cicero: de fin. V.
380 Apulejus: de magia 27.
381 Plutarch: Is. er Os.
382 Hesiod: Werke u. Tage I, 120.
383 Porph. de abstin. IV, 16.
384 Diogenes Laert. VIII, 1. 18.
385 Diogenes Laert. III, 6. 7.
386 Proklus in Timaeum.
387 Herodot II, 59.
388 Lactant. de fals. rel. 21.
389 Ouvaroff: Essai sur les mystères d'Eleusis. 27.
390 Hermann: Lehrbuch der gottesdienstl. Altertümer d. Griechen. 193. 198
391 Macrobius: in somno Scip. I, 2.
392 Zeller: Phil. d. Griechen. I, 53.
393 Döllinger: Heidentum usw. 156.
394 Proclus in Polit.
395 Plotin: Ennead. III, 7. 6. VI, 7. 6. IV, 3. 18. IV, 4. 43. III, 5. 6.
396 Derselbe V, 3. 4.
397 Porphyrius: de abstin. II, 37. 39.
398 Derselbe II, 42.

399 Augustinus: de civ. Dei X, 19.
400 Jamblichus: de myst. Aegypt.
401 Burkhardt: die Zeit Konstantins.
402 Jamblichus: de myst. Aeg.
403 Ste. Croix. II, 190. 191.
404 Tertullian: de praescr. 6. De anima 36. Irenaeus I, 13.
405 (Friedrich Münter): Versuch über kirchl. Altertümer der Gnostiker. 44.
406 Arnobius: adv. gent.
407 Hippolyt IV, 28—42.
408 Odyss. XI, 488—491.
409 Platon: Rep.
410 Aristoteles: de an. I, 2.
411 Döllinger: Heidentum 440.
412 Platon: Alkib. 1.
413 Platon: Verteidigungsrede. 19.
414 Ebendort. 17.
415 Platon: Theaetet. 7. — Plutarch: Platonische Fragen. 1.
416 Xenophon: Memorabilien I, 1. 1—2.
417 Platon: Euthyphron. 2.
418 Xenophon: Mem. IV, 4. 4. IV, 8. 5.
419 Diogenes Laert. II, 40. — Cicero: de orat. I, 54.
420 Barthelemy: Voyage du jeune Anacharsis. c. 67.
421 Platon: Verteidigungsrede. 31.
422 Platon: Euthydemos. 2.
423 Xenophon: Memorabilien I, 1. 4.
424 Platon: Theages. 11.
425 Plutarch: de gen. Socr.
426 Cicero: de div. I, 54.
427 Plutarch: de gen. S.
428 Ebendort.
429 Xenophon: Memorab. I, 1. 2.
430 Cicero: de div. I, 54.
431 Plutarch: de gen. Socr.
432 Plessing: Osiris und Sokrates. 185.
433 Lelut: le démon de Socrate.
„Man kann tatsächlich nichts Extravaganteres und für die Verrücktheit Charakteristischeres sehen, noch hören."
434 Zeller: Philos. d. Griechen. II, 65—83.
435 Ders. II, 1. 80. 83.
436 Platon: Der Staat. VI, 10.
437 Maximus von Tyrus: diss. 14. u. 15.
438 Kant: Träume eines Geistersehers.
439 Kant II, 418—427. (Rosenkranz.)
440 Kant II, 428.
441 Kant: Träume eines Geistersehers.
442 Homer: Il. I, 1.
443 Homer: Odyss. I, 1.
444 Maudsley: Physiologie und Pathologie der Seele. 17.
445 Hegel: Gesch. d. Phil. II, 77.
446 Plutarch: de gen. Socr.
447 Archives du magnétisme animal. V, 253.
448 Strombeck: Geschichte eines allein durch die Natur hervorgebrachten animalischen Magnetismus. 23. 55. 59. 60. 64—69. 95. 97. 131.

