

25448

N. F. V.



# Maya=Lehre und Kantianismus.

Von  
Dr. Otto Schrader.

Alle Rechte vorbehalten.



Paul Rantz, Verlag für Religionswissenschaft,  
Berlin SW. Wilhelmstrasse 120.

Maya=Lehre  
und  
Kantianismus.

Von  
Dr. Otto Schrader.

Alle Rechte vorbehalten.



x 20448

Paul Raatz, Verlag für Religionswissenschaft,  
Berlin SW, Wilhelmstrasse 120.

Ms 7551600

Alle Rechte vorbehalten.

Druck: Paul Raatz & Co., Berlin SW. 48, Wilhelm-Strasse 124.

## Vorwort.

Die vorliegende kleine Schrift ist der Separat-Abdruck aus der Einleitung zu einer im Erscheinen begriffenen Übersetzung und Erklärung der, dem Çankarācārya zugeschriebenen, Vākya-Sudhā oder Bāla-Bodhanī, einem der Vedānta-Texte, auf die Schopenhauer Bezug nimmt. Sie bildet den zweiten Teil jener Einleitung und könnte jedem beliebigen derartigen Texte vorausgeschickt werden als eine Warnung, den Vedānta durch die Brille der Kant-Schopenhauerschen Philosophie zu betrachten und so Parallelen zu sehen, wo keine sind. Wohl ist Kant der Kopernikus unter den Philosophen Europas. Aber den grossen Grundgedanken der Erkenntnistheorie hatte in Indien lange vorher schon Buddha zur Basis seiner Erlösungslehre gemacht und mit bewundernswerter Klarheit und Einfachheit vorgebracht\*), und die metaphysischen Auswüchse dieses Gedankens bei Kant und seinen Nachfolgern ohne weiteres mit dem auf eine Linie zu stellen, was der Vedānta bald drei Jahrtausende als das höchste Wissen verkündigt, ist eine nicht zu duldende Vergewaltigung gegen den letzteren.

Leipzig, April 1904.

Der Autor.

---

\*) Ich gedenke dieser Tatsache eine eigene Abhandlung zu widmen.



Durch den Anschluss Schopenhauers an Kant und die Inder ist die Meinung aufgekommen, dass die Inder auf ähnlichem Wege zu ihrer Māyā-Lehre gelangt seien, wie die Deutschen zu ihrem sog. subjektiven Idealismus. Nichts ist verkehrter. Der Māyā-Lehre liegt eine geniale Intuition, dem deutschen Idealismus eine falsche Erkenntnistheorie zugrunde.

Dem Inder pflanzte schon in der Upanishad-Zeit seine eminente philosophische Begabung das Gefühl ein, dass aller Vielheit und Veränderung der Welt eine wandellose Einheit zugrunde liegen müsse, und er zog, als dies Bewusstsein deutlicher wurde, die folgenden Schlüsse: 1) Brahman ist alles; also bin ich ein Teil von Brahman. Aber 2) Brahman ist Einheit und wandellos, alle Vielheit und Veränderung ist Schein (māyā); also bin ich das ganze Brahman, bin nur scheinbar ein Teil der Welt, bin meinem innersten Wesen nach über die raumzeitliche Vielheit erhaben.

Dies ist der ebenso einfache wie tiefe Ursprung des indischen Idealismus.



Einen ganz andern, seltsam verschlungenen Weg ist die philosophische Entwicklung bei uns gegangen. Unsere neueren idealistischen Systeme sind sämtlich aus der Erkenntnistheorie hervorgewachsen, und zwar im wesentlichen aus zwei Irrtümern Kants.

Die „Kritik der reinen Vernunft“ geht von der Tatsache aus, dass wir uns bei allem Wahrnehmen zugleich passiv und aktiv verhalten: passiv, indem wir einen Eindruck („Empfindung“) empfangen, aktiv, indem wir aus diesem Eindruck eine Vorstellung, aus der intensiven eine extensive Grösse machen. Es ergibt sich ihr auf diese Weise der bei jeder Vorstellung zu konstatierende Unterschied zwischen dem von aussen uns zukommenden Rohmaterial derselben (den bloß zufälligen, weil bei jedem Subjekt verschiedenen Empfindungen) und 2) den Formen unseres Intellektes, die wir unbewusst, notwendig und alle in gleicher Weise (nicht bloß individuell) jener „Materie“, indem wir sie erfassen, aufprägen. Um festzustellen, was an unseren Vorstellungen subjektive Zutat ist, müssen wir also diese Formen, diesen inneren Apparat ermitteln. Kant findet denselben in den, alles Wahrnehmen bedingenden und deshalb keinesfalls aus ihm abzuleitenden verschiedenen Vermögen der Seele, etwas als räumlich oder zeitlich, als Ursache, Wirkung, Einheit, Vielheit, als wirklich, möglich, notwendig u. s. w. aufzufassen. Und jetzt folgt die

verhängnisvolle Wendung: Können, so heisst es weiter, diese Formen unseres Vorstellens und Denkens, da ohne sie die Erfahrung nicht möglich ist, nicht aus der Erfahrung stammen, so ist nicht einzusehen, wie ihnen ausserhalb des Bewusstseins etwas entsprechen sollte, so sind Raum, Zeit, Kausalität u. s. w. **nur** in unserer Vorstellung da und ausserhalb derselben nur 1) als die Ursache der Empfindungen die gänzlich unvorstellbaren und undenkbaren, wenn auch im Bewusstsein durch Vorstellungen repräsentierten, „Dinge-an-sich“ oder „Dinge-überhaupt“ und 2) als die subjektive Bedingung des Vorstellens jener innere Apparat, durch den die Empfindungen in die Formen der Räumlichkeit, Zeitlichkeit u. s. w. gekleidet werden, von Kant die „transcendentale Apperception“ oder das „Bewusstsein überhaupt“ genannt.

