

# Urania Bücherei

Paul Deussen

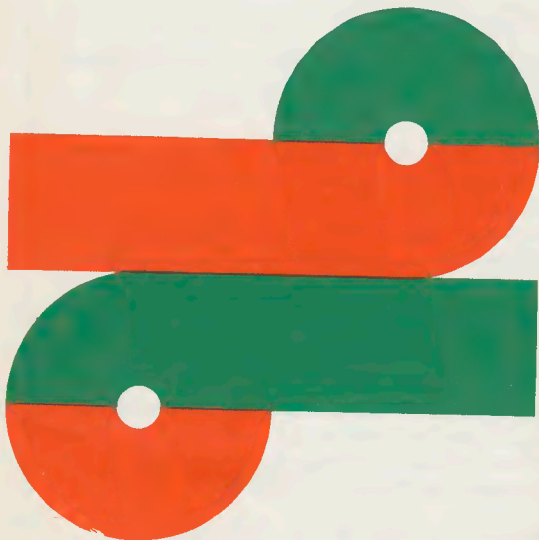
Vedânta, Platon  
und Kant



Herausgegeben von dem  
Volksbildungshaus Wiener Urania

Joseph Buttinger · Bibliothek

rei.



Geschenk an die  
Bibliothek der  
Hochschule für  
Bildungswissenschaften  
in Klagenfurt

Juni 1971

er Einzel-  
Zweigen

er in fesselnder  
n und ihn mit  
edeutungsvolle,  
e in der wissen-  
rbeit; sie halten  
rania das Beste  
solche zu Wort  
) Bauendes zu  
sbildungshauses  
rania-Bücherei.  
im Dienste der  
und der Arbeit,  
chen Gegenwart  
hauung.

schienen:

erreicht).

Riel):

ut.

ien):

zu den Fejereuanden Vaimattens.

(Mit Bildern.)

4. Band. Kinderarzt Dr. Heinrich Keller (Wien):

**Vernünftige und unvernünftige Mütter.**

MEID

UB KLAGENFURT



+L68421304

BR I 510094



2. Band

---

U r a n i a   B ü c h e r e i

1885



1885

1885

BR

510094

P a u l D e u s s e n

Vedânta, Platon  
und Kant.



Wien 1917

Verlag des Volksbildungshauses Wiener Urania

Für den Buchhandel: Waldheim-Eberle A. G., Wien. — Otto Klemm, Leipzig.

180012

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

THE UNIVERSITY OF CHICAGO  
LIBRARY



180012

THE UNIVERSITY OF CHICAGO LIBRARY  
540 EAST 57TH STREET, CHICAGO, ILL. 60637



## Vedānta, Platon und Kant.

Es gibt einen Gedanken — man kann ihn wohl den wichtigsten nennen, den die Menschheit besitzt, da auf ihm Religion, Philosophie wie auch die Kunst ihrer ganzen Möglichkeit nach beruhen — einen Gedanken, der sich überall bald dunkler, bald deutlicher ausgesprochen findet, wo der menschliche Geist zu einem helleren Bewußtsein über seine eigene Natur gelangt ist, der aber nirgendwo einen klareren Ausdruck gefunden hat als in der Kantischen Philosophie, wo er sich in die einfache Formel kleiden läßt:

„Die Welt ist Erscheinung, nicht Ding an sich.“

Die Welt, die ganze Welt, wie sie sich unermesslich im unendlichen Raume um uns her ausbreitet, und nicht weniger die unergründliche Fülle von Gefühlen, Bestrebungen und Vorstellungen, die uns aus unserem eigenen Innern entgegentritt, das alles ist nur Erscheinung, ist nur die Form, welche das Seiende annimmt, um in einem Bewußtsein, wie dem unseren, vorgestellt zu werden; nicht aber die Form, in welcher die Dinge an sich, unabhängig von unserem Bewußtsein, ihrem letzten, tiefsten, innersten Wesen nach bestehen mögen. Auf diesem Ge-

danken als bewußter oder unbewußter Voraussetzung beruhen, wie bemerkt, alle Religionen, jede in die Tiefe dringende Philosophie, ja auch alle Kunst, welche ihres Namens in vollem Sinne würdig ist. Ehe wir dies beweisen, wird es zweckmäßig sein, den genannten Grundgedanken der Kantischen Philosophie nach seiner Entstehung und Bedeutung etwas näher ins Auge zu fassen.

Die Philosophie des Mittelalters hatte sich um zwei große dunkle Probleme bewegt, die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele und die nach dem Dasein eines außerweltlichen Gottes. Die Philosophie des Descartes ist, der Hauptsache nach, nichts anderes als eine klare, logische Zergliederung dieser Grundanschauungen des Mittelalters. Eben dadurch aber war ihre wissenschaftliche Unhaltbarkeit zutage getreten. Die altheiligen Reliquienstücke, welche sich in den Lehrsystemen eines Albertus Magnus und Thomas von Aquino, gleichwie in dem Halbdunkel mittelalterlicher Dome, sehr stattlich und ehrwürdig ausnahmen, mußten sehr fadenscheinig und vermodert erscheinen, als Descartes sie an das helle Sonnenlicht einer wissenschaftlichen Betrachtung zog. Er glaubte mit seinen Beweisen für das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele der Kirche einen guten Dienst erwiesen zu haben, aber die Kirche urtheilte anders; sie verdammt seine Lehren schon wenige Jahre nach dem Tode ihres Urhebers, die protestantische Kirche auf der Synode von Dortrecht (1656), die katholische, indem sie die Schriften des Descartes auf den päpstlichen Index

setzte (1663). Aber es war zu spät, die Bewegung war in Fluß geraten und ließ sich nicht mehr zurückhalten. Wie verhielt sich die immaterielle Seelensubstanz zu dem sie einschließenden Leibe? Wie der außerweltliche Gott zu der von ihm geschaffenen Welt? Diese Fragen beschäftigten das folgende Jahrhundert und führten nach mancherlei Kämpfen und Wechselfällen zum Pantheismus des Spinoza, zu dem Idealismus eines Leibniz und Berkeley, zum Skeptizismus des Hume und endlich zu dem französischen Materialismus, der, als Vorbote der französischen Revolution, sowie diese selbst, von Frankreich aus die Welt zu überfluten drohte.

Mitten in diese Zersahrenheit der philosophischen Zustände fällt das Auftreten Kants. Mit schönen und beredten Worten schildert er in der ersten Vorrede zu seinem Hauptwerke, der „Kritik der reinen Vernunft“, die hereingebrochene Anarchie, klagt darüber, daß über die wichtigsten aller Fragen, über Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, trotz allen Bemühungen so gar keine gesicherten Erkenntnisse gewonnen worden seien, und wirft die sehr berechtigte Frage auf, ob denn der menschliche Geist wohl überhaupt die Organe und Kräfte besitze, um über derartige transzendente, alle Erfahrung überschreitende Probleme eine wissenschaftlich begründete Überzeugung zu schaffen. Um dies zu ermitteln, unterwirft er die menschliche Vernunft und im weiteren Sinne den ganzen menschlichen Intellekt einer kritischen Untersuchung, welche er eine transzendente nennt, weil sie das bisherige

transzendente Philosophieren auf seine Berechtigung hin prüfen will. Das Resultat dieser Prüfung war vorauszu-  
zusehen. Mit bewunderungswürdiger Besonnenheit legt Kant das ganze Getriebe des intellektuellen Apparates auseinander und zeigt, wie alle seine Organe und Funktionen unverkennbar nur dazu bestimmt und befähigt sind, den Erfahrungsstoff aufzunehmen und zu verarbeiten, wie sie aber sich im Leeren herumtreiben und alle Bedeutung verlieren, sobald wir es unternehmen, mit unseren Erkenntniskräften die Welt der Erfahrung zu überschreiten. So weit also wäre das Resultat der Kritik der reinen Vernunft mit allen ihren tiefdringenden Untersuchungen ein bloß negatives. Aber indem Kant den menschlichen Intellekt gleich einem Uhrwerk auseinandernimmt und alle seine angeborenen Kräfte, Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft im einzelnen aufzeigt und beschreibt, macht er zu seiner und der Welt Überraschung die größte Entdeckung, welche die ganze Geschichte der Philosophie zu verzeichnen hat, indem sich bei seinen Untersuchungen herausstellte, daß gewisse wesentliche Bestandstücke der uns umgebenden Wirklichkeit sich erweisen als angeborene Anschauungsformen unseres Intellektes. Diese Grundelemente der ganzen empirischen Realität, die von Kant als ursprüngliche, dem Bewußtsein anhaftende Funktionen nachgewiesen werden, sind erstens der unendliche, alles umfassende Raum, zweitens die gleichfalls unendliche Zeit, in der alle Weltbegebenheiten verlaufen, und drittens und lehtens die unter den zwölf von Kant auf-

gestellten Kategorien allein aufrecht zu erhaltende Kausalität, d. h. der alle Begebenheiten als Ursachen und Wirkungen miteinander verknüpfende Kausalnexus. Diese drei, das ganze Universum durchdringende, tragende und gesetzmäßig regelnde Weltfundamente, Raum, Zeit und Kausalität, sind nicht, wie wir von Haus aus zu glauben geneigt sind, objektive, unabhängig von uns bestehende Wesenheiten, sondern sie sind, wie Kant und der große Vollender seiner Lehre, Schopenhauer, unwiderlegt und und unwiderleglich bewiesen haben, subjektive, dem allgemeinen Weltbewußtsein einwohnende und in jedem Einzelbewußtsein als Gehirnfunktionen sich verwirklichende Anschauungsformen. Dies ist und bleibt die Fundamentalwahrheit aller Philosophie. Die Beweise für sie haben wir anderweit erbracht (Elemente der Metaphysik §§ 48 bis 68); hier sollen uns nur die Folgerungen aus diesen Beweisen beschäftigen, und zunächst in betreff der Religion.

Die höchsten Güter der Religion, die wertvollsten Tröstungen, welche sie zu bieten hat, lassen sich zusammenfassen in die drei Worte: Gott, Unsterblichkeit und Freiheit. Diese drei Heilsgüter lassen sich nur aufrecht erhalten, wenn Kant Recht behält, wenn Raum, Zeit und Kausalität nur subjektive Anschauungsformen sind, wenn mithin die ganze, räumlich und zeitlich ausgebreitete und vom Kausalitätsgesetz beherrschte Welt nur Erscheinung ist, nicht Ding an sich. Denn gesetzt, die uns umgebende Weltordnung wäre eine ewige, auch unabhängig vom Bewußtsein bestehende Ordnung der Dinge an sich, so

würden Gott, Unsterblichkeit und Freiheit unrettbar dahinfallen und alle Religion zu Grabe getragen werden müssen.

Lange ist menschlicher Scharfsinn bemüht gewesen, das Dasein Gottes zu beweisen. Dann, als man die Vergeblichkeit dieser Versuche erkannte, tröstete man sich damit, daß sich doch auch das Gegentheil nicht beweisen lasse. Aber die Wahrheit ist, daß sich vom antikantischen, die Realität der Welt auch unabhängig vom Bewußtsein behauptenden Standpunkt das Nichtsein Gottes als unabwendbare Folgerung ergibt. Um uns erstreckt sich nach allen Seiten ins Unendliche der Raum. Außerhalb desselben kann es kein Sein geben, denn ein solches wäre an keinem Orte, somit nirgendwo und folglich überhaupt nicht. Daher muß alles, was überhaupt existiert, innerhalb des Raumes existieren, in ihm aber existiert nur dasjenige, was einen Raum erfüllt, und ein solches nennen wir Materie. Sie ist, ihrer genauesten Definition nach, „das einen Raum Erfüllende“. Somit kann es im ganzen unendlichen Raume, in allen Nähen und Fernen, im Himmel und auf Erden nichts anderes geben als Materie. Der Materialismus ist auf empirischem Standpunkte die allein mögliche, wahre und konsequente Weltanschauung. Für Gott ist in dem unendlichen, teils leeren teils von Körpern erfüllten Raume kein Platz. Über diese trostlose Anschauung erhebt uns allein die Kantische Lehre, daß der ganze unendliche Raum mit allem, was er enthält, nur Erscheinung, nur ein Vorstellungsbild in unserem

Bewußtsein, vergleichbar einem Traumbilde ist, und hiedurch wird wiederum Platz für eine andere, überweltliche, göttliche Realität, so wenig wir auch eine solche mit unserm an die räumliche Anschauung gebundenen Intellekte begreifen können.

Wie der Raum das Dasein Gottes ausschließt, so macht wiederum die Zeit es unmöglich, an der Unsterblichkeit der Seele festzuhalten. Wie alles andere, so verläuft auch unser Dasein in der Zeit. Es hat einen Anfang in der Zeit durch Zeugung und Geburt und findet sein Ende in der Zeit durch den Tod, und dieses Ende ist ein absolutes, so wie es jener Anfang war. Nach unserem Tode werden wir nicht mehr und nicht weniger sein, als wir vor unserer Entstehung waren; nach hundert Jahren werden wir daselbe sein, was wir vor hundert Jahren waren, somit, empirisch betrachtet, Nichts. Anders steht es nur dann, wenn wir mit Kant die Zeit begreifen als eine bloß subjektive, unserm Intellekte anhaftende Anschauungsform. Nur für diese breitet sich unser Wesen in der Zeit aus, unsere Wesenheit an sich hingegen ist zeitlos, ist über Anfang und Ende, über Entstehen und Vergehen erhaben und somit unsterblich.

Wie Gott und Unsterblichkeit durch die Subjektivität von Raum und Zeit, so wird die dritte Heilswahrheit der Religion, die aller Moralität zur Voraussetzung dienende Freiheit des Willens ausgeschlossen durch die unumschränkte Herrschaft des Kausalitätsgesetzes und wiederum ermöglicht durch Kants große Lehre, daß alle

unsere Handlungen nur für die intellektuelle Betrachtung dem Netz von Ursachen und Wirkungen sich einreihen müssen, daß aber mit dieser physischen Unfreiheit in einer und derselben Handlung zusammen besteht ihre metaphysische Freiheit, so wenig wir dies auch weiter begreifen können.

Wir haben bewiesen, daß die Grundlehren Kants aller Religion zur unentbehrlichen Voraussetzung dienen. Damit soll nicht gesagt sein, daß erst durch Kant die Religion in der Welt möglich geworden sei, sondern vielmehr, daß der Kantische Grundgedanke lange vor Kant bestand, und daß alle religiösen Gemüther von jeher unbewußt oder halb bewußt die große Wahrheit stillschweigend voraussetzten, welche allerdings erst durch Kants Beweise zur wissenschaftlichen Evidenz erhoben worden ist.

Wie die Religion, so wurzelt auch alle Philosophie von jeher in dem, was durch Kants Lehre zu ihrem Fundamentaldogma erhoben wurde, und die Philosophie aller Länder und Zeiten ist im Grunde nichts anderes als das Suchen nach einem Prinzip der Welterklärung, nach jenem geheimnisvoll verborgenen Innern, welches uns als diese räumliche und zeitliche Weltausbreitung vor Augen tritt oder, kurz und mit Kants Worten gesagt, alle Philosophie ist ein Suchen nach dem Ding an sich.

Wir haben uns vorgesezt, diese Behauptung an den beiden Höhepunkten, welche die Philosophie in alten



Zeiten erstiegen hat, am Vedânta und am Platonismus näher nachzuweisen, und wollen, ehe wir dazu übergehen, nur kurz daran erinnern, daß außer Religion und Philosophie noch eine dritte, schönste Blüte am Baume der Menschheit, daß auch die Kunst in allen ihren Formen von jeher den Kantischen Grundgedanken zur unbewußten Voraussetzung gehabt hat. Der Künstler ist ein unbewußter Metaphysiker; er bildet nicht die empirische Realität nach, sondern geht über sie hinaus; er sucht das Ewige zu ergreifen, welches in allen Gestalten und Begebenheiten dieser Welt zur Erscheinung kommt, und indem er dieses in Gestalten, Farben, Worten, Tönen zur Darstellung bringt, bietet er über das innere ansichseiende Wesen der Dinge eine Offenbarung dar, welche der religiösen und philosophischen würdig zur Seite tritt und sie in wirksamster Weise ergänzt. Die Kantische, von jeher aller Religion, Philosophie und Kunst zugrunde liegende, Weltanschauung müßte nicht die ewige Wahrheit sein, wäre sie nicht überall da, wo der menschliche Geist in die Tiefe ging, zum mehr oder weniger deutlichen Durchbruche gelangt, wie dies namentlich geschehen ist in Indien durch die Upanishaden des Veda und den auf ihnen beruhenden Vedânta und in Griechenland durch Parmenides und Platon. Beide Erscheinungen im Lichte der Kantischen Philosophie zu betrachten, das ist die Aufgabe, welche wir uns hier gestellt haben.

Die Entwicklung der indischen Kultur und mit ihr die der indischen Religion und Philosophie zerlegt sich ganz von selbst in drei Perioden, die altvedische, die jungvedische und die nachvedische, von denen die erste ganz ungefähr bis 1000, die zweite von da bis 500 v. Chr. angesetzt werden mag. Nähere Bestimmungen lassen sich nicht wohl geben, da die Inder von jeher zu sehr den ewigen Interessen zugewandt waren, als daß sie sich sehr um äußere Geschichtsschreibung, Chronologie u. dgl. hätten kümmern mögen. Als Ersatz für den Mangel fester Daten haben wir in Indien eine kontinuierliche Entwicklung vor uns, welche in einer Reihe organisch auseinander hervorwachsender Phasen verläuft und das großartige Schauspiel einer stufenweise aus kindlichen Anfängen bis zur höchsten Vollendung emporsteigenden Weltanschauung darbietet.

In den aus der altvedischen Zeit stammenden Hymnen des Rigveda, diesem ältesten Buche, welches Indien und vielleicht die Welt überhaupt besitzt, tritt uns als allgemeine Anschauung ein reich entwickelter Polytheismus entgegen, dessen Götter fast durchweg noch sehr durchsichtige Personifikationen von Naturkräften und Naturerscheinungen sind. So ist, um nur die wichtigsten Erscheinungen zu nennen, Varuna der Sternenhimmel, Ushas die Morgenröte, Sūrjā, Savitar, Mitra, Vishnu und Pūshan die Sonne, Vāyū oder Vāta der Wind, Indra das Gewitter, Rudra der fallende Bliz, Parjanya der Regen und Agni das dem Menschen so nahe, in seinen Wir-

kungen so segensreiche und doch auch wieder so furchtbare Feuer. Alle Erscheinungen der Natur, so etwa können wir die Philosophie des Rigveda zusammenfassen, sind die Wirkungen übermächtiger, aber menschenartiger und mit menschlichen Schwächen behafteter Wesen, zu denen man reden, welche man durch Opfer und Gebete, d. h. durch Geschenke und Schmeicheleien beeinflussen und nach seinem Willen lenken kann.

Diese kindliche Anschauung wird schon auf dem Boden des Rigveda selbst durchbrochen. In den spätesten Hymnen dieses unvergleichlichen Buches sehen wir einerseits Zweifel und gelegentlich offenen Spott über die Götterwelt hereinbrechen, andererseits Hand in Hand damit eine tiefere philosophischere Anschauung hervorleuchten. Wir gewahren ein eigentümliches Suchen und Fragen nach der ewigen Einheit, welche aller Vielheit der Götter, Welten und Wesen zugrunde liegt. Hier wie in Griechenland ist der erste Schritt zur Philosophie die Erkenntnis der Einheit alles Seienden, welche in einigen Hymnen ihren wunderbaren Ausdruck findet, von denen wir einen (X, 129) hier mittheilen wollen.

