

PAN 12051



Prof. Dr. K. Twardowski

12051

Schayer

Sonderabdruck aus:

FÜNFZEHNTE JAHRBUCH
DER SCHOPENHAUER-GESELLSCHAFT

FÜR DAS JAHR 1928

AUSGEGEBEN AM 22. FEBRUAR 1928.

Demnächst erscheint:

Von den neuen Denkmitteln der Philosophie

von Friedrich Kuntze

Professor an der Universität Berlin.

Erstes Heft (Mk. 2,50).

Präliminarien.

I. Vom Stilwandel in der modernen wissenschaftlichen Methodik und von Verständnisschwierigkeiten.

II. Die höheren Schulen als erste Vermittlerinnen des neuen Denkstiles.

A. Das neu gestellte Problem und die „Richtlinien für die höheren Schulen Preußens“.

B. Die nötigen Vorarbeiten für die Eingliederung der Philosophie in den Unterricht der höheren Schulen.

1. Die neu zu schaffenden Lehrbücher der philosophischen Propädeutik und der Stil des Unterrichts in den „Philosophischen Arbeitsgemeinschaften“.

2. Die philosophische Vorbildung der Leiter der philosophischen Arbeitsgemeinschaften.

3. Über den Charakter des vorliegenden Buches.

Erster Teil:

Die Elemente des Seins, des Geschehens, des Gedankens in Chemie, Physik, Mathematik.

Einleitung: Die kritische Zerlegung des Gefüges der Welt in Sein, Geschehen, Gedanken durch die Denker des alten Hellas.

I. Der Begriff der Elemente des Seins in der Chemie.

A. Der moderne Begriff des chemischen Elementes.

B. Der magische Begriff des Elementes.

C. Charakterisierung der eigentlichen Elemente durch arithmetische Hilfsmittel.

D. Charakterisierung der uneigentlichen Elemente durch geometrische Hilfsmittel.

E. Verwendung von Denkmethoden der Chemie in der modernen Biologie.

F. Verwendung von Denkmethoden der Chemie in der modernen Philosophie der Mathematik und in der Strukturpsychologie.

G. Verwendung von Denkmethoden der Chemie in der modernen Ästhetik.

H. Verwendung von Denkmethoden der Chemie in der modernen Geschichtsschreibung der bildenden Künste.

Beschluss und Übergang.

Übungen.

Zweites Heft (Mk. 1,50).

II. Der Begriff der Elemente des Geschehens in der Physik.

A. Die magische und die rationalistische Anschauungsweise.

1. Die Rettung der Erscheinungsart bei Platon.

2. Die Isolierung und die Zusammensetzung der Elemente des Geschehens bei Galilei.

B. Die konditionale Darstellung der Elemente des Geschehens nach Quantität und Qualität.

1. Die Darstellung der Elemente des Geschehens nach der Quantität.

2. Die Nachbildung der qualitativen Beschaffenheit des Geschehens.

3. Die „Angemessenheit unserer Gesetze an den Naturverlauf“.

C. Die kausale Erfassung der Elemente des Geschehens.

1. Die Formulierung des Kausalprinzipes.

2. Die Frage nach der Gültigkeit des Kausalprinzipes.

Fortsetzung 3. Umschlagseite.

PROF. DR. K. TWARDOWSKI

PAN 12051



K
19.12.50
A. 800
H-124034

INDISCHE PHILOSOPHIE ALS PROBLEM DER GEGENWART.

Von

STANISLAW SCHAYER (Warschau).

Die nachstehenden Bemerkungen, die als Diskussionsmaterial den Teilnehmern der Tagung „Europa und Indien“ vorgelegt wurden, sind der wichtigen Frage nach dem Hauptwert der indischen Anschauungen für unsere, europäische Gegenwart gewidmet. — Was dürfen wir von dem Bekanntwerden mit den indischen Ideen für uns erwarten? Kann uns das Studium der indischen Philosophie in unserer geistigen Entwicklung weiter helfen und wie?

Das Thema möchte ich auf eine bestimmte Formel zurückführen. Die Aufgabe nämlich, die sich jede Philosophie stellt, das Universum des Wissens, die Totalität des geistigen Lebens zu umfassen, ist eine „unendliche“ und nie restlos zu lösende Aufgabe. Und da es eine Selbstverständlichkeit ist, daß man im „leeren Raum“ nicht philosophieren kann, so ergibt sich zugleich die Notwendigkeit, die Philosophie auf das fruchtbare Bathos der Einzelwissenschaften zu stützen. Mit anderen Worten: der Ausgangspunkt der Philosophie muß in der konkreten Problematik der Physik, der Psychologie, der Soziologie usw. gesucht werden. In diesem Sinne soll auch hier die Frage aufgeworfen werden, inwiefern das fachwissenschaftliche, philologische Studium der altindischen Gedankenwelt zu einer philosophischen Angelegenheit werden kann; anders ausgedrückt: inwiefern es möglich ist, von der Indologie zur echten, philosophischen Problematik zu gelangen.

Die Möglichkeit dieser Formulierung ist bis jetzt noch nirgends behandelt worden. Wohl aber finden wir in der indologischen Literatur zahlreiche Auslassungen und Erörterungen, die den Wert der indischen Philosophie für das Abendland mit Hinsicht auf ihre Vergleichbarkeit mit der europäischen Tradition zu bestimmen bemüht sind. — In der indischen Spekulation tritt uns tatsächlich eine selb-

ständige, relativ unabhängige und unbeeinflusste Gedankenwelt entgegen. Wir vergleichen die indischen Philosopheme mit den abendländischen, und wir beobachten — je nachdem wie wir „eingestellt“ sind — Divergenzen oder Parallelen. Was liegt näher, als darin sei es eine Korrektur, sei es eine Bestätigung eigener Anschauungen zu erblicken¹ und dementsprechend auch von dem Studium der indischen Philosophie, sei es neue Wahrheiten, sei es ein Kriterium für die Richtigkeit der bereits erworbenen Erkenntnisse zu erwarten? Nun ist aber die Analogie überhaupt kein erkenntnistheoretisches Kriterium. Die Tatsache, daß ein ähnlicher Gedanke unabhängig in Indien, in Griechenland und in Europa gedacht wurde, mag für den Historiker wichtig sein; sie mag auch den Psychologen angehen, der darin ein Argument für die Homogenität des menschlichen Geistes, unabhängig von dem geographischen Milieu, erblicken wird. Für die Philosophie, auch wenn sie dogmatisch ist und gültige Wahrheiten sucht, sind die historischen Parallelen, Analogien und Übereinstimmungen vollständig gleichgültig. „Zusammenstellung des Ähnlichen“ erlaubt uns einen allgemeinen Typus zu deduzieren, wir können auf diese Weise zu einer Morphologie und Typologie des historischen Geschehens gelangen, und die Möglichkeit einer solchen

¹ In diesem Sinne hat sich seinerzeit über die Bedeutung der indischen Philosophie Paul Deussen ausgesprochen, so vor allem in der Übersetzung der Vedānta-Sūtras. Die indische Philosophie ist für ihn eine gleichsam „vom Himmel gefallene“ — „aus einem anderen Planeten stammende“ Offenbarung. Er will sowohl Übereinstimmung als auch Verschiedenheit „jener translunaren Weltanschauung“ mit der unsrigen prüfen, in der Überzeugung, daß es „eine Gewähr für die Richtigkeit der Rechnung zu sein pflegt, wenn zwei Rechner unabhängig zu demselben Fazit gelangen“. Die indische Philosophie hätte demnach für den Okzident insofern eine entscheidende Bedeutung, als sie die objektive Richtigkeit bestimmter Lösungen garantiert und bestätigt. Die These von der vermeintlichen Kongruenz zwischen Vedānta, Plato und Kant soll das positive Ergebnis dieser vergleichenden Methode sein. — Ähnlich pflegte auch Schopenhauer die „wundervolle“ Identität seiner Lehre mit der Weisheit der Vedas zu betonen, und er freute sich, seine Philosophie in so großer Übereinstimmung mit dem Buddhismus zu sehen, einer Religion, „welche die Majorität auf Erden für sich hat“.

nomothetischen Wissenschaft wollen wir gerne zugeben. Eine vergleichende Geschichte der Philosophie ist aber selbst noch keine Philosophie, abgesehen davon, daß es durchaus nicht die Aufgabe der Indologie ist, mit neuen, überraschenden Paradigmen abendländische Lehren zu belegen.