Fragen wir uns hier zunächst einmal: Worin bestand der Grundirrtum Kants? so ist die kurze, alle Einzeleinwände zusammenfassende Antwort diese: darin, dass er seine Voraussetzung vergass.

Nämlich die Frage nach dem Verhältnis unserer Vorstellungen zu den Dingen, die durch sie vorgestellt werden — und dies ist das Problem der kantischen wie einer jeden Erkenntnistheorie — hat die notwendige Voraussetzung, dass ein solches Verhältnis tatsächlich besteht. Jeder Versuch zur Erklärung des Erkennens ist hoffnungslos, wenn man ihn nicht

von Anfang bis zu Ende auf den Dualismus von Erkennen und Erkanntem stützt. Mit diesem Dualismus aber ist ja die ganze raum-zeitliche Welt als gegeben vorausgesetzt! Denn wie anders sollte ein Ding-an-sich meinen Intellekt „affizieren“ als in der Zeit? wie anders als durch Kausalität? und wo anders sind Zeit und Kausalität denkbar als in einer vielheitlichen (mindestens zweiheitlichen) und räumlichen\*) Welt?! Sind also auch unsere Vorstellungen von Raum, Zeit und Kausalität selbstverständlich auf Funktionen unseres Intellektes zurückzuführen, so muss doch zugleich unabhängig vom Bewusstsein ein Raum u. s. w. existieren, da sonst die Anwendung jener Funktionen und damit das Erkennen überhaupt undenkbar wäre.\*\*\*) Überdies ist die Behauptung, Raum, Zeit u. s. w. seien im Bewusstsein und folglich nicht in der Welt der Dinge an sich anzutreffen, auch logisch falsch, insofern ein „nicht sagen können, ob“ durchaus nicht identisch ist mit einem „sagen müssen, dass nicht“.

Wir kommen zum zweiten Irrtum Kants, der zwar nur in einer Vermutung besteht, aber doch die eigentliche Brücke zu den Lehren seiner Nachfolger bildet.

\*) Wenn man unter Raum ganz allgemein die Möglichkeit des Nebeneinander versteht.

\*\*\*) Selbst wer das Erkennen nicht dualistisch fasst, muss zugeben, dass es in der Zeit sich abspielt, also die Zeit voraussetzt.

Wenn ich den Formen meines Anschauens und Denkens eine mehr als subjektive Geltung nicht zuschreiben darf, so bin ich „an mir“ (d. h. abgesehen von der Vorstellung, die ich von mir habe) genau so problematisch wie das Ding-an-sich der Aussenwelt. Aber eben deswegen „könnte doch wohl dasjenige Etwas, welches den äusseren Erscheinungen zum Grunde liegt, was unsern Sinn so affiziert, dass er die Vorstellungen von Raum, Materie, Gestalt u. s. w. bekommt . . . . . könnte doch auch zugleich das Subjekt der Gedanken sein . . . . . Dieses Etwas aber ist nicht ausgedehnt, nicht undurchdringlich, nicht zusammengesetzt, weil alle diese Prädikate nur die Sinnlichkeit und deren Anschauung angehen . . . . . Allein die Prädikate des inneren Sinnes, Vorstellungen und Denken, widersprechen ihm nicht“ („Kritik der reinen Vernunft“, dritte Beilage zur ersten Auflage). Kant wagt hier also den überaus kühnen Analogieschluss, dem „Ding überhaupt“, weil es ebenso übersinnlich ist wie das „Bewusstsein überhaupt“(!), die dem letzteren eigenen Funktionen des Vorstellens und Denkens zuzuschreiben, und er fügt hinzu: vielleicht sind gar die beiden nicht nur gleich, sondern identisch.

Dass die Möglichkeit einer solchen Identität vom kantischen = erkenntnistheoretischen Standpunkt aus entschieden abgelehnt werden muss, ergibt sich schon aus dem, was wir

über den ersten Irrtum sagten. Dies wird aber noch klarer werden, wenn wir die fundamentale Verschiedenheit des erkenntnistheoretischen und des metaphysischen Standpunkts an der folgenden Tabelle\*) uns zum Bewusstsein gebracht haben.

$\sqrt{S} : S = O : \sqrt{O}$	}	W (Welt)		V $\overline{W}$ (Wesen)
Vorstellungen Uebersinnliche Kräfte	}	= raumzeitliche Vielheit (Māyā)		= Ueberräumliche u. überzeitliche Einzigkeit (Parabrahman)

Zur Erklärung:

$S = \text{Subjekt}$  } als Vorstellungen, d. h. innerhalb des  
 $O = \text{Objekt}$  } Bewusstseins;  
 $\sqrt{S} = \text{Subjekt}$  } an sich, d. h. als Bedingungen des  
 $\sqrt{O} = \text{Objekt}$  } Vorstellens\*\*).

S ist also das vorgestellte,  $\sqrt{S}$  das vorstellende Ich; eben-

\*) In derselben wird das Wurzelzeichen verwendet, um das Zu-  
 grundeliegende auszudrücken. V $\overline{W}$  bedeutet also das der Welt (W) zu-  
 grundeliegende Absolute, u. s. w. Die Form der Proportion (Stellung  
 der Glieder) soll besagen, dass zwischen  $\sqrt{S}$  und  $\sqrt{O}$  das bewusste  
 Erkennen sich abspielt, dass man vom Bewusstsein (S, O) aus nach der  
 einen (inneren) Seite zum übersinnlichen Ich ( $\sqrt{S}$ ), nach der anderen  
 (äusseren) Seite zum übersinnlichen Ding der Aussenwelt ( $\sqrt{O}$ ) gelangt.