449 Billot: Recherches psychologiques. I, 45—52. 59. 65. 67.
450 Hegel: Gesch. d. Ph. II, 99.
451 Bibliothèque du magn. an. II, 241.
452 Kieser: Archiv f. tier. Magnet. I, 2. 140.
453 Kerner: Die Seherin von Prevorst. 9.
454 Bernhard Görwitz: Richards natürlich magnetischer Schlaf — Dr. Hermann Görwitz: Idiosomnambulismus.
455 Platon: Gastmahl. 3. 36.
456 Aul. Gellius: noctes atticae. II, 2.
457 Xenophon: Memorabilien 4. 8. 2.
458 Platon: Kriton 2.
459 Platons Werke: Übers. und erläutert von Müller und Steinhart. VI, 439.
460 Platon: Theages. 12.
461 Platon: Theaetet. 7.
462 Aristoteles: Top. II, 6.
463 Clem. Alexandr. Strom. 5. — Ammianus Marcell. XXI, 14.
464 Pindar: Pyth. V, 130.
465 Dio Cassius: Rom. Hist. 72. 23.
466 Plinius: Hist. not. II, 5. 7.
467 Campanella: Atheismus triumphatus c. 2. — De sensu rerum III, 10. — Horst: Zauberbibliothek. V, 347. — Arnold: Unparteiische Kirchen- und Ketzer-Historie. III, 8. 44.
468 Orlandi: Hist. Societ. Jesu II, No. 66. — Schindler: Das magische Geistesleben. 97. — Ennemoser: Geschichte der Magie. 111.
469 Cardanus: de rer. var. VIII, 3. 43. 48. XVI, 93. De vita propria 47. — Sphinx 1886. I, 5. 326.
470 Schindler: Das magische Geistesleben. 98.
471 Bodinus: Daemonomania. 1, 2.
472 Virgil: Idyll. VI, 3.
473 Kieser: Tellurismus. II, 59. 60.
474 Kieser: Archiv. II, 3. 129. — Delavergy: Notice de manuscripts de la bibl. du Roy. III.
475 Calmeil: de la folie. II, c. 2.
476 Brierre de Boismont: des hallucinations.
477 Lasaulx: Des Sokrates Lehre und Leben.
478 Carus Sterne: Naturgeschichte der Gespenster. 287.
479 Defoe: Robinson. S. 160. 161. 227. 182. 186. 187. 265. der Ausgabe in Mayers Volksbüchern.
480 du Prel: Philosophie der Mystik. 420—442.
481 du Prel: Philosophie der Mystik. 454—473.
482 Hellenbach: Magie der Zahlen.
483 du Prel: Philosophie der Mystik. 478—481.
484 Plutarch: de gen. Socratis.

Anmerkungen zu „Die monistische Seelenlehre"

[1] Plinius: *Hist. nat.* II. 58.
[2] Fraas: Vor der Sündflut. 20.
[3] Chladni: Über Feuermeteore und die mit denselben herabgefallenen Massen. Wien 1819.
[4] Zöllner: Wissenschaftliche Abhandlungen. III. 5. 8.
[5] Hellenbach: Vorurteile der Menschheit. III. 391.
[6] Pigeaire: *Electricité animale.* 73. — Whewell: Geschichte der induktiven Wissenschaften. III. 457.
[7] Webster: Untersuchung der vermeinten Hexerei. 7. — Hecser: Geschichte der Medizin. II. 263.
[8] Roger Bacon: *De mirabili potestate artis et naturae.*
[9] Zeidler: Pantomysterium. Halle 1700.
[10] *Bulletin de l'académie.* VI. 22—25.
[11] Maistre: Abendstunden in St. Peterburg. I. 42.
[12] Bacon: *Nov. Org.* I. Art. 61.
[13] Zöllner: Wissenschaftliche Abhandlungen. III. Vorrede 91.
[14] Buckle: Geschichte der Zivilisation in England. Deutsch von A. Ruge. II. 490.
[15] Kant: Träume eines Geistersehers.
[16] Schopenhauer: Parerga. II. 116.
[17] Kant: VII. 34 (Rosenkranz).
[18] Schelling: II, 2, 137.
[19] Plinius: *Hist. nat.* II. 7.
[20] Cicero: *Pro Roscio, c.* 10.
[21] Simony: Über d. Prinzip der Erhaltung der Energie. 4.
[22] Maupertuis: *Venus physique.*
[23] Spencer: Grundlagen der Philosophie.
[24] Lessing: Erziehung des Menschengeschlechts.
[25] Fechner: Zur Seelenfrage, 217.
[26] Avenarius: Philosophie als Denken der Welt etc.
[27] Spencer: Grundlagen der Soziologie, I, S. 100—102.
[28] Spencer: Soziologie, I, S. 114.
[29] du Prel: Entwicklungsgeschichte des Weltalls. 307—335.
[30] Zöllner: Natur der Kometen. 53. 232. 30.
[31] Schelling: I, 1, 136. I. 9. 54. 244.
[32] Maudsley: Physiologie und Pathologie der Seele. 33.
[33] E. v. Hartmann: Die deutsche Ästhetik seit Kant. 329.
[34] Spencer: Soziologie, I., 152.
[35] Vgl. Carus: Psyche, 469.
[36] Schopenhauer: Parerga, II. 543.
[37] Schelling: I, 10. 203.
[38] du Prel: Entwicklungsgeschichte des Weltalls.
[39] Windischmann: Philosophie im Fortgang etc. I. 334.
[40] Mach: Umbildung und Anpassung im naturwissenschaftlichen Denken. 14.
[41] Mach: Die ökonomische Natur der physikalischen Forschung. 21.
[42] du Prel: Psychologie der Lyrik. 64.
[43] Grimm: Deutsche Grammatik. 326.
[44] Vgl. Laistner: Nebelsagen.
[45] Vgl. Cohen: Die dichterische Phantasie. 85.
[46] Poggel: Grundzüge einer Theorie des Reimes, 43.
[47] Schelling: I. 7. 326.