Ein beachtenswerter Versuch, die indische Philosophie „vergleichend“ zu behandeln — allerdings in einem ganz anderen Sinne, als es bis jetzt in der indologischen Literatur üblich war —, ist neuerdings von Masson-Oursel unternommen worden.² Der Begriff der Analogie, mit dem der französische Gelehrte operiert, ist der der mathematischen Proportion auf historisches Geschehen angewendet: Sokrates verhält sich zu der griechischen Sophistik so, wie sich Kong-fu-tse zu der chinesischen verhält. Dadurch soll die überhistorische Ähnlichkeit festgestellt werden, ohne zugleich das Individuelle und das Einmalige außer acht zu lassen. Die Wissenschaft, die mit dieser Methode arbeitet, soll die positive Philosophie sein. Ihre Aufgabe geht dahin, die philosophischen Tatsachen „in der Geschichte und ausschließlich in der Geschichte“ zu suchen.

Demgegenüber muß abermals nachdrücklich betont werden, daß die Philosophie in der Geschichte überhaupt nichts „Positives“ finden kann. Alles „historisch Gewordene“ ist relativ, indem es nur bestimmte Möglichkeiten realisiert: die Fülle, das Ganze, das in der Geschichte seinen vergänglichen Ausdruck findet, bleibt stets eine „unendliche Idee“ und ist positiv nicht faßbar. Wir können daher nicht glauben, daß die „vergleichende Geschichte“, auch wenn sie sich auf den Grundsatz der Proportion stützt, die Philosophie zu ersetzen imstande sei. Und ferner ebensowenig können wir der Kritik beipflichten, welche Masson-Oursel an dem Begriff der Introspektion übt. Wie wir noch weiter sehen werden, ist diese Frage für unser Problem von größter Bedeutung, und so scheint es zweckmäßig, schon jetzt mit einigen Worten auf diesen Punkt einzugehen. Man habe — so meint Masson-Oursel — zu viel Vertrauen auf die Selbstbesinnung gesetzt und sich der falschen Hoffnung hin-

² La Philosophie Comparée, Paris, 1923.

gegeben, daß es genügt, mit Bewußtsein begabt zu sein, um den Charakter und die kausale Verknüpfung unserer Akte und Urteile, unserer Ideale und unseres geistigen Lebens zu begreifen. Die permanente Unsicherheit aller Geisteswissenschaften sei der beste Beweis für die Unzulänglichkeit dieser Voraussetzung. Nun solle aber eine umgekehrte Methode versucht werden, die in der Introspektion keine Lösungen, sondern lediglich Probleme erblickt, und das geistige Leben von der objektiven Seite her, d. h. in seinem historischen Ausdruck zu verstehen sucht. Hierzu wäre folgendes zu bemerken: Es ist allerdings das unabänderliche Schicksal des Menschen, daß er in seiner eigenen Tradition lebt und dadurch sowohl in der Interpretation der Eigenerlebtheit, als auch im Erfassen des Fremdgeistigen vielfach gebunden ist. Die Schwierigkeiten der Introspektion und die Schwächen der Extrospektion, die sich daraus ergeben, sind hinlänglich bekannt. Trotzdem irrt Masson-Oursel, wenn er glaubt, das vergleichende Studium könnte jemals die Introspektion ersetzen, geschweige denn ein objektives Verständnis der fremden Erfahrungen ermöglichen. Die Bemerkung, daß jede, auch die feinste introspektive Analyse, sich nie restlos von dem Aspekt einer bestimmten philosophischen Tradition freimachen kann, ist zweifelsohne richtig. Nun sollte aber diese Erkenntnis auch bei der Anwendung der vergleichenden Methode nicht außer acht gelassen werden. Denn was ist die Gewähr dafür, daß unsere Interpretation z. B. der indischen Probleme, auch wenn sie sich auf „historische Proportionen“ stützt, selbst kein Niederschlag unserer abendländischen Tradition ist? Bleibt man doch in der Geschichte auf alle Fälle befangen; also wohl auch dann, wenn man Positives und Überhistorisches sucht und in diesem Sinne gleichsam das Unmögliche will: aus der Geschichte, aus dem Gebundensein durch Tradition hinauszugehen.

Endlich noch ein anderer Einwand: das Begreifen des Fremdgeistigen in seinem objektiven, historischen Ausdruck ist nur ein besonderer Fall der Extrospektion. Nun gibt es aber ein psychologisches Gesetz, daß wir extrospektiv nur

das zu erfassen imstande sind, was uns in der Sphäre der eigenen Introspektion irgendwie zugänglich ist. Es ist bezeichnend, daß die Beispiele, welche Masson-Oursel als positive Ergebnisse der vergleichenden Methode anführt, zugleich als Illustration und Bestätigung des Gesagten betrachtet werden können. So z. B. wird durchaus treffend beobachtet, daß die Unterscheidung zwischen der volitionalen und der intellektuellen Sphäre eine Besonderheit der modernen abendländischen Psychologie ist und den Indern — auch den Griechen — unbekannt war: daher bedeutet der indische Ausdruck *kalpanā* sowohl das Denken als auch das Wollen, und das gleiche gilt auch für den buddhistischen Begriff der *cetanā*, womit die Aktivität des erkennenden und des wollenden Bewußtseins bezeichnet wird. Man soll aber nicht meinen, daß wir diese Einsicht der vergleichenden Methode, also der „Extrospektion“ verdanken. Denn wie wäre es möglich, die indische Auffassung zu verstehen, wenn die Zusammenfassung des Denkens und des Wollens in einem Oberbegriff der *cogitatio* für uns Abendländer schlechthin unmöglich wäre? Tatsächlich ist uns die in Frage stehende Gegenüberstellung des wollenden und des erkennenden Bewußtseins gegenwärtig auch unabhängig von der Kenntnis der indischen Philosophie problematisch geworden. — „Das Willenserlebnis“ — schreibt Driesch³ — „ist eine besondere Art des Gedankenerlebnisses, ist also nicht vom Erlebnis *Gedanke* generisch verschieden.“ Zu gleichen Ergebnissen gelangt auch die moderne experimentelle Psychologie. Das Gesagte dürfen wir verallgemeinern und etwa einen folgenden Grundsatz aufstellen: Wir sind in der indischen Philosophie nur das zu verstehen imstande, wofür es auch in uns eine introspektive Resonanz gibt. Das heißt: alles was wir als Gegensatz und Verschiedenheit, als das spezifisch Indische erfassen, ist nur eine „unverwirklichte Möglichkeit“ unserer eigenen Tradition. Wir sehen das ein, und erst dann dürfen wir Analogien suchen, bzw. aus dem Divergenten eine relative Gemeinsamkeit abstrahieren. Die Introspektion ist aber für jede Vergleichung, d. h. sowohl

³ Die Logik als Aufgabe, 1912, S. 78.

für die analogisierende als auch für die antithetisch ver-
fahrende Methode eine notwendige Voraussetzung, und das
muß festgehalten werden. Zugleich wollen wir das negative
Ergebnis unserer bisherigen Erörterungen rekapitulieren:
daß wir von der Vergleichung der indischen und der abend-
ländischen Philosophie überhaupt keine positiven Erkennt-
nisse erwarten dürfen. Die philosophischen Intuitionen der
Inder sind für uns ebenso relativ wie die des Abendlandes.
Historische Analogien und Divergenzen bestätigen nichts,
beweisen nichts und widerlegen nichts. Sie sind nur ein
wertvolles Material für die Geschichte und für die Völker-
psychologie. Ihr Hauptwert für die Philosophie muß wo
anders und auch mit anderen Methoden gesucht werden.
Also wo und wie?