\*\*\*) Über das Wesen von  $\sqrt{S}$  und  $\sqrt{O}$  soll hiermit nichts weiter  
 ausgesagt sein als das unbedingt Sichere: dass sie trotz der Ver-  
 schiedenheit, die aus der Verschiedenheit ihrer Bewusstseinsrepräsen-  
 tanten für sie vielleicht mit Recht erschlossen wird, jedenfalls  
 das Gemeinsame haben, ein in Raum und Zeit wirkendes Etwas,  
 d. h. „Kräfte“, zu sein.

so O das vorgestellte,  $\sqrt{O}$  das wirkliche Ding, wobei die Frage, inwieweit meine Vorstellung der Wirklichkeit entspricht, ganz ausser Betracht bleibt\*).

Für den naiven, d. h. philosophisch rohen Menschen, sind S und  $\sqrt{S}$  einer-, O und  $\sqrt{O}$  andererseits noch gleichsam in der Indifferenz. Er glaubt wie mit Fühlhörnern die Dinge direkt zu betasten und ebenso sein Ich im Selbstbewusstsein unmittelbar zu erkennen. Wird er nun, etwa durch die Physiologie der Sinneswahrnehmungen — die Philosophie kann hier ganz aus dem Spiel bleiben — darauf aufmerksam, dass er unmittelbar nur seine Vorstellungen erkennt, dass S und O als solche nur in seinem Bewusstsein existieren („Die Welt ist meine Vorstellung“), so wird er sofort, in der instinktiven Überzeugung, dass sein Verhältnis zur Aussenwelt ein nicht bloß eingebildetes ist, dem vorgestellten Ich (S) ein wirkliches Ich ( $\sqrt{S}$ ), dem vorgestellten Ding (O) ein wirkliches Ding ( $\sqrt{O}$ ) an die Seite stellen und ebenso die kausalen Beziehungen aller  $\sqrt{S}$  und  $\sqrt{O}$  zu einander für reale und vorgestellte zugleich erklären. Und hiermit hat er den Standpunkt erreicht, den die wissenschaftliche Erkenntnistheorie einnimmt und, wie wir sahen, einnehmen muss.

\*) Diese Frage ist tatsächlich unlösbar, da ich, um sie richtig beantworten zu können, aus meinem Bewusstsein (S, O) heraustreten müsste.

Die Erkenntnistheorie ist also eine empirische Wissenschaft, die es einzig und allein mit der Analyse gegebener Vorstellungen und der psychophysischen Erklärung des Erkenntnisprozesses zu tun hat. Hingegen die Metaphysik betrachtet nicht  $\overline{VS}$  und  $\overline{VO}$  in ihrem Verhältnis zur Vorstellungswelt (S, O), sondern die ganze subjektiv-objektive Welt (alle S, O,  $\overline{VS}$ ,  $\overline{VO}$ ) als eine organische Einheit (W) und in ihrem Gegensatz zu  $\overline{V\overline{W}}$ !

Es bedeutet daher — um auf die Kantische Hypothese zurückzukommen — der Zusammenfall von  $\overline{VS}$  und  $\overline{VO}$  den Fortfall alles dessen, das durch die Wechselwirkung jener zwischen ihnen sich entwickelte, d. h. der ganzen Vorstellungswelt (S, O), und folglich die Aufhebung des Erkenntnisprozesses. Denn dasjenige, in das jene ganze übersinnliche Mannigfaltigkeit der Welt (alle  $\overline{VS}$  und  $\overline{VO}$ , alle „Kräfte“) zusammenfällt, kann ja nichts anderes sein als ihre übernatürliche Wurzel, als  $\overline{V\overline{W}}$ . Dieses  $\overline{V\overline{W}}$  aber ist wegen seiner Übernatürlichkeit (Erhabenheit über Raum und Zeit) und wegen seiner Absolutheit oder Einzigkeit (die Welt ist ein metaphysisch Nichtseiendes = Maya, das nur in unserem Denken neben jenem Höchsten besteht) von aller Ursächlichkeit (Kausalität) ausgeschlossen und kann folglich nicht, wie Kant annimmt, unseren Sinn „affizieren“. Denn wenn man vielleicht auch sagen kann und muss, dass das höchste Sein

die Maya hervorbringe, so kann man eben deswegen doch niemals sagen, dass es mit ihr in Wechselwirkung stehe!

Aber freilich hat sich Kant nicht träumen lassen, hier auf das Parabrahman gestossen oder auch nur aus dem erkenntnistheoretischen Gebiet herausgekommen zu sein. Sonst hätte er wohl eingesehen, dass nach jenem Zusammenfall nichts mehr übrig war, das durch die Einheit von  $\overline{VS}$  und  $\overline{VO}$  affiziert werden konnte, während er so den „äusseren Sinn“ (die sinnliche Anschauung) noch ausserhalb wähnte — entgegen seiner a. a. O. ausgesprochenen Überzeugung, dass dieser im „Bewusstsein überhaupt“ wurzele. Wie weit er entfernt war von der metaphysischen Konsequenz, die seine Nachfolger aus seiner Lehre zogen, zeigen die „Prolegomena“, die zwei Jahre nach dem Hauptwerk erschienen (1783). Hier erlässt Kant eine förmliche „Protestation wider alle Zumutung eines Idealism“ und erklärt, gerade durch seine Unterscheidung von Ding-an-sich und Erscheinung = Vorstellung dem „schwärmenden Idealism“ (eines Berkeley u. a.) entgegenzuarbeiten, der alle Dinge der Sinnenwelt für blossen Schein halte. Ist zwar hiermit eine Ansicht gemeint, die nicht weniger von Çankara bekämpft wurde\*), so zeigt sich hier

\*) In seiner Widerlegung des buddhistischen Vijnāna-vāda, der  $\overline{VO} = O$  und  $\overline{VS} = S$  setzte.