[48] L. Geiger: Zur Entwicklungsgeschichte der Menschheit, 37.
[49] E. Kapp: Philosophie der Technik.
[50] Fechner: Atomenlehre. 130.
[51] Bacon: *Novum Organon.* I. § 130.
[52] Zeising: Neue Lehre von den Proportionen des menschlichen Körpers. — Derselbe: Das Normalverhältnis der chemischen Proportionen. [Vergl. auch E. Zederbauer „Die Harmonie im Weltall, in der Natur und in der Kunst", Wien—Leipzig 1917.]
[53] Vergl. Hellenbach: Der Individualismus, 79.
[54] Molière: *Les femmes savantes.* III.
[55] Liharzik: Das Quadrat die Grundlage aller Proportionalität in der Natur, und das Quadrat aus der Zahl Sieben die Uridee des menschlichen Körperbaues.
[56] Hellenbach: Magie der Zahlen
[57] du Prel: Die Planetenbewohner. c. V.
[58] Henle: Anthropologische Vorträge.
[59] Fechner: Vorschule der Ästhetik. II. 263.
[60] Rosenberger: Die Genesis wissenschaftlicher Entdeckungen. 10.
[61] Schopenhauer: Wille in der Natur. Am Schluß des Kapitels über physische Astronomie.
[62] Ernst Kapp: Philosophie der Technik.
[63] Zeising: Neue Lehre von den Proportionen des menschlichen Körpers.
[64] du Prel: Die Planetenbewohner.
[65] Darwin: Entstehung der Arten. Einleitung.
[66] Philosophie der Mystik 408.
[67] Galenus: *de foet. form.* IV. 701. — Zeller: Philosophie der Griechen III, I. 829.
[68] Fischer: Die Pflanzenseele. 30.
[69] Aristoteles: *de anima.* II. 2.
[70] Schopenhauer: Wille in der Natur. 24. — Bouillier: *de l'unité de l'âme pensante et du principe vital.*
[71] Augustinus: *de civ. Dei.* XIV. 24.
[72] Bartholinus: *de resp. anim.*
[73] Görres: Christliche Mystik. V. 337.
[74] Fahnestock: *Statuvolence* oder der gewollte Zustand. Leipzig, Mutze, 1884.
[75] Zeller: Philosophie der Griechen. II, 2. 251.
[76] Aristotels: *de anima.* II, 1—4.
[77] *Ibidem.*
[78] Aristotels: *de partibus animalium.* IV, 10.
[79] Helvetius: *de l'esprit.* I, 1.
[80] Aristoteles: *de part. an.* IV, 10.
[81] Aristoteles: *de. gen. an.* II, 4.
[82] *Ibidem.*
[83] Hellenbach: Geburt und Tod. 166.
[84] Carriere: Religiöse Reden und Betrachtungen. 82.
[85] Zeller: Philosophie der Griechen. II, 2. 797—799.
[86] Beaunis: *le somnambulisme provoqué.* 51. 64.
[87] Derselbe 73.
[88] Derselbe 81.
[89] Derselbe 70.
[90] Beaunis: *le somnambulisme provoqué.* 71. 83.
[91] Dr. Karl Schröder: Lehrbuch der Geburtshilfe. 111.

92 Beaunis: *le somnambulisme provoqué*. 144. 145.
93 Culleere: *magnétisme et hypnotisme*. 158. 159.
94 Sphinx. III. 34.
95 Platon: Der Staat. X, 1.
96 Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung. I. 249.
97 Aristoteles: *de an.* II, 1. 3.
98 Metaph. VIII. 6.
99 *de an.* II, 1.
100 *gen. an.* II, 3.
101 Zeller: Phil. d. Griechen. II, 2. 847.
102 Derselbe III, 1. 194. 708.
103 Zeller: Phil. d. Griechen. III, 1. 417.
104 Derselbe III, 1. 443.
105 Krause: Vorlesungen über d. System der Philosophie. 79.
106 Fichte: Anthropologie. 25.
107 Fichte: Seelenfrage. 170.
108 Fischer: Prinzip der Organisation.
109 Leibniz: Betrachtungen über einen allgemeinen Geist.
110 Crookes: Die strahlende Materie.
111 Jäger: Die Neuralanalyse.
112 Reichenbach: Odische Erwiderungen. 56.
113 Reichenbach: Der sensitive Mensch. II. 732.
114 Derselbe II. 707.
115 Reichenbach: Odische Lehre. 151.
116 Drossbach: Kraft und Bewegung. 20.
117 Aristoteles: Physik. IV, 2. 3.
118 Diogenes Laertius III. 56.
119 *Sankhya-Karika*. art. 33.
120 Plutarch: *de plac. phil.* I. c. 7.
121 Diogenes Laertius X. 67.
122 Zeller: Phil. d. Griechen. III, 1. 443 Anm. 3. Register: Im Artikel: Leib
123 Hellenbach: Geburt und Tod. 94.
124 Zeller: Phil. d. Griechen. II, 2. 847.
125 2. Kor. 5, 3.
126 1. Kor. 15, 44. 2. Kor. 5, 1—5. Röm. 8, 21. 29. Näheres bei Holsten: Über d. Bedeutung des Wortes σάρξ im Neuen Testament.
127 Römer 8, 18—24.
128 Joh. 65, 16—17.
129 Basilius: *const. monast.* II. 2.
130 Thomas von Aquin: *Summa* I, 118. 1.
131 Origenes: *de prinzip.* III. 4.
132 Zukrigl: Kritische Untersuchung über das Wesen der vernünftigen Geistseele. 92.
133 Hamberger: *Physica sacra*. 37.
134 Lukas 9, 31.
135 Manu XII. § 16 und 21.
136 *Sankhya Karika. Art.* 68.
137 2. Kor. 5, 1.
138 Zeller: Phil. d. Griechen. III. 709.
139 Jamblichus: *de myst. Aegypt.* I. 8. V. 10. — Harless: Das Buch v. d ägypt. Mysterien. 29.
140 Zeller III. 2. 756.
141 Derselbe III. 2. 772.