Indem wir jetzt nach einer Antwort auf diese Frage
suchen, müssen wir unsere gleich am Anfang gegebene
Formulierung des Problems in Erinnerung zurückrufen.
Haben wir doch ausdrücklich nach der Möglichkeit gefragt,
an dem philosophischen — nicht aber an dem historischen
— Studium der indischen Ideen zu einer philosophischen
Problematik zu gelangen. Darin liegt implizite die Aufgabe
enthalten, das gegenseitige Verhältnis der Philologie zur
Philosophie zu bestimmen. An diese Aufgabe müssen wir
jetzt herantreten.

Wenn wir nun in diesem Zusammenhang von der
Philosophie reden, so ist es klar, daß wir überhaupt
an keine „Schulrichtung“ denken. Wir reden vielmehr von
der philosophischen Haltung und wollen die Eigenart jener
geistigen Betätigung umschreiben, die uns im Leben der
Kultur als „Philosophieren“ entgegentritt. Das gleiche gilt
auch für den Begriff der „Philologie“. Selbstverständlich
hat jede Philologie ihre besondere, sachliche Problematik,
so auch die Indologie. Davon müssen wir aber vorläufig
absehen und zunächst den psychologischen — wenn man
will: den phänomenologischen Sinn des philosophischen
Interesses für das Fremdgeistige mit einigen Worten cha-
rakterisieren.

Die Arbeit des Philologen ist wesentlich eine extro-

spektive Interpretation der literarischen Denkmäler. Das Thema dieser Interpretation ist aber nicht der isolierte geistige Gehalt, den wir im objektiven Ausdruck zu erfassen bemüht sind, sondern die Totalität einer Tradition, die sich im Fortschritt der Geschichte manifestiert. Alles was wir vor uns haben, ist das Werk ein und derselben Kultur, ein Teil in der Einheit desselben geistigen Zusammenhangs. Die Begriffe „Tradition“ — „Einheit des geistigen Zusammenhangs“ usw. — sind auch der Gegenstand der allgemeinen Kulturwissenschaft, der vergleichenden Geschichte und der Soziologie. Von diesen Wissenschaften unterscheidet sich die Philologie wesentlich dadurch, daß sie nicht von der „Kultur überhaupt“ spricht, sondern das Spezifische, das Eigenartige eines Volkes oder einer Völkergemeinschaft begreifen will. Sie ist auf das Individuelle, auf das Inkommensurable eingestellt.

Nun lebt aber auch der Philologe in seiner eigenen Tradition, aus der er nicht heraus kann; er lebt in seiner Geschichte und bleibt stets in der Relativität einer „historischen Situation“ befangen. Und so erhebt sich in diesem Zusammenhange die Frage, die für jede Philologie entscheidend ist, und die wir unter keinen Umständen stillschweigend übergehen dürfen: Wie kann der Mensch, der an seine eigene Tradition gebunden ist, das Eigenartige einer fremden Tradition verstehen? Was sind die Voraussetzungen und wo liegen die Grenzen dieses Verstehens? Mit anderen Worten: wie ist die philologische Extrospektion möglich?

Von vornherein dürfen wir die naive „Einfühlungstheorie“ außer acht lassen. Abgesehen davon, daß der Ausdruck „Einfühlung“ vieldeutig ist und eine Reihe von grundsätzlich verschiedenen Phänomenen deckt, muß doch daran erinnert werden, daß es sich überhaupt nicht um das „Fühlen“, sondern um das „Verstehen“ handelt. Und wie sollte man sich etwa in den Geist der nichtsubsumierenden Schlußlehre des Nyāya oder auch in buddhistische *dharma*-Theorie „einfühlen“? Das wäre doch ebenso sinnlos, als wenn sich ein Inder in die Transzendentalphilosophie oder auch in die moderne Gestaltpsychologie „einfühlen“ wollte.

Die zweite Möglichkeit, die uns hier näher beschäftigen muß, ist die Theorie des Analogieschlusses. Einiges darüber ist bereits vorhin gesagt worden: so waren wir zu dem Ergebnis gelangt, daß eine „historische Analogie“, die sich ausschließlich in der Sphäre des objektiven Ausdrucks bewegt, kein Verständnis des Fremdgeistigen geben kann; und wir haben die Notwendigkeit betont, an die introspektiv gegebene Eigenerlebtheit anzuknüpfen.

Nun wollen wir aber den Wert des psychologischen Analogieverfahrens für die Indologie und speziell für das Studium der indischen Philosophie erörtern. Ich zitiere zunächst eine Stelle aus der „Differenziellen Psychologie“ von William Stern, S. 51 u. ff.: „Bezeichnen wir die physischen und die psychischen Merkmale meiner selbst durch ph und ps , die des ‚anderen‘ durch φ und ψ , so ist mir ps durch Introspektion, ph und φ durch unmittelbare Extrospektion gegeben. Mit Hilfe dieser drei Glieder kann ψ , das Seelische des anderen, auf Grund eines Analogieverfahrens gefunden werden. Die Formel für diese Aufgabe ist $ph : ps = \varphi : \psi$.“ Die erste Voraussetzung, auf der die logische Anwendung dieser Formel beruht, „ist die Übereinstimmung der Relationen rechts und links vom Gleichheitszeichen: es muß angenommen werden, daß bei dem anderen die physischen Merkmale ebenso symptomatisch sind für sein Seelenleben, wie meine physischen Merkmale für mein Seelenleben. Diese Annahme darf im weiten Umfange als berechtigt gelten“.

Diesen letzten Satz glaube ich entschieden beanstanden zu müssen. Zunächst sei darauf hingewiesen, daß die Ausdrucksmöglichkeiten in der Sphäre des Objektiven beschränkt sind, während das Geistige, das in dem Objektiven seinen Ausdruck findet: im Wort, in der Mimik, in der Handlung, im Werk usw., eine unendliche Mannigfaltigkeit der Modalitäten umfaßt. Es ist daher durchaus verständlich, daß in vielen Fällen dasselbe „Symbol“ einen durchaus verschiedenen geistigen Gehalt ausdrücken kann. Dabei brauchen wir gar nicht an bewußte Verstellung zu denken: was verbirgt sich hinter der vornehmen Höflichkeit eines

Chinesen, hinter der stolzen Ruhe eines Inders, hinter dem Grinsen eines Negers? Können wir die Mimik immer mit demselben Schlüssel des Analogieverfahrens deuten, wenn uns die Möglichkeit fehlt, das Fremdartige originär nachzuerleben?

Das gleiche gilt auch — *mutatis mutandis* — für die Philologie und für die Deutung der indischen Philosopheme in erster Linie. Unmittelbar zugänglich ist uns das literarische Material, der sprachliche Ausdruck indischer Reflexion. Steht man auf dem Standpunkt, daß die Philosophie überall Philosophie ist, daß dieselben Probleme und Lösungen immer wiederkehren, so erscheint die Aufgabe leicht und einfach: es genügt für die indische Terminologie, abendländische Äquivalente ausfindig zu machen, indische Probleme mit den entsprechenden Lehren Griechenlands, des Mittelalters und der Neuzeit zusammenzustellen. Die indische Philosophie ist schon wiederholt unter diesem Gesichtspunkt behandelt worden, neuerdings wieder von Radhakrishnan in seiner zweibändigen „Indian Philosophy“.