1. Damals war nicht das Nichtsein, noch das Sein,  
Kein Luftraum war, kein Himmel drüber her. —  
Wer hielt in Hut die Welt, wer schloß sie ein?  
Wo war der tiefe Abgrund, wo das Meer?
2. Nicht Tod war damals noch Unsterblichkeit,  
Nicht war die Nacht, der Tag nicht offenbar. —  
Es hauchte windlos in Ursprünglichkeit  
Das Eine, außer dem kein andres war.

3. Vom Dunkel war die ganze Welt bedeckt,  
Ein Ozean ohne Licht, in Nacht verloren; —  
Da ward, was in der Schale war versteckt,  
Das Eine durch der Glutpein Kraft geboren.
4. Aus diesem ging hervor, zuerst entstanden,  
Als der Erkenntnis Samenkeim, die Liebe; —  
Des Daseins Wurzelung im Nichtsein fanden  
Die Weisen, forschend, in des Herzens Triebe.
5. Als qu:z hindurch sie ihre Messschnur legten,  
Was war da unterhalb? und was war oben? —  
Keimträger waren, Kräfte, die sich regten,  
Selbstsetzung drunten, Anspanntheit droben.
6. Doch, wem ist auszuforschen es gelungen,  
Wer hat, woher die Schöpfung stammt, vernommen?  
Die Götter sind diesseits von ihr entsprungen!  
Wer sagt es also, wo sie hergekommen? —
7. Er, der die Schöpfung hat hervorgebracht,  
Der auf sie schaut im höchsten Himmelslicht,  
Der sie gemacht hat oder nicht gemacht,  
Der weiß es! — oder weiß auch er es nicht? —

Die Herrlichkeit dieses uralten Stückes tiefsinniger Philosophie kann durch keine Übersetzung auch nur annähernd wiedergegeben werden. Aber auch in einer solchen ist, wenn nicht die künstlerische Vollendung, so doch die hohe philosophische Besonnenheit der Dichtung erkennbar, welche von Vers 1 bis 4 tiefer und tiefer dringt, das Gesagte immer wieder im Bewußtsein seiner Unzulänglichkeit halb zurücknehmend, bis dann der Dichter gegen das Ende hin mehr und mehr ergriffen wird von kaltem Zweifel an der Möglichkeit, das letzte

Geheimnis des Seins zu ergründen. Ein anderer Hymnus (I, 164) faßt dieselbe Erkenntnis von der Einheit des Universums in die kurzen Worte zusammen: ekam sad viprâ bahudhâ vadanti, „vielsach benennen, was nur Eins, die Dichter“.

In diesem Gedanken liegt keimartig schon die ganze Philosophie. Eine Vielheit ist jedes räumliche Auseinander, jedes zeitliche Nacheinander, jedes Bedingthein der Ursachen und Wirkungen durch einander, und wer der wahren Realität die Vielheit abspricht, der hat ihr eben damit auch den Raum, die Zeit, die Kausalität unbewusterweise abgesprochen, da alle drei zugleich mit der Vielheit in Wegfall kommen.

Nachdem man zur Erkenntnis der Einheit des Seienden gelangt war, mußte es die weitere Aufgabe sein, diese Einheit näher zu bestimmen. Mancherlei Versuche treten in der folgenden, jungvedischen Periode auf, jenes Eine, Ewige, Unwandelbare zu begreifen, als Prajâpati, als Purusha, als Brahman, bis man die Einheit endlich da fand, wo sie allein zu finden ist, nämlich in unserem eigenen Innern. Hier erfasste man den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht und bezeichnete ihn als das Brahman, eigentlich „das Gebet“, d. h. als die Erhebung des Gemüts über die individuelle Existenz, wie sie im Gebete, in den Augenblicken der religiösen Andacht empfunden wird, oder, gleichbedeutend damit, aber noch philosophisch treffender, als den Âtman, als das „Selbst“, d. h. als dasjenige, was im Gegensatz zu allem Kom-

menden und Sehenden, zu allem werdenden und Wandelbaren unser wahres, tiefstes und unabhängiges Wesen, unser eigentliches Selbst und mit ihm das Selbst der ganzen Welt ausmacht.

Die jungvedische Periode (ungefähr 1000 bis 500 v. Chr.), welcher diese Gedankenentwicklung angehört, hat neben den Brähmana's, jenen gigantischen Ritualtexten des indischen Altertums, eine Reihe religiös-philosophischer Urkunden hervorgebracht, welche, da sie die Schlusskapitel der Vedas zu bilden pflegen, Vedânta (d. h. Veda=Ende) oder Upanishad (d. h. Geheimlehre) genannt werden und als die schönste Blüte altindischer Weisheit, als das wertvollste Vermächtnis zu betrachten sind, welches die Menschheit jenem einzigartigen Volke verdankt. Zwei Grundbegriffe sind es, um welche alle Gedanken der Upanishaden sich bewegen, das Brahman und der Ätman. Beide werden in der Regel vollkommen synonym gebraucht; wo sich ein Unterschied erkennen läßt, da bedeutet Brahman das Prinzip, sofern es in der Welt, Ätman ebendasselbe, sofern es im Menschen verwirklicht ist. Aber beide enthalten die Upanishaden eine bunte Mannigfaltigkeit von Legenden, Allegorien und Reflexionen, in welchem viele nur ein Chaos widersprechender Meinungen zu finden wußten, bis es uns neuerdings gelungen ist, das Alter der verschiedenen Upanishadtexte gegeneinander zu bestimmen und in ihnen eine historische Entwicklung zu erkennen, deren Grundzüge wir hier aus unserer Allgemeinen Geschichte der Philosophie (Band I,

Abt. 2) herübernehmen wollen. Vorher aber müssen wir eine allgemeine Bemerkung vorausschicken.

Wer heute noch der Meinung ist, daß die hauptsächlichste Quelle der Gedanken eines Philosophen in den Lehren seiner Vorgänger zu suchen sei, und daß durch Fortbildung, Modifikation und Kombination der früheren Dogmen das neu auftretende System gleichsam herausgerechnet und zusammenaddiert werde, der wird geneigt sein, die späteren Lehrsysteme für vollkommener zu halten als die früheren. Umgekehrt stellt sich vielfach die Sachlage demjenigen dar, welcher begriffen hat, daß der Philosoph in erster Linie nicht durch die Lehrmeinungen seiner Vorgänger, sondern durch die unmittelbare Anschauung der in ihm und um ihn sich ausbreitenden Natur der Dinge inspiriert wird, und daß jeder große Fortschritt in der Philosophie auf einem unmittelbaren Aperçu, auf dem Schauen und Innwerden eines bis dahin verborgenen Tatbestandes der Wirklichkeit beruht. Die so gewonnene neue Anschauung pflegt dann von minderwertigen Nachfolgern, indem sie von Hand zu Hand weitergeht, immer mehr entstellt und verdorben zu werden, namentlich dadurch, daß man metaphysische Wahrheiten in die Schablone der dem gewöhnlichen Menschen allein verständlichen physischen Anschauungsweise hineinzwängt und dadurch verunstaltet, bis wieder einmal, als seltener Vogel Phönix, ein echter Metaphysiker in der Welt erscheint, alle jene unbrauchbaren Zwischenstufen beiseite schiebt, hingegen die durch sie ver-

dorbene, ursprüngliche Anschauung in ihrer vollen Tiefe erfaßt und, ebenfalls inspiriert durch die Natur, welche jenen großen Vorgänger leitete, in kongenialer Weise weiterbildet. Ein glänzendes Beispiel dieses Verfalls und der endlichen Rückkehr zu dem mißverstandenen Ursprünglichen bietet in neuerer Zeit die Art, wie Schopenhauer die Spekulation der nachantischen Epigonen verwarf und an Kant, teils berichtigend, teils zu Ende denkend, anknüpfte. Denselben Prozeß von genialer Urschöpfung, mißverstehender Weiterbildung und endlicher Wiederherstellung und richtiger Fortentwicklung des Ursprünglichen werden wir in Indien wie in Griechenland antreffen.

So ist zunächst in den Upanishaden das Älteste zugleich auch das Beste. Es besteht hauptsächlich in den Erzählungen und Reden, welche sich in der Brihadāranjaka-Upanishad an den Namen des weisen Vājñavalkya knüpfen. Diese Stücke, welche wohl von jedem des Sanskrit Kundigen schon aus sprachlichen Gründen als die ältesten Texte der Upanishadliteratur anerkannt werden dürften, atmen einen kühnen und schroffen Idealismus, der ebenso wie der ihm nahe verwandte des Parmenides die Keime der ewigen metaphysischen Wahrheit enthält, jedoch ebenso wie dieser von den nächsten Nachfolgern nicht mehr verstanden und daher in einer Weise umgebildet wird, die wir nur als eine stufenweise zunehmende Verschlechterung bezeichnen können. Hierbei geht der ursprüngliche Idealismus schrittweise in Pantheismus, Kosmogonismus, Theismus und schließlich in den



Atheismus des Gānkhāsistems und den Apſichismus der Buddhiſten über, bis endlich der große Reformator Caṅkara (geb. 788 n. Chr., gerade 1000 Jahre vor dem ihm geiſtesverwandten Schopenhauer und 1215 Jahre nach dem dieſelben metaphyſiſchen Grundanſchauungen im griechiſchen Gewande vertretenden Platon) jenen urſprünglichen Idealismus wieder herſtellt und die nachfolgenden Verſchlechterungen deſſelben als eine Akkommodation der der menſchlichen Schwäche entgegenkommenden Schriftſtoffenbarung auffaßt. Nur jener alte Idealismus bildet nach Caṅkara die eſoteriſche Vedāntalehre, alles übrige hat nur exoteriſche Gültigkeit.

Jener urſprüngliche Idealismus des Vājñavalkya, welcher für alle Zukunft ſeine Gültigkeit in der Metaphyſik behauptet hat und behaupten wird, läßt ſich in drei Sätze zuſammenfaſſen:

1. Es gibt keine andere Realität in der Welt, als den Ātman, d. h. das Selbſt. Nicht um des Gatten willen iſt der Gatte lieb, wie Vājñavalkya (Brih. 2, 4) ſeiner Gattin Maitreñi gegenüber entwickelt, ſondern um des Selbſtes willen iſt der Gatte lieb, und ebenſo ſind Gattin, Vater, Mutter, Götter und Welten nicht um ihretwillen, ſondern um des Selbſtes willen lieb. Das heißt: Die ganze Welt exiſtiert für mich nur, ſofern ſie in meinem Selbſt, d. h. in meinem Bewußtſein vorhanden iſt, die Welt iſt, wie Kant ſagen würde, nur Erſcheinung, ſie iſt, wie Schopenhauer, das ſubjektive Moment noch verſtärkend, lehrt, nur meine Vorſtellung.

Darum, so fährt die Upanishad fort, soll man das Selbst, den Atman, sehen, hören und erkennen; wer das Selbst gesehen, gehört und erkannt hat, der hat damit die ganze Welt erkannt, ähnlich wie der, welcher ein Musikinstrument ergreift, zugleich die ihm entquillenden Töne mitergreifen hat. Aber wunderbar ist das folgende: Vājñavalkya spricht weiter: „Wie ein Salzblock, im Wasser aufgelöst, dieses in allen seinen Theilen salzig macht, so durchdringt jenes große, userlose, nur aus Erkenntnis bestehende Wesen das ganze Universum; es erhebt sich aus diesen Kreaturen und geht wieder mit ihnen zugrunde; nach dem Tode ist kein Bewußtsein, so sage ich.“ — Da sprach Maitreji: „Damit, o Herr, hast du mich verwirrt, daß du sagst, nach dem Tode sei kein Bewußtsein.“ — Aber Vājñavalkya sprach: „Nicht Verwirrung wahrlich rede ich; was ich gesagt, genügt dem Verständnisse; denn wo eine Zweiheit gleichsam ist, da sieht einer den anderen, hört einer den anderen, erkennt einer den anderen, wo aber einem alles zum eigenen Selbst geworden ist, wie sollte er da irgend wen sehen, irgend wen hören, irgend wen erkennen, wie sollte er wohl den Erkennen erkennen!“ — In dieser uralten Vedastelle sehen wir schon klar ausgesprochen, was sich als letzte Konsequenz der Kantisch-Sopenhauerschen Lehre, was sich als der Weisheit letzter Schluß ergibt, nämlich die Unterscheidung des transzendenten, raumlosen, zeitlosen, kausalitätslosen (populär gesprochen: allgegenwärtigen, ewigen, unwandelbaren)

Bewußtseins und des empirischen Einzelbewußtseins, welches als dessen Erscheinung in jedem Gehirn neu entsteht und wieder vergeht\*. Aus diesem ersten Grundsatz ergeben sich für Vâjñavalkya zwei Folgesätze, die in der Upanishad einen breiten Raum einnehmen, hier aber nur kurz resümiert werden mögen:

2. Der Âtman, das allein reale Selbst, ist „der Seher des Sehens, der Hörer des Hörens, der Erkenner des Erkennens“, mit anderen Worten: das Subjekt der Erkenntnis in uns. Daß dieses erkennende Subjekt noch nicht das letzte ist, daß es getragen wird von dem Subjekte des Wollens, welches als Wollen zu dieser ganzen Welt sich ausbreitet, als Nichtwollen in einer anderen, uns unbekanntem Gotteswelt zur Erscheinung kommen mag, für uns aber nur in dem Phänomen des moralischen Handelns sichtbar und ergreifbar wird — zu dieser letzten Tiefe ist der Upanishadgedanke erst durch den Genius Schopenhauers fortgebildet worden.

3. Als Subjekt des Erkennens ist und bleibt der Âtman ewig unerkennbar: „Nicht sehen kannst du den Seher des Sehens, nicht hören den Hörer des Hörens, nicht erkennen den Erkenner des Erkennens; durch den man diese ganze Welt erkennt, wie sollte man wohl den erkennen, wie sollte man wohl den Erkenner erkennen!“ Nicht durch Erkennen ist der Âtman er-

\* Das Nähere darüber ist in der dritten Auflage meiner Elemente der Metaphysik vorausgeschickten Vorbetrachtung „Über das Wesen des Idealismus“ zu finden, womit hier und im folgenden meine Uebersetzung der Sechzig Upanishads verglichen werden mag.

reichbar, sondern nur durch Vertiefung in unser eigenes Selbst. Die Kunst, sich aus der nichtigen Außenwelt in sich selbst zurückzuziehen und dort das letzte Geheimnis alles Seins unmittelbar inne zu werden, ist von den Indern zu einer komplizierten Praxis oder Technik, dem sogenannten Yoga, fortgebildet worden.

Die drei genannten Fälle des Nāṣṇavalkya, die alleinige Realität, die Subjektivität und die Unerkennbarkeit des Ātman bleiben für alle Folgezeit wie eine Offenbarung in Kraft, wurden aber von Kleinerdenkenden mit der empirischen Anschauung verquickt und dadurch verdorben.

Der nächste Schritt (namentlich vertreten durch Chāndogya-Upaniṣhad) läßt sich, in Ermanglung eines besseren Wortes, als Übergang zum Pantheismus bezeichnen. Die empirische Außenwelt ist real oder quasi-real, und doch bleibt die alleinige Realität des Ātman zu Recht bestehen, denn diese Welt ist eben der Ātman; „dieser ist meine Seele im inneren Herzen, kleiner als ein Reiskorn, als ein Hirsekorn, als eines Hirsekorns Kern — dieser ist meine Seele im inneren Herzen, größer als die Erde, größer als der Luftraum, größer als der Himmel, größer als diese drei Welten“.

Diese Gleichung: Ātman gleich Welt, so vielfach sie auch in den Upaniṣhads vertreten wird, war und blieb doch eine sehr undurchsichtige. Daher man an Stelle dieser unbegreiflichen Identität des einen Ātman und der vielheitlichen Welt ein anderes Schema der empirischen

Betrachtungsweise, nämlich die Kausalität setzte und, immer tiefer sich verlierend, die Dinge immer schiefer sehend, lehrte, daß der Ātman als Ursache diese Welt als Wirkung hervorgebracht habe; „nachdem er diese Welt geschaffen, ging er (als Seele) in dieselbe ein“. Wie aus diesen Worten (Saitt. Up. 2) ersichtlich, ist es auch auf dieser Stufe, die wir Kosmogonismus genannt haben, keine andere als die in mir lebende Seele selbst, welche (in schöner Übereinstimmung mit Plotin) diese ganze Welt geschaffen hat und dann voll und ganz als meine individuelle Seele in mich eingegangen ist.

Unvermeidlich folgte als weiterer Schritt (aufkeimend in Kāthaka-Up. und vollendet in Cvetāçvatara-Up.) die Spaltung in den höchsten, welterschaffenden und in den individuellen, beschränkten Ātman, womit als Endpunkt der Entwicklung das erreicht wurde, was für die neuere Philosophie der Anfangspunkt gewesen ist, nämlich der Theismus.

Aber diese Spaltung sollte für die folgende, schon außerhalb der Upaniṣhads sich vollziehende Entwicklung verhängnisvoll werden. Der welterschaffende Ātman, nachdem er sich von dem individuellen Ātman abgezweigt hatte und durch ihn nicht mehr bezeugt wurde, war überhaupt nicht mehr hinreichend bezeugt, um nicht von dem rücksichtslos fortwuchernden Realismus ganz über Bord geworfen zu werden, so daß man nur eine reale Welt (Prakṛiti) und die in sie verstrickten individuellen Seelen (Puruṣha) übrig behielt. Dies ist der Standpunkt

des im Mahābhāratam sich vor unseren Augen entwickelnden und in der Kārikā vollendet dastehenden Gāṅkhāsystem, welches sich nur als das letzte Produkt jener stufenweise fortschreitenden Degeneration, nicht aber, wie man wohl gemeint hat, als eine ursprüngliche, auf Naturanschauung gegründete Geistes schöpfung begreifen läßt.

Als letzter Schritt der ganzen Entwicklung läßt sich schließlich der Buddhismus hinstellen, sofern er mit dem Atheismus des Gāṅkhā noch den Apsōchismus verbindet und die Seele ganz leugnet, wiewohl nur zum Scheine, da er ja die Seelenwanderung festhält.

In diese geistige Zersahrenheit hinein tritt 700 Jahre vor Luther und diesem auf das nächste verwandt der große religiöse und philosophische Reformator Caṅkara. Wie Luther durch die trübenden Traditionen des Mittelalters hindurch auf das reine Bibelwort zurückgreift, so schiebt Caṅkara das Gāṅkhāsystem und den Buddhismus mit einer Luthern Ehre machenden Heftigkeit der Polemik beiseite und erkennt nur die Schrift (ṣṛuti), d. h. den Veda, speziell die Upaniṣhaden als übermenschliche Autorität an. Hier aber macht er halt und muß alle jene früheren Entwicklungsstufen, Idealismus, Pantheismus, Kosmogonismus und Theismus, mit ihrem bunten und widerspruchsvollen Inhalte als göttliches, von Brahman geoffenbartes Wort anerkennen. In dieser Verlegenheit hat er einen wundervollen Ausweg gefunden, der für die Rettung unserer christlichen Theologie vorbildlich

sein kann und wohl noch einmal werden wird. Er unterscheidet eine exoterische, bildliche, mythische Theologie, welche der Fassungskraft der Menge angepasst ist, von der reinen esoterischen Vedântalehre, welche den strengsten Anforderungen des philosophischen Denkens genügt und noch heute genügt. Indem wir des weiteren auf unser „System des Vedânta“ verweisen, wollen wir hier nur die Hauptpunkte kurz hervorheben.

