

Das wissenschaftliche Denken im alten Indien

Autor(en): **Bloch, Alfred**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Acta Tropica**

Band (Jahr): **21 (1964)**

Heft 4

PDF erstellt am: **09.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-311198>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Das wissenschaftliche Denken im alten Indien.

Von ALFRED BLOCH.

Vielleicht erwartet man zunächst eine Definition dessen, was im folgenden unter «wissenschaftlichem Denken» verstanden werden soll. An den Beginn gestellt, müßte jedoch eine solche Begriffsbestimmung unanschaulich und vielleicht schwer verständlich wirken. Deshalb sei es gestattet, möglichst bald die konkreten Beispiele selbst sprechen zu lassen und erst am Schluß eine allgemeine Kennzeichnung des altindischen wissenschaftlichen Denkens zu versuchen. Nur *einer* möglichen falschen Erwartung sei sogleich entgegengetreten: Nicht von den *Ergebnissen* des wissenschaftlichen Denkens der Inder soll hier die Rede sein, sondern von ihrem Denken selbst, nicht von Entdeckungen und Erfindungen, sondern von Verfahrensweisen, von Methoden. Wohl sind Entdeckungen und Erfindungen die Krönung wissenschaftlichen Denkens und die greifbarste Bestätigung seiner Richtigkeit; aber auch dann, wenn die Denkarbeit irgendwo stecken bleibt oder in eine Sackgasse gerät, verliert das vorangegangene Stück richtigen Denkens seinen Wert nicht; vielmehr bleibt es, wo und wann auch immer es erarbeitet worden ist, ein kostbares Vermächtnis, das es zu bewahren und zu würdigen gilt. Nicht daß es den Wissenschaften in Indien an bedeutenden Ergebnissen gefehlt hätte¹: Bekanntlich verdankt man den Indern etwa die Erfindung der Zahlzeichen samt der Null und die geniale Einrichtung des dezimalen Stellenwerts der Zahlen. In die Trigonometrie haben sie wahrscheinlich den Sinusbegriff eingeführt, und Bedeutendes haben sie in der Astronomie geleistet. Von der Sprachwissenschaft der alten Inder soll im folgenden noch kurz die Rede sein. Aber im ganzen hat die Forschung in Indien nicht so sichtbare Erfolge gezeitigt wie im alten Griechenland oder gar in Europa seit der Renaissance. Die vom alten Indien geleistete Denkarbeit wird deshalb oft verkannt, und das Abendland sieht gerne einen scharfen Gegensatz zwischen

Anmerkungen.

Abkürzungen: Frauwallner = Erich Frauwallner, Geschichte der indischen Philosophie, bisher 2 Bände, Salzburg 1953 und 1956. — Jacobi = Hermann Jacobi, Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern, Bonn und Leipzig 1923. — Oldenberg V.W = Hermann Oldenberg, Vorwissenschaftliche Wissenschaft. Die Weltanschauung der Brähmana-Texte, Göttingen 1919. — Ruben = Walter Ruben, Die Nyāyasūtra's, Text, Übersetzung, Erläuterung und Glossar. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 18. Band, No. 2, Leipzig 1928.

¹ Vgl. zum Folgenden J. Filliozat, Les sciences dans l'Inde ancienne, Les Conférences du Palais de la Découverte, Série D. No 40, Paris 1956.

westlicher Wissenschaft und östlicher Weisheit, zwischen europäischem rational-abstraktem Denken und indischer religiös-meditativer Schau. Diese Ansicht ist nicht völlig unrichtig, aber einseitig. Zwar daß die absolute, übersinnliche, letzte Wahrheit der gewöhnlichen Wahrnehmung und dem gewöhnlichen Denken unerreichbar ist, wußten die Inder, und eine ihrer bezeichnenden Leistungen ist es bekanntlich, in jahrhundertlangem Bemühen eine Schulung des Leibes und des Geistes entwickelt zu haben, die den Menschen dem Absoluten auf anderem Wege als dem des bloßen Denkens nahebringen soll. Aber eine Feindschaft gegen das Verstandesdenken oder den Rationalismus, wie sie heute in Europa nicht ganz selten ist, findet sich im alten Indien kaum. Mit Rationalismus meinen wir wohlgerne nicht jene überhebliche Vermessenheit, die alles mit dem Verstande zu meistern sich anmaßt und die Unbegreiflichkeit des Übersinnlichen verkennt, sondern wir meinen den Willen und Mut zum freien, unbefangenen Denken in allen ihm zugänglichen Gebieten, und die Bereitschaft, Rechenschaft durch Angabe von Gründen abzulegen und auf Gegengründe zu hören.

Das älteste Denkmal des indischen Schrifttums, der Rigveda, ist eine Sammlung von Lobliedern auf Götter. Sie mag in der Zeit von etwa 1200 bis 1000 v. Chr. entstanden sein. Wissenschaftliches Denken findet sich in den allermeisten dieser Hymnen nicht; ihr Zweck, die Götter anzurufen und zu preisen, hätte für forschende Gedankengänge, selbst wenn es sie schon gegeben hätte, keinen Platz gehabt, aber es gab sie wohl noch gar nicht, denn der Rigveda ist von den Dichtern eines altertümlichen Hirtenvolkes hervorgebracht worden. Eine Ausnahme bilden einige wenige und vergleichsweise späte Lieder der Sammlung; man pflegt sie spekulativ oder philosophisch zu nennen und in ihnen die frühesten Ansätze zu wissenschaftlichem Denken zu sehen. Gegenstand ist meistens die Entstehung der Welt. Würde eine bestimmte Art der Weltentstehung als einzig möglich und sicher hingestellt, so hätten wir hier nicht darüber zu sprechen. Das Bemerkenswerte ist aber, daß der Dichter namentlich des berühmtesten dieser Lieder² seinem Zweifel offenen Ausdruck gibt. Zwar die damals offenbar schon umstrittene Frage, ob die Welt aus dem Nichts oder aus einem seit ewig vorhandenen Urstoff entstanden sei, entscheidet der Dichter durch eine vermittelnde Lösung³: ‚Weder Sein noch Nichtsein war damals, sondern bloßer Geist.‘ Aber sonst herrscht in seinem Liede die Frageform vor: ‚Was regte sich? Wo? In wessen Obhut? . . . Wer weiß es gewiß, woher diese Schöpfung entstand? Die Götter kamen erst nachher. Wer weiß es also, woraus sie sich

² 10, 129.