doch vollkommen deutlich das Ding-an-sich als erkenntnistheoretische Kategorie im Gegensatz zur metaphysischen Kategorie des Brahman. Denn die Meinung, dass die Dinge nichts als Vorstellungen seien, kann nur erkenntnistheoretisch widerlegt werden mittels des Hinweises auf eine übersinnliche Vielheit; sie geht den höchsten metaphysischen Standpunkt gar nichts an, da für diesen die Dinge sowohl wie die Vorstellungen nichts als Māyā sind. Dass dieses von Deussen u. a. übersehen wurde, liegt daran, dass „Ding-an-sich“ bei Kant ein Sammelname für alles Übersinnliche ist und daher\*) unter Umständen auch „Gott“ (das Übernatürliche)\*\*) bedeuten kann:

bei Kant: „Erscheinung“                    „Ding-an-sich“  
 = Sinnliches Übersinnliches\*\*\*) Übernatürliches  
 bei Çankara:                    Māyā                    Brahman  
 Dass das Übernatürliche in einem ganz anderen

\*) Das Übernatürliche ist zugleich übersinnlich (aber nicht umgekehrt die übersinnliche Vielheit auch übernatürlich).

\*\*\*) Der kantische Gottesbegriff ist vom vedantischen himmelweit entfernt: er kommt vielleicht am nächsten dem der protestantischen Kirche.

\*\*\*\*) Dies ist ungefähr das, was der spätere Vedānta, mit Anlehnung an das Sāmkhya, Mūlaprakṛiti (Urnatur) oder Avyakta (Unsichtbares) nennt, im Gegensatz zum Vyakta oder der sinnlich wahrnehmbaren „Natur“.

und viel tieferen Sinne transcendent ist als das bloss Übersinnliche, bleibt bei Kant gänzlich im unklaren.

Wir wenden uns jetzt, nachdem wir erkannt haben, eine wie bedenkliche Sache es ist, den Vedānta mit der Lehre Kants in Parallele zu stellen, zu den Nachfolgern des letzteren.

Kant selbst hatte sich, wie wir sahen, dem Realismus zugewandt und die eigentlichen Konsequenzen seiner Lehre geflissentlich unterdrückt\*). Dieselben lagen aber so sehr auf der Hand, daß es nicht im mindesten wunderbar ist, wenn gleich mit Fichte, dem ersten bedeutenden Nachfolger Kants, der deutsche Idealismus plötzlich fertig dastand.

Die Wurzeln von Fichtes Lehre sind die beiden, von uns besprochenen Irrtümer Kants: Die Behauptung der ausschließlich subjektiven Geltung der Anschauungs- und Denkformen (Raum, Zeit und Kategorien) und die angedeutete Möglichkeit einer Einheit von  $\sqrt{S}$  und  $\sqrt{O}$ . Wie der letzte Teil unseres Zitates zeigt, meinte Kant zu dieser Einheit zu kommen durch eine Verlegung aller  $\sqrt{O}$  in  $\sqrt{S}$ , so daß — was er freilich verkannte — tatsächlich nur das „Bewußtsein überhaupt“ ( $\sqrt{S}$ ) übrig blieb. Auf dieses letztere durften, wie auf alles Trans-

\*) Besonders tritt dies an der Umarbeitung hervor, die die „Kritik“ in der zweiten Auflage erfuhr.

cedente, nach Kants Lehre die Kategorien nicht angewendet werden, d. h. man konnte weder sagen, daß es einzig, noch daß es eines unter vielen sei. Fichte räumte nun mit diesen Zweideutigkeiten auf, indem er  $\sqrt{0}$  als einen widerspruchsvollen Begriff ganz beseitigte und  $\sqrt{S}$  für absolut erklärte. Das Ding an sich ( $\sqrt{0}$ ) habe ja Kant nur angenommen, um zu erklären, wie unser Sinn von außen affiziert werde, während doch bekanntlich Raum, Zeit und Kausalität nur innerhalb des Bewußtseins Geltung hätten.\*) Wozu also ein solches  $\sqrt{0}$  annehmen?! Vielmehr gebe es nichts als das einzige  $\sqrt{S}$ , und dieses absolute „Ich“ erzeuge in grundlos freier Tätigkeit durch eine bewußtlose Selbstbeschränkung („produktive Einbildungskraft“) zugleich mit der Form auch die Materie der Vorstellung. Es sei unendliche Tätigkeit, nicht ein ruhendes Sein. Es sei der sich selbst und sein Tun anschauende Gott.

Die weitere Ausbaugung dieses Gedankens, zunächst durch Fichte selbst, dann vor allem durch Hegel und seine Nachfolger bis auf die Gegenwart („Immanente Philosophie“) ist in der Hauptsache reine Phantasie und braucht von uns auch deshalb nicht berücksichtigt zu werden, weil hier der „schwärmende Idealismus“ vorliegt, den, wie wir sahen, Kant und Çankara gleichmäßig verwerfen. Es sei jedoch mit einem

\*) Diesen Widerspruch hat zuerst Jacobi gesehen.

Blick auf unsere Tabelle (S. 10) noch konstatiert, daß für diese Richtung entweder nur die Welt der Vorstellungen (S, O) oder ausser ihr noch ein  $\sqrt{S} = \sqrt{W}$  existiert.

Dieser subjektivistischen Richtung der nachkantischen Philosophie geht nun eine andere parallel, die den Begriff des Dinges-an-sich nicht einfach verwarf, sondern zu berichtigen suchte. Hier sind vor allem Herbart und Schopenhauer zu nennen, zwei im übrigen ganz verschiedene Denker.