Die exoterische oder, wie Caṅkara sagt, die niedere Wissenschaft (aparâ vidyâ) läßt in betreff des Brahman alle jene buntfarbigen Schilderungen, namentlich auch die theistischen, als Akkommodationen an die menschliche Schwäche bestehen, schildert die in großen Weltperioden immer wieder aus Brahman hervortretende Schöpfung und hält an der Seelenwanderung fest, welche für alle individuellen Seelen anfanglos und, soweit nicht die erlösende Erkenntnis eintritt, endlos ist.

Die erlösende Erkenntnis bildet eben die esoterische, höhere Wissenschaft (parâ vidyâ), welche in den drei Sätzen der Unerkennbarkeit Gottes, seiner Identität mit der Seele und der Nichtrealität von Welterschöpfung und Seelenwanderung gipfelt. Dieses sind genau die drei Lehrsätze des Vâjñavalkya, mit welchem die ganze Entwicklung der Upanishadlehre begann, welche durch Caṅkara ihre noch heute in Indien herrschende Ausbildung und in der Kantisch-Schopenhauerschen Philosophie den ihr selbst fehlenden wissenschaftlichen Unterbau gefunden hat.

Die Philosophie der Griechen ist ein großes, herrliches Ganzes, welches die griechische und weiterhin die griechisch-römische Welt in allen Phasen ihrer Entwicklung durch zwölf Jahrhunderte begleitet, vom sechsten Jahrhundert vor Christo bis zum sechsten Jahrhundert nach Christo, von den sieben Weisen, deren einer Thales von Milet war, bis zu den sieben Weisen oder Waisen, welche 529 n. Chr. auswanderten, da Justinian, der Weiberknecht und Pfaffenknecht, die platonische Schule, die letzte noch bestehende, schloß, so daß die griechische Philosophie, ähnlich wie ihr großer Vertreter Sokrates, in hohem Alter und doch nicht an Marasmus, sondern eines gewaltsamen Todes gestorben ist. In ihrer langen Entwicklung zählt sie drei Höhepunkte, welche durch die Namen Parmenides, Platon und Plotinos bezeichnet werden. Von letzterem, der nur die Lehre Platons wieder erneuern und in ihre letzten, feinsten Konsequenzen verfolgen will, können wir hier absehen, nicht aber von Parmenides, ohne welchen Platon nicht verstanden werden kann.

An drei verschiedenen Punkten der griechischen Welt sehen wir im sechsten Jahrhundert vor Christo, als die Zeit dazu reif war, nahezu gleichzeitig das Licht der Philosophie ausleuchten in dem jonischen Milet, in dem dorischen Kroton und in dem äolischen Elea (südlich von Neapel). Von diesen drei Richtungen ist die eigentlich zentrale und bei weitem bedeutendste die Philosophie der Eleaten. Ihr Begründer Xenophanes knüpft polemisch an



die Theologie an und stellt der bunten Vielheit der homerischen Götterwelt die Lehre von dem einen, unwandelbaren Gott entgegen, welcher im Grunde nichts anderes als die Einheit des Weltalls ist, mit deren Erkenntnis hier wie in Indien die Philosophie beginnt.

Weit überragt wird Xenophanes von seinem großen Schüler Parmenides, dessen ganze Philosophie sich zusammenfassen läßt in dem scheinbar nichtssagenden Satz: Das Seiende ist, τὸ ὄν ἔστιν (im Vers, ἔὸν ἔμμεναι). Diesem Satz ging Parmenides nach und gewann aus schärfster Zergliederung seines Subjektes (das Seiende) die Erkenntnis von der Einheit, aus der seines Prädikates (ist) die Erkenntnis von der Unveränderlichkeit des Seienden, welches auf diesen Namen mit voller Strenge Anspruch machen kann. Hiermit waren die Grundlagen der wahren Metaphysik für alle Zukunft gelegt und der Grundgedanke der Kantischen Philosophie unbewusterweise antizipiert. Denn alles räumliche und zeitliche Sein besteht aus einem Nebeneinander, einem Nacheinander von Zeilen, mithin aus einer Vielheit, und wer dem Seienden mit dieser Schärfe wie Parmenides die Vielheit abspricht, der hat ihm, auch ohne es zu wissen und zu wollen, den Raum und die Zeit abgesprochen, und auch gelegentliche Rückfälle in die quasi-räumliche Anschauung, wenn Parmenides sein Seiendes als einer von allen Seiten wohlgerundeten Kugel „vergleichbar“ bezeichnet, können hieran nichts ändern. Ebenso hat der, welcher, wie Parmenides, von dem

Seienden die Veränderung ausschließt, damit auch die allgemeine Regel der Veränderung, d. h. die Kausalität, von ihm ausgeschlossen. Aber nicht nur in dieser Grundlehre, sondern auch in den Folgerungen aus ihr berührt sich Parmenides unmittelbar mit Kant. Was der deutsche Denker in geduldiger, tiefdringender Arbeit erreicht, das ergreift der Grieche auf schrofferem und daher freilich auch weniger wirksamem Wege. Mit unvergleichlicher Energie der Abstraktion verfolgte Parmenides die Frage, wie ein wahrhaft Seiendes beschaffen sein müsse, der Natur den Rücken kehrend. Nachdem er die genannten Grundbestimmungen des Seienden gefunden, verglich er seine Gedanken über das Seiende mit der Natur und fand, daß sie zu derselben nicht stimmten. Das Seiende ist eine Einheit, die Natur zeigt uns überall eine Vielheit, das Seiende ist unveränderlich, die Natur ist ein ewig Wandelbares und Wechselndes. Und hier nun war Parmenides groß und kühn genug, sich zu sagen: Wenn die Natur nicht mit dem übereinstimmt, was ich durch klares und consequentes Denken gefunden habe, nun, so hat die Natur eben Unrecht, die Aussagen von Auge und Ohr sind falsch, die ganze vielheitliche und veränderliche Welt beruht nur auf trügerischer Annahme, auf täuschender menschlicher Meinung.

Das ist die Form, in welcher der große Parmenides die Kantische Lehre vorwegnahm, daß die Welt nur Erscheinung, nicht Ding an sich ist. Er wurde dadurch der Vater der abendländischen Metaphysik, aber mehr als

hundert Jahre mußte er warten, bis der Mann kam, der ihn wirklich verstand. Ganz ebenso wie in Indien wurden auch in Griechenland die Gedanken des großen metaphysischen Genius in empirische Schablonen eingezwängt und dadurch entstellt und verdorben. Als Typus mag der Eleat Zenon dienen. Als treuer Schildknappe seines Lehrers suchte er dessen Gedanken zu stützen. Parmenides hatte gelehrt, daß das Seiende eines und unveränderlich sei, Zenon unternahm es, zu beweisen, daß es keine Vielheit und keine Veränderung gebe. Aber, o Jammer! Die metaphysischen Gedanken seines Lehrers verstand er physisch und unternahm es, ganz treuherzig zu beweisen, daß es in dieser uns umgebenden empirischen Realität keine Vielheit und keine Veränderung gebe. Wie zu erwarten, laufen seine Beweise nur auf Sophistereien hinaus und verdienen die Wertschätzung nicht, die man ihnen so oft hat angedeihen lassen.

Während Parmenides um 500 v. Chr. in Elea, dem fernsten Westen der griechischen Welt, der tiefen Frage nach dem Seienden nachging, lebte gleichzeitig an der Ostgrenze Griechenlands ein Mann, der, wie räumlich so auch seinem Denken nach, der entschiedenste Antipode des Parmenides war, Heraklit der Dunkle von Ephesus. Beide haben sich wohl nicht gekannt; hätten sie voneinander gewußt, wie einige, gestützt auf eine falsche Interpretation einer Stelle des parmenideischen Gedichtes, annehmen, so würden sie sich nur völlig perhorresziert haben. Wie Parmenides Metaphysiker, so ist Heraklit

nur Physisiker. Er wirft einen offenen, unbefangenen Blick auf die ihn umgebende empirische Welt und spricht den Eindruck, den sie auf ihn macht, in den gedankenschweren Worten aus: „Alles fließt.“ Alles in der Natur ist in fortwährender Veränderung begriffen, ist dem Strome vergleichbar, dessen Wellenberge und Strudel scheinbar dieselben bleiben, in Wahrheit aber von Moment zu Moment durch immer wieder anderes Wasser gebildet werden. Es ist das ausnahmslos in der Natur gültige Gesetz der Kausalität, die Gesetzmäßigkeit des Werdens, welche in Heraklit zum ersten Male dem forschenden Menscheng Geist sich aufdrängte, während gleichzeitig eben derselbe Menscheng Geist im fernen Elea die Bestimmungen des wahrhaft Seienden feststellte. Nach Parmenides gibt es nur ein unveränderliches Sein, alles Werden ist bloßer Schein, nach Heraklit gibt es nur ein Werden, und alles bleibende Sein ist bloßer Schein. Vergebens arbeitete sich das folgende Jahrhundert in Empedokles, Anaxagoras und Demokrit darin ab, eine Versöhnung der Lehre des Heraklit vom Werden und der nicht weniger unabweisbaren Lehre des Parmenides vom unwandelbaren Sein zu stiften. Auch diese Philosophen verstehen den Parmenides physisch und erklären alles Werden für bloße Mischung und Entmischung unänderlicher Urstoffe. Wie wenig ihre mechanische Naturanschauung geeignet war, den Menscheng Geist zu befriedigen, ersieht man deutlich an der unmittelbar darauf hereinbrechenden Selbstzerfetzung aller Philosophie. Sie dekla-

riert sich als die Sophistik, welche ganz wie die Sophistik unserer Tage dem Tage huldigt: „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt“, in welchem die Verzweiflung an der Lösung der theoretischen wie praktischen Aufgabe der Philosophie offen zutage tritt. Ihr trat Sokrates entgegen, der Begriffsphilosoph κατ' ἐξοχήν, welcher in dem von ihm maßlos überschätzten Vermögen der Begriffe allgemein gültige Normen für das Wissen wie für das Handeln zu finden bemüht war. Sein Einfluß auf Platon ist bekannt, weniger aber ist die Frage besprochen und gelöst worden, ob der Einfluß des Sokrates auf den platonischen Genius in jedem Sinne ein segensreicher war, ob nicht Platons tiefste Impulse durch Sokrates auf falsche Bahn geleitet worden sind. Mit diesen haben wir uns jetzt zu beschäftigen.

Durchdrungen von der Erkenntnis des Parmenides und nicht weniger von der des Heraklit warf Platon seinen forschenden Blick auf die ihn umgebende Natur, um zu ermitteln, was in dem Werden des Heraklit das Sein des Parmenides, was in dem ewigen Flusse der Dinge das Unveränderliche und Bleibende sei. Hierbei erkannte er, daß die Natur trotz Vielheit und Werden nicht ein völlig Fließendes ist, daß sich vielmehr in dem ewigen Flusse der Erscheinungen gewisse Typen und Formen unabänderlich behaupten. Diese sind die Ideen des Platon, sie sind das Beharrende, Seiende des Parmenides in dem bestandlosen Werden des Heraklit; beide große Antipoden feiern ihre endliche Versöhnung in der

gleichmäßig von beiden inspirierten Philosophie des Platon. Leider aber ist es dem Platon nicht beschieden gewesen, die ursprüngliche Naturanschauung, die ihn leitete, rein zur Durchführung zu bringen. Wie Kant, so beging auch er in der Ausführung seines Unternehmens große Fehler, welche wir als solche deutlich kennzeichnen müssen, wollen wir anders die Arbeit dieses größten Philosophen des Altertums auch für uns nutzbar machen. Was ist jenes Grunddogma des Platon, welches bei ihm überall geheimnisvoll im Hintergrund steht und von dort aus sein ganzen Denken beherrscht — mit anderen Worten: was sind die Ideen des Platon?

Schlagen wir die gewöhnlichen Lehrbücher nach, so finden wir ziemlich übereinstimmend die Erklärung, die Ideen des Platon seien nichts anderes als die Begriffe, jedoch die Begriffe, vorgestellt als objektive Realitäten, als die allem Sein und Werden in der Natur zugrunde liegenden Wesenheiten.

Diese Erklärung der platonischen Ideen ist, äußerlich betrachtet, nicht unrichtig, und doch ist sie ganz ungenügend. Denn wie wäre Platon zu der Narrheit gekommen, den Begriffen, diesen verkürzten und verblähten Vorstellungsbildern im menschlichen Gehirn, objektive Realität und Herrschaft über die in ihren diamantenen Fesseln sich bewegende Natur zu verleihen?

So gewiß Platon, wie jeder Philosoph ersten Ranges, ursprünglich nicht sowohl durch die freilich leicht meßbaren und abwägbaren Lehrmeinungen der Vor-

gänger, als vielmehr durch das allerdings nicht so bequem zu handhabende Imponderabile des Eindrucks der anschaulichen Welt inspiriert und bestimmt worden ist, so gewiß müssen in diesem die tiefsten Motive des platonischen Denkens sich finden lassen. Der biedere, aber beschränkte Begründer der zynischen Schule, Antisthenes, soll einst zu seinem Mitschüler Platon gesagt haben: „O Platon, das Pferd sehe ich, aber die Pferdheit (die Idee des Pferdes) sehe ich nicht!“ worauf Platon sehr treffend erwiderte: „Du hast eben nur das Auge, mit welchem man das Pferd sieht, und das Auge, mit welchem man die Pferdheit sieht, das hast du nicht!“ Hoffen wir, daß uns das Auge, mit dem man die Pferdheit sieht, daß uns der metaphysische Blick in die Natur gegeben ist; wo dieser fehlt, da kann aller Scharfsinn eines Aristoteles und alle Gelehrsamkeit nicht dazu verhelfen, den Platon zu verstehen.

Was auch immer die Ideen des Platon sein mögen, jedenfalls sind sie, wie schon die Alten sagten, die „Einheit in der Vielheit“, die Einheit, welche eine gleichartige Vielheit in sich befaßt, wie denn z. B. die Pferdheit die Einheit ist, welche alle Pferdindividuen aller Zeiten und Länder durchwaltet und beherrscht. Aber welche Einheit in der Vielheit meint Platon? Es gibt deren zwei: die logische Einheit des durch Abstraktion aus den Anschauungen gewonnenen Begriffes und die metaphysische Einheit der als schaffende und bildende Naturkraft in Individuen zur Erscheinung kommenden Idee (in unserem Sinne,

vorbehaltlich dessen, was Platon darunter versteht). Die Idee des Pferdes ist in diesem Sinne die noch nicht durch Raum und Zeit in die Vielheit der einzelnen Pferde zerfallene, sie alle in ihren Formen und Funktionen bedingende, metaphysische Einheit, der Begriff des Pferdes ist die aus der Vielheit der Individuen durch logische Abstraktion wiederhergestellte Einheit, welche nicht wie jene in der realen Welt, sondern nur im menschlichen Kopfe vorhanden ist. (Näheres im zweiten Teile der Elemente der Metaphysik.)

Welche von diesen beiden Einheiten meint Platon? Die Antwort lautet: keine von beiden, weil er sie beide meint, weil in seinen Ideen bedauerlicherweise Idee und Begriff verfließen. Daß er die Begriffe im Auge hat, beweisen die meisten bei ihm vorkommenden Beispiele (das Gute, Wahre, Schöne, Identität, Verschiedenheit, Gerechtigkeit, Staat, Tugend usw.), welche sämtlich nur Begriffe sind, wie auch, daß er als die Wissenschaft von den Ideen die Dialektik bezeichnet und in überschwenglicher Weise feiert. Daß aber Platons Ideen ihrer ursprünglichen Intention nach die schöpferischen Naturkräfte sind, dafür zeugt vor allem das Wort Idee selbst, welches eine anschauliche Gestalt und nichts Abstraktes bedeutet, dafür zeugt die Art, wie er im Phädon die Ideen als die Ursachen, wie er sie im Sophista als die lebendigen Kräfte schildert, dafür spricht namentlich auch das Zeugnis des Aristoteles, welcher Platons Ideen als „verewigte Sinnendinge“ (*αιδιόνητα*



ἀΐδια) charakterisiert und als solche verwirft, während er in Wahrheit uns damit einen höchst treffenden Ausdruck für das an die Hand gibt, was Platons Ideen ihren ursprünglichen Motiven nach sind. Sie sind nicht etwas Abstraktes, sondern die konkreten, durchgängig bestimmten und anschaulichen Gestalten der Natur selbst, nur, wie er sagt, „verewigt“, d. h. von Raum und Zeit befreit. Könnten wir aus der Natur Raum und Zeit herausziehen, so würden alle individuellen, durch Raum und Zeit getrennten Pferde zur Einheit der Pferdheit zusammenfallen, und so in allen anderen Fällen. Wir würden alle Erscheinungen der unorganischen und organischen Natur aufgehoben haben, und an ihrer Stelle würden nur die Urtypen derselben als formende und wirkende Kräfte übrig bleiben. Hätte Platon schon die aristotelische Logik vor sich gehabt, die ihn über das wahre Wesen der Begriffe aufklären konnte, hätte er schon die moderne Naturwissenschaft gekannt, aus der er die Reihe der wirklichen Ideen (von denen wir ein Verzeichnis in den Elementen der Metaphysik entworfen haben) einfach ablesen konnte, so würde er, unbeirrt durch die Begriffsapothese eines Sokrates, seine ursprünglichen Intentionen rein durchgeführt und der Welt eine zweitausendjährige Periode des Herumirrens erspart haben.

Aber vielleicht treten wir dem Platon doch zu nahe, wenn wir ihm vorwerfen, daß er Ideen und Begriffe unterschiedlos miteinander vermengt habe. Eine Stelle seines Bhādon (Kap. 48), vielleicht die wichtigste im

ganzen Platon, scheint noch eine tiefere Auffassung zu ermöglichen. Hier erzählt Platon unter der Maske des Sokrates, wie er von Jugend auf von dem Verlangen befeelt gewesen sei, die letzten Gründe der Dinge zu schauen. „Aber indem ich,“ so fährt er fort, „meinen Blick auf die Natur richtete, um aus ihrer verwirrenden Mannigfaltigkeit jene letzten Gründe, jene bleibenden Formen herauszulesen, mußte ich etwas Ähnliches erleben, wie derjenige, welcher unmittelbar in die Sonne schaut und durch sie geblendet wird. Wie aber dieser die Sonne, ihrer Strahlen entkleidet, in einem Spiegel ohne Gefahr für seine Augen betrachten kann, so schien es auch mir erforderlich, zu den Begriffen meine Zuflucht zu nehmen und in ihnen (wie in einem Spiegel) die Wahrheit des Seienden anzuschauen.“ Vielleicht dürfen wir uns dies so zurechtlegen. Platon erkannte, wie jeder Idee ein Begriff, jeder formenden Naturkraft ein subjektives, abstraktes Vorstellungsbild entspricht. Weiter aber schloß Platon, daß, so wie jeder Idee ein Begriff, ebenso auch jedem Begriffe eine Idee gegenüberstehe. Dementsprechend setzte er nicht nur Ideen der Spezies, Pferd, Hund, Affe usw., sondern auch Ideen der Genera bis zu den letzten hinauf, wie auch solche der Eigenschafts- und Verhältnisbegriffe an. Ein Pferd hat diese und jene Gestalt und Lebensverrichtung, weil es teilhat an der Idee des Pferdes. Weiter aber ist es ein Tier, weil es teilhat an der Idee des Tieres, ist es schnell, weil es teilhat an der Idee der Schnelligkeit.