³ K. F. Geldner, *Der Rigveda* (Wiesbaden 1951), 3. Teil S. 359.

entwickelt hat? Woraus sich diese Schöpfung entwickelt hat, ob Er sie gemacht hat oder nicht — der Aufseher der Welt im höchsten Himmel weiß es allein — oder auch Er weiß es nicht.' Der Zweifel steht am Anfang der Wissenschaft.

In der Zeit nach dem Rigveda, vielleicht etwa von 1000 bis 600 v. Chr., entwickelte sich der ursprünglich schlichte Gottesdienst zu einem überaus komplizierten Opferritual. Der frühere Grundgedanke, die Götter durch Spenden zu erfreuen und gnädig zu stimmen, wich einem magischen Zeremonienglauben. Jede Ritualhandlung, so nahm man an, wirkt auf den Gang der Natur und auf das Leben der Menschen ein; Kindersegen und Reichtum, Gesundheit und langes Leben, Ruhm und Ansehen können durch die richtige Ausführung der Opferzeremonien herbeigeführt und — bei den Feinden — vernichtet oder verhindert werden. Was im einzelnen davon abhängt, ob der Priester einen heiligen Spruch dreimal oder viermal vorträgt, ob er sich westlich oder östlich vom Altar aufstellt, ob er Butter oder Sauermilch ins Feuer gießt — solche Fragen bildeten den Inhalt einer umfangreichen und verwickelten Ritualwissenschaft, die uns in alten Prosatexten jener Zeit, den sogenannten Brāhmaṇa's, überliefert ist. Wir dürfen in der Tat von ‚Wissenschaft‘ sprechen, insofern man darunter auch einfach einen ausgedehnten Wissensstoff versteht. Ist aber diese Ritualistik eine Wissenschaft im strengen Sinne, d. h. herrscht in ihr eine Logik, eine Ratio, eine sinnvolle Ordnung? Hermann Oldenberg hat diese Frage im Titel eines berühmten, 1919 erschienenen Buches beantwortet: ‚Vorwissenschaftliche Wissenschaft. Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte.‘ Wissenschaftlich sind die Brāhmaṇa's, abgesehen von der Fülle des in ihnen enthaltenen Wissensstoffs, auch insofern, als sie die Wirkungsweise des Rituals begründen wollen; jede Begründung ist aber ein kleines Stück Wissenschaft, und die Begründungen der Brāhmaṇa's sind sinnvoll, wenn man ihre Ausgangspunkte als gegeben hinnimmt. Die Ausgangspunkte sind aber derart, daß etwa als unzweifelhaft hingestellt wird, die Sonne würde nicht aufgehen, wenn man das Feueropfer nicht am frühen Morgen darbrächte⁴. Die Folgerungen, die daraus abgeleitet werden, mögen sinnvoll sein — für uns schweben sie in der Luft; es ist Logik im Rahmen der Magie und deshalb eben vorwissenschaftliche Logik. Daß aber jene uralten priesterlichen Gedankengänge zuweilen recht scharfsinnig sind, mag das folgende hübsche Beispiel zeigen: In einem Brāhmaṇatext⁵ wird die Streitfrage behandelt, ob man vor gewissen Opfern an

⁴ Śatapatha Brāhmaṇa 2, 3, 1, 5, vgl. Oldenberg V.W. 151.

⁵ Śatapatha Brāhmaṇa 1, 1, 1, 7 ff., vgl. B. Delbrück, *Altindische Syntax* (Halle 1888), 508 f.

die Götter fasten solle. Zwei Theologen vertreten entgegengesetzte Ansichten. Der erste empfiehlt das Fasten und führt zwei Gründe an: Erstens: Wenn die Götter einen Menschen fasten sehen, nehmen sie an, er werde ihnen am nächsten Tage opfern, und kommen als Gäste in sein Haus. Zweitens: Ist es schon unpassend, wenn ein Gastgeber menschlicher Gäste zu essen beginnt, bevor es seine Gäste tun, so ist es im Falle göttlicher Gäste noch viel unpassender. Der zweite Theologe erkennt zwar ebenfalls an, daß es unpassend wäre, zu essen, bevor die zum Mahle geladenen Götter es tun. Aber vor einem Opfer an die Götter zu fasten ist auch nicht unbedenklich, weil das Fasten ein besonderes Kennzeichen des bevorstehenden Opfers an die verstorbenen Vorfahren ist. So könnte das Fasten bei den Göttern den Irrtum hervorrufen, der Fastende wolle nicht ihnen, sondern seinen Ahnen opfern. Aus diesem Zwiespalt hilft der zweite Theologe mit folgender Anweisung: ‚Man esse das, was, obgleich gegessen, doch nicht gegessen ist.‘ Dieser seltsamen Anforderung genügen Speisen, die zum Opfer nicht tauglich sind, die man also den Göttern nicht vorsetzen kann, z. B. wilde Kräuter. Deshalb esse man vor dem Opfer an die Götter nur wilde Kräuter; dadurch ißt man nicht vor den Göttern, denn die Götter essen keine wilden Kräuter; andererseits erweckt man bei den Göttern auch nicht den Irrtum, man wolle den Ahnen opfern, denn vor dem Ahnenopfer ist gänzliches Fasten geboten. Diese Überlegungen sind nicht ungereimt; vielleicht werden die Juristen sie als frühe Zeugnisse rechtswissenschaftlichen Denkens gelten lassen.