142 Derselbe III. 2. 814.
143 Hiob 19, 25—27.
144 Origenes: περὶ ἀρχῶν. Prol.
145 Tertullian: *de carne*. c. 6.
146 Laktantius II. 15.
147 Augustinus: *de div. et daem.* c. 3 und 5. *De resurrect.*
148 Irenaeus II. 62. 63.
149 Origenes contra Celsum II.
150 Büsching: Grundriß einer Geschichte der Philosophie. I. 822.
151 Thomas von Aquin: *Summa*. I. *quaest.* 8. *art.* I.
152 Hamberger: *Physica sacra*. 54.
153 Cyrillus IX in Joh.
154 Augustinus: *gen. ad litt.* III. 10.
155 Ambrosius: Abraham II. 8. No. 58.
156 Petrus Lombardus: *de rer. et spirit. creatione*. II. 8.
157 *Summa* I. p. art. 1.
158 Johann Damascenus: *de fide orthod.* II. 12.
159 Baltzer: Neue theologische Schriften. Erste Serie. 69.
160 du Prel: Phil. d. Mystik. Kap. 4 und 5.
161 Rhode: Die heilige Sage des Zendvolkes. 397. — Hamberger: *Physica sacra*. 14.
162 Jamblichus: *de myst. Aegypt.* — Porphyrius: *de abstinentia*. II. 38. — *De sacrificiis.*
163 Van Helmont: *Ortus medicinae*. 187.
164 Paracelsus: *de lunaticis*. II. 1. Werke II. 165. Deutsch von Huser. Straßburg 1603.
165 *De virt. imagin.* W. W. I. 274.
166 *Philosophia sagax*. I. 3. W. W. II. 350.
167 *Ibidem*. I. 1. W. W. II. 339.
168 *Ibidem*. I. 6. W. W. II. 381.
169 *De generatione stultorum*. W. W. II. 180.
170 *De generatione stultorum*. W. W. II. 180.
171 du Prel: Phil. d. Mystik. 344. 346.
172 Paracelsus: *de nymphis etc.* W. W. II. 182.
173 *Phil. sagax*. I. 7. W. W. II. 396.
174 *Ibidem*. I. 3. W. W. II. 351.
175 *Phil. sagax*. W. W. II. 353.
176 *Ibidem*. I. 9. W. W. II. 405.
177 *Ibidem*. II. 2. W. W. II. 440.
178 *Ibidem*. I. 9. W. W. II. 406.
179 *Ibidem*. I. 2. W. W. II. 346.
180 Swedenborg: V. d. geistlichen Welt. § 453. 460.
181 Vom neuen Jerusalem. § 183.
182 Vom Himmel § 314.
183 V. d. Verbindung der Seele u. d. Körpers. c. 10.
184 Hamberger: *Physica sacra*. 166. 93.
185 Hennings: Von Geistern und Geistersehern. 285. — Seelengeschichte. 354. — Verjährte Vorurteile. 354. — Daumer: Das Geisterreich. I. 73. — Fechner: Zend-Avesta. III. 242.
186 *Ibidem*. III. 136.
187 Leibniz: Betrachtungen über die Lehre v. e. allg. Geist-Betrachtungen ü. d. Lebensprinzip. — Monadologie. § 72. 73. — Die Prinzipien der Natur und der Gnade. — Fünfter Brief an Clarke.