Über die Wertlosigkeit und Oberflächlichkeit dieser Methode, sofern es sich um das kongeniale Verstehen handelt, braucht man keine Worte zu verlieren. Wenn zwei Wortbildungen aus zwei verschiedenen Sprachen phonetisch identisch sind, so ist dadurch die Identität ihrer etymologischen Provenienz durchaus nicht gesichert. Ähnliches gilt auch hier: wenn zwei Formulierungen eines Problems identisch sind, so ist der philosophische Sinn dieser Formulierungen meistens ein völlig anderer. — Parmenides bezeichnet das absolute Sein als τὸ πλεόν, und eine durchaus identische Formulierung begegnet uns in der Chândogya-Upanishad, wo der Ātman als *bhāman*, als die Fülle, beschrieben wird. In derselben Upanishad lehrt der Vater Āruni seinen Sohn Śvetaketu, daß die Vielheit ein *vācārambhāna* — etwa: „eine Ergreifung durch die Rede“, und ein *nāmadheya* — eine „Namenssetzung“ sei. Und ähnlich behauptet auch Parmenides: τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται, ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ — „daß alles, was die Menschen für wahr halten, ein bloßer Name

sei.“ Sollen wir daraus, wie es Deussen tat, den Schluß ziehen, daß die Metaphysik der Eleaten mit der Lehre der Upanischaden identisch ist? Mitnichten! Für das Verständnis des Begriffs πλεόν ist maßgebend die eleatische Überlegung, daß das Nicht-Sein undenkbar ist und daher das Eine Sein das All umfassen und ausfüllen muß. Der *bhāman* der Upanischad ist dagegen ein Synonym der „Glückseligkeit“ (*sukha*), des vollen und des ungeteilten Besitzes, dessen sich der Erlöste erfreut. Und auch der „Name“ im vedischen Sinne des Wortes ist mit dem griechischen ὄνομα in dem zitierten Aphorismus durchaus nicht identisch. Man muß vielmehr wissen, daß nach der altindischen Auffassung der Name das magische Wesen eines Individuums bedeutet, daß also unter dem Begriff der „Namenssetzung“ etwa so viel wie die Individuation des ungeteilten Ganzen zu verstehen ist. Die Formulierungen sind überraschend ähnlich, zum Teil geradezu identisch, und doch handelt es sich jeweils um durchaus verschiedene Gedanken.

Ganz besonders gefährlich ist das Analogieverfahren, wenn es als Schlüssel zum Verständnis der indischen Terminologie verwendet wird. Man darf nicht vergessen, daß der logische Wert eines terminus technicus sich nur im funktionellen Zusammenhang sämtlicher Begriffe eines Systems bestimmen läßt. Zwei Begriffe, ein indischer und ein abendländischer, können somit vergleichbar sein, sofern man sie isoliert betrachtet; trotzdem braucht ihre Bedeutung für das Ganze der Problematik, für die philosophische Lehre, die sie explizieren, durchaus nicht dieselbe zu sein. Deshalb sind alle Übersetzungen indischer Ausdrücke mehr oder weniger mißverständlich: übersetzt man *vijñāna*, *buddhi*, *citta* usw. durch „Bewußtsein“, so darf nicht an das Bewußtsein im abendländischen Sinne gedacht werden; *rapa* ist nicht die „Materie“, *ātman* ist nicht das „Ich“ — die Übersetzung „mein Selbst“ ist besser, aber auch nicht einwandfrei —, *ālambana* ist nicht der „Gegenstand“ usw. Man tut überhaupt am besten, wenn man die indischen Ausdrücke unübersetzt läßt. Man muß sich mit Paraphrasen und Umschreibungen begnügen, wobei der Hauptakzent nicht auf

Ähnlichkeiten, sondern auf Gegensätze und Antithesen zu legen ist. Die Analogie zwischen dem buddhistischen Begriff des *dharma* und der Monade Leibniz' ist wie jede Analogie nur relativ richtig. Betont man nur die Ähnlichkeiten, ohne auf Unterschiede einzugehen, so wird jede Zusammenstellung mißverständlich. Für die Interpretation der indischen Philosophie gewinnt sie einen positiven Wert, wenn man allseitig die Gegensätze und die Unterschiede bespricht. Ein heuristisches Prinzip ist für Indologie nur die Antithese.

Und endlich sei auf noch eine Schwierigkeit hingewiesen, die uns verbietet, die philologische Extrospektion, soweit es sich um philosophische Probleme handelt, auf das Analogieverfahren zu stützen. Wie überall ist auch die indische Terminologie des Sāmkhya, des Vedānta, des Buddhismus aus der lebendigen Sprache der gebildeten Schicht entstanden. Trotzdem ist der semasiologische Zusammenhang zwischen der etymologischen und der philosophischen Bedeutung nur retrospektiv faßbar, d. h. wenn man den Sinn des philosophischen Ausdrucks bereits kennt. Für die Interpretation der platonischen Idee ist die wörtliche Bedeutung „sichtbare Gestalt“ — „äußeres Aussehen“ usw. irrelevant, erst recht für den Begriff der Idee bei Hume und Locke und vollends für die Kantische Ideenlehre. In Indien liegen die Verhältnisse nicht wesentlich anders. Wenn man den Sinn des buddhistischen Begriffs *dharma* bestimmen will, so darf man nicht Belege aus allen Texten, aus dem Vinaya, aus dem Dhammapada und den Jātakas zusammenstellen. Man darf auch nicht an den vedischen Sprachgebrauch anknüpfen und von der Bedeutung Gesetz, Recht, Tugend usw. ausgehen. Die Lösung darf nur in der philosophischen Literatur, also im Abhidharma gesucht werden. Die Etymologie, die Grammatik und die Sprachwissenschaft können leicht zum Verhängnis für das Studium der indischen Philosophie werden, wenn man die Eigenart der philosophischen Begriffsbildung verkennt und glaubt, hinter der Gleichheit des sprachlichen Ausdrucks die Gleichheit der Gedanken annehmen zu dürfen. Auch hier gelangen wir zum negativen Ergebnis, daß wir bloß durch Analogie-

schlüsse nie und nimmer zum Verständnis des Fremdgeistigen gelangen können.

Glücklicherweise ist der Analogieschluß durchaus nicht die einzig denkbare Möglichkeit, aus der Eigenerlebtheit herauszukommen. Es besteht vielmehr die Möglichkeit des unmittelbaren Verstehens des anderen Du, eines liebevollen Eingehens auf das fremde Erleben; es muß nur eine Voraussetzung erfüllt werden: die Schicksalsgemeinschaft, die Gemeinschaft des existenziellen Lebensinteresses einer Familie, eines Volkes, einer Kultur. Das Bewußtsein einer solchen Gemeinschaft braucht gar nicht als „erweiterter Egoismus“ verstanden zu werden. Es handelt sich vielmehr um ein besonderes, eigenartiges und unvergleichbares Phänomen: wir können unmittelbar nur das nacherleben, was uns irgendwie existenziell angeht, was uns irgendwie berührt. Gleichgültiges können wir nicht verstehen; d. h. mit anderen Worten: es gibt kein Verstehen *sine ira et studio*. Zugleich bedeutet das Verstehen, von dem wir hier sprechen, durchaus keine „Einfühlung“. Die Mutter versteht die Sorgen ihres Kindes, sie fühlt nach, aber sie braucht nicht mitzufühlen. Die Sorgen des Kindes, die sie nacherlebt, hören dadurch nicht auf, „fremde Sorgen“ zu sein, sie werden dadurch nicht zu ihren „eigenen Sorgen“. Oder auch wir sagen: „Ich verstehe wohl diesen Menschen; wenn ich ‚er‘ wäre, würde ich genau so denken, fühlen und handeln.“ Indem wir so sagen, klammern wir gleichsam unser eigenes Ich ein, wir nehmen an, daß wir ein anderer sind, hören aber doch nicht auf, das zu sein, was wir in der Wirklichkeit sind.⁴ Und wir sagen auch: „Ich verstehe wohl, daß er so gehandelt hat, ich aber würde es nicht getan haben.“ Mit anderen Worten: wir erfassen in der Sphäre unserer eigenen Introspektion Möglichkeiten, die wir in dem anderen Du verwirklicht sehen, wir erfassen sie unmittelbar im Aus-

⁴ Absichtlich verwenden wir dieselben Ausdrücke, mit denen Husserl die phänomenologische *εἰσροή* beschreibt. Allerdings bedarf das Problem einer weiteren Klärung, die hier nicht versucht werden kann. Man vergleiche auch Schellers feine Analysen in seiner Arbeit „Wesen und Formen der Sympathie“.

druck (und nicht durch den Ausdruck) und — um es noch einmal zu betonen — wir können das alles, wenn uns das Du irgendwie existenziell angeht.