Die Fortsetzung und Krönung der Brāhmaṇa's bilden die Upanischaden. So bedeutsam sie als Urkunden tiefsinniger Mystik sind — wissenschaftliches Denken wird man ihnen nicht zuerkennen wollen. Zwar kommt in ihnen vielfach die Vorliebe der Inder für Systematik zum Ausdruck, indem das Weltbild in symmetrischen Zahlengefügen dargestellt wird, etwa in einem Dreierschema⁶: Den drei Teilen des Weltraums: Erde, Luftraum, Himmel entsprechen die drei heiligen Schriften: Rigveda, Sāmaveda, Yajurveda, ferner die drei Klassen von Wesen: Menschen, Ahnen, Götter und die drei Seelenkräfte: Sprache, Geist, Leben. Dieser Sinn für Entsprechungen und symmetrische Ordnung mag die Entstehung wissenschaftlichen Denkens begünstigen, er macht aber reine Spekulationen noch nicht zur Wissenschaft. Dazu kommt, daß manche Entsprechungsreihen der Upanischaden Einfällen des Augenblickes entspringen und daher nur flüchtige Gebilde sind. Aber auch die beständigen und reicher ausgestalteten Lehren über Entstehung und Zusammensetzung der Welt, wie die späteren philosophischen

⁶ Vgl. Oldenberg V.W. 57.

Schulen der Inder sie vertreten, sind zwar großartige Gedankenschöpfungen, aber es fehlt ihnen weitgehend die Nachprüfung an der Wirklichkeit und damit eine wohl unentbehrliche Voraussetzung zur Wissenschaftlichkeit. Die Neigung der Inder zur Systematik ist der wissenschaftlichen Erkenntnis sogar auch abträglich gewesen, denn man war kaum je bereit, die überkommenen, zwar eindrucksvollen, aber fast rein spekulativen Systeme im Lichte der fortschreitenden Erkenntnis der Wirklichkeit zu ändern. Besonders deutlich zeigt sich das etwa im geographischen Weltbild.

Zur Blütezeit der Upanischaden hat auch der Buddha gelebt (um 520 v. Chr.). Seine Lehre stellt in ausführlicher Theorie dar, wie das Leiden entsteht, und wie es überwunden werden kann. Seine Lehrweise erinnert zum Teil an die des Sokrates: So wie Sokrates seine Ansichten seinen Gesprächspartnern nicht aufzwingt, sondern sie über schrittweise Zustimmung zu schließlicher Überzeugung führt, so verfährt auch der Buddha mit seinen Mönchen, nur in bescheidenerem Maße. Eine seiner Hauptlehren ist es etwa, daß es keine unveränderliche, dauernde Persönlichkeit gebe; was der Mensch fälschlich als sein Ich betrachte, sei bloß eine vorübergehende Verbindung von Körper, Empfindung, Bewußtsein, Willen und Erkennen. Diese fünf Bestandteile geht der Buddha in folgender Weise durch⁷: «Ist das Bewußtsein, ihr Mönche, ewig oder vergänglich?» ‚Vergänglich, o Herr.‘ ‚Bedeutet etwas Vergängliches Leiden oder Freude?‘ ‚Leiden.‘ ‚Kann man von etwas, was vergänglich und leidvoll ist, sagen: Das bin ich, das ist mein Selbst?‘ ‚Nein, o Herr.‘» Es ist eine Beweisführung, auch wenn sie für uns wohl nicht unbedingt zwingend ist. Hermann Oldenberg, der auf die Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens im alten Indien immer besonders geachtet hat, sagt⁸, die Kunst des Definierens habe die Zeit Buddha's noch nicht besessen, und die der Beweisführung sei nur in den ersten Anfängen entwickelt gewesen. Immerhin fällt uns etwa in der ersten der sogenannten vier edlen Wahrheiten, der Wahrheit vom Leiden, die zum Teil abstrakte Formulierung auf: ‚Mit Unliebem vereint sein ist Leiden, von Liebem getrennt sein ist Leiden': ganz ähnlich drückt sich übrigens auch eine Upanischad aus⁹. Der Buddha fügt allerdings

⁷ Vgl. Frauwallner 1, 223 f.

⁸ Buddha 236. Über die noch fehlende Kunst des Definierens in den Brähmaṇa's V.W. 230, über den Fortschritt des alten Buddhismus gegenüber den Upanischaden in der planmäßigen Durchführung der Induktion ebenda 236 f. Allerdings sagt Oldenberg ebenda 232 Fußnote 1 von den Definitionen in altbuddhistischer Zeit, sie lägen trotz deutlicher Fortschritte doch noch recht im Argen.

⁹ Maitrāyaṇa Upanischad 1, 3. Ein weiteres Beispiel wörtlichen Anklangs

hinzu ‚Nicht erlangen, was man begehrt, ist Leiden‘, und da könnte man vielleicht einwenden, das Nichterlangen von Begehrtem sei nur ein Sonderfall des von Liebem Getrenntseins. Wenn Oldenberg dem alten Buddhismus mit Recht eine gewisse altertümliche Ungewandtheit des Denkens und Formulierens zuschreibt, so verkennt er doch andererseits keineswegs den Fortschritt des altbuddhistischen Denkens gegenüber dem noch ungelinkeren und kurzatmigeren der Upanischaden¹⁰. Das bewundernde Urteil ‚Das ist die Sprache wissenschaftlichen Denkens‘ äußert Oldenberg¹¹ über eine Satzreihe, in welcher der Buddha die strenge Kausalität der Entstehung und Aufhebung des Leidens darlegt: ‚Wenn dies ist, so ist auch jenes; wenn dies entsteht, entsteht auch jenes. Wenn dies nicht ist, ist auch jenes nicht; wenn dies aufgehoben wird, wird auch jenes aufgehoben.‘ — Der *spätere* Buddhismus hat die Kunst der Dialektik zu blendender Schärfe gebracht¹².

Aus chronologischen Gründen verlassen wir für kurze Zeit die religiöse und philosophische Entwicklung, um einen Blick auf die Sprachwissenschaft der alten Inder zu werfen. Ihr Hauptvertreter Pāṇini hat vielleicht um 400 v. Chr. gelebt¹³. Seine Grammatik der altindischen Sprache gibt in etwa 4000 äußerst knapp und präzise gefaßten Regeln eine vollständige Beschreibung der Laute sowie der Formen und ihrer Anwendung. Fortlaufend gedruckt würde der Text ohne Kommentare nur etwa 150 Seiten füllen. Die Lautgesetze, Wurzeln, Suffixe und Endungen sind mit einer Schärfe erkannt, wie sie die europäische Sprachwissenschaft erst im 19. Jahrhundert — und nicht ohne Anregung durch Pāṇini! — erreicht hat. Diese Leistung ist der Gefahr, verkannt zu werden, besonders ausgesetzt, weil sie ohne Kenntnis der indischen Sprache nur schwer gewürdigt werden kann. Immerhin dürften die folgenden zwei Proben auch dem Außenstehenden einen Begriff von dieser Wissenschaft geben können. Bekannt sind die deutschen Verben mit kausativem oder faktitivem Sinne: zum Grundverb ‚fallen‘ das Kausativ ‚fällen‘, d. h. zum Fallen bringen oder veranlassen (daher der Name ‚Kausativ‘ von lat. causa ‚Veranlassung‘); ‚setzen‘ zu ‚sitzen‘, ‚tränken‘ zu ‚trinken‘, ‚senken‘ zu ‚sinken‘. Den

altbuddhistischer Formulierungen an brahmanische ist die Bezeichnung der Meidung des Stehlens durch ‚Nichtnehmen dessen, was nicht gegeben ist‘ Mahābhārata 12, 36, 10.