188 Fichte: Anthropologie. Ders.: Psychologie.
189 Fortlage: Beiträge zur Psychologie. § 23.
190 Hamberger: *Physica sacra*. 157.
191 Schopenhauer: Wille in der Natur.
192 du Prel: Phil. d. Mystik. 416—539.
193 Valentin: Lehrbuch der Physiologie. II. 2. 713 etc.
194 Ph. W. Kramer: Der Heilmagnetismus. 90.
195 Kerner: Die Seherin von Prevorst. I. 83.
196 Fortlage: Beiträge zur Psychologie. 261—267.
197 Jamblichus: *Vita Pythag.* c. 28.
198 Plinius: *hist. nat.* 13. 7.
199 Diogenes Laertius VIII. 4 und 5.
200 Tertullian: *de an.* 2, 44.
201 Apostelgeschichte XII. 13—15.
202 Kerner: Blätter aus Prevorst. III. 161.
203 Horst: Deuteroskopie. II. 140.
204 Psychische Studien. 1879. 346. 347.
205 Kerner: Blätter aus Prevorst. VIII. 113.
206 Archiv für tierischen Magnetismus. VIII. 3. 121.
207 Fischer: Der Somnambulismus. I. 198.
208 Archiv. VIII. 3. 122.
209 Archiv. III. 3. 123.
210 Archiv. VII. 3. 158.
211 Horst: Deuteroskopie II. 86.
212 Gurney, Myers and Podmore: *Phantasms of the living*. London, Trübner, 1886.
213 Schindler: Magisches Geistesleben. 145.
214 Derselbe 144.
215 Werner: Symbolik. 112.
216 Charpignon: *Physiologie etc. du magnétisme animal*. 88.
217 Görres: Christliche Mystik. V. 138.
218 Perty: Sichtbare und unsichtbare Welt. 197.
219 Hellenbach: Geburt und Tod. 265.
220 Kerner: Blätter aus Prevorst. VIII. 114. 115.
221 Calmeil: *de la folie*. I. 122.
222 Kerner: Die Seherin von Prevorst. 97.
223 Splittgerber: Schlaf und Tod. II. 115.
224 Brierre de Boismont: *des hallucinations*. 587.
225 Schubert: Symbolik des Traumes. 87.
226 Eschenmayer: Mysterien des inneren Lebens. 10.
227 Preyer: Der Hypnotismus. 67.
228 Chardel: *esquisse de la nature humaine*. 281.
229 Psychische Studien (1879). 294.
230 Bericht der dialektischen Gesellschaft. II. 108.
231 Kerner: Magikon. III. 102.
232 Des Mousseaux: *les hauts phénomènes de la magie*. 94.
233 du Prel: Philosophie der Mystik. 314 etc.
234 Perty: Der neuere Spiritualismus. 210.
235 Werner: Die Schutzgeister. 409.
236 *Monthley Review* (1830). 229. — Daumer: Das Geisterreich. I. 227.
237 Petry: Der neuere Spiritualismus. 298.
238 Eckartshausen: Sammlung der merkwürdigsten Visionen. 95. — Perty: Die mystischen Erscheinungen. II. 133.

239 Horst: Deuteroskopie. I. 116.
240 Faria: *du sommeil lucide*. I. 372.
241 Daumer: Reich des Wundersamen etc. 73.
242 Perty II. 149.
243 Kerner: Magikon. II. 228.
244 Kerner: Blätter aus Prevorst. VIII. 121.
245 Kerner: Seherin von Prevorst. I. 35.
246 Derselbe: Geschichte zweier Somnambulen. 102. — Andere Beispiele bei Werner: Die Schutzgeister. 402. 403.
247 Werner. 403.
248 Archiv VI, I. 34.
249 Meier und Klein: Geschichte der hellsehenden Auguste Müller. 95.
250 Kerner: Magikon. IV. 195—201.
251 Crowe: Nachtseite der Natur. I. 242.
252 Schmidts Jahrbücher der in- und ausländischen Gesamtmedizin. 1881. No. 4. S. 84.
253 Perty: Die myst. Erscheinungen. II. 133.
254 Schopenhauer: Parerga. I. 308.
255 Perty: Die myst. Erscheinungen. II. 158.
256 Moritz: Magazin für Erfahrungsseelenkunde. VI. — Perty: II. 139.
257 Linné: *Nemesis divina*.
258 Schindler: Magisches Geistesleben. 168.
259 Archiv. VI, I. 35.
260 Splittgerber: Schlaf und Tod. I. 301.
261 Dupotet: *traité complet du magnétisme animal*. 549.
262 Kerner: Gesch. zweier Somnambulen. 19.
263 Eckermann: Gespräche mit Goethe. III. 137—139.
264 Del Rio: *disquisitiones magicae*. II. 26.
265 Perty: Blicke in d. verborgene Leben. 139.
266 Perty: Die myst. Erscheinungen. II. 145.
267 Perty: Die myst. Erscheinungen. II. 146.
268 Kerner: Blätter aus Prevorst, IV. 122.
269 Kerner: Blätter aus Prevorst. IX. 177.
270 Kerner: Magikon. II. 85.
271 Perty: Die myst. Erscheinungen. II. 134.
272 Happach: Materialien zu neuen Ansichten über Erfahrungsseelenkunde. II. 164—172.
273 Kerner: Magikon. V. 496.
274 Perty: Realität magischer Kräfte. 67.
275 Perty: Die myst. Erscheinungen. II. 153.
276 Perty: Die myst. Erscheinungen. II. 132.
277 Daumer: Das Reich der Geister. I. 186.
278 Daumer: Reich des Wundersamen. 133.
279 Meier und Klein: Geschichte der hellsehenden Auguste Müller. 9.
280 Perty: Die myst. Erscheinungen. II. 141.
281 Crowe: Nachtseite der Natur. I. 224.
282 Perty: Die myst. Erscheinungen. II. 157.
283 Kerner: Die Seherin von Prevorst. 94.
284 Perty: Die myst. Erscheinungen. II. 147.
285 Kerner: Magikon. V. 495.
286 Wienholdt: Heilkraft des tier. Magnetismus. III, 3. 300.
287 Maxwell: *Medicina magnetica*. Aphor. 69.
288 Schindler: Magisches Geistesleben. 330.