Was hier für das Verstehen des Psychisch-Individuellen angedeutet wurde, gilt auch für das philologische Verstehen der fremden Kultur. Der menschliche Geist ist ein Mikrokosmos, eine Unendlichkeit von Möglichkeiten, die sich im Verlauf der Geschichte unter dem relativen Aspekt einer bestimmten Tradition aktualisieren. Jede Tradition ist eine Beschränkung, aber die Möglichkeit des stetigen Anwachsens, des Reicherwerdens an verwirklichten Dispositionen gehört zum Wesen der Geschichte. Im selben Maße, wie wir einen inneren Zuwachs erfahren, werden auch die Bedingungen für das Verstehen des Fremdgeistigen im Raume und in der Zeit geschaffen. Und dieses Verstehen ist kein Verleugnen der eigenen Tradition: so wie wir, ein anderes Individuum liebevoll verstehend, unser eigenes Ich nur gleichsam einklammern, genau so ist auch hier eine *ἐποχή* gegenüber den Reminiszenzen aus eigener Tradition notwendig. Wir sind jetzt gleichsam nicht wir, wir gehen aber trotzdem im Fremdgeistigen nicht auf. Wir denken mit und wir fühlen mit und nehmen zu den fremden Ideen nur insofern Stellung, als es eben innerhalb ihrer eigenen, immanenten Problematik möglich und zulässig ist; aber wir wissen wohl, daß diese Problematik nicht die unsrige ist. In diesem Sinne will der Indologe „die heißen Phantasien der indischen Religionen mitphantasieren, sich mit der Sehnsucht des Buddhismus nach der Stille des Nirvana mitsehen“ (Oldenberg). Und er will „die Tragödie des Kampfes der beiden Seelen in der Brust des indischen Volkes, der arisch-vornehmen und niedrig-wilden“, mit durchkämpfen. Und er bleibt dabei doch, was er in Wirklichkeit ist: ein moderner Europäer.

Man darf wohl sagen, daß die Einstellung des Philologen gegenüber dem Fremdgeistigen ästhetisch ist, indem doch bei jeder Extrospektion notwendigerweise eine Distanz zwischen dem Ich und dem nacherlebten Du entsteht. Jeder Versuch, diese Distanz zu leugnen, ist unecht, da man un-

möglich im Fremdgeistigen leben kann. Die Humanisten der Renaissance waren keine Römer und keine Hellenen, ebensowenig wie die Neubuddhisten der Gegenwart indische Bhikkhus sind.

Die Möglichkeit, eine fremde Kultur zu verstehen, ist also wesentlich an den Begriff der „philosophischen ἐποχή“ gegenüber der eigenen Tradition gebunden. Eine erschöpfende Analyse einer solchen ἐποχή muß einer besonderen Untersuchung vorbehalten bleiben. Hier gilt es aber, noch eine andere Angelegenheit zur Sprache zu bringen, die mit unserer Frage nach dem Übergang von der Philologie zur Philosophie in einem unmittelbaren Zusammenhang steht. Die Einklammerung der eigenen Kultur, ohne daß wir deshalb im Fremdgeistigen aufgehen müßten, erlaubt uns das Fremdgeistige bewußt als eine Antithese zur eigenen Tradition zu erleben. Dadurch wird aber das philologische Nacherleben zu einer philosophischen Auseinandersetzung. Der Hauptakzent wird jetzt nicht mehr auf das Sachliche, sondern auf dessen Bedeutung für unsere „Situation“, für unsere „Gegenwart“ usw. gelegt. Alles das, was in der Philologie nur gleichsam „latente Einstellung“ war, gelangt nunmehr zu einer reflektierten, expliziten Beurteilung und Ausdeutung. In diesem Sinne kann die philosophische Haltung gegenüber dem Fremdgeistigen nicht mehr „ästhetisch“ genannt werden, und zwar deshalb, weil die „Distanz“, von der wir gesprochen haben, auch aufgehoben wird, weil die nacherlebte Problematik — allerdings als Gegensatz und Antithese — zu unserer eigenen Problematik wird, weil sie jetzt in einen unmittelbaren Kontakt mit unserer Eigen-erlebtheit tritt. In dem Fremdgeistigen erfassen wir die verwirklichte Möglichkeit, das eigene Leben auch anders zu gestalten. Die Tradition, in der wir bis jetzt gelebt haben, erscheint uns alsdann problematisch; wir zweifeln an der Absolutheit des Hergebrachten, das „Erledigte“, das „Erstarrte“ wird gleichsam aufgelöst, wird fließend und labil. Wir erkennen die Relativität des bisherigen Aspekts, wir besinnen uns auf andere Möglichkeiten und wir suchen nach einem neuen Halt. Dieses Bewußtsein der Relativität,

dieses Sich-Besinnen und dieses Suchen nach einem Halt gehören aber zum Wesen des Philosophierens.

Das Gesagte möchte ich nun auf das Exempel der indischen Philosophie anwenden. Ihren Hauptwert für unsere Gegenwart erblicke ich darin, daß das Studium der indischen Gedanken zu einer *τέχνη μαγειρική* werden kann, daß es uns zwingt, die überkommenen Anschauungen einer allseitigen Revision zu unterziehen, die Einseitigkeiten der abendländischen Tradition auf dem Gebiet des Erkennens aufzudecken, und endlich: daß es uns vor neue Probleme stellt und das geistige Leben des Abendlandes um neue Möglichkeiten bereichert. Und diese Aufgabe kann erfüllt werden, wofern es uns gelingt, überall das Eigenartige und das Unvergleichbare des indischen Denkens zu erfassen, die entscheidende Antithese zwischen Orient und Okzident in der ganzen Fülle, im ganzen Reichtum ihrer Problematik zu begreifen.

Sucht man nun nach konkreten Beispielen, so liegt es wohl am nächsten, auf die altindischen Soteriologien hinzuweisen. Denn die indische Philosophie ist in erster Linie eine Metaphysik der Erlösung, und so mag auch die Antithese zwischen Indien und Europa auf religionsphilosophische Gegensätze zurückgeführt werden. Im Buddhismus lernen wir eine Religion ohne Gott und ohne Seele kennen: sollen wir daraus den Schluß ziehen, daß der Buddhismus in Wirklichkeit nichts anderes ist als eine „atheistische Moralphilosophie“ — daß er den Namen der Religion überhaupt nicht verdient? Oder sollen wir vielmehr den Begriff der Religion, den wir der christlich-alttestamentlichen Tradition verdanken, einer Revision unterziehen und das Phänomen der Religion unabhängig von dem Gegensatz Theismus und Atheismus zu bestimmen versuchen?

Für die christliche Theologie ist Gott ein *ens perfectissimum*; zu seiner Natur gehört die *veracitas*, auf die sich

Descartes beruft, um die Untrüglichkeit der Evidenz zu sichern. Aber der *Īsvara* des Hinduismus ist ein spielender Gott, und die Welt ist seine *māyā*, sein Zauberwerk. Er schafft das Leiden „im Spiel“, und er erlöst die leidende Kreatur auch „im Spiel“, er täuscht die Wesen, er scherzt mit der unwissenden Seele. Die Welt ist ein Puppentheater — man denke etwa an die bekannte Stelle der *Bhagavad-Gītā* — und Gott ist der Regisseur. Daß diese Auffassung jeder Theodizee ins Gesicht spottet, ist klar. Der indische Theismus ist eine bewußte Bejahung des Irrationalen und des Dämonischen im menschlichen Dasein. Der abendländische Mensch, der hier „weder Natur noch Gott“ herausfühlen kann, und für den es nichts Schrecklicheres gibt, als „das Absurde verkörpert zu sehen“, möchte gern dem Problem, das uns hier entgegentritt, aus dem Wege gehen. Das haben die christlichen Denker Descartes und Leibniz getan — der Indologe wird aber auch hier zur Selbstbesinnung gezwungen.