Das Richtige wäre gewesen, den Dingen-an-sich ihre Vielheit zu lassen und sie zusammen mit den Intellektualfunktionen für „Kräfte“ zu erklären, die nur in ihren Wirkungen, den Vorstellungen, in unser empirisches Bewußtsein fallen. Aber Herbart verfehlte die zweite Bestimmung, indem er sie für absolut unveränderliche und einfache „Reale“ erklärte, Schopenhauer die erste, indem er ihnen die Vielheit absprach. So beging Herbart die Inkonsequenz, ein Wirken des Unveränderlichen anzunehmen, während Schopenhauer die Dinge-an-sich ganz richtig als „Willen“, d. h. Kraft, definierte, sie aber (wenn er auch bisweilen instinktiv diesen Fehler vermeidet) vom Absoluten ( $\sqrt{W}$ ) nicht zu trennen wußte und daher aus ihnen den einen, raum-, zeit- und kausalitätlosen Weltwillen machte.

Schelling endlich gehört beiden Richtungen an, insofern er in seiner ersten und zweiten Periode (Natur- und Trans-

cidental-Philosophie) den Standpunkt Fichtes vertrat, dann aber im „Identitätssystem“ (1802—1804) über Fichte hinausging durch die Erkenntnis, daß das Bewußtsein mit seiner Zweifelt von Subjekt und Objekt (Ich und Nicht-Ich, Geist und Natur) nicht das absolut höchste sein könne, daß vielmehr diese beiden ihre gemeinsame Wurzel in der „absoluten Vernunft“, „Gott“ oder dem „Unendlichen“ hätten. Und zwar verwandele sich Gott in die Welt mittels der „Ideen“ (Potenzen des Geistes und der Natur). Noch einen Schritt weiter finden wir Schelling in der „Freiheitslehre“ (1804 fg.): hier ist das Höchste die absolute Unvernunft eines unbewußten Willens der als seine Selbstoffenbarung die Ideen und in der Wechselwirkung mit diesen die Welt erzeugt, um aus dunkler Unbewußtheit zur Selbsterkenntnis, zur Besiegung des Einzelwillens durch den Allwillen sich emporzuarbeiten, d. h. um als „entwickelter Gott“ (deus explicitus) zu sich selbst zurückzukehren. Den ganzen langen Rest seines Lebens (1813—1854) hat Schelling dann damit zugebracht, aus der Religionsgeschichte (Geschichte des religiösen Bewußtseins der Menschheit), die er für den unmittelbarsten Ausdruck der Selbstentwicklung Gottes hielt, das Wesen des letzteren „empirisch“ abzuleiten — was wir vor allem deshalb erwähnen, weil es das „Absolute“ der „Freiheitslehre“ in seiner größten Verschiedenheit von dem des „Identitätssystems“ zeigt.

Vor Schopenhauer ist mithin von den deutschen Idealisten Schelling in seinem „Identitätssystem“ dem Vedānta am nächsten gekommen. Denn „absolutes Bewußtsein“ (vgl. die Bezeichnung des Brahman als Cit „Geist“) oder „absolute Identität“ bedeutet ihm hier nichts anderes als das absolut einheitliche, gänzlich undefinierbare höchste Prinzip\*), und sein „höchstes Gesetz“, das der Identität, berührt sich mit dem Tattvamasi der Inder so nahe, dass es ihn sogar (was ja freilich nahe lag) dazu führte, alle Vielheit der Welt für Schein zu erklären. Hier ist also zum ersten Mal in Deutschland, wenn auch nur wie eine nebensächliche Konsequenz, von einem Professor der Philosophie die Mayā-Lehre ausgesprochen worden — merkwürdigerweise unmittelbar vor dem Bekanntwerden des Vedānta\*\*).

Die einzige prinzipielle Verschiedenheit des Identitätssystems von Çankaras Lehre besteht demnach in dem be-

---

\*)  $\pm 0$ , wie ein Schüler von ihm es ausdrückte (Windelband, Geschichte der Philosophie, S. 496).

\*\*\*) Es bleibt zu untersuchen, ob hier nicht doch indischer Einfluß vorliegt. 1785 nämlich war bereits die Bhagavadgītā in englischer Übersetzung erschienen, und zehn Jahre später jubelte der Weimarer Musenhof über die Çakuntalā. Dazu kommt, daß A. W. Schlegel, dessen Interesse für die Inder doch wohl schon damals erwacht war, mit Schelling seit 1798 in lebhaftem persönlichen Verkehr stand.

sprochenen, von Kant so genannten „schwärmenden Idealism“, den Schelling nie überwunden hat.

Als nun die erste genaue Kunde von der indischen Weisheit nach Deutschland kam (1808 fg.), war Schelling vom Standpunkt des „dürren Spinoza“ bereits zur „saftigen Weide“ Jacob Böhmes fortgeschritten, während sein Ruhm durch den seines bisherigen Schülers und Freundes Hegel verdunkelt zu werden begann. Man versteht nicht, wie diese beiden Männer jemals zusammen haben arbeiten können, wenn man das wegwerfende Urteil Hegels über die indische Philosophie: „Wir befinden uns auf dem Boden zügelloser Verrücktheit“\*) mit dem Entzücken vergleicht, das sie bei Schelling erregte\*\*). Freilich stammen diese Urteile aus späterer Zeit. Aber die engen Beziehungen Schellings zu dem Sanskritisten A.W.Schlegel machen es wahrscheinlich, daß er das Schlußwort seiner Streitschrift gegen Fichte außer auf die deutschen Mystiker jetzt nachträglich auch auf die Inder bezog. Er schrieb damals (1806): „Ich schäme mich des Namens vieler sogenannter Schwärmer nicht, sondern will ihn noch laut bekennen und will mich rühmen, von ihnen gelernt zu haben. Habe ich ihre Schriften bisher nicht ernstlich studiert, so will ich mir diese

\*) Bd. XII, S. 440 der gesammelten Werke.