289 Wieland: Werke XXX. 236.
290 Perty: Blicke in d. verborgene Leben. 130.
291 Kerner: Magikon. IV. 195.
292 Kerner: Magikon. II. 233.
293 Perty: Die Realität magischer Kräfte. 66.
294 Perty: Die myst. Erscheinungen. II. 142.
295 *Light*, 30. Mai 1885.
296 Schindler: Magisches Geistesleben. Vorrede und S. 53.
297 Perty: Die myst. Ersch. I. 205.
298 Perty: Der neuere Spiritualismus. 140.
299 Psychische Studien. 1886. 554—558.
300 Augustinus: *de civ. Dei.* XII, c. 8.
301 Ribet: *La mystique divine.* II. 185. 203.
302 Mirville: *Des esprits et de leurs manifestations diverses.* I, 319—389.
303 Schopenhauer: Der Wille in der Natur. 107.
304 *Annales de l'Académie des inscriptions.* I, 26.
305 *Aeneis* VI.
306 *Recueil de l'Académie des inscriptions et belles lettres.* XXIII. 74.
307 Charpignon: *Physiologie etc. du magnétisme animal.* 265.
308 Kerner: Magikon. III. 182.
309 Mirville: *Des Esprits.* V. 91.
310 Pomponatius: *De naturalium effectuum admirandorum causis, sive de incantationibus.*
311 Mirville: I. 387. 384.
312 Du Potet: *Magie dévoilée.*
313 Preyer: Der Hypnotismus. 273.
314 Ladame: *La névrose hypnotique.* 139.
315 Avicenna: *De animalibus.*
316 Ennemoser: Mesmerische Praxis. 231.
317 Loubert: *Le magnétisme.* 448.
318 Deleuze: *instruction pratique.* 181.
319 Du Potet: *Manuel de l'étudiant magnet.* 235.
320 Augustinus: *de civ. Dei.* XIV. 24.
321 Ders. II. 142.
322 Strombeck: Geschichte eines animal. Magnetismus. 157, 159.
323 Charpignon: *Physiologie du magn. an.* 275.
324 Puységur: *Memoires.* II. 234.
325 Herodot: *Melpomene.* IV. 13—16.
326 Plinius: *Hist. nat.* VII. 52.
327 Michaelis: Anmerkungen zum Neuen Testament. IV. 154.
328 Görres: Die christliche Mystik. II. 256.
329 Augustinus: *De Civit. Dei.* XIV. 24.
330 Bouhours: *Vie de S. François Xavier.* V. 545—552.
331 Ribet: *La mystique divine.* II. 191.
332 Ders.: II. 185.
333 Ribet: *La mystique divine.* II. 200.
334 Bonaventura: *Leg. S. Franc.* IV. 306.
335 Ribet: II. 203.
336 Ders. II. 167—199.
337 *Olai Magni gentium septentrionalium historiae breviarium.* 1. III. — Peucer: *De praecipuis divinationum generibus.* (1560) 143. — Agrippa *Phil. occulta.* III. 6. 50.
338 Walter Scott: Briefe über Dämonologie u. Hexerei. II. 80, 122.