So wählte Platon die Begriffe als Leitfaden, um die Ideen zu finden; er tat damit nur etwas Überflüssiges, sofern das Teilhaben an der Idee der Tierheit, Schnelligkeit usw. schon durch das Teilhaben an der alle diese Eigenschaften in sich enthaltenden Idee des Pferdes geleistet war.

Diese Entgleisung des Platon, der die Ideen als Naturkräfte suchte und sie als Begriffe ergriff, hat Anlaß zu unendlichen Streitigkeiten, z. B. über Nominalismus und Realismus im Mittelalter, wie auch in der neueren Philosophie gegeben, bis endlich in der Philosophie Schopenhauers die echten platonischen Ideen als einen integrierenden Teil des Systems sich einstellten und dadurch über ihr Wesen und ihre ewige Berechtigung keinen Zweifel mehr lassen konnten. Auch ist der Fehler des Platon, so groß er ist, nicht von der Art, daß er unsere Freude an seinen Ideen und unser Gefühl der tiefsten Übereinstimmung mit ihm zu trüben vermöchte. Denn indem Platon die Begriffe zu Ideen machte, erhob er diese logischen Abstraktionen zur Dignität wirkender Naturkräfte und bereicherte seine Ideenwelt durch eine Unzahl überflüssiger Blendlinge, welche als solche überall leicht zu erkennen und abzustreifen sind, mithin, nachdem wir über ihr Wesen aufgeklärt worden sind, keinen erheblichen Schaden mehr stiften können.

In den Fußstapfen seines großen Lehrers Parmenides wandelnd, unterscheidet somit Platon zwei große Reiche, das metaphysische Reich des ..ewig Seienden,

weder Entstehenden noch Vergehenden", und das physische Reich des „Entstehenden und Vergehenden, niemals aber wahrhaft Seienden" (Worte aus Timäus). Jenes befaßt die Ideen als die ewigen Urbilder der Dinge, dieses ihre Erscheinungen, ihre Nachahmungen, Nachbildungen, Schattenbilder, wie Platon sagt. Ja, wenn er seine Ideen „das selbst an sich Seiende" nennt, so vereinigt dieser Ausdruck den indischen Terminus „Atman" mit dem Kantischen „Ding an sich", die empirische Realität aber, welche von den Indern für bloße Illusion (Mâyâ), von Kant für bloße Erscheinung erklärt wird, erscheint bei Platon als eine Welt der Schatten. „Denke dir," läßt er seinen Sokrates im siebenten Buche der Republik sagen, „die Menschen als Gefangene, welche in einer Höhle unter der Erde angekettet sitzen, in der Art, daß sie weder aufstehen noch den Kopf drehen können, sondern genötigt sind, unverwandten Blickes auf eine vor ihnen befindliche Wandfläche zu sehen. Nun denke dir, daß im Rücken der Gefangenen ein Licht brennt, und daß zwischen ihrem Rücken und dem Lichte allerlei Gestalten vorüberziehen, so werden sie weder diese Gestalten, noch das Licht, noch auch sich selbst, sondern von dem allen nur die Schattenbilder auf der Wand vor sich sehen und diese für die wirklichen Dinge halten."

Die Deutung dieses Bildes im Lichte der Kantisch-Schopenhauerschen Philosophie ist einfach und nicht zu verfehlen. Das Licht ist der Wille als Ding an sich,

die vorüberziehenden Gestalten sind die ewigen Typen, durch welche er sein Wesen in der Erscheinungswelt zum Ausdruck bringt, und welche Platon als seine Ideen suchte und teilweise fand; die vor uns ausgespannte Wand aber ist die platonische Materie, welche sich im Lichte der Kantischen Philosophie erweist als das Ineinander der drei subjektiven Anschauungsformen Raum, Zeit und Kausalität. Und hiermit berühren wir eine Betrachtung, welche, so wenig sie auch bis jetzt angestellt worden zu sein scheint, ganz besonders geeignet ist, die tiefe innere Verwandtschaft des Platonismus und Kantianismus ins hellste Licht zu stellen.

Das Anschseiende, also in Platons Sprache die Ideen, sind das einzige wahrhaft Reale in der Welt, und die empirischen Dinge führen nur eine schattenhafte Existenz, tragen, was sie an Realität besitzen, von den Ideen zu Lehen. Aber wenn dem so ist, wie kommt es, daß wir nicht jene wahren Realitäten, sondern immer nur ihre Erscheinungen, ihre Abschattungen sehen? Bei dieser Frage sehen wir den Platon in große Verlegenheit geraten, und es ist ein köstliches Schauspiel, zu sehen, wie der große Philosoph mit dieser Schwierigkeit ringt, ohne doch die völlige Klarheit zu erlangen, welche uns in dieser Frage erst die Kantische Philosophie gebracht hat. Wir wissen es jetzt ganz genau, was als trübendes Medium zwischen uns und den Dingen an sich steht, so daß wir nie diese, sondern immer nur ihre Erscheinungen sehen können; es sind die unserem Intellekt eingeborenen

Formen, welche uns nötigen, das Raumlose als räumlich, das Zeitlose als zeitlich, das Kausalitätlose als dem Gesetze der Kausalität unterworfen anzuschauen. — Diese Antwort konnte Platon noch nicht geben; nach seiner Lehre schiebt sich zwischen unseren Geist und die Ideen ein dunkles Etwas, welches keine Realität hat und doch stark genug ist, zu bewirken, daß wir nicht die Ideen, sondern immer nur ihre Schattenbilder sehen. Dieses Etwas ist die erst von späteren sogenannte platonische Materie. Platon kennt diesen Ausdruck noch nicht; er bezeichnet sie in der Republik als „das Nichtseiende“, im Philebus als „das Bestimmungslose“, aber am deutlichsten spricht er sich über sie im Timäus aus, der in leicht durchsichtiger, mythischer Einleidung die wichtigsten Aufschlüsse über Platons Philosophie darbietet. Hier hat der mythische Weltbildner zur Welterschöpfung zwei Wesenheiten an der Hand, die Ideen, welche Platon hier als „das mit sich Identische, das Unteilbare“ bezeichnet, und die Materie, welche er „das immer wieder andere, das Teilbare“ nennt. Der wundervolle Ziessinn, der in diesen Ausdrücken liegt, wird deutlich, wenn wir bedenken, daß Raum und Zeit die Prinzipien der Teilbarkeit, und daß die Kausalität das Prinzip der Veränderung ist, welche somit alle drei hier von Platon den Ideen abgesprochen und auf die Materie verwiesen werden. Aus Idee und Materie bildet der Demiurg zunächst ein Mittleres, Gemischtes, spannt weiter alle drei, Idee, Gemischtes und Materie, zur Seele, zunächst zur Weltseele aus, und

baut in diese den Weltleib hinein, den er aus der Materie entnimmt. Ihre Beschreibung macht dem Philosophen große Not; sie habe, so sagt er, „in ganz unbegreiflicher Weise teil an dem Geistigen“, sie sei erreichbar nur durch einen gewissen unechten Vernunftschluß\*.

In der weiteren Darstellung der Materie zeigt sich bei Platon ein eigentümliches Schwanken, und die Ausleger streiten darüber, ob Platons Materie die von allen Qualitäten entblößte Substanz, oder ob sie der bloße Raum sei. Beide Auffassungen können sich auf Platons Darstellung berufen, und gerade sein Schwanken in diesem Punkte ist ein Beweis seiner hohen philosophischen Besonnenheit. Nehme ich einen Körper und bringe nach und nach von ihm alles Reale, Ideenartige, alles, was ich an ihm sehe, höre, taste, rieche und schmecke, in Abzug, so wird in dem Maße, wie ich dieses tue, der Körper schwinden, und in dem Augenblicke, wo ich ihm das letzte Kraftartige, Qualitätliche, in Platons Sprache den letzten Anteil, den er an der Ideenwelt hat, entziehe, wird der ganze Körper verschwunden sein und nur der leere Raum übrig bleiben, den er erfüllte. Die Körper sind, nach Kants richtiger Definition, „krafterfüllte Räume“, sie sind nach Platons Anschauung eine von Ideenelementen erfüllte Materie, welche letztere insofern nur der bloße Raum sein würde, als welche sie auch Platon gelegent-

\* Die Erklärung dieser mysteriösen Ausdrücke habe ich in meiner *Commentatio de Platoni Sophista*, Bonn 1869, Seite 32 bis 34, gegeben.

lich bezeichnet. Andererseits haben wir das Gefühl, daß, auch wenn wir von einem Körper alle Qualitäten, alles Kraftartige, Ideenartige in Abzug bringen, doch noch etwas mehr übrig bleibt als der bloße Raum, sozusagen eine dunkle, verschwommene Masse, welche nach Abzug aller Qualitäten zwar weder sichtbar noch greifbar oder sonstwie wahrnehmbar ist und sich doch als ein gewisses Etwas vor unserem Vorstellungsvermögen behauptet. Es ist dies die völlig qualitätslose Substanz, von der Schopenhauer in glänzender Weise gezeigt hat, daß sie nur der objektive, sich in Raum und Zeit darstellende Widerschein der Kausalität, daß sie, mit anderen Worten gesagt, nur das Ineinander der drei subjektiven Anschauungsformen, Raum, Zeit und Kausalität ist.

Auf dem Wege zu dieser Erkenntnis sehen wir den Platon, wenn er seine Materie bald als den bloßen Raum, bald als die qualitätslose Substanz behandelt. Dem plastischen, an der Anschauung haftenden Griechen, dem das unerkennbare Ding an sich in erkennbarer Form als Ideenwelt sich darstellt, mußte auch die Materie als ein wenn nicht Reales, so doch Quasi-Reales erscheinen. Als solches leistet sie seinem auflösenden Denken Widerstand, und erst Kant, dem unvergleichlichen Analytiker, war es vorbehalten, dieses Phantom zu überwinden, indem er die qualitätslose Substanz in die unserem Intellekte eingeborenen und anhaftenden Erkenntnisformen, Raum, Zeit und Kausalität, auflöste.

---



In allen Ländern und zu allen Zeiten, in allen Nöhen und Fernen ist es eine und dieselbe Natur der Dinge, welcher ein und derselbe Geist betrachtend gegenübersteht. Wie sollte es da anders sein können, als daß der denkende Geist, sofern ihn nicht Traditionen und Vorurtheile blenden, sofern er der Natur rein und unbefangen gegenübersteht, in seiner Erforschung derselben überall, in Indien wie in Griechenland, in alter wie in neuer Zeit zu den gleichen Ergebnissen gelangen müßte! Wir haben die drei glänzendsten Erscheinungen der Philosophie, den Vedānta, Platon und Kant miteinander verglichen. Wir haben nicht an ihnen gedreht und ge- deutelt, gebogen und gerenkt, sondern wir haben jede Erscheinung in ihrer vollen individuellen Eigentümlichkeit bestehen lassen. Aber indem wir bei jeder von ihnen in die letzte Tiefe drangen, gelangten wir zu dem inneren Einheitspunkte, aus dem die Anschauungen der indischen, griechischen und deutschen Denker entsprungen sind, und diese ihre innere Übereinstimmung bei aller Verschiedenheit der Außenseite ist eine nicht geringe Gewähr dafür, daß wir in allen dreien die Stimme der einen und mit sich einstimrigen Natur, daß wir in ihnen die Stimme der ewigen Wahrheit vernehmen.

Glauben ist veraltet, Zweifeln ist modern und vornehm, und doch hat der alles benagende und keine wahre Befriedigung zu bieten vermögende Skeptizismus unserer Lage nicht verhindern können, daß der alte rohe Aberglaube wiederum sein wüßtes Haupt erhob. Zwischen

beiden und durch beide unbeirrt geht die Erkenntnis der Wahrheit ihren stillen, sicheren Gang. Und wenn auch ihre Stimme zeitweilig von dem Lärm der Modetorheiten übertönt wird, so bleibt sie doch unverzagt. Eine bessere Zukunft wird ihr gewähren, was ihr die Gegenwart versagt. Sie kann warten, denn sie hat ein langes Leben, sie ist ewig.

---

## Kultur und Weisheit der alten Inder.

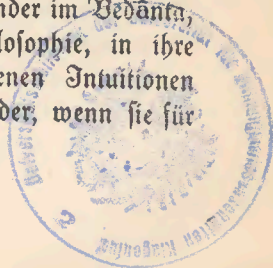
### I.

Die Inder, die in mehr als einem Sinne unsere Brüder sind, wie im folgenden gezeigt werden soll, haben ihr Unglück, von lange her unterdrückt worden zu sein, wohl selbst verschuldet, aber dies beruht auf der edelsten Eigenschaft ihres Charakters, von jeher nur den geistigen und ewigen Interessen nachgegangen zu sein und für ihre irdische Wohlfahrt allzu wenig gesorgt zu haben. Seit dem Alexanderzuge, 327 v. Chr., ist ein Sturm fremdländischer Eroberer nach dem anderen über das reiche, von Natur so gesegnete Land hereingebrochen, auf die griechische Invasion folgte die der Skythen, Araber, der Mongolen und zuletzt der Europäer, unter denen es schließlich den Engländern gelang, das ganze herrliche Land zu unterjochen und in jedem Sinne auszusaugen. England wird durch Indien immer reicher, Indien durch England immer ärmer, begreiflicherweise, wenn man be-

denkt, daß jedes Jahr an Verwaltungskosten und Pensionen 400 Millionen Kronen nach England gehen, für welche nichts Nennenswerthes zurückkommt, ein fortgesetzter Aderlaß, durch den auch das reichste Land schließlich verarmen muß. Oft sagten mir meine Freunde in Indien: da war unsere Lage noch erträglicher zur Zeit der Araber, welche uns zwar in jedem Sinne ausbeuteten, aber ihren Raub wieder im Lande vergeudeten, so daß das Geld im Lande blieb, während es jetzt nach dem Auslande abfließt. Dieses Schicksal kann uns Deutschen nicht gleichgültig sein, denn es betrifft die Ader als unsere, durch Stammverwandtschaft, philosophische und religiöse Gemeinschaft der Gedanken mit uns verbundenen Brüder.

Von jeher fand man es auffallend, daß die übrigens so verschiedenen Sprachen Europas gewisse überraschende Gleichlänge in den Worten zeigen, ohne daß man sich dies anders als durch Erinnerung an abgeschmackte Sagen erklären konnte. Da kamen vor etwa 150 Jahren durch die zunehmenden Eroberungen der Engländer in Indien die ersten Texte in der alten Sanskritsprache herüber, und mit Erstaunen bemerkte man, wie diese, durch hohe Gebirge und weite Meere von uns getrennte Sprache ganz dieselben Analogien zeigte, wie die Hauptsprachen Europas, und da war es eine ebenso große und folgenreiche wie naheliegende und nicht zu verfehlende Entdeckung, welche vor 100 Jahren durch den deutschen Sprachforscher Franz Bopp gemacht wurde, daß die indische und persische

Sprache in Asien, die griechische und lateinische im südlichen, die keltische, germanische und slawische im nördlichen Europa alle die Abkömmlinge einer Muttersprache sind, deren Entartungen in dem Maße zunehmen mußten, wie ein Stamm der Familie durch Schiebungen und Kämpfe weiter und weiter von dem Ursitze fortgetrieben wurde. Diese Beobachtung erlaubt uns mit einer fast geometrischen Gewisheit den Ursitz der Indogermanen nach Zentralasien zu verlegen. Zwischen die in Asien zurückbleibenden Inder und Perser und ihre europäischen Stammgenossen schob sich dann weiter, von Süden kommend, keilförmig der Stamm der semitischen Völker ein, welcher als höchstes Kulturzeugnis die Bücher des Alten und Neuen Testaments und auf ihrem Grunde das Christentum hervorbrachte. Dieses Christentum eroberte die abendländische Welt, verschmolz mit dem besten, was die Weisheit der Griechen namentlich in Platon und Aristoteles hervorgebracht hatte, und so entstand die Scholastik des Mittelalters. Als ein großartiger Befreiungskampf aus ihren Fesseln ging dann die neuere Philosophie hervor, welche, erst nach und nach von den anhängenden Schlacken sich reinigend, in der Philosophie Kants und Schopenhauers eine geistige Schöpfung aus ihrem Schoße hervorgehen ließ, welche in überraschender Weise übereinkommt mit den edelsten Gedanken der Inder im Vedānta, so daß die Kant-Schopenhauersche Philosophie, in ihre Konsequenzen verfolgt, zu den erhabenen Intuitionen der Upanishaden führt, während die Inder, wenn sie für



diese Intuitionen den ihnen fehlenden wissenschaftlichen Unterbau suchen, diesen nirgendwo anders finden können, als in Kants und Schopenhauers Philosophie.

Ein dritter Punkt unserer Verwandtschaft mit den Indern liegt in der tiefen Übereinstimmung, welche die drei allein dieses Namens würdigen Weltreligionen, der Brahmanismus, der Buddhismus und das Christentum zeigen. Alle drei bezeichnen als die höchste Aufgabe die Erlösung aus diesem Dasein, weil dieses Dasein nach dem Brahmanismus das Reich des Irrtums, nach dem Buddhismus das Reich des Leidens, nach dem Christentum das Reich der Sünde ist. Der Brahmanismus sucht die Quelle des Unheils im Intellekt, der Buddhismus im Gefühl, das Christentum im Willen. Wäre nun ein Mensch ein einseitig erkennendes oder fühlendes oder wollendes Wesen, so würden wir uns für eine dieser drei Richtungen zu entscheiden haben. Da aber der Mensch sowohl erkennend, als auch fühlend, als auch wollend ist, so wird auch die Erlösung alle drei psychischen Gebiete betreffen, und die drei Weltreligionen haben alle in ihrer Weise recht und schließen sich zu einer höheren Einheit zusammen. So gewiß aber nach Schopenhauers großer Lehre der Kern des Menschen im Willen liegt, so gewiß werden wir auch anerkennen müssen, daß, ohne den Wert der indischen Religionen herabzusetzen, das Christentum den zentralen Weg gegangen ist, der zur Erlösung führt.

II.

Gesezt den Fall, es gäbe auf einem anderen Planeten auch Menschen oder menschenartige Wesen, und die hätten es zu einer Kultur und als höchste Blüte derselben zu einer philosophischen Weltanschauung gebracht, und gesezt, wir könnten auf irgend einem Wege von dieser Philosophie fremder Welten Kunde erhalten, so würden wir wahrscheinlich erkennen, daß sie mit den Resultaten unserer Philosophie eine weitgehende Übereinstimmung zeigt. Hierfür spricht nicht nur die wohlbegründete Ansicht, daß dort wie hier derselbe erkennende Geist ebender selben Natur der Dinge gegenüberstünde, sondern auch ein empirisches Datum, indem wir schon hier auf der Erde eine philosophische Entwicklung besitzen, welche von unserer abendländischen, von Moses und Zarathustra, von Thales und Pythagoras durch Platonismus, Christentum und Mittelalter hindurch bis auf die Gegenwart einen einzigen großen Zusammenhang bildenden Philosophie so verschieden ist, als wäre sie einer anderen Welt entsprungen, und dies ist der große Vorzug einer völligen Originalität, welcher der Philosophie der Inder eigen ist. Sie verdankt ihn der nach allen Seiten hin durch weite Meere und schwer übersteigliche Gebirge geschlossenen Natur Indiens. Wie schon Sir William Jones, einer der ersten Pioniere der Indologie, bemerkt, bildet Indien ein unregelmäßiges Viereck, dessen Ecken den vier Kardinalpunkten zugewendet sind, begrenzt im Norden von dem mächtigen Gebirgsknoten des Hindukusch, im Süden durch das Cap

Comorin, im Westen und Osten durch die Mündung des Indus und des Ganges. Die nordwestliche Grenze bildet das indisch-perfische Grenzgebirge, über welches ohne Zweifel in vorhistorischer Zeit die Inder in das Flußgebiet des Indus herabgestiegen sind, die südwestliche und südöstliche der weite Indische Ozean, die nordwestliche der Himälaja, welcher die höchsten Gipfel der Welt trägt. Von der Art, wie der große Dichter Kalidasa ihn verherrlicht, mögen einige Proben dienen.