¹⁰ Vgl. auch Anm. 8.

¹¹ Reden des Buddha (München 1922), Einleitung S. XXXIII. Die Stelle im Pālikanon ist Samyutta Nikāya II p. 94.

¹² Heinrich Zimmer, Die Inder bis zum Einbruch des Islam, Die Neue Propyläen Weltgeschichte 1, 487.

¹³ Über die Bekanntschaft der (vorpāṇineischen) Brāhmaṇa's mit grammatischen Kategorien Oldenberg V.W. 233 und 237.

Vokalwechsel im Deutschen bewirkte ursprünglich ein Ablaut des Wurzelvokals sowie ein an die Verbalwurzel gefügtes Kausativsuffix, das im Deutschen einen Umlaut hervorrief. Dieses gleiche Suffix ist nun auch im Altindischen vorhanden. Das begriffliche Verhältnis des Kausativs zum Grundverb faßt Pāṇini in zwei Regeln¹⁴: ‚Handelnder heißt, wer aus eigenem Antrieb handelt‘ (‚Das Vieh trinkt Wasser‘¹⁵). ‚Wer einen Handelnden zu seiner Handlung antreibt, heißt Veranlasser‘ (‚Der Bauer trinkt das Vieh‘¹⁵). Pāṇini's Regel über die *Bildung* des Kausativs lautet¹⁶: ‚Das an ein Verbum tretende Suffix -ay- sagt aus, daß ein Veranlasser einen Handelnden zur Handlung antreibt, die das Grundverb ausdrückt.‘ Während aber die eben gegebene deutsche Übersetzung 35 Silben enthält, kommt Pāṇini dank seiner genialen Kurzsprache mit 5 Silben aus. Als zweites Beispiel wählen wir den Akkusativbegriff. Ihn zu definieren ist gar nicht leicht; daher weichen die modernen Definitionsversuche stark voneinander ab. Zutreffend dürfte wohl Brugmanns¹⁷ Beschreibung sein, im Akkusativ stehe das von der Verbalhandlung am nächsten und ganz Betroffene. Demgegenüber befremdet uns Pāṇini's Definition¹⁸ zunächst: ‚Im Akkusativ steht, was der Handelnde am meisten erstrebt.‘ Immerhin enthalten Brugmanns und Pāṇini's Definition als Gemeinsamkeit einen Superlativ: ‚am nächsten‘ sagt Brugmann, ‚am meisten‘ Pāṇini. Befremdend wirkt bei Pāṇini, daß er als das Wesentliche im Akkusativbegriff das Erstrebtsein durch den Handelnden ansieht. Und doch ist richtig, daß normalerweise kein Handelnder etwas tut, was er nicht will. Es war aber Pāṇini bewußt, daß seine Definition nicht immer zutrifft. Daher seine nächste Regel¹⁹: ‚Im Akkusativ steht auch, bei sonst gleichen Verhältnissen, was der Handelnde *nicht* erstrebt.‘ Die späteren Erklärer geben für den Normalfall das Beispiel ‚Er verzehrt den Brei‘, für den Ausnahmefall das Beispiel ‚Er will den Brei verzehren, verzehrt aber Gift‘. Das Bedenkliche dieser Zusatzregel ist, daß der Ausdruck ‚bei sonst gleichen Verhältnissen‘ das zu Erklärende schon voraussetzt. Wenn wir es zugespitzt sagen dürfen, ist der Sinn der beiden Regeln doch wohl: ‚Im Akkusativ steht das vom Handelnden am meisten Erstrebte, und, falls ein Akkusativ von Nichterstrebtem begegnet, auch das Nichterstrebte.‘ Wir sehen

¹⁴ 1, 4, 54 und 55.

¹⁵ Die Beispiele sind von uns erfunden.

¹⁶ 3, 1, 26.

¹⁷ Kurze vergleichende Grammatik der indogermanischen Sprachen (Berlin und Leipzig 1902) § 560 S. 441.

¹⁸ 1, 4, 49.

¹⁹ 1, 4, 50.

also bei Pāṇini das noch nicht immer erfolgreiche Ringen um Abstraktion. Was es aber trotz gelegentlicher Mißgriffe bedeutet, daß die alten Inder ihre Sprache genau untersucht und zerlegt haben, können wir ermessen, wenn wir erstens bedenken, daß die meisten Menschen und Völker die Sprache als etwas Gegebenes naiv hinnehmen, ohne darüber nachzudenken. Zweitens ist bemerkenswert, daß die einheimische Grammatik der Inder wahrscheinlich eine zweckfreie Wissenschaft war, reines Forschen nach der Wahrheit also; wenigstens lassen sich Nützlichkeitsziele außer dem der Sprachrichtigkeit nicht nachweisen.