\*\*\*) Deutsche Rundschau 1884-85, S. 470 (nach Max Müller).

tadelnswerte Nachlässigkeit ferner nicht zu Schulden kommen lassen. In den Geistern und Herzen vieler Menschen liegt ein Geheimnis, das da ausgesprochen sein will, und es wird ausgesprochen werden.“ Es ist also recht wohl möglich, daß in der „Freiheitslehre“ und den weiteren Schriften Schellings dieses oder jenes indische Element steckt, obwohl dieselben im großen ganzen von der indischen Denkart durch die historische Betrachtungsweise sich immer weiter entfernen — wie es denn der (im „Identitätssystem“ durch die Unbestimmtheit des höchsten Prinzips eher verdeckte als ausgeschlossene\*) Hauptfehler dieser späteren Philosophie Schellings ist, daß sie das Absolute als in einem zeitlichen Prozeß begriffen darstellt.

Hiermit kommen wir auf den Punkt zurück, der den philosophischen Genius der Inder in der hellsten Beleuchtung zeigt, auf das eigentliche große Unterscheidungsmerkmal von indischem und europäischem Denken, auf die Lehre von der Maya. Es führt zu einer ganz schiefen Auffassung, wenn man diese Lehre mit der Ideenlehre des Platon gleichzusetzen versucht. Der Vergleich ist nur insofern richtig, als auch Platon von der Überzeugung ausging, daß dem Vergänglichen der Welt ein Unvergängliches zugrunde liegen müsse. Aber Platon fand dies

\*) Man beachte jedoch, daß im „Bruno“ (1802) das Ewige das zeitlos Unendliche ist im Gegensatz zum Denken als dem zeitlich Unendlichen u. a. m.

Unvergängliche in den „Ideen“ als den ewig feststehenden Formen des Daseins, der Inder hingegen in dem über alles Dasein erhabenen, absoluten Sein; der eine in einer übersinnlichen Vielheit, die er durch einen bloßen Macht-spruch für übernatürlich erklärte, der andere in der tatsächlich übernatürlichen, weil alle denkbaren Beziehungen zum Dasein ausschließenden, das Dasein nicht erklärenden, sondern negierenden Einen Substanz\*). Will man für diese Lehre ein europäisches Analogon haben, so kann höchstens die, möglicherweise auf ihr beruhende Lehre des Plotinos dafür gelten.

Die Māyā-Lehre ist die einzig mögliche Lösung des Substanz-Problems und wird als solche über kurz oder lang auch bei uns anerkannt werden. Der Begriff der Substanz (des Seins) wird mit den Begriffen der Kausalität (des Werdens) und der Vielheit so lange zu vereinigen gesucht, zunächst in der sinnlichen, dann in der übersinnlichen Sphäre, bis man erkennt, dass er auch in der letzteren sich nicht halten kann, und ihn nun auf das Übernatürliche (Absolute) als dessen einzige und notwendige Bestimmung beschränkt\*\*). Denn dass

\*) Vgl. die Tabellen auf S. 10 und 14.

\*\*\*) So wird, als ein letzter verzweifelter Versuch, die vom naiven Denken angenommene Vielheit von Substanzen zu retten, auch die seltsame Lehre des Sāmkhya von der Vielheit unendlicher und absoluter Seelen verständlich.

es sich nicht verändert, kann von keinem Dinge der Welt, muss dagegen — freilich als ein rein negatives Merkmal\*) — vom überzeitlichen Absoluten behauptet werden. Diesen Standpunkt hat, wie vom Verfasser in Kürze bereits gezeigt wurde†) und ausführlich in einer Abhandlung über das „Problem des Nirvāna“ demnächst erwiesen werden wird, mit absoluter Folgerichtigkeit nur der grösste der Inder zu vertreten vermocht in seinen Lehren vom Anātman und vom Nirvāna — zwei Begriffe, die negativ und viel schärfer das ausdrücken, was der Vedāntin positiv mit Māyā und Brahman (Ātman) bezeichnet.

Im engsten Zusammenhang mit der Māyā-Lehre steht die allgemein indische Ansicht von der Ungeschichtlichkeit des Weltgeschehens, die sehr mit Unrecht für einen Mangel der indischen Philosophie gehalten wird. Entgegen den vielfachen Bemühungen unserer abendländischen Philosophen, die Welt als einen Prozess zu verstehen\*\*), spricht der Inder einen

\*) Alle Redensarten vom „steinernen Sein“ u. s. w. des Brahman, wie sie von Gegnern dieser Anschauung gern gebraucht werden, sind deshalb von der Hand zu weisen. Wir können beim Absoluten nur sagen, was ihm widerspricht, niemals aber, was ihm entspricht. Keinen anderen Gedanken hatte Buddha, wenn er verbot, den in Parinirvāna eingegangenen Tathāgata seiend oder nichtseiend oder beides zugleich oder keins von beidem zu nennen.

†) F. Otto Schrader, Über den Stand der indischen Philosophie zur Zeit Mahāvīras und Buddhas (Strassburg 1902), S. 4 fg.

\*\*) Es sei hier nur an Schelling und seinen Nachfolger Ed. v. Hartmann erinnert.

solchen nicht nur (selbstverständlich) dem Absoluten ( $\sqrt{W}$ )\*), sondern auch der Welt als Ganzem entschieden ab. Seit den ältesten Zeiten ist er von der Ueberzeugung durchdrungen, dass die Welt in ihrer Totalität, d. h. als „Weltall“, immer dieselbe bleibt, dass es nur eine Entwicklung von Individualitäten aus dem Dunkel tierischer Unbewusstheit bis zur erlösenden Erkenntnis ihrer Einheit mit Brahman, nicht aber einen Weltprozess gibt. Die philosophische Begründung dieses Standpunktes liegt in der Zeitlosigkeit des Absoluten und in der räumlichen und zeitlichen Unendlichkeit der Welt\*\*), seine Wichtigkeit für die Ethik in der Betonung des Innenlebens.\*\*\*)

Der einzige Schopenhauer von allen unseren Denkern hat diese Grundgedanken der indischen Philosophie so vollkommen zu würdigen gewusst, dass er auf ihnen, wenn auch leider mit mancher Inkonsequenz, sein eigenes System errichtete. Schopenhauer wagte die damals unerhörten Behauptungen,

---

\*) Sogar ein Prozess des Absoluten wird bei uns von den meisten angenommen, u. a. von den in der vorigen Anmerkung Genannten.