Als Gottheit thront über des Nordens Länder  
Der Berge Fürst, genannt Himälaja,  
Im Ost- und Westmeer badend seine Ränder,  
So steht er als der Berge Meßstab da.

Der Dichter findet es nötig, das Gebirge wegen des ewigen Schnees zu entschuldigen:

Nicht schadet seinem Wert von Schnee die Hülle,  
Dafür trägt er Juwelen ohne Zahl.  
Ein Fehler schwindet in der Tugend Fülle,  
Wie in der Strahlen Glanz des Mondes Mal.

Der Himälaja ist von seligen Geistern bevölkert, welche fort und fort beschäftigt sind, das Lob des Civa, des Hauptgottes im Himälaja zu besingen:

Aus Bergeshöhlen Winde sich erheben,  
Im Bambusrohr zu wecken Flöten Klang,  
Als wäre es die Tonart anzugeben,  
Zu der Berggeistercharen Lobgesang.

Wie auf Erden, so spielen sich auch zwischen den Halbgöttern und den schönen Absaras, für deren Schmuck der Himälaja sorgt, allerlei Liebeshändel ab:



Zum Schmuck der Absaras beim Liebespiele,  
Wie Lichtglanz eingestreut in Wolkenmacht,  
Trägt er der edelen Metalle viele,  
Stückweise zeigend ihrer Farbenpracht.

Schriftzeichen kann man aufgetragen schauen  
Auf Birkenrinden hier mit Rötelfstein,  
Die in dem Leben seliger Genienfrauen  
Der Liebesbriefchen Stelle nehmen ein.

Dieses Treiben spielt sich in dem Schatten der unteren  
Berggegend ab:

Des Schattens froh die seligen Geister weilen  
In seiner Gürtelgegend Wolkenlicht,  
Bis sie, erschreckt von Regengüssen, eilen  
Empor zu seiner Hörner Sonnenlicht.

Auch mit Tieren belebt die Phantasie des Dichters das  
Gebirge:

Vom Elefantenmorde blutige Tritte  
Des Löwen hat Schneewasser hier verspült,  
Doch kennt der Weidmann seiner Laßen Schritte,  
An Perlen, die die Kralle aufgewühlt.

Ziehen wir auf der Karte eine Linie von der Mündung des Indus zu der des Ganges, so fällt dieselbe nahezu zusammen mit dem Wendekreis des Krebses, bis zu welchem im Hochsommer die Sonne senkrecht zu stehen kommt. Indien ist also teils ein subtropisches, teils ein tropisches Land, es ist der einzige Fall, daß eine Kultur im eminenten Sinne des Wortes sich unter den Tropen entwickelt hat, und die indische Poesie spiegelt den Zauber der Tropenwelt mit ihren Palmen und Lotosblumen,

ihren Tigern, Affen und Papageien in farbenreichen Bildern wieder.

Wenn wir vom Hindukusch auf die genannte Linie ein Lot fällen, so läuft dasselbe durch eine nur spärlich bewohnte Wüsten- und Steppengegend, welche das Indus-  
tal, den ersten Schauplatz der indischen Kulturentwick-  
lung, von der Gangesebene scheidet, in welche die Inder  
etwa um 1000 v. Chr. eingewandert sind und hier erst  
die Brahmanische Lebensordnung mit ihrem Kasten-  
wesen und dem durch die Brahmanen privilegierten Kultus  
entwickelt haben.

Unsere einzige Quelle für die beiden ersten Perioden  
der indischen Geschichte bis 500 v. Chr. bildet der Veda,  
welcher in Indien dieselbe Stellung einnimmt, wie bei  
uns die Bibel. Er ist übermenschlichen Ursprungs, durch  
Brahman dem Menschen offenbart und gliedert sich nach  
den vier Hauptpriestern in vier Veden, den Rigveda,  
den Sāmaveda, den Yajurveda und den apokryphen  
Atharvaveda. Jeder dieser Veden enthält eine Samm-  
lung von Liedern oder Opfersprüchen und ferner ein  
Brāhmanam, das heißt eine ausführliche Erklärung,  
welche den Gebrauch der Sammlung regelt, allerlei Er-  
läuterungen gibt, und sich gegen Ende der einzelnen  
Vedas zu philosophischen Betrachtungen erhebt, welche,  
weil sie das Schlußkapitel der Veden bilden, Vedānta,  
das heißt Veda-Ende, oder Upanishads, das heißt ver-  
trauliche Sitzung, geheime Mitteilung, Geheimlehre ge-  
nannt werden.

## III.

Die Hymnen des Rigvedas, dieses älteste Denkmal der indo-germanischen Welt, entfalten ein lebensvolles Bild von dem Vorleben der Inder im Pendschab. Noch ohne brahmanische Lebensordnung nahen sich des Morgens der Vater und die Mutter des Hauses den Göttern im gemeinsamen Gebet. Wir sehen sie dann, die Männer, wie sie in den Wald ziehen, große Scharen von Rühen auf die Weide treiben oder den Acker bestellen, die Frauen, wie sie im Hause die Nahrung bereiten, bestehend aus Milch und Körnerfrüchten, oder mit Nadel und Faden kunstvolle Gewänder herstellen. Am Abend versammeln sich dann die Männer in der Halle des Dorfes, um sich zu unterreden über die Rüche, die besten Weideplätze, oder kleine Kriegsunternehmungen vorzubereiten, deren Hauptzweck gewöhnlich war, sich um Weideplätze zu schlagen oder das Vieh wegzutreiben. Eine besondere Liebhaberei bildet dann, wie auch bei den alten Deutschen, das Spiel, und das Lied des Spielers schildert den elenden Zustand eines Mannes, welcher all sein Hab und Gut verspielt hat, von seiner Familie verachtet wird und doch noch seine Freude daran hat, zuzusehen, wie andere spielen. Wir sehen den Töpfer, den Weber, den Zimmermann und den Schmied bei ihren Arbeiten, der Quacksalber zieht mit seinem Kasten umher und preist den Leuten seine Arzneien an; kurz, wir erhalten ein Bild, welches sich noch nicht wesentlich von dem in der Urzeit unterscheidet, wo wir mit Indern und Griechen noch ein gemeinsames Volk bildeten.

Besonders aber können wir im Rigveda vermöge der Durchsichtigkeit der Götternamen und Göttermýthen noch die erste Entstehung der Religion verfolgen und uns überzeugen, daß die Religion ursprünglich in Indien, wie überall, besteht in einer Legierung aus zwei ganz verschiedenen Elementen, dem mýthologischen, sofern die Götter Personifikationen von Naturkräften und Naturerscheinungen sind, und dem moralischen, sofern man das von Natur dem Menschen innewohnende Sittengesetz als einen Ausfluß, eine Willensäußerung jener Naturpotenzen betrachtete. Hieran haben wir einen Maßstab über den Wert einer Religion. Sie ist um so wertvoller, je mehr das moralische Element überwiegt, und sie steht um so tiefer, je mehr sie von dem mýthologischen Elemente überwuchert wird, wie dieses namentlich bei den phantastievollen Indern der Fall ist. Diesem Mangel ihrer Religion ist der auffallend frühe Verfall derselben zuzuschreiben, welcher schon im Rigveda sich bemerkbar macht durch Zweifel und sogar durch Spott, welcher besonders den Indra, dem Hauptgott des heroischen Zeitalters trifft. So heißt es in dem glaubensfrohen Hymnus 2, 12, welcher die Großthaten des Indra feiert, unter anderem schon:

Der Furchtbare, von dem sie zweifelnd fragen,  
Wo ist er? Ja sogar von dem sie sagen,  
Er ist nicht! Und der doch, Spielmarken gleich,  
Einstreicht die Güter des, der lärglich spendet, —  
Glaubt nur an ihn, das ist, ihr Völker, Indra!

Eine leise Verspottung des Indra enthält auch das Liedchen 9, 112, welches schildert, wie alle Menschen egoistisch ihrem Gewinn nachgehen, und am Schlusse jedes Verses mit dem malitiosen, aus einem altheiligen Liede entnommenen Refrain abschließt: „Dem Indra ströme Soma zu“.

Gar mannigfach ist unser Sinn,  
Verschieden, was der Mensch begehrt:  
Nadbruch der Wagner, Beinbruch der Arzt,  
Der Priester den, der Soma preßt.  
Dem Indra ströme Soma zu.

Der Schmied mit dürem Keiserwerk,  
Mit Flederwisch als Blasebalg,  
Mit Amboss und mit Feuersglut,  
Wünscht einen, der das Gold nicht spart.  
Dem Indra ströme Soma zu.

Ich bin Poet, Papa ist Arzt,  
Die Küchenmühle dreht Mama,  
So jagen alle wir nach Lohn,  
Wie Hirten hinter Kühen her.  
Dem Indra ströme Soma zu.

Die Krone dieser Verspottungen bildet der Hymnus 10, 119, in welchem Gott Indra auftritt, vom Soma stark angetrunken, in seliger Geberlaune, mächtig renommierend und streitsüchtig, wie folgende Probe zeigt:

Jetzt wär' ich in der Laune wohl  
Ein Ross zu schenken, eine Kuh, —  
O hal' kommt das vom Soma-Trank?

Der Trank hat mich gerüttelt auf,  
Wie rasche Rosse einen Karren,

Wie Winde stürmisch, ungestüm,  
Hat mich der Trank gerüttelt auf —  
O ha! kommt das vom Goma-Trank?

Da brüllt ja ein Gebet mich an,  
Wie eine Kuh ihr liebes Kalb,  
Ich wirble wie ein Drechsler rund  
In meinem Herzen das Gebet. —  
O ha! kommt das vom Goma-Trank?

Ich bin der große, große Ich,  
Bis in die Wolken rage ich auf,  
Beug' ich mich halb zum Himmel raus,  
Kann bis nach unten langen ich —  
O ha! kommt das vom Goma-Trank?

Jetzt will ich mal die Erde gleich  
Umschmeißen rechts hin oder links,  
Mich brennt's, der Erde eins zu hau'n,  
Dass sie zerfliegt nach rechts und links. —  
O ha! kommt das vom Goma-Trank?

Ich hab' genug! Ich geh' nach Haus!  
Den Göttern bring' ich noch was mit, —  
O ha! kommt das vom Goma-Trank?

Ein Zeitalter, in welchem dergleichen möglich war, bedarf als Ersatz der verblässenden Religion einer Philosophie, und so sehen wir schon auf dem Boden des Rigveda den Gedanken aufdämmern, welcher hier wie in Griechenland den Anfang der Philosophie bedeutet, den Gedanken von der Einheit des Universums. In manchen späteren Hymnen bemerken wir ein eigentümliches Suchen und Fragen nach der ewigen Einheit, welche allen Göttern, allen Welten, allen Wesen zugrunde liegt, und dieses

Suchen findet seinen wunderbaren Ausdruck in dem Schöpfungshymnus 10, 129, welcher vom ersten bis zum vierten Verse immer tiefer in das Geheimnis einzudringen sucht, bis dann vom vierten bis zum siebenten Verse die Rede dadurch ebbt, daß den Dichter kalter Zweifel ergreift, ob er nicht zuviel gesagt habe. Die vollkommene Freiheit von theologischen Voraussetzungen und die hohe Besonnenheit, welche den Dichter auszeichnet, machte diesen Hymnus zu einem höchst wertvollen Denkmal uralter Philosophie.

Damals war nicht das Nichtsein, noch das Sein,  
Kein Luftraum war, kein Himmel drüber her,  
Wer hielt in Hut die Welt, wer schloß sie ein?  
Wo war der tiefe Abgrund, wo das Meer?

Nicht Tod war damals, noch Unsterblichkeit,  
Nicht war der Tag, die Nacht nicht offenbar, —  
Es hauchte windlos in Ursprünglichkeit  
Das Eine, außer dem kein anderes war.

Von Finsternis war diese Welt bedeckt,  
Ein Ozean ohne Licht, in Nacht verloren, —  
Da ward, was in der Schale war versteckt,  
Das Eine durch der Glutpein Kraft geboten.

Da ging aus ihm hervor, zuerst entstanden,  
Als der Erkenntnis Samenkeim, die Liebe, —  
Des Daseins Wurzelung im Nichtsein fanden  
Die Weisen, forschend, in des Herzens Triebe.

Als quer hindurch sie ihre Messschnur legten,  
Was war da unterhalb und was war oben? —  
Keimträger waren, Kräfte, die sich regten,  
Selbstsehung drunten, Angespanntheit droben.

Doch wem ist auszuforschen es gelungen,  
Wer hat, woher die Schöpfung stammt, vernommen? —  
Die Götter sind diesseits von ihr entsprungen,  
Wer also weiß es, wo sie herkommen?

Er, der die Schöpfung hat hervorgebracht,  
Der auf sie schaut vom höchsten Himmelslicht,  
Der sie gemacht hat oder nicht gemacht,  
Der weiß es! — Oder weiß auch er es nicht?

Ehe wir die Entwicklung verfolgen, welche diesen Einheitsgedanken zum Grundgedanken der Upanishad fortgebildet hat, müssen wir der Wandlungen gedenken, welche das arische Volk etwa seit 1000 v. Chr. erfahren hat. Ein Wandertrieb hat sich desselben bemächtigt, sie drängen erobernd aus dem Industale in die fruchtbare Gangesebene vor, und hier entwickelt sich das, was man als die brahmanische Kultur mit ihren Kasten und Lebensstadien bezeichnen kann. Zunächst schied sich die eingewanderte arische Bevölkerung auf das strengste von den unterjochten und als besitzlose Tagelöhner unter den Ariern fortlebenden Resten der Urbevölkerung, welche den gemeinsamen Namen der Cūdras trugen und noch heute wie damals von jeder religiösen und sozialen Gemeinschaft mit den Ariern ausgeschlossen sind. Aber sehr merkwürdig ist, daß das Prinzip der Kasteneinteilung auch in die arische Bevölkerung übergriff und innerhalb derselben Grenzen setzte, welche zwar weniger scharf als die gegen die Cūdras waren, aber doch nur auf dem Wege der Seelenwanderung überschritten werden konnten. Zunächst erhob sich über die dritte Kaste der Vaiçyas (Ko-



lonisten) als höhere, sie beherrschende Kaste die der Kshatriyas (Krieger), aber einzig in der Welt dastehend ist die Art, wie Krieger und Gewerbetreibende, Fürsten und Völker sich einer höheren Kaste unterordneten, den Brähmanas, welche aus den wirklichen oder vermeintlichen Nachkommen der alten Rishis bestanden, welche im Pendschab die Hymnen des Rigveda gesungen hatten, ohne welche und deren richtige Anwendung alles Gedeihen im Frieden wie im Kriege unmöglich war. Nicht nur den Kultus wußten die Brahmanen zu ihrem Privilegium zu machen, sie brachten auch die Erziehung der Jugend in ihre Hände, ja, sie wußten das Leben jedes arischen Inders zu einer Stufenreihe zu gestalten, welche in allmählicher Läuterung den Frommen auf die Ewigkeit vorbereiten sollte. Zunächst sollte jeder Arier als Brahmanenschüler etwa zwölf Jahre im Hause eines brahmanischen Lehrers den Unterricht im Veda erhalten, dann sollte er als Hausvater Opfer und Almosen pflegen, eine Familie gründen und einen Sohn erzeugen zur Fortsetzung der Opferwerke; wenn aber, wie das Gesetzbuch des Manu sagt, der Hausvater sieht, daß sein Haar grau und seine Haut runzelig wird, wenn er die Kinder seiner Kinder sieht, dann soll er all sein Hab und Gut seinen Erben überlassen, als Waldeinsiedler in der Einsamkeit der Wälder von Wurzeln und Früchten leben und in stetig gesteigerten asketischen Übungen sich von dem letzten Reste des Welthanges frei machen; ist dies erreicht, so wird er im höchsten Alter ein Gannhasin, d. h.

einer, der alles von sich geworfen hat, heimatlos umher-  
schweift, nur noch von Almosen lebt und, von aller An-  
hänglichkeit an die Welt befreit, den Tod erwartet, wie  
der Diener den Befehl seines Herrn.

#### IV.

Während die brahmanische Kaste in dieser Weise  
das äußere Leben der Inder umspann und in feste  
Formen band, entwickelte sich im Gegensatz zu dem mehr  
und mehr erstarrenden Kultus eine freie Bewegung des  
Geistes (vergleichbar dem Prophetentum auf hebräischem  
Boden). Nachdem der Gedanke von der Einheit des  
Universums in Hymnen, wie den oben mitgeteilten,  
seinen wunderbaren Ausdruck gefunden hatte, war es die  
nächste Aufgabe, diese Einheit näher zu bestimmen.  
Mancherlei Versuche treten auf, sie aufzufassen als  
Prajâpati „den Herrn der Geschöpfe“, Viçvakarman  
„den Allschöpfer“, Purusha „den Urmenschen“, und be-  
sonders merkwürdig ist die Bezeichnung desselben als  
Brahmanaspati, eine ganz neue, vorher nicht gekannte  
Gottheit, welche in einigen der späteren Vedahymnen  
auftritt, und welcher sofort alle Großtaten der Schöpfung  
und Regierung der Welt zugeschrieben werden. Brahman-  
aspati heißt „der Herr, der Genius des Gebetes“ und  
ist eine leicht durchsichtige Personifikation dessen, was  
im Rigveda das brahman genannt und vielfach als  
Stärkungsmittel der Götter gepriesen wird. Wie dieses  
Brahman, welches personifiziert als Brahmanaspati er-

scheint, aus der Bedeutung „Gebet“ zu der eines weltumfassenden Prinzips sich fortentwickelt, zeigt ein sehr merkwürdiger Vers, Rigveda 2, 24, 11:

„Aus engem Raum des Herzens weit entsaltend sich,  
Wächst zu der Götter Freude mächtig er empor,  
Er breitet über Götter, selbst ein Gott, sich aus,  
Das Weltenall umspannend, Brahmanaspati.“

Hier sehen wir das Gebet zum Weltprinzip vor unseren Augen erwachsen und eine Bestätigung dazu ist es, wenn ein tiefsinniger Hymnus des Rigveda die Frage aufwirft:

Wo ist der Wald, wo ist der Baum gewesen,  
Aus dem sie Erde und Himmel ausgehauen?  
Im Geiste forschend frag' ich Euch, Ihr Weisen,  
Worauf gestützt sich hat der Welten Träger?

und ein Brahmanatext diese Frage wiederholt und darauf antwortet:

Das Brahman ist der Baum, das Holz gewesen,  
Aus dem sie Erd' und Himmel ausgehauen,  
Im Geiste forschend künd' ich Euch, Ihr Weisen:  
Auf Brahman stützte sich der Welten Träger.