Die indische Philosophie, deren Anfänge in den Upanischaden und beim Buddha wir kurz berührt haben, erfuhr ihre volle Reifung und Entfaltung im 1. Jahrtausend n. Chr. Fast alle Gedankengänge, die im folgenden zur Sprache kommen, entstammen Werken der Zeit zwischen Christi Geburt und etwa 1300 n. Chr. Damals waren insbesondere Erkenntnislehre und Logik zu höchster Verfeinerung gelangt. Sie standen größtenteils im Dienste des Heilsstrebens, d. h. der Erlösungslehre. Insofern war es nicht Erkenntnis um der reinen Erkenntnis willen. Das Weltbild gipfelt in der Erlösung, aber es wird doch auf wissenschaftliche Weise aufgebaut, indem seine stofflichen und geistigen Bestandteile einer genauen Prüfung durch den Verstand unterzogen werden. Auch das letzte Ziel wird ins klare Bewußtsein erhoben und demgemäß ausdrücklich genannt und begründet: eben die Erlösung. In dieser wissenschaftlichen Haltung gleicht die indische Philosophie wie in vielem anderen der griechischen, die auch nach dem höchsten Gute fragt und es in der Glückseligkeit findet. Daß das prüfende Denken dem Streben nach Erlösung untergeordnet ist, gilt in Indien zwar vorwiegend, aber nicht ausschließlich; es gab auch Richtungen, die sich nicht aus Erlösungssehnsucht, sondern aus reinem Erkenntnisstreben um eine Welterklärung bemühten, nämlich die naturphilosophischen Schulen ²⁰.

Solange die Gegebenheiten als selbstverständlich hingenommen werden, entsteht kein wissenschaftliches Denken; es beginnt erst, wenn sich der Zweifel einstellt; wir haben schon darauf hingewiesen ²¹. Das spricht schon ein indischer Autor des 5. Jahrhunderts n. Chr. ²² mit folgenden Worten deutlich aus: ‚Weder ein unmerkter noch ein eindeutiger Gegenstand gibt Anstoß zu methodischer Untersuchung, sondern nur ein bezweifelter Gegenstand.‘ Auch der Zweifel selbst wird zum Gegenstand der Prüfung ge-

²⁰ Frauwallner 2, 7.

²¹ Oben S. 345.

²² Vātsyāyana, vgl. Ruben S. 185 Anm. 104 und Einleitung S. XVI f.; Jacobi 45; Frauwallner 2, 22.

macht. Eine Definition lautet²³, der Zweifel sei das Suchen nach einer entscheidenden Besonderheit in folgenden drei Fällen: Man hat an einem Ding erst Eigenschaften erkannt, die auch anderen Dingen zukommen und daher zur eindeutigen Bestimmung des fraglichen Dings nicht genügen, z. B. an einer Kuh erst den Tiercharakter und die Vierbeinigkeit, Eigenschaften also, die auch z. B. ein Pferd hat; erst wenn man die entscheidende Besonderheit, nämlich den Kuhcharakter, festgestellt hat, ist der Zweifel behoben. Zweitens liegt Zweifel vor, wenn über einen Erkenntnisgegenstand Meinungsverschiedenheiten bestehen, drittens, wenn man unsicher ist, ob man etwas wahrgenommen habe oder nicht. Solche Erörterungen werden meist in der literarischen Form von Behauptungen, Einwänden und Entgegnungen dargeboten; diese Debatten oder Disputationen spiegeln wohl die religiös-philosophischen Streitgespräche wider, die im weltanschaulich vielgestaltigen Indien seit alter Zeit üblich waren und wohl nicht wenig zur Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens beigetragen haben. Freilich erscheinen uns die Einwände oft spitzfindig und unsachlich: So bestreitet etwa ein Gegner die Existenz des Zweifels²⁴ mit der Behauptung, auch wenn man an einer Kuh erst den Tiercharakter und die Vierbeinigkeit erkannt habe, stehe *diese* Erkenntnis fest; einen Zweifel gebe es also nicht. Dieser Gegner läßt das ursprüngliche Ziel, das sich der Erkennenwollende gesetzt hatte, vollständig außer acht.

Die drei Mittel zu richtiger Erkenntnis sind Sinneswahrnehmung, Folgerung und Schriftzeugnis.

Über das Wirken der Sinnesorgane hatten sich genaue Lehren herausgebildet²⁵. Auge, Ohr, Nase, Zunge und Haut sind nicht die eigentlichen Sinnesorgane, sondern nur ihre Träger. Die fünf Sinnesorgane selbst bestehen aus den fünf Elementen: das Riechorgan aus Erde, das Geschmacksorgan aus Wasser, das Sehorgan aus Licht oder Feuer und das Hörorgan aus Äther. Dadurch sind sie fähig, die ihnen gleichartigen Elemente wahrzunehmen. Die Wahrnehmung selbst erfolgt durch Berührung des Gegenstandes durch das Sinnesorgan. Ob eine eigentliche Berührung notwendig sei, war freilich beim Sehorgan umstritten. Die Buddhisten behaupteten, das Sehen komme auch ohne Berührung zustande²⁶, die brah-

²³ Ruben S. 9.

²⁴ Ruben S. 19.

²⁵ Frauwallner 2, 48 ff.

²⁶ Ruben S. 65 ff.; Th. Stcherbatsky, Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten (München-Neubiberg 1924) 157; derselbe, Buddhist Logic (Leningrad 1930), Band 2 S. 38 Fußnote 3 am Ende. Stcherbatsky bezeichnet die Wahrnehmungslehre der Brahmanen als realistisch, die der Buddhisten als idealistisch.