339 Francisci: Der höllische Proteus. 1093.
340 Charpignon: *Physiologie etc.* 274.
341 Cardanus: *De varietate rerum.* VIII. 43.
342 Moore: Die Macht der Seele über den Körper. Kap. 4.
343 Bona: *De discret. spir.* 2. 14, Nr. 5. — Ribet: *la mystique divine* II. 400
344 Augustinus: *De cura pro mortuis* § 17.
345 Ders.: *De civitate Dei.* XVIII. 18.
346 Crowe: Nachtseite der Natur. II. 293.
347 Stilling: Theorie der Geisterkunde. 78—80.
348 du Prel: Phil. d. Mystik. 102 etc.
349 Fichte: Der neuere Spiritualismus. 82.
350 Güldenstubbe: Positive Pneumatologie. 104.
351 Psychische Studien. 1880. 484—486.
352 Psychische Studien. 1875. S. 205.
353 Werner: Die Schutzgeister. 194.
354 Archiv für tierischen Magnetismus. IX. 1. 121. 155. X. 1. 133.
355 Kerner: Die Seherin von Prevorst. 156.
356 Cervantes: Don Quixote. II. c. 74.
357 Burdach: Physiologie als Erfahrungswissenschaft. III. 614.
358 Griesinger: Pathologie u. Therapie d. psychischen Krankheiten. 114.
359 Perty: Blicke in das verborgene Leben. 21.
360 Brierre de Boismont: *Des hallucinations.* 370. 371.
361 Perty: Die mystischen Erscheinungen. I. 69.
362 Maudsley: Physiologie und Pathologie der Seele. 14.
363 Schubert: Symbolik des Traumes. 178.
364 Kerner: Magikon. I. 217.
365 Greding: Sämmtl. Schriften (1791). II. 8.
366 Friedreich: Magazin für Seelenkunde. III. 73. 108.
367 Scheuchzer: *Annal. phys. med.* XXIV.
368 Aristoteles: *de an.* I. 4.
369 Fechner: Elemente der Psychophysik. II. 535.
370 du Prel: Philosophie der Mystik. 309.
371 Perty: Spiritualismus. 291.
372 du Prel: Philosophie der Mystik. 314.
373 Daumer: Das Reich des Wundersamen. 298.
374 Goethe: Nachgelassene Werke. IX. 87.
375 Shakespeare: Richard II. II. 2.
376 Steinbeck: Der Dichter ein Seher. 546.
377 Zimmermann: Erfahrung in der Arzneikunde.
378 Schubert: Nachtseite der Natur. 296.
379 Archiv. IX. 2. 157.
380 1. Mos. 49, 1.
381 Ilias. XXII. 355.
382 Ilias. XVI. 851.
383 Arrian. VII. 5.
384 Cicero: *De divinatione.* I. 30.
385 Perty: Die mystischen Erscheinungen. II. 268.
386 Passavant: Der Lebensmagnetismus. 168.
387 Procopius: *Bell. pers.* — Paulus Diaconus: *De gestis Longob: 1. II.*
388 Cicero: *De div.* I. 31.
389 Aretäus: *de signis et causis morborum.* II. 1.
390 Platon: *Apol.* 30. 39.
391 Aristoteles: *De divin. per somnum.*

392 Baco: *De augm. Scient.* V. c. 3.
393 Kerner: Geschichte zweier Somnambulen. 356. 357.
394 *De serv. Dei beat.* IV. 1. c. 32. No. 5.
395 Ribet: *La mystique divine.* II. 102.
396 Schopenhauer: Über Geistersehen. 308—310.
397 Perty: Die myst. Erscheinungen. II. 156.
398 Gerber: Das Nachtgebiet der Natur. 355.
399 Görres: Christl. Mystik. III. 314.
400 Crowe: Nachtseite der Natur. I. 201.
401 Kerner: Blätter aus Prevorst. VII. 212.
402 Ruete: Die Existenz der Seele. 95.
403 Kerner: Magnikon. II. 482.
404 Ebendort. II. 95.
405 Hennings: Von Geistern und Geistersehern. 730.
406 Crowe: Nachtseite der Natur. II. 203.
407 Kerner: Die Seherin von Prevorst. 96.
408 Comtesse de Merlin: *Souvenirs et memoires.* I. 130. — Kerner: Magikon. II. 77.
409 *Synes. Somn.* IV. 20.
410 Brierre de Boismont: *Des hallucinations.* 285.
411 Crowe: Nachtseite der Natur. I. 79.
412 Goethes Briefwechsel mit einem Kinde. II. 268.
413 Crowe: Nachtgebiet der Natur. I. 292.
414 Horst: Deuteroskopie. II. 135.
415 Holtei: Vierzig Jahre. IV. 162.
416 Kreyher: Die myst. Ersch. des Seelenlebens. I. 296.
417 Schopenhauer: Der Wille in der Natur. 103.
418 Görwitz: Richards natürlich-magnetischer Schlaf. 50.
419 Kerner: Magikon. III. 139.
420 Cicero: *de divinat.* I. 30. 31. 63.
421 1. Korinther. 15, 55.
422 Schelling: I. 1. 157. 159.
423 Kant: Naturgeschichte des Himmels. Schluß.
424 Aristoteles: *de anima.* I. 1.
425 Kant V. 24. (Rosenkranz.)
426 Phil. 3. 20.
427 Fichte: Anthropologie. 361.
428 Plutarch: *Cons. ad Apoll.* c. 12.
429 Splittgerber: Schlaf und Tod.
430 Aurel. Prudentius: *de integrit. animae.*
431 Schelling: I. 9. 66—67.
432 Schelling: I. 7. 477.
433 (Beckers:) Das geistige Doppelleben.
434 Beckers: Die Unsterblichkeitslehre Schellings. 75.
435 Fechner: Zend-Avesta. III. 26. 217.
436 Ilias: XVII. S. 59.
437 Aul. Gellius: VI. 11. Diag. Laërtius: VIII. 8. Philostratus: *Vita Apoll* I. 1. Maxim. Tyrius: *diss.* XXVII. Ovidius: *Metam.* XV, 160. Horatius Od. I. 28; *ad Orchytam.* Cicero: *de off.* I. Jamblichus: *Vita Pyth.*
438 Philostr.: *Vita Apoll.* III. 23.
439 Lucanus: *Pharsal.* I. 454.
440 Perty: der Spiritualismus. 156.
441 Schelling: I. 9. 110.