Der Entwicklungsgang des Wortes Brahman ist analog dem des Logos in der Bibel. Beim Brahman, bei der Erhebung des Gemütes zur religiösen Andacht, fühlte der Mensch sich über seine eigene Individualität erhoben; fühlte in sich eine allen Göttern, Welten und Wesen überlegene Macht erwachen, und es ist ein überaus merkwürdiger Schritt, wenn der zur religiösen Andacht sich Erhebende in diesem überindividuellen Zustande sein wahres eigenes Selbst, in indischer Sprache, seinen

Ātman, erkannte. Hiermit betreten wir den Boden der Upanishads, deren Gedanken sich sämtlich um die Begriffe Brahman und Ātman bewegen. Vielfach werden sie ununterscheidbar gebraucht, wo aber ein Unterschied hervortritt, da ist das Brahman das Prinzip, welches alle Welten schafft, trägt und erhält, und der Ātman dasjenige, was wir bei tiefer Selbstbesinnung als unser wahres, ewiges, unwandelbares Wesen erkennen. Die Identität des Brahman mit dem Ātman, in unserer Sprache ausgedrückt, die Identität Gottes mit der Seele, ist der Grundgedanke aller Upanishads, wie er sich am kürzesten in den Worten ausspricht: tat tvam asi „das bist du“, und dieser Gedanke ist von ewiger, auch heute noch gültiger Bedeutung. Wir wissen ja nicht, welche Wege sich dem forschenden Menschengenisse noch in Zukunft erschließen mögen, aber eines steht fest, von einem wird man nie abgehen können: soll überhaupt eine Lösung des Rätsels, als welches sich die Natur mit ihren geheimnisvollen Kräften und Erscheinungen darstellt, gefunden werden, so kann der Schlüssel zur Lösung nur da liegen, wo einmal ausnahmsweise dieses rätselhafte Naturganze sich uns von innen öffnet und einen Blick in seine abgründlichen Tiefen gestattet. Hier fanden ihn die Inder, und es ist nur ein weiterer Schritt auf dem von ihnen betretenen Wege, wenn ahnungsweise schon Kant, in voller Deutlichkeit Schopenhauer, als das Prinzip aller Welten den Willen bezeichnet. Eine Upanishadstelle, Chândogya-Upanishad 3, 14, mag diesen Gedanken erläutern:

„Gewißlich, dieses Weltall ist Brahman, als Tadjalân (in ihm entstehend, lebend und vergehend) soll man es ehren in der Stille. Geist ist sein Stoff, Leben sein Leib, Licht seine Gestalt, sein Ratschluß ist Wahrheit, sein Selbst die Unendlichkeit. Allwirkend ist er, allwünschend, allriechend, allschmeckend; das All umfassend, schweigend, unbekümmert; dieser ist meine Seele (Atman) im inneren Herzen, kleiner als ein Reiskorn oder Hirsekorn oder eines Hirsekorns Kern — dieser ist meine Seele im inneren Herzen, größer als die Erde, größer als der Luftraum, größer als der Himmel, größer als diese Welten. Der Allwünschende, Allriechende, Allschmeckende, dieser ist meine Seele im inneren Herzen — zu ihm werde ich, von hier abscheidend, eingehen. Wer solches weiß, fürwahr, der zweifelt nicht. — Also sprach Cändilîha, Cändilîha.“

Brihadâraṅhaka 4, 3 befragt der König Janaka den Weisen Vâjnavalkya: Was dient diesem Menschen als Licht? Der Weise weicht aus: die Sonne dient ihm als Licht. — Aber, fragt der König weiter, wenn nun die Sonne untergegangen ist? — Dann dient ihm der Mond als Licht. — Aber, wenn Sonne und Mond untergegangen sind? — Das Feuer. — Aber, wenn Sonne und Mond untergegangen sind und das Feuer erloschen ist? — Die Stimme; darum, wenn es so dunkel ist, daß man keine Hand vor den Augen sieht, und man höret eine Stimme, so geht man auf dieselbe zu. — Aber, wenn Sonne und Mond untergegangen sind, das

Feuer erloschen und die Stimme verstummt ist, was dient dann dem Menschen als Licht? — Dann dient er sich selbst (Ātman) als Licht. — Was ist das für ein Selbst? — Nun kann der Weise nicht weiter ausweichen und entwickelt in herrlicher Schilderung, wie der Ātman im Wachen eine Welt aus sich heraussetzt, im Traumschlaf wieder eine andere entsprechende Welt aus sich schafft und im Tiefschlaf vorübergehend mit dem Prinzip aller Dinge eins wird: „Dann hat er überwunden alle Qualen seines Herzens.“ Weiter schildert der Weise, wie beim Tode die Lebensgeister sich um den Ātman scharen, mit ihm ausziehen und wie er, vergleichbar dem Goldschmied, der aus einer Gestalt eine andere, schönere hämmert, der Raupe, die von einem Blatt zum anderen sich herüberzieht, einen neuen Leib sich baut, genau entsprechend den Werken des vergangenen Lebens. Dann aber heißt es: „So steht es mit dem Verlangenden.“

„Nunmehr von dem Nichtverlangenden“:  
Wer ohne Verlangen (kāma), frei von Verlangen, gestillten Verlangens, selbst sein Verlangen ist, dessen Lebensgeister ziehen nicht aus, sondern Brahman ist er und in Brahman geht er auf. Wie eine Schlangehaut, abgeworfen, tot auf einem Ameisenhaufen liegt, also liegt dann dieser Leib; er selbst aber, das Unsterbliche, das Leben, ist lauter Brahman, ist lauter Licht.

Ja, freudelos ist diese Welt,  
Von tiefer Finsternis bedeckt,

In sie geht nach dem Tode ein  
Der Mensch, den nicht das Wissen deckt.

Doch wer sich als das Selbst erfährt hat in Gedanken,  
Wie mag der wünschen noch dem Leibe nachzutranken!  
Wem in des Leibes abgründliche Befleckung  
Geworden ist zum Selbst die Erweckung,  
Den als allmächtig, als der Welten Schöpfer wist,  
Sein ist das Weltall, weil er selbst das Weltall ist.

Zu dessen Füßen rollend hin  
In Jahr und Tagen geht die Zeit,  
Den Götter als der Lichter Licht  
Anbeten, als Unsterblichkeit,  
In dem der Wesen fünffach Heer  
Mit samt dem Raum gegründet steh'n, —  
Den weiß als meine Seele ich, unsterblich den Unsterblichen.

Wer solches weiß, der ist beruhigt, geduldig und gesammelt, er erkennet nur das Selbst, alles sieht er an als das Selbst, ihn verbrennet nicht das Böse, er verbrennet alles Böse, frei von Bösem, frei von Leidenschaft und frei von Zweifel wird er ein Brähmana, er, dessen Welt das Brahman ist. Also sprach Vājnavalkya. Da sprach der König: „O, Heiliger, ich gebe dir mein Volk in Knechtschaft und mich selbst dazu!“

Der Grundgedanke der ältesten Upanishads ist reiner Idealismus: Der Ātman ist das allein Reale, die vielheitliche Welt ist eine bloße Täuschung (māya). Dieser hohe Standpunkt wird im weiteren Verlaufe durch Eindringen realistischer Tendenzen mehr und mehr verunstaltet; Die Leugnung der Weltausbreitung läßt sich nicht festhalten, und so kam man zu einem zweiten Standpunkte,

den wir als Pantheismus bezeichnen wollen, welcher die Realität der Welt mit der alleinigen Realität des Ätman dadurch zu vereinigen sucht, daß er die Identität der Welt mit dem Ätman behauptet. Aber diese Gleichung war und blieb eine sehr undurchsichtige, und indem man an Stelle dieser unverständlichen Identität die Kausalität setzte, gelangte man zu einer dritten Stufe, dem Kosmogonismus, welcher den Ätman als Ursache und die Welt als seine Wirkung betrachtet. Auch auf diesem Standpunkte ist es der in uns lebende Ätman, welcher die Welt schafft und als Seele in sie hineinfährt. Aber das Bewußtsein des Unterschiedes zwischen dem großen welterschaffenden Ätman und dem bedürftigen, hilflosen, individuellen Ätman führte dann zum Theismus, welcher den welterschaffenden höchsten Ätman dem individuellen Ätman als einen anderen gegenüberstellt. Dieser Schritt war verhängnisvoll für den höchsten Ätman. Nachdem er nicht mehr durch die Seele in uns bezeugt wurde, war er überhaupt nicht mehr hinreichend bezeugt, um nicht von einem rücksichtslos fortschreitenden Realismus ganz über Bord geworfen zu werden, und so folgte auf den Theismus als seine unmittelbare Konsequenz der Atheismus, mit welchem wir auf den Boden des Sänthjāsystēms gelangen, welches den höchsten Ätman fallen läßt, in dem individuellen Ätman nur das Subjekt des Erkennens, den Puruṣha, erblickt und unter dessen Händen sich die alte Māyā realistisch zu einer massiven Urmaterie, der Prakṛiti, entwickelt. Einen letzten Schritt



in dieser Richtung tun die Buddhisten, wenn sie die Seele leugnen, und so zum Apsychismus gelangen und die Carvākas, welche einem unverhohlenen Materialismus mit allen seinen zynischen Konsequenzen huldigen.

Buddhismus und Materialismus gelten nebst einer Reihe untergeordneter Systeme für heterodox und keherisch; sechs Systeme hingegen heißen orthodox, weil sie die Vereinbarkeit mit dem Veda wenigstens zum Schein aufrecht zu halten wissen, so das atomistische Natursystem der Vaiśeṣikas, das logische System des Nāyāya und sogar das Sankāyam hat den Schein der Orthodoxie zu retten gewußt, namentlich seit sich auf seiner Grundlage der theistische Yoga aufbaute.

Nur zwei Systeme verdienen im vollen Sinne die Anerkennung ihrer Vereinbarkeit mit dem Veda: die Mīmāṃsā, ein Ritualsystem, vergleichbar dem Alten Testamente, und der Vedānta, welcher nichts anderes ist, nichts anderes sein will, als die Lehre der Upaniṣhads systematisch entwickelt.

## V.

Den Aufbau des Systems des Vedānta in seiner reinen, monistischen, allein ernst zu nehmenden Form wird dem großen Philosophen Śaṅkara (geb. 788 n. Chr., gerade 1000 Jahre vor dem ihm geistesverwandten Schopenhauer) verdankt. Die Upaniṣhads haben für ihn übermenschliche Autorität. Nichts von ihnen durfte er fallen lassen, und da war es schwer, die in ihnen vor-

liegenden Widersprüche zu vereinigen. In der Theologie wird das Brahman vielfach mit den buntesten Farben geschildert und dann heißt es wieder, das Brahman ist völlig unerkennbar; in der Kosmologie wird die Entstehung der Welt aus dem Brahman ausführlich entwickelt, und dann heißt es wieder, es gibt gar keine Welt und der Glaube an sie ist eine bloße Illusion (Māyā). Ebenso wird in der Psychologie die Wanderung der Seele von Geburt zu Geburt geschildert, und wieder heißt es, es gibt gar keine Wanderung, sie beruht ebenso wie die Realität der Welt auf dem uns angeborenen Irrtume. Wie verfährt Cankara diesen Widersprüchen gegenüber? Sein Verfahren ist überaus sinnreich und kann auch uns, die wir an ähnlichen Schwierigkeiten leiden, noch einmal zum Vorbilde werden. Er unterscheidet ein exoterisches, theologisches System, in welchem alle jene realistischen Züge untergebracht werden und ein esoterisches, philosophisches System, welches, weil nur auf unverlierbare Wahrheiten sich gründend, auch heute noch seinen Wert für uns behält. Wir wollen die exoterische und esoterische Wissenschaft, oder wie Cankara sagt, die niedere und die höhere Wissenschaft, durch die vier Teile des Systems, die Theologie, Kosmologie, Psychologie und Eschatologie in der Kürze verfolgen.

In der exoterischen Theologie finden alle jene buntenfarbigen Schilderungen des Brahman, welche teils pantheistischen, teils psychologischen, teils theistischen Charakter tragen, ihre Stelle. Eine Probe aus der Mundaka-Upanishad mag genügen:

Dieses ist die Wahrheit:

Wie aus dem wohl entflammten Feuer die Funken,  
Ihm gleichen Wesens mannigfach entspringen,  
So gehen, o Teurer, aus dem Unvergänglichen  
Die mannigfachen Wesen hervor und wieder in daselbe ein.  
Denn himmlisch ist der Geist, der ungestaltete,  
Der draußten ist und drinnen, ungeboren,  
Der odemlose, wünschelose Keine.  
Aus ihm entstehen der Verstand und alle Sinne,  
Aus ihm entstehen Ather, Wind und Feuer,  
Das Wasser und, alltragende, die Erde.  
Sein Haupt ist Feuer, seine Augen Mond und Sonne,  
Die Himmelsgegenden die Ohren, seine Stimme ist des  
Veda Offenbarung.  
Licht ist sein Kleid, sein Herz die Welt, aus seinen Füßen Erde,  
Er ist das innere Selbst in allen Wesen.

Im Gegensatz zu solchen buntfarbigen Schilderungen ist der einzige Satz der exoterischen Theologie die völlige Unerkennbarkeit des Brahman. Es ist dasjenige, von welchem eine häufige Formel besagt: „neti, neti — es ist nicht so, und ist nicht so“. Es ist dasjenige, „vor dem die Worte kehren um und die Gedanken, ohne es zu finden“, es ist „nicht erkannt vom Erkennenden, erkannt vom nicht Erkennenden“, d. h., nur wenn wir in der Übung des Yoga alle unsere Organe, wie die Schildkröte ihre Glieder, in uns hereinziehen und auch den ewig unruhigen Verstand feststellen, dann schwindet die Außenwelt und wir fühlen uns vorübergehend eins mit dem Brahman, dem Prinzip aller Dinge.

Im Mittelpunkt der exoterischen Kosmologie steht die Frage: Warum schafft Brahman die Welt? Diese Frage,

welche auch die christliche Theologie vielfach beschäftigt hat und auf welche sie nur eine unbefriedigende Antwort geben konnte, hat in Indien eine sehr annehmbare Lösung gefunden. Die Schöpfung der Welt durch Brahman beruht auf einer moralischen Notwendigkeit; und hier berühren wir den eigentlichen Lebensnerv der ganzen indischen Religion, die Lehre von der Seelenwanderung. Der Mensch ist, sagt Sankara, wie eine Pflanze; er wächst, blüht und stirbt ab; aber wie von der Pflanze der Samen übrig bleibt, der eine neue Pflanze von gleicher Beschaffenheit hervorbringt, so bleibt von dem Menschen übrig Karman, das Werk, welches, ausgesät in das Reich des Nichtwissens, das da Welt heißt, einen neuen Lebenslauf hervorbringt, welcher in Tun und Lassen ganz durch die Beschaffenheit der Werke in einer früheren Geburt bedingt wird. Dieser noch heute in Indien durchaus herrschende Glaube ist von erstaunlicher Wirkung; er gibt Trost in den Leiden des Lebens, weil er sie als selbst verschuldete betrachten lehrt, und er ist ein starker sittlicher Sporn für das Wohlverhalten des Menschen. Das christliche Dogma ist leider an diesem wertvollen Gedanken vorübergegangen, und wenn (Evangelium Johannis 9, 1) Jesus von seinen Jüngern gefragt wird: welcher hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, daß er blind geboren wurde? — mit anderen Worten, wer hat recht in der Erklärung der Leiden des Daseins, Moses, der die Missethat der Väter an den Kindern heimsuchen läßt, oder die Inder, welche alle Leiden als Folgen der

eigenen Sünden in einer früheren Geburt betrachten — so geht der johanneische Jesus an dieser für uns so überaus interessanten Frage vorbei. Die Seelenwanderungslehre ist ja und bleibt ein Mÿthus, aber ein Mÿthus, welcher geeignet ist, eine für unsere, an Raum und Zeit gebundene, Anschauung unfassbare Wahrheit zu vertreten, und könnten wir von diesem Mÿthus in Abzug bringen, was daran durch räumliche und zeitliche Bestimmungen gesetzt ist, so würden wir die volle Wahrheit in Händen haben. Die Seelenwanderung oder, wie die Inder sagen, der Samsära, ist anfanglos und, abgesehen von der Erlösung, endlos. Die Seelen bestehen von Ewigkeit her, und mit dieser sehr wahren Anschauung war die Lehre der Upanishaden von einer einmaligen in der Zeit erfolgenden Schöpfung der Welt nur dadurch vereinbar, daß man den Schöpfungsakt in einen periodisch wiederkehrenden umwandelte. Das Brahman schafft die Welt, indem es stufenweise aus sich in fortschreitender Verdichtung Äther, Wind, Feuer, Wasser und Erde hervorgehen läßt. Sie sind der Schauplatz, auf welchem die wandernden Seelen als Götter, Menschen, Tiere und Pflanzen Vergeltung für ihre guten und bösen Werke empfangen. Nachdem die Welt einen Kalpa, d. h. einen Zeitraum von vielen Jahrtausenden hindurch bestanden hat, wird sie von Brahman resorbiert; weil aber in der letzten Generation Seelen bestanden und Werke geübt haben, und diese Werke Vergeltung erfahren müssen, darum muß Brahman die Welt immer wieder neu aus sich heraus-

sehen; die von den Upanishads gelehrtte einmalige Schöpfung wird zu einem von Ewigkeit her und in Ewigkeit hinein sich periodisch wiederholenden Vorgang.

Ganz anders die exoterische Kosmologie. Nach ihr ist diese ganze Welt eine Mâyâ, d. h. eine Illusion (sie ist, wie Kant und Schopenhauer sagen würden, nur Erscheinung, nicht Ding an sich) und die indische Philosophie ist reich an Bildern, um diesen illusorischen Charakter der Welt zu erläutern, wenn sie die Welt mit einer Wüstenspiegelung vergleicht, welche bei näherer Betrachtung schwindet, wenn sie die Angst vor unseren Mitgeschöpfen vergleicht mit der Angst, die wir haben vor einem liegen gebliebenen Stricke, den wir für eine Schlange halten, wenn sie endlich in schönster Ausführung mit Pindar, Sophokles und Calderon diese ganze Welt für einen Traum erklärt, den wir gemeinsam träumen, und aus dem der Tod ein Erwachen ist; und so wie bei dem Erwachen aus dem nächtlichen Traume alle die Bilder und Personen, die uns umgaben und beängstigten, zu nichts geworden sind, so wird für den, welcher aus dem langen Lebenstraum erwacht, diese ganze Welt mit all ihrer Herrlichkeit zu dem, was sie in Wahrheit ist, zu einem bloßen Nichts und nur die ewige Realität, das Brahman, das Ding an sich, kann nicht vernichtet werden.

In der Psychologie kehren wir die Ordnung um und behandeln zunächst die sich unmittelbar an die esoterische Kosmologie anschließende esoterische Psicho-

logie. Wie verhält sich unsere Seele zu dem Brahman? Sie kann nicht von ihm verschieden sein, denn es gibt nichts außer Brahman, sie kann nicht ein Teil von ihm sein, denn das Brahman ist ohne Teile (raumlos und zeitlos, wie wir sagen würden). Sie kann auch nicht eine Umwandlung des Brahman sein, denn das Brahman ist unwandelbar (kausalitätslos), — und so folgt, daß die Seele das ganze unendliche Brahman selbst ist. So leitet Cankara die Identität der Seele mit dem Brahman logisch ab, und er scheut sich nicht, die Konsequenzen dieser Lehre zu ziehen. Wie das Brahman allwissend, allgegenwärtig, allmächtig ist, so auch jede einzelne Seele, nur daß diese ihre göttlichen Eigenschaften in ihr latent sind, wie das Feuer im Holz. Was uns dieses unser Gottsein verbirgt, das sind die Upādhis, die Beilegungen, welche wie eine Hülle die Seele umgeben und mit denen wir in die exoterische Psychologie hinübertreten. Vier Hüllen umgeben die wandernde Seele, erstlich der Verstand mit den von ihm abhängigen fünf Erkenntnisorganen und fünf Latorganen, der Prāna als Prinzip des unbewußten, in Blutumlauf, Atmung und Assimilation der Nahrung sich betätigenden Lebens, endlich der feine Leib, aus welchem der neu zu bildende Leib wie aus einem Samen erwächst, und zu diesen drei beständigen, von sehr richtiger psychologischer Einsicht zeugenden Faktoren gesellt sich als ein von Geburt zu Geburt variabler Faktor Karma, das Werk, nach welchem sich das Schicksal der Seele im Jenseits und im abermaligen Diesseits richtet.