Das existenzielle Interesse des Abendlandes an der Gedankenwelt Indiens beschränkt sich jedoch keineswegs auf die Sphäre des Religiösen. Es ist von besonderer Wichtigkeit, festzustellen, daß die philosophische Auseinandersetzung zwischen Indien und Abendland auch in ethischen, psychologischen, erkenntnistheoretischen und formallogischen Detailfragen nicht nur möglich, sondern geradezu notwendig ist. Auf die ganze Fülle der Kasuistik einzugehen, ist in diesem Zusammenhang nicht möglich; nur auf einige Probleme mag in aller Kürze hingewiesen werden.

a) **Buddhistische und christliche Ethik.** Die abendländische Ethik ist wesentlich auf dem Begriff der Sympathie aufgebaut. Man glaubt, die Mitleidserlebnisse und das Mitgefühl seien das notwendige Medium, durch das jede ethische Beurteilung hindurch muß, um überhaupt zustande zu kommen. Dieser Auffassung widerspricht aufs schärfste der Buddhismus.

Zwar steht auch im Zentrum der buddhistischen Ethik der Begriff der Liebe, die *mettā*; aber die buddhistische Liebe bedeutet durchaus nicht „Einsfühlung“ und ist mit

der Sympathie im abendländischen Sinne des Wortes auf keinen Fall identisch. Trotz der Versicherungen von Pischel⁵, welcher in der *mettā* die christliche *caritas* sehen wollte, sind die Indologen darüber einig, daß hier etwas wesentlich anderes, Unvergleichbares vorliegt. Allerdings muß zwischen der Ethik des Hinayāna und des Mahāyāna unterschieden werden. Dem Intellektualismus des orthodoxen Theravāda ist das emotionelle Sich-Hineinversenken in die fremde Persönlichkeit unbekannt. Der buddhistische Heilige steht himmelhoch über dem Sein; er liebt die Kreatur, aber nicht im christlichen Sinne des Mitfühlers und des Drinseins in der leidvollen Welt, sondern „von außen her“, als ein milder, verstehender Zuschauer, der selbst dem Jammer des *samsāra* entronnen ist und im Bewußtsein seiner eigenen Immunität gegen das Leiden auf die ringende Menschheit herabschaut. Im Mahāyāna verschiebt sich das Bild insofern, als jetzt im Zentrum die *karuṇā*, das Mitleiden steht. Aber auch die *karuṇā* ist nicht das Mitleiden im Sinne der Einfühlung. Vielmehr handelt es sich auch hier um ein verstehendes Nachfühlen, wobei die Distanz zwischen dem wissenden, das Wesen der leidvollen Wirklichkeit durchschauenden Bodhisattva einerseits, und dem leidenden, im *samsāra* kreisenden Geschöpf andererseits keineswegs aufgehoben wird. Daher ist es auch möglich, daß die buddhistische *karuṇā* sich zugleich mit der *upekṣā*, d. h. mit dem Gleichmut und mit der *kṣanti*, d. h. mit der Nachsicht vereinigt. Der buddhistische Heilige, sei es ein Arahat der Pali-Suttas oder ein Bodhisattva des Mahāyāna, neigt sich dem Leidenden zu, er fühlt ihm nach, aber er fühlt mit ihm nicht mit. Seine „Liebe“ ist zwar auf der Erkenntnis der allgemeinen Heilssolidarität fundiert; sie umfaßt nicht nur Menschen, sondern alles Vitale überhaupt; gleichwohl sie ist nicht „blind“, sie ist nur ein gütiges Verstehen und bleibt, da sie Verstehen ist, in der Sphäre des kontemplativen, erkennenden Verhaltens. Für die christliche Auffassung mag ein solches im Grunde genommen teilnahms-

⁵ Lehre und Leben des Buddha, S. 76; vgl. auch meine „Vorarbeiten zur Geschichte der mahāyānistischen Erlösungslehren“, S. 20.

loses, distanzierendes und kühles Nachfühlen — die nachgefühlt Gefühle sind nur gleichsam Gefühle — sittlich irrelevant erscheinen. Daß aber in der buddhistischen Ethik ein Versuch vorliegt, an das Problem der Moral von einer ganz anderen Seite, als es im Abendlande jeweils geschehen ist, heranzugehen, das, glaube ich, dürfen wir nicht unterschätzen.

b) Das Problem der psycho-physisch neutralen Wirklichkeit. Das zweite Beispiel soll einer ganz anderen Gruppe von Problemen entnommen werden: wir denken an die im Abendlande traditionelle Gegenüberstellung der psychischen und der physischen Wirklichkeit. Man mag den *ordo rerum* und den *ordo idearum*, wie es Spinoza tat, als zwei Attribute einer und derselben absoluten Substanz auffassen, für die Sphäre der empirischen Wirklichkeit bleibt diese Gegenüberstellung auf jeden Fall obligatorisch. Auch ist das berühmte „Leib- und -Seele-Problem“ durch diese Alternative wesentlich beeinflusst: der psychophysische Parallelismus und die Theorie der Wechselwirkung nehmen den Dualismus von Stoff und Geist als irreduzible Gegebenheiten hin. Der Materialismus betrachtet das Psychische als ein Epiphänomen des Physischen; der Spiritualismus leugnet die Substantialität des Materiellen: nichtsdestoweniger sind auch diese „monistischen“ Lehren durch dieselbe dualistische Fragestellung bedingt, indem sie einfach je nachdem: das eine oder das andere Glied der traditionellen Alternative $\psi\upsilon\chi\eta$ und $\phi\acute{o}\varsigma\iota\varsigma$ als „unselbständig“ und als „abgeleitet“ erklären. Die Möglichkeit, daß es empirische Wirklichkeit gäbe, die weder physisch noch psychisch wäre, ist für das Abendland bis jetzt vollends undenkbar gewesen.⁶

⁶ Allerdings pflegt man in den Darstellungen der primitiven Kulturen davon zu sprechen, daß dem Naturmenschen die Unterscheidung des Seelischen und des Dinghaften unbekannt sei, daß er Sachen als beseelt auffaßt und andererseits auch psychische Zustände verdinglicht, Zorn, Freude, Haß und Liebe in der magischen Zaubertechnik als „Substanzen“ behandelt. In dieser Eigenart des primitiven Denkens erblickt man aber durchweg nur einen Mangel an Erkenntnis, und man wird nicht müde, den Fortschritt zu betonen, den die Philosophie der scharfen

Es ist wiederum das Exempel der buddhistischen Philosophie, die uns lehrt, daß es durchaus möglich ist, das Problem der empirischen Wirklichkeit unabhängig von dem Gegensatz *res cogitans* und *res extensae* zu behandeln. — Die philosophische Weltanschauung des Buddhismus ist pluralistisch. Als terminus technicus, womit der Buddhismus die Elemente bezeichnet, aus denen sich die Wirklichkeit zusammensetzt, wird der Ausdruck *dharma* gebraucht. Die *dharman* sind weder materielle Atome, noch psychische und phänomenale Gegebenheiten. Materiell sind sie nicht, weil Gefühle, Vorstellungen usw. auch als *dharman* aufgefaßt werden. Und „psychische Erlebnisse“ — „immanente Gegebenheiten“ des Bewußtseins sind sie ebensowenig, weil auch das Bewußtsein ein *dharma* ist und mit allen übrigen Elementen im „Kontinuum“ (*santāna*) mitfließt. Man kann daraus nur einen negativen Schluß ziehen: daß die *dharman* psycho-physisch neutral sind, und daß der abendländische Gegensatz zwischen Materie und Geist, Natur und Seele in der buddhistischen Philosophie überhaupt keine Rolle spielt.

Damit hängt zusammen, daß auch der Begriff *rūpa*, den man gewöhnlich als Materie zu übersetzen pflegt, mit seinem abendländischen Äquivalent keineswegs zusammenfällt. Nach der Klassifikation des Abhidharmakośa umfaßt die Kategorie des *rūpa* die vier primären Elemente: die Undurchdringlichkeit, die Klebrigkeit, die Temperatur und die Beweglichkeit; ferner die fünf subjektiven Empfindungsarten mit ihren objektiven Korrelaten: das Gesichtsvermögen und das Gesehene, das Gehör und den Ton usw., und endlich das Element der im Ausdruck nicht erfaßbaren Intentionalität — die *avijñapti*. Im Pali-Buddhismus, in der Dhammasangani und im Visuddhi-magga werden noch andere *rūpa-dharman* genannt, die im Abhidharmakośa zum Teil in der Kategorie der Dispositionen wiederkehren, so vor allem das Gegenstück zur *avijñapti*, die Elemente des mimischen und des sprachlichen Ausdrucks: die *kayaviññatti* und die *padaviññatti*.