442 E. von Hartmann: Moderne Probleme.
443 Du Potet: *Journal du magn. an.* I. 43.
444 Wallace: Wissenschaftliche Ansicht des Übernatürlichen. 5. 12.
445 Tertullian: *Apolog. c.* 22.
446 Jean Paul: Selina.
447 Hieronymus: *Comment. ad. Is. cap. ult.*
448 Augustinus: *de spir. et anim. c.* 15.
449 Augustinus: *Epist. ad Volus.*
450 Augustinus: *cura pro mortuis. c.* 11.
451 Ernesti: *Opuscula orat.* IX.
452 Kerner: Magikon. II. 79.
453 Kerner: Blätter aus Prevorst. V. 75.
454 Crowe: Nachtseite der Natur. I. 127.
455 Goethe: Unterhaltungen deutscher Ausgewanderter.
456 Meyer: Blätter f. höhere Wahrheit. IX. 378. Daumer: Das Geisterreich II. 17.
457 Ségur: *Galerie morale et politique.* Daumer: Geisterreich II. 58.
458 Daumer: Geisterreich II. 123. Andere Beispiele bei Perty: Spiritualismus, 103; Kerner: Magikon. III. 76.
459 Schelling: I. 9. 100.
460 Jean Paul: Jubelsenior.
461 Kerner: Geschichte zweier Somnambulen. 193. 198.
462 Kerner: Seherin v. Pr. 150.
463 Werner: Die Schutzgeister. 120.
464 Pordage: *Theologia mystica.* 103.
465 Vgl. auch Eckartshausen: Aufschlüsse zur Magie. I. 27—29.
466 Du Prel: Das Gedankenlesen. Breslau 1885.
467 Perty: Spiritualismus. 301.
468 Psychische Studien. 1874. 122.
469 Wallace: Wissenschaftliche Ansicht des Übernatürlichen. 31.
470 Daumer: Geisterreich, II. 99.
471 Hennings: Geister und Geisterseher. 624.
472 Porphyrius: *de abstinentia.* I. 39.
473 Kant: Träume eines Geistersehers.
474 Herodot V. 4. — Cicero: *Tuscul.* I. 48.
475 Cicero: *Tusc.* I. 34. 83. — Val. Maximus. VIII. 9. 3.
476 Cicero: *Tusc.* I. 34. 84.
477 Lucanus: *Pharsalia* IV.
478 Fourier: *Theorie des quatres mouvements.* 133.

Register der Personennamen
(auszugsweise)

CARL DU PREL, der Begründer einer transzendentalen, monistischen Psychologie, überwindet sowohl den materialistischen Monismus und seinen Chemismus des Geistes, wie den durch unlösbare Widersprüche in Verruf gekommenen Dualismus Seele—Leib der Thesen des Spiritualismus. Der Philosoph wurde 1839 als Sohn eines Advokaten in Landshut geboren. Zeuge der stürmischen Entfaltung der Naturwissenschaften, vor allem in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts, hat er sich zuallererst mit ihnen im positiven wie im kritischen Sinn tiefgreifend auseinandergesetzt. Er studierte, noch während seiner Dienstzeit als bayerischer Offizier, Philosophie und promovierte 1868 aufgrund einer Dissertation über die Traumdeutung, die ungewöhnliche Beachtung fand, an der philosophischen Fakultät der Universität Tübingen. Du Prel erkennt von Anbeginn die überragende Bedeutung des Unbewußten im Bereich der Psyche und findet es identisch mit dem „transzendentalen Ich", entdeckt damit die Seele nicht nur in ihrer denkenden, sondern auch in ihrer organisierenden, vom rational Unbewußten her aufbauenden und steuernden Funktion. Und er fragt sich: Kann, schon allein von der Physik her gesehen, im Sinn des Gesetzes von der Erhaltung der Kraft, die aufbauende, entelechiale Fähigkeit der Psyche mit der Zerfall der materiellen Form des Leibes verlorengehen? Seine schlüssige Folgerung — unter Berücksichtigung reichen empirischen Materials — lautet: nein! Gibt es somit eine Präexistenz, ein Fortbestehen und Fortwirken der Seele nach dem physischen „Tode", und gibt es eine Reinkarnation? Zu allen diesen Fragen findet du Prel eine überzeugende Antwort. Der Entwurf seiner Psychologie findet in der „MONISTISCHEN SEELENLEHRE" 1888 seine Krönung und seinen Abschluß. Aus demselben Jahre stammt die „MYSTIK DER ALTEN GRIECHEN". Sie bietet viele Erfahrungstatsachen und eine Fülle vergleichbaren Stoffes aus Berichten der Antike.