manische Naturphilosophie dagegen nahm an, das aus Feuer oder Licht bestehende Sehorgan sende winzige Feuerteilchen in Form unsichtbarer Augenstrahlen aus, und diese berührten den Gegenstand tatsächlich. Aus diesem Streit zwischen Buddhisten und brahmanischen Naturphilosophen seien einige Beweisgründe beider Parteien einander gegenübergestellt: Gegen die Annahme der Berührung führen die Buddhisten an, daß man erstens auch ferne Dinge sieht und zweitens auch Dinge, die größer sind als der Augapfel. Beim Gesichtssinn verhalte es sich also anders als etwa beim Tastsinn: Tasten auf Distanz sei nicht möglich, und um die Größe eines Gegenstands durch Tasten zu ermitteln, müsse man ihn nach und nach in seinem ganzen Umfange abtasten; dagegen erblicke man auch sehr große Dinge auf einmal; also arbeite der Augapfel nicht durch Berührung. Beiden Gründen begegnen die Naturphilosophen mit der Annahme des Augenstrahls. Daß man, was die Buddhisten den Naturphilosophen entgegengehalten hatten, nahe und ferne Dinge zugleich sieht, z. B. den Mond durch Zweige hindurch, beruhe auf Täuschung: In Wirklichkeit brauche der Augenstrahl länger, um den Mond als um die Zweige zu erreichen, aber seine Geschwindigkeit sei so groß, daß die Verschiedenheit der Dauer der Zurücklegung des Weges nicht wahrnehmbar sei. Den Beweisgrund von den Gegenständen, die unvergleichlich größer als das Auge sind, widerlegten die Naturphilosophen durch die Annahme, die Augenstrahlen breiteten sich beim Verlassen des Auges wie der Lichtkegel einer Lampe aus. Natürlich wandten die Buddhisten ein, die Augenstrahlen müßten sichtbar sein, wenn es sie gäbe. Diesen Einwand versuchten die Naturphilosophen auf verschiedene Weise zu entkräften: Nicht alles theoretisch Wahrnehmbare könne auch wirklich wahrgenommen werden; es müsse stark genug ausgeprägt sein. Wenn z. B. Wasser erwärmt werde, beruhe das auf dem Eindringen von Feuerteilchen ins Wasser; doch sei von den beiden wahrnehmbaren Eigenschaften des Feuers, dem Licht und der Wärme, das Licht in diesem Falle zu schwach ausgeprägt, um wahrgenommen werden zu können. Das Gleiche gelte von dem aus Feuer bestehenden Augenstrahl, nur daß bei ihm auch die Wärme unterhalb der Wahrnehmbarkeitsgrenze liege, so daß der Augenstrahl praktisch nicht wahrnehmbar sei. Eine andere Widerlegung lautet, der Augenstrahl sei am Tage unsichtbar, weil ihn das Sonnenlicht überstrahle, und nachts, weil ihm die notwendige Beleuchtung von außen fehle. Nirgends erwähnt fanden wir die Frage, warum der Augenstrahl auch in der Dämmerung unsichtbar ist: Man sollte doch erwarten, daß er im Dämmerlicht sichtbar ist, weil es zu schwach ist, um ihn zu überstrahlen, aber doch stark genug, um ihn zu beleuchten. Drittens endlich

versuchten die Naturphilosophen das Dasein der Augenstrahlen mit den leuchtenden Augen gewisser Nachttiere zu beweisen. Es darf hier noch angefügt werden, daß die Theorie der Sinneswahrnehmungen auch bei der Streitfrage eine Rolle spielte, ob es eine Seele gebe oder nicht²⁷: Zum Beweise des Daseins einer Seele wurde nämlich gegen die Buddhisten und gegen die Materialisten geltend gemacht, wenn die gleiche Person einen Gegenstand etwa mit dem Gesichtssinn und mit dem Tastsinn wahrnehme, könnten diese beiden Sinne allein nicht feststellen, daß der Gegenstand einundderselbe ist; dazu bedürfe es vielmehr einer den Sinnen übergeordneten, die Sinneseindrücke zusammenfassenden Kraft, und diese Kraft könne nur die Seele sein.

Das zweite Erkenntnismittel ist die Folgerung oder der Schluß²⁸. Das Schulbeispiel dafür behandelt folgenden Fall: Man sieht auf einem Berge Rauch und folgert daraus, daß sich auf diesem Berge Feuer befindet. Diese Folgerung wird in eine fünfgliedrige Formel gekleidet: 1. Auf dem Berge ist Feuer: die Behauptung. 2. Weil Rauch auf ihm ist: die Begründung. 3. Wo Rauch ist, da ist Feuer, wie in der Küche²⁹: der Beleg. 4. Auf dem Berge *ist* solcher Rauch: die Anwendung (nämlich der beim Beleg gewonnenen Erkenntnis auf den Ausgangsfall). 5. Also ist auf ihm Feuer: die Schlußfolgerung. Gewöhnlich wird eine verkürzte dreigliedrige Formel angewandt: ‚Auf dem Berg ist Feuer, weil Rauch auf ihm ist, wie in der Küche.‘ Den Erkenntniswert der Folgerung bestritten hauptsächlich die als Leugner der Seele schon kurz erwähnten Verneiner oder Negativisten, die Anhänger des groben Materialismus³⁰. Sie glaubten nur an die grobstofflichen Elemente, aus denen auch der Mensch bestehe; eine Seele gebe es nicht; der Geist sei nur ein vorübergehendes Gärungserzeugnis der Elemente; ebenso wenig gebe es ein Fortleben nach dem Tode; den Verstorbenen Totenopfer darzubringen sei gleich sinnlos, wie wenn man die erloschene Flamme einer Lampe mit Öl weiterröhren wollte. Auch alle sittlichen Verpflichtungen bestritten sie, was mit ihrer Leugnung des Jenseits und der Vergeltung von Verdienst und Schuld zusammenhängt. Daß sie die Gültigkeit des Schriftzeugnisses ablehnten, versteht sich. Sie verwarfen aber wie gesagt auch die Folgerung und ließen als Erkenntnisquelle nur die sinnliche Wahrnehmung gelten. Das scheint zwar, da die Folgerung im Vergleich zur Wahrnehmung etwas Unsinnliches, Geistiges ist, zum groben

²⁷ Ruben 57 ff.

²⁸ Jacobi 65 ff.

²⁹ Jacobi 65 Fußnote 2 weist darauf hin, daß man in Indien an offenem Feuer ohne Rauchfang kocht.

³⁰ Frauwallner 2, 295 ff., besonders 308.

Materialismus der Negativisten zu stimmen, ist aber doch kaum glaublich, denn ohne Folgerung kommt niemand aus. Es ist zu bedenken, daß uns die Meinungen der Negativisten nicht in ihren eigenen Schriften überliefert sind, sondern nur in Zitaten ihrer Gegner; wir haben daher wahrscheinlich nur ein Zerrbild von ihnen. Die Einwände gegen die Tauglichkeit der Folgerung treffen denn auch nur das mögliche Versagen des folgernden Menschen, nicht das Verfahren der Folgerung selbst³¹: Aus dem Anschwellen eines Flusses könne man nicht auf vorangegangenen Regen schließen, denn auch die Errichtung eines Damms irgendwo flußabwärts könnte die Ursache sein. Wenn man die Ameisen zu ihren Eiern laufen sehe, sei die Folgerung, Regen stehe bevor, unsicher, denn auch eine gewaltsame Beschädigung des Ameisenhaufens könne zu solchem Verhalten der Tiere geführt haben. Die Widerlegung dieser Einwände lautet denn auch richtig, die Prüfung müsse sich auf den *ganzen* Flußlauf und auf *alle* Ameisen einer Gegend erstrecken.