In der exoterischen Eschatologie wird das Schicksal der Seele nach dem Tode geschildert. Es eröffnen sich für sie drei Wege: der Götterweg für die frommen Verehrer des Brahman, welcher durch eine Reihe leuchtender Schichten zu Brahman führt, und die Upanishads sagen, daß für die, welche ihn gehen, keine Wiederkehr ist; aber das System knüpft die vollgültige Erlösung an die Bedingung des Wissens, und, um die Behauptung der Upanishads festzuhalten, muß man annehmen, daß den zu dem exoterischen Brahman emporgestiegenen Seelen dort die volle Erkenntnis und mit ihr die Erlösung zuteil wird. Der Väterweg führt durch eine Reihe dunkler Schichten empor bis zum Mond; ihn gehen die Vollbringer guter Werke und empfangen auf dem Mond durch den zeitweiligen Umgang mit Göttern die Vergeltung für alles von ihnen geübte Gute; aber nachdem der Schatz der guten Werke verbraucht ist, müssen sie durch Wind, Wolke, Regen, Pflanze, Nahrung, Mann und Weib zu einer neuen Geburt herabsteigen. Die Vergeltung ist also eine doppelte, einmal auf dem Mond, dann wieder durch einen abermaligen Lebenslauf, und dies erklärt sich daraus, daß der Seelenwanderungsglaube mit einem früheren Glauben an Belohnungen im Jenseits verschmolzen wird. Ein drittes Schicksal erwartet die Bösen; sie werden im Jenseits einer Züchtigung in den sieben, nach späterer Theorie vorhandenen Höllen unterworfen und kehren dann zur Erde zurück als Würmer, Raubtiere, Schlangen und „was da beißet“. Diese phantastischen



Vorstellungen haben ebensowenig Realität, wie die im Raum bestehende Welt und nehmen an deren illusorischen Charakter teil. In Wahrheit gibt es nur den Ätman, und wer dies erkannt hat, wem das Bewußtsein geworden ist, ich bin Brahman, der wird nicht erst erlöst, sondern er ist schon erlöst. Ihn täuscht die Weltillusion nicht mehr; wie der Mann, welcher vermöge der Augenkrankheit Limira zwei Monde am Himmel sieht und diese Illusion nicht heben kann, aber sehr wohl weiß, daß nur ein Mond vorhanden ist, so durchschaut der Wissende die Illusion der vielheitlichen Welt, er sieht alle Wesen als sein eigenes Selbst an und wird daher kein Wesen quälen oder schädigen; ihm haften keine künftigen Werke mehr an und die früher begangenen werden für ihn, mochten sie gut oder böse sein, vernichtet.

Wer jenes Höchste und Tiefste schaut,  
Dem spaltet sich des Herzens Knoten,  
Dem lösen alle Zweifel sich,  
Und seine Werke werden Nichts.

Dennoch besteht der Leib noch eine Weile fort, wie das Rad des Löpfers noch weiter rollt, auch nachdem das Gefäß vollendet ist, als Folge des früher erhaltenen Schwunges; das heißt als Folge der im früheren Leben begangenen Werke, aber mit dem Tode tritt für den sich als Brahman Wissenden die endgültige und ewige Erlösung, die Einwerdung mit Brahman ein, nicht indem er wie ein Tropfen in den Ozean versinkt, sondern indem er voll und ganz zu dem allumfassenden, unendlichen, ewigen Brahman wird.

Wie Ströme rinnen und im Ozean,  
Aufgehend Name und Gestalt, verschwinden,  
So wird, erlöst von Name und Gestalt,  
Der Wissende zum göttlich höchsten Geist.

## VI.

Schon nach brahmanischer Lehre ist jeder Mensch, nicht nur der Arja, sondern auch der Cûdra, eine Verkörperung des Atman, und es ist nicht abzusehen, warum nicht auch einem Cûdra das erlösende Wissen „Ich bin Brahman“ zuteil werden sollte. Aber diese Konsequenz, so oft sie auch in brahmanischen Schriften erwähnt wird, wurde von dem im Kastenwesen wurzelnden Brahmanismus nicht zu ziehen gewagt, und der Mann, welcher sie zog, das Kastenwesen nicht mehr respektierte, sich mit seiner Predigt an alle, auch an die Cûdras, wandte, war ein junger Fürstensohn, welcher, nachdem ihm die erleuchtende Erkenntnis zuteil geworden war, den Ehrennamen Buddha, d. h. der Erweckte, Erleuchtete, annahm. Der Buddhismus hält an den Grundanschauungen des Brahmanismus, den Lehren von der Seelenwanderung und Erlösung fest; nur daß er sich mit dieser Lehre an alle, ohne Unterschied der Kasten, wendet. Da aber die Kasten im Veda als göttliche Ordnung gelehrt werden, so mußte Buddha mit der Kastenordnung auch den Veda verwerfen; und diesen gewaltdätigen Schritt, den Veda, diesen viele Jahrhunderte aufgesammelten Schatz nationaler Weisheit, von sich zu werfen, mußte Buddha damit büßen, daß seine Ideen, obgleich getragen von seiner

großen und charaktervollen Persönlichkeit, doch im Vergleich mit dem Reichtum der vedischen Gedanken ärmlich sind und sich auf wenige Punkte beschränken, die wir in der Kürze betrachten wollen.

Der buddhistische Mönch hat bei seiner Aufnahme die Formel zu sprechen:

Ich nehme meine Zuflucht zu dem Buddha,  
Ich nehme meine Zuflucht zu der Lehre (Dharma),  
Ich nehme meine Zuflucht zu der Gemeinde (Sangha).

Buddha, seine Lehre und seine Gemeinde sind die drei Stücke, von denen wir zu handeln haben.

Wenn wir von der am mittleren Laufe des Ganges liegenden altheiligen Stadt Benares eine Linie gerade nach Norden ziehen, treffen wir da, wo sie die Berge des Himalaja trifft, auf die Stelle des ehemaligen kleinen Fürstentums Kapilavastu, mit der gleichnamigen, neuerdings wieder ausgegrabenen Hauptstadt. Hier herrschte im 6. Jahrhundert v. Chr. der König Cuddhodana, dem seine Gemahlin Māyā einen Sohn schenkte, von dem geweisagt worden war, daß er entweder ein Weltbeherrscher oder ein Welterlöser werden sollte. Dem Vater war das erstere erwünschter, und so beschloß er, von dem Sohne alles fernzuhalten, was ihn an das Elend der Welt erinnern könnte. Er erhielt den bedeutsamen, aber nicht ungewöhnlichen Namen Siddhārtha, „der sein Ziel erreicht hat“. Andere Namen desselben sind nach der Familie, aus der er stammt, Gautama; nach seinem Fürstengeschlecht hieß er Cākyamuni, „der

Asket aus dem Stamme der Cātīyas"; seine Verehrer nannten ihn Bhagavān, den Heiligen, Sugata, „der den rechten Gang gegangen ist"; er selbst aber sprach von sich als von dem Tathāgata, „demjenigen, welchem es ebenso ergangen ist". Übermenschlichen wie Buddha finden es bemerkenswert, daß sie, wie alle die tief unter ihnen stehenden gewöhnlichen Menschen, essen und trinken, leben, leiden und sterben mußten, und darum wohl nannte sich Buddha den Tathāgata, wie sich Jesus ja auch, allerdings mit Bezugnahme auf Daniel, 7, 13, „des Menschen Sohn" nannte. Das Leben des Buddha verläuft in drei Perioden, welche bis zum großen Auszuge aus der Heimat im 29. Jahre, von da bis zur Erlangung der Buddhahafschast im 36. Jahre und weiter bis zu seinem Tode im 81. Jahre reichen. Als Todesjahr wurde früher 543 v. Chr. angenommen, neuere Forscher erklären sich für 480 oder 412 v. Chr.; uns genügt, daß er um das Jahr 500 lebte und wirkte. Im 20. Jahre wurde er mit der schönen und tugendhaften Yaçodharā vermählt, und als sie ihm ein Söhnchen, Rāhula, schenkte, da schien er auf dem Gipfel menschlichen Glückes zu stehen. Die Sage erzählt, daß er auf einer Ausfahrt in den Park drei Erscheinungen sah, die eines alten hinfälligen Mannes, die eines von Fieberglut geschüttelten Kranken und die eines in Verwesung übergegangenen Leichnams. Diese Erscheinungen brachten ihn zum tiefen Nachsinnen über die unabwendbaren Leiden des Alters, der Krankheit und des Todes; umgeben von aller irdischen

Glückseligkeit, wurde er von tiefem Weh über die Leiden des Daseins erfüllt, und als ihm eine vierte Erscheinung zuteil wurde, einer jener Asketen, auf dessen Angesicht der tiefe Friede dessen ruhte, welcher die Welt überwunden hat, da wußte er seinen Weg. In der Nacht warf er noch einen Abschiedsblick auf seine schlafende Gattin und das Kind in ihrem Arm, dann trug ihn, geleitet von seinem treuen Diener Channa, sein Ross Kanthaka bis zu dem Flusse, der die Grenze des kleinen Königreiches bildete; hier entließ er Diener und Ross, legte Bettlergewand an und ergab sich in der Einsamkeit tiefem Nachdenken. Er suchte Belehrung bei zwei brahmanischen Weisen, Udraka und Arāda, ohne den gesuchten Seelenfrieden zu finden. So gelangte er auf seiner Wanderung auf die südliche Seite des Ganges in der Gegend von Rājagriha und ergab sich unweit des Städtchens Gaṇḍa an einer Stelle, welche noch heute ihm zu Ehren Buddhagaṇḍa heißt, den furchtbarsten Kasteiungen. Fünf Jünger sammelten sich um ihn und bewunderten seine asketischen Übungen, welche er so weit trieb, daß er eines Tages schon für tot gehalten wurde. Er kam wieder zu sich und mußte sich sagen, daß die Askese nicht der richtige Weg sei; er nahm wieder Nahrung zu sich, wie ein anderer Mensch, und die härteste Prüfung für ihn mochte es wohl sein, daß seine fünf Jünger dadurch an ihm irre wurden und ihn verließen. So kam die große Nacht heran, in welcher er da, wo jetzt sein großer Tempel steht, unter einem Feigenbaume sitzend, tiefer und tiefer in die Frage eindrang,

wie ist eine Erlösung aus den Leiden des Daseins möglich? Er rang um die ewige Wahrheit und die ganze Natur rang mit ihm. Schwarze Wolken bedeckten den Himmel, grelle Blitze zuckten hernieder, Stürme durchtobten die Luft, die Flüsse von ihrer Mündung liefen zur Quelle zurück, und Māra, der Böse, suchte ihn durch verlockende Gestalten von seinem Nachdenken abzulenken. Er aber, durch alles dies unbewegt, verfolgte die Frage nach der Befreiung vom Leiden, und als die Morgenröte erschien, da wurde es auch in ihm Licht, da hatte er die Lösung gefunden, da wurde er ein Buddha, d. h. ein Erwachter, ein Erleuchteter. Zwei Kaufleute, die ihm begegneten, wurden seine ersten Jünger; dann gelangte er nach Benares, traf dort die fünf Jünger, die von ihm abgefallen waren, und hielt die berühmte Predigt von Benares, in welcher er die vier heiligen Wahrheiten als den Inbegriff seiner Lehre entwickelte. Von da an war sein Leben ein fortwährendes Wandern in dem östlichen Teile Indiens, immer größer wurde die Zahl seiner Anhänger, Fürsten und Völker schlossen sich ihm an, bis er, 81 Jahre alt, von Krankheit und Alter gebrochen, nach einem Mahle im Hause des Schmiedsohnes Cunda zu Kucinagaram starb. Seine letzten Worte waren: „Alles ist ohne Dauer, ihr Jünger, ringet ohne Unterlaß.“

Ein Jahr nach seinem Tode wurde zu Kājagriha ein erstes, hundert Jahre später zu Vaiṣālī ein zweites Konzil veranstaltet, in welchem seine Lehre festgesetzt wurde. Sie ist für die südliche Kirche enthalten in den drei Samm-

lungen des Vinaya-Pitakam, Sūtra-Pitakam und Abhidharma-Pitakam, welche zusammen das Tri-Pitakam „den Dreikorb“ bilden und an Umfang doppelt soviel als die Bibel enthalten mögen.

Jede Religion, welche auf große Massen wirken will, muß ihre Grundlehren in kürzester Form zusammenfassen; so hat das Christentum die drei Artikel des christlichen Glaubens, der Islam die fünf Pfeiler, und der Buddhismus die vier heiligen Wahrheiten, vom Leiden, von der Ursache des Leidens, von der Aufhebung des Leidens und vom Wege zur Aufhebung des Leidens. Sie sind in der Form jener Ersilingspredigt zu Benares zusammengefaßt und lauten wie folgt:

Erste Heilige Wahrheit. Was ist das Leiden? Die Geburt ist Leiden, das Alter auch, die Krankheit auch, der Tod auch. Auch das Verbundensein mit Nichtlieben und das Getrenntsein von Lieben ist Leiden. Und daß man wünscht und trachtet und nicht erlangt, auch das ist Leiden. In Summa: die fünf Verzweigungen des Anklammerns an das Irdische sind Leiden. Dies ist das Leiden.

Zweite Heilige Wahrheit. Was ist die Entstehung des Leidens? Es ist jener Durst, der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führende, von Freude und Leidenschaft begleitete, hier und dort seine Freude findende (der Durst nach Lust, der Durst nach Werden, der Durst nach Macht). Dies ist die Entstehung des Leidens.

Dritte Heilige Wahrheit. Was ist die Auf-

hebung des Leidens? Es ist eben jenes Durstes, des von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führenden, von Freude und Leidenschaft begleiteten, hier und dort seine Freude findenden, des in der Geburt hervortretenden und beim Tode zurückkehrenden, restlose Unterdrückung und Aufhebung. Dies ist die Aufhebung des Leidens.

Vierte Heilige Wahrheit. Welches ist der zur Aufhebung des Leidens führende Weg? Es ist dieser heilige, achtheilige Pfad, der da heißt: rechtes Glauben, rechtes Denken, rechtes Reden, rechtes Handeln, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken.

In diesen vier Wahrheiten liegt der ganze Inbegriff der buddhistischen Religion beschlossen, und es mag für den europäisch Denkenden befremdlich erscheinen, daß in dieser Religion weder von Gott, noch jenseitigen Dingen, sondern nur von einer sehr realen und alle berührenden Sache die Rede ist; von der Tatsache des Leidens. Der Grundgedanke der vier Wahrheiten ist einfach dieser: Wollt ihr dem Leiden enttrinnen, so müßt ihr seine Wurzel austrotten, und diese Wurzel ist Trishnâ, der Durst, das heißt die Begierde, der Wille zum Leben, wie Schopenhauer sagt. Wer diesen Durst zu vernichten weiß, der erlangt dadurch das Nirvânam, ein Wort, welches 1. Auslöschung und 2. Seligkeit bedeutet, und es ist eine viel erörterte Frage, ob dieses buddhistische Nirvânam ein schmerzloses Nichts oder ein Zustand unaussprechlicher Seligkeit sei. Auf diese Frage läßt sich nach den neuesten Forschungen eine sehr bestimmte Antwort geben, nämlich: Hiernach zu



fragen, hat der Meister verboten, und wenn dies historisch sein sollte, so würde sich darin ein sehr großer sittlicher Takt des Buddha bekunden, weil alles Moralische seinen Wert sofort verliert, wenn dabei das Bewußtsein einer zu erhoffenden Glückseligkeit vorhanden ist.

Bedenklicher als mit der Ethik steht es mit der Psychologie des Buddhismus. Das in der ersten Wahrheit erwähnte Anklammern an das Irdische hat fünf Verzweigungen: Rûpam — die Gestalt, Vedanâ — das Gefühl, Sanjñâ — die Anschauung, Sanskâra — die Bestrebung und Bijñânam — die Erkenntnis. Die Deutung dieser fünf Zweige macht keine Schwierigkeit, da man in der ersten die Leiblichkeit, in den übrigen die auch bei uns üblichen psychischen Faktoren des Erkennens, Empfindens und Wollens leicht wieder erkennt. Aber wie steht es mit dem Âtman, der eigentlichen Seele? Buddha drückt sich darüber zweifelnd aus, der spätere Buddhismus hat die Seele geradezu geleugnet. Wie der Wagen nur aus Deichsel, Rädern, Achse und Wagenkasten besteht, und wenn man diese Teile entfernt, der ganze Wagen verschwunden ist, so ist, wie das berühmte Gespräch des Weisen Nagasena mit dem König Milinda (100 v. Chr.) erklärt, der Mensch nur eine Zusammensetzung aus jenen fünf Verzweigungen; im Tode fahren sie auseinander, und eine Seele außer ihnen gibt es nicht. Aber wie kann der Buddhismus die Seele leugnen und dabei die Seelenwanderung festhalten? Er hilft sich damit, daß er erklärt, wenn die fünf Skandhas, d. h. Verzweigungen, auseinandergehen,

so bleibt doch etwas, nämlich Karman, das Werk, und dieses Werk bringt je nach seiner Beschaffenheit ein neues Zusammenfahren von fünf Verzweigungen, d. h. einen neuen Lebenslauf zustande. Diese Antwort ist sehr ungenügend. Das Werk, Karman, kann nicht dasjenige sein, an welchem etwas vergolten wird, weil es dasjenige ist, was vergolten wird. Die Leugnung der Seele ist die schwächste Seite des Buddhismus. Im übrigen hat ihm die Beschränkung der Religion auf bloß ethische Fragen den Beifall aller kommenden Jahrhunderte eingetragen. Aber nicht lange konnte sich der Buddhismus in dieser ethischen Reinheit erhalten. Man bezeichnete sie als den dürftigen Weg (Hīnāyāna) und setzte ihr eine mit allerlei mythischen Figuren und Floskeln verbrämte Theorie als den hohen Weg (Mahāyāna) entgegen; und das war für den Buddhismus verderblich. In dieser neuen phantastischen Form konnte er gegen den Brahmanismus sich nicht mehr halten, und er wurde, nicht wie die Berichte lauten, durch ein einmaliges mörderisches Buddhistenpogrom, sondern durch allmähliches Ankämpfen gegen ihn, an welchem auch der große Çankara besonders beteiligt war, aus Indien vertrieben, fand hingegen Ersatz, indem er sich als die südliche Kirche über Ceylon und Hinterindien, als die nördliche über Tibet, China und Japan ausbreitete. Interessant ist die Beobachtung, daß die Einführung des Buddhismus in China mit dem Wirken des Apostels Paulus in Rom, die Importation des Buddhismus aus China nach Japan mit der Sendung

der ersten christlichen Glaubensboten nach Nordeuropa annähernd zeitlich zusammenfällt.

Die buddhistische Gemeinde hat zwei Arten von Mitgliedern, die Bhikshus und die Upāsakas deren Verhältnis ungefähr dem des Klerus und der Laien in der christlichen Kirche entspricht.