\*\*) Jeder denkbare Zweck der Welt, meint auch Schopenhauer, müsste wegen der Unendlichkeit der verflissenen Zeit längst erreicht sein.

\*\*\*) Vgl. Hübbe-Schleiden, Das Dasein als Lust, Leid und Liebe (die altindische Weltanschauung im neuzeitlichen Gewande; ein Beitrag zum Darwinismus).

dass die Vernunft nicht das Prinzip des Weltprozesses, sondern ein blosses anthropologisches Vermögen sei; dass die Geschichte nicht einen vernünftigen Fortschritt, sondern die ziellose Wiederholung desselben unvernünftigen Schauspiels darstelle; dass nicht der Genuss des Lebens, vielmehr die Überwindung des Lebens, die Erkenntnis, dass es ein Höheres gebe, der Zweck alles Daseins sei; und er wagte es, den kantischen Gegensatz von Ding-an-sich und Erscheinung im Sinne der Mâyā-Lehre umzudeuten. Hierbei macht er sich zwar mit Kant der mangelnden Unterscheidung des Übersinnlichen vom Übernatürlichen schuldig, indem er den „Willen“ ohne weiteres für das Ding-an-sich erklärt. Aber man beachte wohl, dass er den „Willen“ nur in seiner Verneinung, also als Nicht-Willen oder als Absolutes, dem Brahman der Inder gleichsetzt — hiermit Zeugnis ablegend, dass er den „Willen“ in seiner Bejahung, also in dem eigentlichen Sinne des Wortes, im Grunde genommen nur als das Urphänomen der Welt betrachtet, mithin als das, was in der Lehre Buddhas als der „Durst“ (trshnā oder tanhā) erscheint. Hätte er dies klar erkannt — leider war es ihm versagt, den Buddhismus an der Quelle zu studieren — so würde er zweifellos den „Willen“ so wenig für raum-, zeit- und kausalitätlos erklärt haben, wie Buddha den „Durst“. Damit wären dann freilich alle drei „unsterblichen Leistungen Kants“ und nicht weniger die „Ideen“ Platons

erst recht in den Hintergrund getreten gegenüber dem indischen Unterbau des Systems.

Wem durch diese Auffassung die Lehre Schopenhauers an Überzeugungskraft und „Exaktheit“ zu verlieren scheint, den bitte ich, mir noch zu einer kleinen Schlussbetrachtung das Ohr zu leihen.

Ich kannte einen jungen Astronomen, der in der Philosophie überall mathematische Beweise verlangte. Die Lehre von der metaphysischen Unwirklichkeit der raum-zeitlichen Welt (Mâyā-Lehre) war ihm sehr plausibel, aber nur deshalb, weil sein Lehrer, ein bekannter Professor der Philosophie, in Anlehnung an Kant und Schopenhauer 3 mal 6 Beweise in mathematischem Gewande dafür geliefert hatte. Als ich ihm nun eines Tages andeutete, dass die schönen Beweise sämtlich in der Luft schwebten, rief er bestürzt aus: „Das kann man nicht beweisen? Dann glaube ich es auch nicht!“ — und drohte, der ganzen Philosophie den Rücken zu kehren.

Wäre es ratsam gewesen, diesem „exakten“ Herrn mit etwaigen anderen Beweisen aufzuwarten? Gewiss nicht! Denn so erfreulich es zweifellos ist, eine metaphysische Lehre mathematisch oder logisch beweisen zu können, so wenig ist in solchen Fällen mit verstandesgemässen Beweisen allein zu erreichen. Hier muss vielmehr gezeigt werden, dass die grossen metaphysischen Wahrheiten den Verstand überragen, dass sie

im Herzen wurzeln und in ihm erfasst werden müssen und so sicher erfasst werden können, dass alle Beweise überflüssig werden. Glaube, Intuition, lebendiges Erfassen ist hier alles, Verstand nichts, und hier, wenn irgendwo, gilt das Faustische Wort: „Wenn ihrs nicht fühlt, ihr werdet nicht erjagen!“

So kann denn endlich auch die Frage beantwortet werden, mit der mancher Leser schon lange auf uns warten wird: welche Beweise für das Absolute wir nach Verwerfung der Kant-Schopenhauerschen Argumente denn eigentlich noch haben, und warum wir nicht mit dem modernen Herakliteismus (Psychologismus) die Substanz für eine blosse „hypothetische Begriffskonstruktion“ erklären?

Hierauf ist zu erwidern, dass es einen Beweis im gewöhnlichen Sinne für das Absolute nicht gibt und nicht geben kann\*), dass wir es aber dennoch annehmen müssen, weil das Bewusstsein unserer Existenz uns dazu zwingt. Die Erkenntnis, dass

---

\*) „Obgleich sonst bei allen Dingen die Reflexion zu Recht besteht, so zeigt sich doch, dass sie bei diesem Gegenstand dem Fehler der falschen Anwendung nicht aus dem Wege gehen kann. Denn von diesem abgrundtiefen Wesen des Seins, an das sich die Erlösung knüpft, kann man ausser durch die Ueberlieferung (die Upanishaden) unmöglich einen Begriff bekommen. Denn dieses Ding kann, wie wir zeigten, kein Gegenstand der unmittelbaren Wahrnehmung werden, weil es keine Gestalt u. s. w. hat, und auch kein solcher der mittelbaren Erkenntnis (des Schliessens von der Wirkung auf die Ursache), da es von Merkmalen u. s. w. frei ist.“ (Çankara, Çāriraka-Mimāṃsā p. 437.)