Der Wert des Schriftzeugnisses wurde nicht nur von den Negativisten, sondern auch von den Buddhisten und den Jaina's bestritten, welche die Autorität des Veda überhaupt nicht anerkannten. Sie begründeten aber ihre Ablehnung nicht nur mit einer allgemeinen Leugnung des Offenbarungscharakters des Veda, sondern warfen dem Veda auch im einzelnen Fehler vor, wie man sie den Teilnehmern an religiös-philosophischen Streitgesprächen nicht erlaubte, z. B. Lügen, Wiederholungen und Widersprüche. Die Debatte oder Disputation war nämlich durch verbindliche Vorschriften geregelt, um ihr Abgleiten ins Uferlose oder in Wortklaubereien zu verhindern. Der ernsteste Verstoß gegen die Regeln der Debatte war natürlich die Lüge, und der Lüge zeihen den Veda die Gegner in den Fällen, wo er Versprechungen nicht zu halten scheint: ‚Wer sich Kinder wünscht, soll ein bestimmtes Opfer darbringen‘ — solche Sätze finden sich im Veda häufig. Bringt nun ein kinderloses Ehepaar ein solches Opfer dar und bleibt ihm Kindersegen trotzdem versagt, so hat der Veda gelogen — sagen die Gegner. Nein, erwidern die Rechtgläubigen, sondern schuld ist ein Fehler bei der Opferzeremonie oder im sonstigen Verhalten des Ehepaares. — Eine Behauptung zu *wiederholen* verstößt ebenfalls gegen die Regeln der Debatte, denn Wiederholung ist kein Beweis. Nun stehen im Veda oft Vorschriften wie diese: ‚Dreimal spreche man die erste Strophe, dreimal die letzte.‘ Also schreibt der Veda — sagen die Gegner — die verpönte Wiederholung geradezu vor! Die Vedagläubigen aber zeigen, daß die Wiederholung in diesem Falle gerechtfertigt ist: Bei der betreffenden Opferhandlung müs-

³¹ Ruben 30 ff.

sen nämlich 15 Strophen vorgetragen werden; das dafür vorgeschriebene Lied hat aber nur 11 Strophen, also muß es durch Wiederholung aufgefüllt werden. Am Rande dürfen wir bemerken, daß diese Widerlegung nicht das Wesen des Unterschiedes zwischen wiederholter Behauptung in einer Debatte und wiederholtem Veda-vers in der Liturgie trifft; die richtige Antwort wäre wohl gewesen, ein Zauberspruch, von dem magische Wirkungen erhofft werden, sei etwas grundsätzlich anderes als ein Argument, das den Gegner in einem philosophischen Streitgespräch überzeugen soll; doch war das altindische Denken zu formal, zu scholastisch, zu mittelalterlich, als daß wir ein Gefühl für solche Wesensunterschiede von ihm erwarten dürften^{31a}. — Wie schon kurz angedeutet, hielten die Schriftgegner den Schriftgläubigen auch angebliche Widersprüche im Veda vor, doch fanden die Vedagläubigen auch darauf immer eine Antwort. Wir verzichten auf Beispiele.

Wie nun die theoretisch entwickelten Denkregeln bei der Erörterung bestimmter Einzelfragen angewandt wurden, soll am Beispiel der Gottesbeweise gezeigt werden. Dazu noch eine Vorbemerkung: Man könnte uns vorwerfen, daß wir ein so heikles Beispiel wählen. Gewiß hätten auch andere Gegenstände zur Verfügung gestanden, aber die meisten hätten auf eigentümlich indischen Voraussetzungen beruht. Das hätte bedeutet, daß der Leser fremdartigen Erörterungen über eine an sich schon fremdartige Streitfrage hätte folgen müssen. Dann ist aber die Frage des Daseins Gottes für die indischen Religionen viel weniger folgenreicher als für andere Religionen. Alle indischen Weltanschauungen, mit Ausnahme derjenigen der unwichtigen und nicht recht faßbaren Negativisten, beruhen nämlich auf dem grundlegenden Glauben, daß jede Tat unausweichliche Wirkungen hervorruft, d. h. Lohn oder Strafe nach sich zieht. Diese Wirkungen der Taten, auch der guten Taten, sind unheilvoll, weil beim Tode eines unerlösten Menschen der noch nicht genossene Lohn und die noch nicht verbüßte Strafe zu seiner Wiedergeburt in einem neuen Dasein führt. Die endlose Kette der Wiedergeburten aber bedeutet endloses Leid, aus dem sich der Mensch nur durch die Erlösung befreien kann. Der Kern aller indischen Religionen ist daher das Streben nach Erlösung. Erst von hier an trennen sich die Wege, indem die Erlösung oder der Weg zur Erlösung in den verschiedenen Glaubensrichtungen verschiedene Formen annimmt. Die einen

^{31a} Übrigens hätten die Gegner des Veda in der vedischen Literatur zahlreiche Fälle von Wiederholung in dem von ihnen verpönten Sinne finden können: A. Minard, *Trois Énigmes sur les Cent Chemins* II § 864 a schreibt: «Il est fréquent qu'une Upaniṣad [religiöse Lehre] soit, non pas éclairée par un exposé discursif, mais confirmée par sa répétition.»

suchen die Hingabe an einen persönlichen Gott, andere das Aufgehen in einem unpersönlichen Allwesen, andere das Unsterbliche in sich selbst durch Ausschaltung aller Bindungen ans Vergängliche; Mittel zu dieser Ausschaltung sind Askese, Versenkung und jene Techniken zur Bemeisterung von Leib und Geist, die man unter dem Namen Yoga zusammenfaßt. Die Erlösung ist auch ohne Gott denkbar, weil die Vergeltung der Taten als Naturgesetz von selbst eintritt und die Befreiung vom Geburtenkreislauf weitgehend von der Anstrengung des Menschen selbst abhängt, also Selbsterlösung ist. Wir haben die Dinge stark vereinfacht, da es uns hier ja nur darum ging, verständlich zu machen, wie es möglich ist, daß der Gottesglaube in einem Teil der indischen Religionen, namentlich im Buddhismus und Jainismus, eine unbedeutende Rolle spielt, daß aber die Frömmigkeit und das Erlösungsstreben in diesen nichttheozentrischen Religionen nicht weniger stark und innig ist als in den anderen. Die Erörterung der Frage der Existenz Gottes war deshalb in Indien weniger leidenschaftlich als im Abendland und im Islam. Im übrigen betrachten wir hier die indischen Gottesbeweise ja nicht um ihrer selbst willen, sondern nur als Beispiele für die Art, wie die Inder solche Beweise führten, und wie sie sich mit Einwänden auseinandersetzten.