Die Bhikshus, d. h. „Bettler“, die eigentlichen Mönche, sind zu den beiden Gelübden vollkommener Keuschheit und Besitzlosigkeit verpflichtet. Die buddhistische Kirche ist durch Schenkungen eine der reichsten der Welt, aber die einzelnen Buddhistenmönche dürfen auf der Welt nur acht Stücke ihr Eigen nennen, nämlich 1. 2. 3. die drei Stücke des gelben Gewandes, welches eigentlich aus Lumpen bestehen soll, aber in Ermanglung ihrer, dadurch hergestellt wird, daß man einen dünnen, neuen Stoff zerreißt und wieder zusammennäht; die weiteren Stücke sind 4. der Gürtel, 5. ein Schermesser, mit welchem Bart- haare und Kopfhaare glatt abrasiert werden, 6. eine Nadel, 7. ein Sieb, um das Getränk zu filtrieren, damit nicht durch Verschlucken eines Insektes gegen das Gebot der Schonung aller Wesen gesündigt wird, und 8. die Almosenschale zum Betteln, denn alles, was der Bhikshu genießt, muß erbettelt sein. Einzelne Eremiten kommen wohl auch vor, gewöhnlich aber wohnen die Bhikshus in einem Kloster (Vihāra) zusammen, wie deren verschiedene in Kandi, der alten Hauptstadt Cejlon's, auf der anderen Seite des Mees noch vorhanden sind. Ein solches Kloster besteht aus einem größeren Rasenplatz,

welcher von einer Mauer umfriedet ist, in welche die einzelnen Zellen eingebaut sind. Eine solche Zelle, eng und klein, enthält nur einen Tisch, einen Wasserkrug und eine harte Bank und ist ärmlicher als die armeligste Kapuzinerzelle in unserer Gegend. Das Leben des Bhikshu ist, abgesehen von gelegentlichen weiten Wanderungen, ein sehr einförmiges. Der Morgen beginnt damit, daß das Kloster gereinigt und vor dem nie fehlenden heiligen Feigenbaum (welcher die Stelle des Kreuzes bei den Christen vertritt), die Morgenandacht verrichtet wird. Dann ergreifen zwei oder drei Bhikshus die Almosenschale, durchwandern das nächste Dorf oder die Stadt von Haus zu Haus, ohne Bevorzugung der Reichen und stehen schweigend an der Thür, bis ihnen jemand einen Kuchen, eine Frucht oder dergleichen in den, unter dem Mantel halbverhüllten, Topf legt. Nachdem genug gesammelt ist, kehren die Bhikshus in das Kloster zurück, bereiten aus dem Erbettelten das gemeinsame Mahl, und dies muß vor 12 Uhr mittags verzehrt sein. Außer dieser einen Mahlzeit darf der Buddhist den ganzen Tag keine feste Speise mehr zu sich nehmen. Den Nachmittag verbringt er mit sogenanntem Studieren, das heißt vorwiegend Abschreiben von heiligen Texten auf Streifen von Palmblättern, deren man für ein paar Kupien in Kandi ein ganzes Bündel erstehen kann.

Begreiflicherweise kann sich der Buddhismus bei der Ehelosigkeit und streng auf den Bettel angewiesenen Lebensweise der Bhikshus nur dadurch in der Welt erhalten,

daß der engere Kreis der Bhikshus von einem weiteren Kreis der Upāsakas, d. h. Verehrer, umgeben ist, welche ihre Familien haben und durch ihre Arbeit für die Ernährung der Bhikshus sorgen. Diese Upāsakas und ihre Frauen sind nur zu fünf großen Geboten verpflichtet: sie dürfen 1. nicht töten, 2. nicht ehebrechen, 3. nicht stehlen, 4. nicht lügen, 5. keine berausenden Getränke trinken.

Man hat den Buddhismus häufig mit dem Christentum verglichen, sich jedoch meistens an zufällige äußere Ähnlichkeiten gehalten. Eine tiefere Betrachtung läßt bei aller äußeren Verschiedenheit eine weitgehende innere Verwandtschaft erkennen. Wie die Grundlehren des Buddhismus in der Erstlingspredigt zu Benares, so sind die Grundlehren Jesu in einer angeblich zu Anfang seiner Lehrtätigkeit gehaltenen Predigt, der Bergpredigt (Matth. 5—7) zusammengefaßt. Es ist eine richtige Predigt; der Text lautet: Ich bin nicht gekommen, das Gesetz und die Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen. Wie dies gemeint ist, erklärt Jesus weiter: Zu den Alten ist gesagt, du sollst nicht töten, sollst nicht ehebrechen, ich aber sage euch, wer seinen Bruder hasset, wer ein Weib ansieht, ihrer zu begehren, der ist der Gesinnung nach schon ein Mörder, ein Ehebrecher. Jesus geht aus von der sündigen Tat und verfolgt sie bis auf ihre Wurzel, die sündige Gesinnung, zurück; wollt ihr die Sünde loswerden, so müßt ihr durch eine Art innere Umwandlung, durch die Wiedergeburt euch von dem sündigen Hange befreien.

Hier liegt die tiefere innere Verwandtschaft zwischen Buddhismus und Christentum.

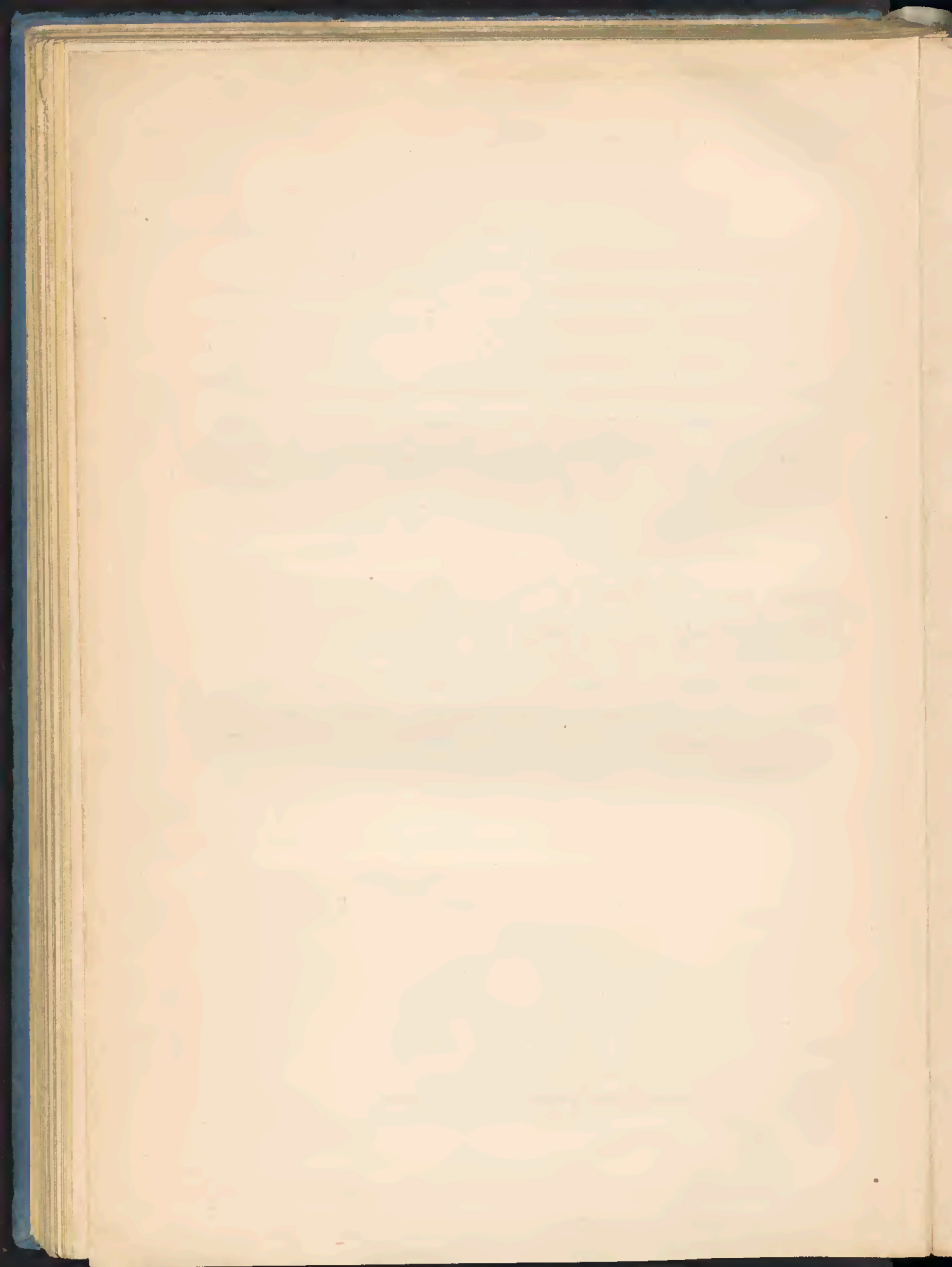
Beide gehen aus von einer äusseren Tatsache: Buddha von der des Leidens, Jesus von der der Sünde, beide verfolgen diese äussere Tatsache zurück bis zu ihrer inneren Wurzel und treffen überraschenderweise in dieser inneren Wurzel miteinander zusammen, denn eben daselbe, was Jesus die böse Begierde nennt, wird von Buddha als die Trishnâ, der Durst, die Begierde, der Wunsch zu leben und zu genießen, bezeichnet. Beide Religionen widersprechen sich nicht, sondern schliessen sich zu einer Einheit zusammen und so wollen wir weder uns zum Buddhismus, noch die Buddhisten zu uns herüberziehen und bekehren, jedem Volk die ihm angestammte und angemessene Glaubensform belassen, aber uns mit Brahmanen und Buddhisten in dem Bewusstsein eins fühlen, daß die wahre Religion nur darin besteht, Gerechtigkeit gegen alle, Liebe und Mitleid für alles Lebende, Mäßigkeit in unseren Ansprüchen an die Genüsse dieser Welt und aufopfernde Treue in dem uns gewordenen Berufe nach besten Kräften auszuüben. Was daraus für unser Fortleben nach dem Tode folgt, „danach zu fragen, hat der Meister verboten“.



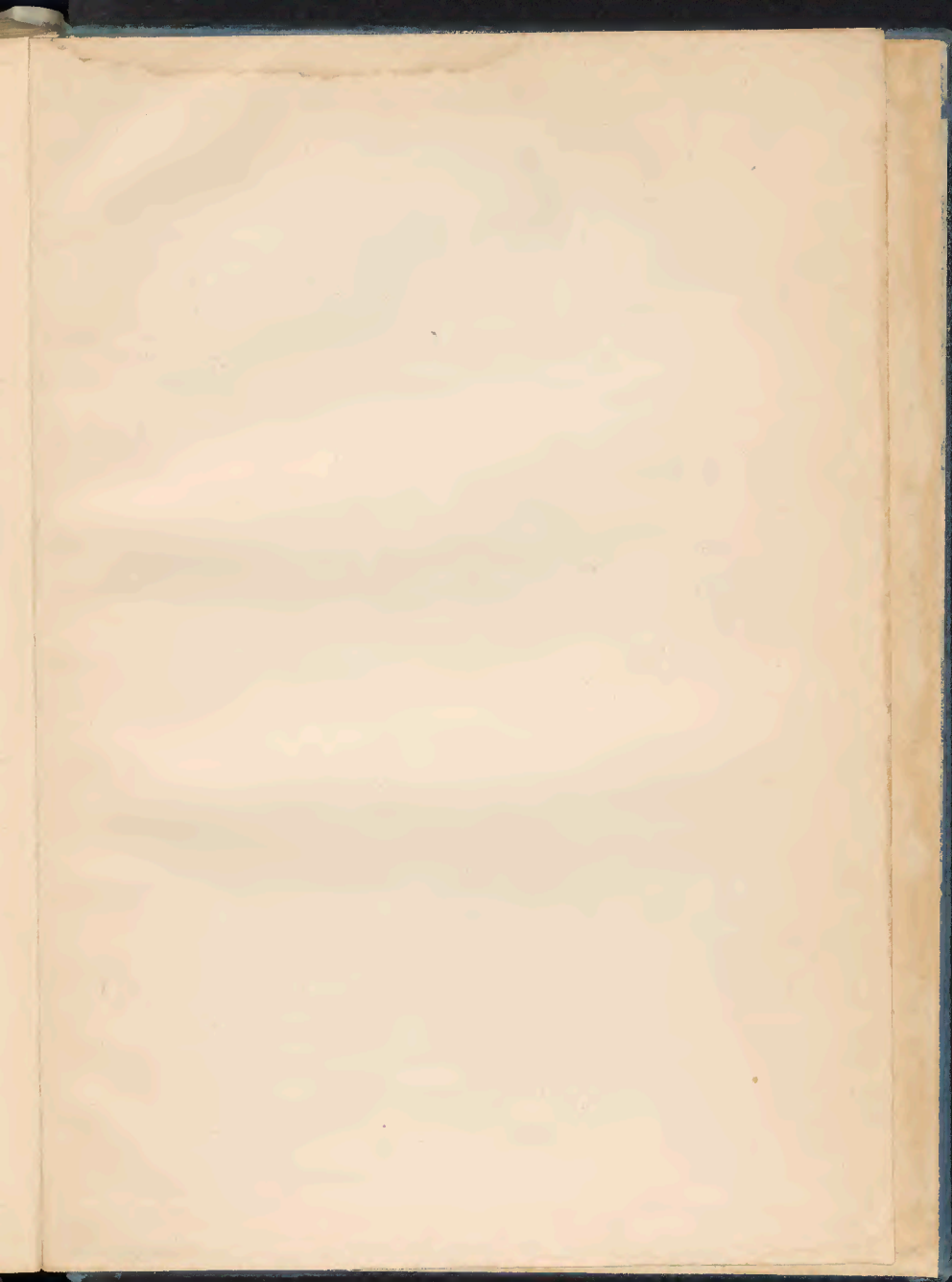
## Inhalt.

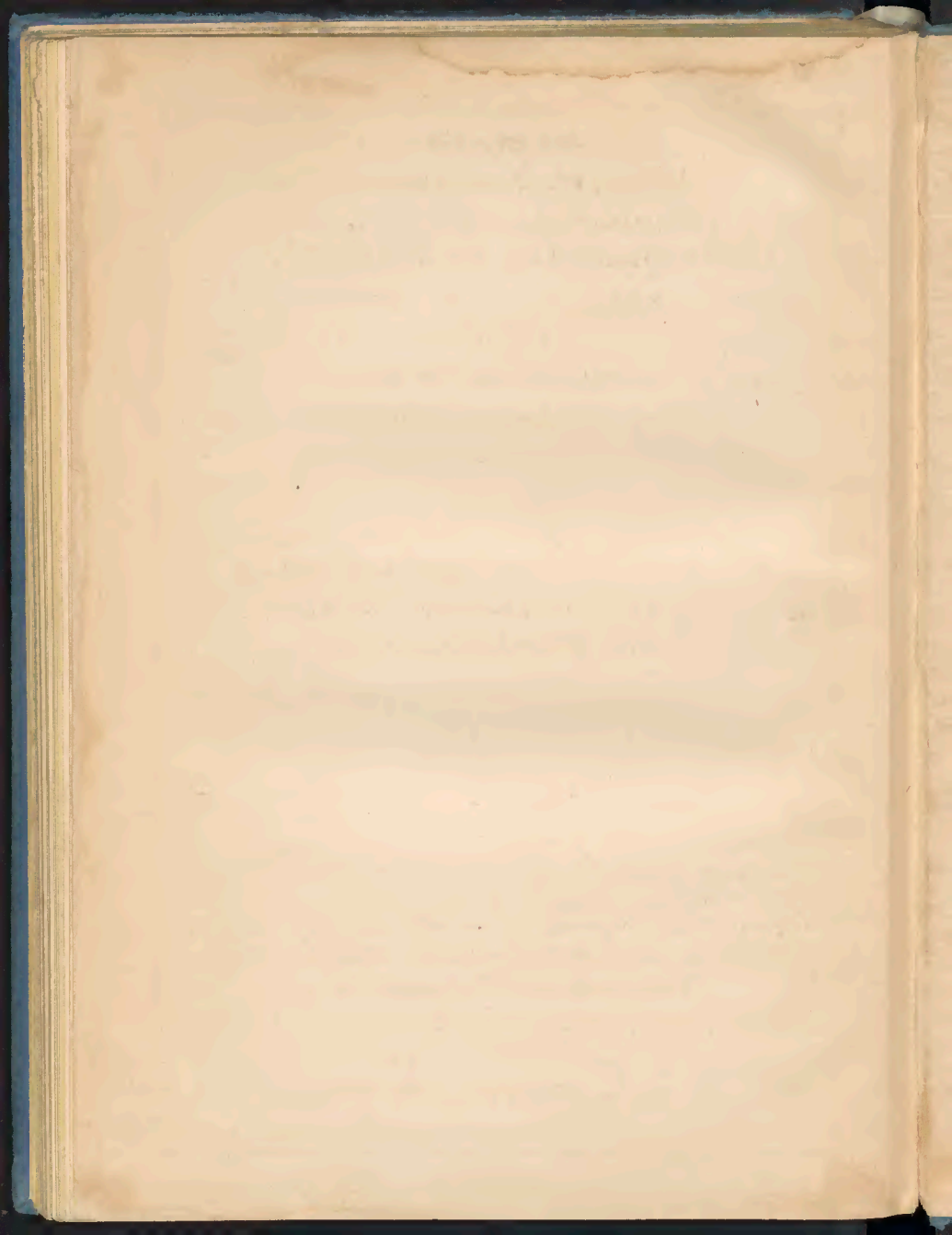
	Seite
Bedänta, Platon und Kant . . . . .	1
Kultur und Weisheit der alten Inder . . . . .	43

---









5. Band.

Dr. Felix Braun (Wien):

**Verklärungen. Ausgewählte Aufsätze.**

6. Band. Amtsgerichtsrat Dr. Erich Wulffen (Zwickau):

**Die Psychologie des Giftmordes.**

7. Band. Engelbert Pernerstorfer (Wien):

**Zeitfragen.**

8. Band. Dr. Richard von Kralik (Wien):

**Das unbekannte Österreich.**

9. Band. Hermann Bahr (Salzburg):

**Goethe.**

10. Band. Geh. Rat Univ.-Prof. Dr. Wilh. Rein (Jena):

**Die Volkserziehung nach dem Kriege.**

11. Band. Geh. Rat Univ.-Prof. Dr. R. Sommer (Gießen):

**Über Familienähnlichkeit.**

In Vorbereitung: Dr. Johannes Müller (Schloß Elmau in Oberbayern): Auswahl aus seinen Schriften; Reg.-Rat Prof. Dr. Friedrich Umlauf (Wien): Das unterirdische Wien; Prof. Fris Lange (Wien): Der Wiener Walzer; P. Graf Robert Kostig-Rienack S. J. (München): Ein geschichtlich-politisches Thema; Geh. Rat Univ.-Prof. Dr. Paul Deussen (Kiel): Goethes Faust; Geh. Rat Univ.-Prof. Dr. Wilhelm Waldeyer (Berlin): Die Nerven; ferner eine Auswahl aus den Werken von Leopold von Ranke, Goethe (Naturwissenschaft und Philosophie) u. a.

Jeder Band enthält 6 bis 7 Druckbogen im Oktavformat in gutem Einbände.

**Preis K 1.30 = M. 1.—.**

UB Klagenfurt

BR 1