Trennung von ψυχή und φύσις in der griechischen Spekulation zu verdanken hat.

Überblickt man nun diese Klassifikation, so muß die Übersetzung des Ausdrucks *rāpa* als Materie vollends unmöglich erscheinen. Abgesehen von den vier primären Elementen, die eher Zuständlichkeiten der Materie als Materie selbst bezeichnen, sind hier vor allem die Begriffe *viññapti* (= *viññatti*) und *avijñapti* in Betracht zu ziehen. Wenn ein frommer Buddhist die Añjali macht, so ist diese Gebärde von einer zufälligen Zusammenfaltung der Hände äußerlich nicht zu unterscheiden. Und doch ist die Añjali ein verdienstvoller Akt eben dadurch, weil sich zu den übrigen Elementen des *santāna* der *avijñaptidharma*, die fromme, wenn auch unexplizite Intention, zugesellt. Ähnlich wenn jemand die Faust im Zorn zusammenballt, so ist hier für die abendländische Analyse zweierlei gegeben: das physische Phänomen (die zusammengeballte Faust) und der psychische Affekt (der Zorn). Daß man aber die drohend zusammengeballte Faust als Ausdruck des Zornes apperzipiert, ist nach der Lehre des Buddhismus nur dadurch möglich, daß zu dem ganzen Komplex noch ein besonderes Element der mimischen Symbolik, des intentionalen Zusammenhangs zwischen Erlebnis und Inhalt hinzukommt. Dasselbe gilt auch für das Verstehen und für das Erfassen des Sinnes der Worte: wir verstehen die Sprache der Barbaren, der *mlecchas* nicht, weil wir nur Töne, ohne das Element der *viññapti*, wahrnehmen. —

Und nun bedenke man, daß sowohl die *viññapti* als auch die *avijñapti* als *rāpadharma* aufgefaßt werden! Treffend bemerkt Strauß, Indische Philosophie, S. 106, daß es in unserer heutigen Ausdrucksweise kein angemessenes Äquivalent für den Begriff des *rāpa* gibt. Strauß schreibt weiter: „Soll dennoch *sabbam rāpam* zusammenfassend charakterisiert werden, so müßte man etwa von dem Menschen in materieller Hinsicht und der nicht-menschlichen Materie, insofern sie auf den Menschen Bezug hat, sprechen.“ Das ist in der Tat die denkbar beste Umschreibung, die man hier geben kann, ganz einwandfrei ist auch sie nicht.

Es ist nicht möglich, in diesem Zusammenhange auch nur annähernd die komplizierte Problematik des *nāmarāpa*

zu erschöpfen. Die Tatsache, daß die buddhistische Analyse den Gegensatz zwischen ψυχή und φύσις nicht kennt, dürfte wohl als gesichert gelten. Dadurch wird aber die im Abendland obligatorische Fragestellung problematisch und zugleich der Weg zu einer wesentlich anderen Behandlung einer Reihe von Tatsachen, so z. B. der Ausdrucksphänomene, angebahnt. Die wertvollen Bemerkungen von W. Stern in seinem Werk „Person und Sache“ weisen auf ähnliche Möglichkeiten hin — es ist wichtig, daß diese Möglichkeiten in Indien bereits vor zweitausend Jahren verwirklicht wurden.

c) Die nichtsubsumierende Schlußlehre. Endlich sei noch in aller Kürze auf das Problem der indischen Logik hingewiesen. Wie bekannt, besteht der indische Syllogismus aus fünf Gliedern, die der Reihe nach als die These (*pratijñā*), die Begründung (*hetu*), das Exempel (*udāharana*), die Anwendung (*upanaya*) und die Schlußfolgerung (*nigamana*) bezeichnet werden. Als Schulbeispiel wird folgender Schluß zitiert: „Der Berg hat Feuer, weil er Rauch hat. Wo es Rauch gibt, da gibt es auch Feuer. Zum Beispiel: in der Küche. Hier liegt ein solcher Fall vor, folglich hat der Berg Feuer.“ Oder auch in der reduzierten Form: „Der Berg hat Feuer, weil er Rauch hat, wie z. B. die Küche.“ In der indischen Terminologie ist Berg das Subjekt (*pakṣa*), Rauch der Grund (*sādhana* oder *hetu*), Feuer die Folge (*sādhya*). Die Ähnlichkeit dieser kürzeren Fassung mit der ersten Figur der aristotelischen Syllogistik springt in die Augen, und so liegt es nahe, das Subjekt mit dem *terminus minor*, den Grund mit dem *terminus medius* und die Folge mit dem *terminus maior* zu identifizieren. Und doch ist diese Identität nicht nur illusorisch, sondern geradezu irreführend, so daß es nur eine Verballhornung des indischen Schlusses wäre, wollte man ihn nach dem griechischen Vorbild etwa folgendermaßen formulieren: „Alles, was raucht, ist feurig; dieser Berg raucht, also: dieser Berg ist feurig.“ Die aristotelische Syllogistik ist auf dem Grundsatz der Unter- und Überordnung der Begriffe aufgebaut. Man subsumiert die Begriffe und schließt

von dem Allgemeinen auf das Besondere. Man kann auch von dem „Mitzsetzungsverhältnis“ ausgehen: der Begriff Sokrates setzt mit den Begriff Mensch, der Begriff Mensch setzt mit den Begriff „sterbliches Wesen“; folglich: der Begriff Sokrates setzt mit den Begriff „sterbliches Wesen“. Nun leuchtet aber ein, daß dieses Schema auf das indische Beispiel kaum anwendbar ist. Man kann jedenfalls nicht mit einem guten Sinn behaupten, daß der Berg etwas Rauchendes, und etwas Rauchendes das Feuer mitsetzen. Jacobi⁷ betont mit Recht, daß die indische Logik eine materielle und nicht bloß eine formale Richtigkeit verlangt. Damit ist aber der wesentliche Unterschied zwischen der indischen und der aristotelischen Logik noch nicht getroffen. Entscheidend für die Charakteristik der indischen Schlußlehre ist vielmehr die Tatsache, daß es sich hier um eine wesentlich andere, nicht subsumierende Form des Schlusses handelt. Das gegenseitige Verhältnis zwischen Subjekt, Grund und Folge läßt sich somit nicht, wie Jacobi irrtümlich glaubt, durch konzentrische Kreise versinnbildlichen. Auch darf der indische Begriff der Konkomitanz (*vyāpti*) auf keinen Fall im Sinne des quantitativen Deckungsverhältnisses verstanden werden. Es ist ein Verdienst von Masson-Oursel⁸, dem wir auch sonst eine Reihe von wertvollen Beiträgen zum Verständnis der indischen Logik verdanken, auf diesen grundsätzlichen Unterschied zwischen dem Organon und dem Nyāya hingewiesen zu haben.

Die Möglichkeit einer nicht-subsumierenden Schlußlehre ist allerdings für die moderne mathematische und namentlich für die algorithmische Logik durchaus keine Revelation. Wir wissen, daß es auch nicht syllogistische Formen der Deduktion geben kann, von denen Aristoteles keine Kenntnis genommen hat, und zu denen namentlich die Schlüsse durch Übertragung und durch Zusammensetzung von Verhältnissen gehören: a ist größer als b , b ist größer als c ,

⁷ Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern. Anhang: über die indische Logik, S. 69 ff.