alles in der Natur in unaufhörlicher, momentaner Veränderung ist, steht mit dem Gefühl meiner selbst als eines Bleibenden im Widerspruch: jene oder dieses muss eine Täuschung sein. Welcher Stimme sollen wir nun recht geben? der, die sich erst mit der wissenschaftlichen Reflexion erhebt, oder der andern, die überall, wo ein noch so dämmerhaftes Bewusstsein ist, bei Mensch und Tier zu allen Zeiten und in jedem Augenblick ihr „Ich bin“ erschallen lässt?! Es kann doch kein Zweifel sein, dass hier der primären Erkenntnis, die zugleich die erste und unausrottbarste aller Erkenntnisse ist, vor der sekundären der Vorzug gebührt\*). Dann aber gibt es nur einen Weg, auch die letztere gelten zu lassen: **wir müssen den tiefsten Kern unseres Wesens aus der Natur heraus in ein übernatürliches Etwas verlegen, in eine einzige über Raum und Zeit erhabene Substanz; wir müssen einsehen, dass wir zwar als Individuen der Natur angehören, hingegen als Absolutum dem Werden enthoben sind\*\*);** mit anderen Worten:

\*) Dass ich als denkendes Wesen existiere („Cogito ergo sum“, Cartesius), ist eine viel spätere und speziellere Erkenntnis als das gänzlich unbestimmte Seinsgefühl, mit dem ich ins Dasein trete.

\*\*\*) Mit dieser Annahme lässt sich auch am besten das Freiheitsproblem lösen, insofern wir die Illusion des liberum arbitrium nun dadurch erklären können, dass unser, nur auf die Erkenntnis der Natur gerichteter Intellekt das Gefühl des Seins = der Absolutheit oder Freiheit, anstatt auf das Absolute, irrtümlich auf das wollende Individuum bezieht.

wir müssen die Mâyā-Lehre anerkennen.

Es gibt also freilich einen recht triftigen Grund für die Annahme des Absoluten und folglich der Mâyā-Lehre. Wer aber einen Standpunkt erreichen möchte, auf dem er keinen Beweis mehr braucht, den verweisen wir auf die Schriften, denen diese Einleitung ihren Ursprung verdankt, auf die heiligen Schriften Indiens, vor allem auf die Upanishaden mit ihrer grossartig-einfachen, unwiderstehlich zu Herzen dringenden Sprache. Da kann man unsere abstrakten Begriffe sich mit Leben füllen sehen in Aussprüchen wie den folgenden: „Hier inwendig im Herzen ist ein Raum, darin liegt er, der Herr des Weltalls, der Gebieter des Weltalls, der Fürst des Weltalls; er wird nicht höher durch gute Werke, er wird nicht geringer durch böse Werke; er ist der Herr des Weltalls, er ist der Gebieter der Wesen, er ist der Hüter der Wesen; er ist der Damm, der diese Welten auseinanderhält, dass sie nicht verfließen“ (Brh. Up. IV, 4). „Wahrlich, so gross dieser Welt-raum ist, so gross ist dieser Raum inwendig im Herzen; in ihm sind beide, der Himmel und die Erde, beschlossen; beide, Feuer und Wind, beide, Sonne und Mond, der Blitz und die Sterne und was auf dieser Welt ist und was nicht auf ihr ist (das Vergangene und das Zukünftige), das alles ist in ihm beschlossen“ (Chand. Up. VIII, 1); „Darum, wer solches weiss, der ist beruhigt . . . . . nur in dem Selbste sieht er das

Selbst, alles sieht er an als das Selbst . . . . . er überwindet alles Böse . . . . . und frei von Zweifel wird er ein Brähmana“ (Brh. Up. IV, 4).\*)

Doch nicht allein die Upanishaden, alle Werke, die ihren Geist atmen, und es gibt deren unzählige in Indien, nicht zu vergessen auch die Werke des alten Buddhismus, können dazu beitragen, den Wahrheitsdurstigen zur höchsten Erkenntnis zu führen, vorausgesetzt, dass er den guten Willen hat, durch die kindliche Form und das mystische oder zeremonielle Beiwerk, das viele dieser Schriften zeigen, sich nicht auf den Standpunkt des unendlich überlegenen Europäers zurückdrängen zu lassen.



\*) Vergl. Deussen, Sechzig Upanishad's des Veda. Dies ist die sorgfältigste und schönste Uebersetzung der Upanishaden, die bisher in Europa erschienen ist.

• • Paul Raatz, Verlag für Religionswissenschaft • •  
Berlin S.W. 48, Wilhelmstr. 120.

Von demselben Autor Dr. Otto Schrader erscheinen demnächst in obigem Verlage:

### **Die Fragen des Königs Menandros.**

Aus dem Pali zum ersten Mal in's Deutsche übersetzt.  
Preis circa Mk. 4.—.

### **Das Wesen des Buddhismus.**

Preis Mk. 1,50.

### **Die Quintessenz des Vedanta.**

Eine Uebersetzung und Erklärung der dem Cankarācārya zugeschriebenen Sākya-Sudhā oder Bāla-Bodhani.  
Preis circa Mk. 3,50.

Im gleichen Verlage sind ferner erschienen:

### **Das Lied des Lebens.**

Teil I.: Die Lehre des Mysteriums.

Teil II.: Das Drama der Mysterien.

(Uebersetzung aus der Brihad Aranyaka Upanishad).

Von Charles Johnston M. R. A. S.

Preis Mk. 1,— broch.

### **Durch das goldene Thor.**

Ein Gedankenbruchstück von Mabel Collins.

Preis Mk. 1,50 broch.

11



PHS 755,600

BUCH-NR. 51.447.395 ✓

14

09