⁸ La philosophie comparée, S. 132; vgl. ferner Études de logique comparée (Revue Phil., 1917—1918).

folglich a ist größer als c und dgl. mehr. Wir bedürfen somit nicht der indischen Philosophie, um die Unzulänglichkeit der traditionellen Logik einzusehen. Gleichwohl ist die Tatsache, daß in Indien eine komplizierte und geradezu raffinierte Schlußlehre auf einer völlig anderen Grundlage ausgearbeitet wurde, durchaus nicht irrelevant. Wir können daraus lernen, daß man nicht nur die Probleme selbst anders als im Abendlande stellen kann, sondern daß auch die begrifflich-formale Bearbeitung unter ganz anderen Gesichtspunkten denkbar ist. Das tiefere Eindringen in die Gedankengänge der indischen Logiker wird auch hier die These bestätigen, daß der Hauptwert der indischen Philosophie in ihrer Unvergleichbarkeit zu suchen ist.

Wir brechen ab und versuchen, die Hauptgedanken in folgenden Sätzen noch einmal zusammenzufassen: Die indische Philosophie kann wohl ein interessantes Thema für die vergleichende Geschichte — „la Philosophie Comparée“ von Masson-Oursel — werden. Ihr Hauptwert für unsere Gegenwart liegt aber wo anders. Wir müssen vor allem die Einzigartigkeit der indischen Lehren erfassen und in dieser Einzigartigkeit neue Möglichkeiten des Philosophierens entdecken. Wir wollen uns mit diesen Möglichkeiten auseinandersetzen, und wir hoffen, auf diese Weise die abendländische Philosophie um neue Probleme zu bereichern. Erst dann kann die Indologie für uns an existenzieller Bedeutsamkeit gewinnen und — diesen Gedanken hat bereits vor hundertzwanzig Jahren Friedrich Schlegel ausgesprochen — für das moderne Europa dieselbe Rolle spielen, die einst im Zeitalter der Renaissance die Wiedergeburt der klassischen Philologie gespielt hat.

Es sei uns gestattet, zum Schluß die Ausführungen des genialen Enthusiasten in ihrem vollen Wortlaut anzuführen: „Möchte doch überhaupt das indische Studium dazu beitragen, uns zu der größeren Art und Ansicht der vortrefflichen Männer zurückzuführen, welche im XV. und XVI. Jahrhundert das griechische Studium zuerst gestiftet haben... Dann würden alle Teile der höheren Erkenntnis als ein unmittelbares Ganzes vereint mit desto größerer

Kraft wirken, und es würden die Herrlichkeiten des Altertums auch in unsere Zeit lebendig eingreifen. Denn niemals entstand noch ein wahrhaft Neues, das nicht durch das Alte zum Teil angeregt und hervorgerufen, durch seinen Geist belehrt, an seiner Kraft genährt und gebildet worden wäre.“⁹

⁹ Über die Sprache und Weisheit der Indier, Heidelberg, 1808, S. 211.

Prof. Dr. K. Twardowski



D. Der Prozeß des Lebens im Gegensatz zu den anorganischen Prozessen.
Anhang.

A. Der Dimensionsbegriff.

B. Über homologe und analoge Ähnlichkeit der Lehrstücke philosophischer Systeme.

Übungen.

Drittes Heft (Mk. 1.—).

III. Der Begriff der Elemente des Gedankens in der Mathematik.

A. Die Elemente in den Aussagen des täglichen Lebens.

B. Die Elemente in den Aussagen der Wissenschaft.

1. Die Ausmerzungen der Subjektivität aus den Elementen.

2. Die Abhängigkeit der Elemente von dem gewählten Bezugssystem.

3. Das Gleichgültigwerden des Erfahrungssubstrates und sein Ersetztwerden durch die implizite Definition.

a. Das Gleichgültigwerden des Erfahrungssubstrates.

b. Das Mitteilungproblem.

c. Der Grundgedanke der impliziten Definition.

Übungen.

Viertes Heft.

Zweiter Teil:

Die Welt als Vorstellungswelt-Gedanken-Außenwelt.

I. Die Vorstellungswelt als Erscheinungswelt, Denkwelt und in ihrer Selbständigkeit.

A. Die der Vorstellungswelt mit Außenwelt und Gedankenwelt gemeinsamen Gebiete.

1. Drei Standpunkte in einer imaginären Unterhaltung.

2. Folgerungen aus der imaginären Unterhaltung.

3. Die materialen Invarianten in unserer Erscheinungswelt.

4. Die formalen Invarianten in unserer Erscheinungswelt.

B. Die Selbständigkeit der Vorstellungswelt.

1. Die Welt der „Bilder“.

2. Das Ich als Träger der Vorstellungswelt.

Übungen.

Fünftes Heft.

II. Das Reich der Gedanken.

A. Der Begriff des Reiches.

B. Die Selbständigkeit des Gedankenreiches.

C. Der Satz der Bestimmbarkeit und die Logophoren als Träger der Bestimmbarkeit.

D. Das Problem der Existenz abstrakter Gebilde überhaupt.

E. Das Problem der Existenz philosophischer Gebilde.

Sechstes Heft.

III. Das Reich der Außenwelt.

A. Anthropomorphe Vorstellungen über den Träger des Geschehens in der Außenwelt.

1. Die Substanz als Trägerin des Geschehens in der Außenwelt.

2. Die Kraft als Trägerin des Geschehens in der Außenwelt.

B. Vorstellungen über den Träger des Geschehens in der Außenwelt unter Ausscheidung des Ich.

Schlußbetrachtungen.

Übungen.

Von Fr. Kuntze sind erschienen:

Die Technik der geistigen Arbeit. 3. und 4. Auflage.
Mk. 1.20.

Literarisches Zentralblatt. Kuntze ist viel zu bescheiden, wenn er sagt, seine Schrift sei im wesentlichen für Anfänger bestimmt; es wird wohl kaum einen Gelehrten geben, der nicht noch aus dem Büchlein lernen könnte . . .

Königsberger Hartung'sche Zeitung. In trefflichen, überzeugend begründeten Ausführungen werden Anweisungen gegeben, wie man bei geistiger Arbeit, sei sie geistig-schöpferischer oder bloß aufnehmender Art, zu Werke gehen soll, um sie möglichst erfolgreich zu gestalten. Systematik tut's gewiß nicht allein, aber sie ist unentbehrlich, will man unter Ersparung von Arbeitskraft ein Höchstmaß von Leistungen erreichen. Davon ausgehend gibt der Verfasser in eindringlicher, anregender Darstellung eine Art Systematisierung verschiedener, erfolgverheißender Arbeitsmethoden. Wer nach ihnen verfährt, wird reichen Gewinn davon haben. Das Büchlein verdient die ernsteste Beachtung aller geistig irgendwie Interessierten, namentlich der studierenden Jugend.

Deutsche Akademische Rundschau. . . . Die Lücke, die die Universität lassen muß — nämlich die Frage: wie soll ich arbeiten und wie baue ich mir ein eigenes wissenschaftliches Haus? — will Professor Kuntzes Schriftchen ausfüllen . . .

Die Philosophie Salomon Maimons. Mk. 14.—, in Halbfranz Mk. 21.—.

Deutsche Literaturzeitung. Dieses Buch bildet zweifellos die bedeutendste Erscheinung der bisherigen Maimonliteratur. Wenn man von J. E. Erdmanns kurzem Versuch über Maimon absieht, so ist hier zum ersten Male die Arbeit geleistet worden, die gesamte Gedankenwelt Maimons in umfassender systematischer Gliederung und mit tiefgehendem historischen Verständnis darzulegen . . . Sicherlich wird Kuntzes Buch Gegenstand einer lebhaften wissenschaftlichen Erörterung werden, für deren Anregung ihm Dank gebührt.

Kölnische Zeitung. Das Werk von Kuntze ist eine hervorragende wissenschaftliche Leistung; es ist und wird vermutlich immer die Monographie über Maimon bleiben.

Die kritische Lehre von der Objektivität. Versuch einer weiterführenden Darstellung des Zentralproblems der kantischen Erkenntniskritik. Mk. 8.—.

Deutsche Literaturzeitung. Kuntze hat die Wirksamkeit der reinen Logik und Mathematik scharfsinnig und kenntnisreich so weit ausgedehnt, wie sie sich mit den modernsten Mitteln dieser Gebiete ausdehnen läßt. Neben einer achtungsgebietenden Denkkraft hat er ein nicht minder achtungswertes kritisches Bewußtsein von den Grenzen seiner Methoden bewiesen.