Einer der Gottesbeweise — er ist schon im 3. Jahrhundert n. Chr. bezeugt³² — geht von der nicht bezweifelten Tatvergeltung, dem sogenannten Karma, aus. Wäre der Mensch imstande, die Vergeltung seiner Taten selbst herbeizuführen, so würde der sofortige Lohn für die guten Taten niemals ausbleiben, denn niemand versagt sich etwas ihm zukommendes Gutes, über das er verfügen kann. Nun bleibt aber in Wirklichkeit der Lohn für gute Taten oft zunächst aus; damit ist bewiesen, daß die Vergeltung von einer übermenschlichen Macht abhängt, also von Gott. Dagegen wendet der Gegner ein: Hinge das Schicksal des Menschen von Gott ab, so wäre das Tun des Menschen nicht erforderlich, und die ganze Vergeltungslehre fiel dahin. Auch der Kompromißvorschlag des Gottgläubigen: das Tun des Menschen sei zwar erforderlich, den Lohn aber führe Gott herbei, bringt den Gottesleugner noch nicht zum Schweigen, denn wenn Gott — so sagt er — an Verdienst und Schuld des Menschen gebunden ist, untersteht Er einer fremden Gegebenheit und ist also nicht unumschränkter Herr. Diesen Grund läßt wiederum der Gottgläubige nicht gelten, denn das Tun des Menschen ist seinerseits von Gott eingegeben und hervorgerufen;

³² Im Nyāya Sūtra 4, 1, 19, vgl. Jacobi 71 und 113; Ruben 102. Zur Datierung des Nyāya Sūtra s. L. Renou in *L'Inde classique* § 1465 Band 2 S. 57. Die Einwände und Entgegnungen stehen nicht im Nyāya Sūtra, sondern erst in späteren Schriften.

das Karma, an das sich Gott hält, ist also letztlich sein eigenes Werk, und die unumschränkte Herrschaft kann Gott nicht abgesprochen werden. Das indische Denken stieß hier also wie das abendländische an die schwierige Frage der Vorherbestimmung und der Willensfreiheit, doch war diese Frage für die Inder weniger schwierig, weil nach ihrem Glauben die stofflichen und die geistigen Bestandteile der Welt von Ewigkeit her vorhanden sind; zu diesen ewigen Weltbestandteilen gehört auch das Karma, also Verdienst und Schuld; die letzte Verantwortung für das Karma ist so wenig faßbar wie der Anfang der Welt.

Ein anderer Gottesbeweis³³ geht vom Schöpfungsgedanken aus. Eine uranfängliche Schöpfung aus dem Nichts wird, wie eben angedeutet, nicht angenommen; die Atome, aus denen alles Stoffliche zusammengesetzt ist, bestehen wie übrigens auch die Seelen und das Karma von Ewigkeit her und sind nicht von Gott geschaffen. Wohl aber haben Dinge wie Leiber, Bäume, Berge u. dgl. Gott zum Urheber. Das wird mit Hilfe einer Folgerung bewiesen: Die erwähnten Dinge müssen von einem vernunftbegabten Urheber geschaffen sein, der die Stoffe, aus denen sie zusammengesetzt sind, vollkommen kennt; das ist die Behauptung. Die Begründung lautet: Von einem vernunftbegabten Urheber müssen die erwähnten Dinge geschaffen sein, weil sie aus Teilen zusammengesetzt sind, also nicht von Ewigkeit an in dieser Gestalt bestanden haben können, und weil ihr Stoff vernunftlos ist; alles aber — so lautet der Beleg —, was aus vernunftlosem Stoff zusammengesetzt ist, hat einen vernunftbegabten Urheber, wie etwa Töpfe, Gewebe und Bauten den Töpfer, Weber und Baumeister zum Urheber haben. Alles dieses — so heißen die Anwendung und die Schlußfolgerung — trifft auf Leiber, Bäume, Berge u. dgl. zu, also sind sie von einem vernunftbegabten Schöpfer geschaffen. Der Gegner wendet ein: Diese Folgerung könnte fehlerhaft sein wie das Schulbeispiel der fehlerhaften Folgerung³⁴: ‚Der Schnee enthält Feuer, weil er das Gras versengt; denn wo das Gras versengt wird, da ist Feuer, wie beim Wiesenbrande.‘ Der Fehler der fehlerhaften Folgerung liegt darin³⁵, daß der Beleg nicht ausnahmslos gilt: während Rauch immer Feuer voraussetzt, kommen für die Versengung des Grases noch andere Ursachen als Feuer in Betracht, z. B. eben Schnee oder Frost. Weil es also — sagt der Gegner — fehlerhafte Schlüsse gibt,

³³ Von Vācaspatimiśra, um die Mitte des 9. Jahrhunderts n. Chr. Vgl. Jacobi 45. 92. 124; Frauwallner 2, 22.

³⁴ Jacobi 93 und 125.

³⁵ Die indische Logik hat die möglichen Fehler bei Schlußfolgerungen klassifiziert, s. Jacobi 66 ff. Auf diese Feinheiten, die in unserer summarischen Darstellung nicht berücksichtigt werden können, sei ausdrücklich verwiesen.

könnte es auch trügerisch sein, aus Dingen wie Leibern, Bäumen u. dgl. auf Gott als Urheber zu schließen. Dieser Einwand ist für einen Zug des indischen Denkens bezeichnend, den man vielleicht ‚scholastische Erstarrung‘ nennen darf, und der ganz am Schluß dieses Vortrags noch einmal zur Sprache kommen soll. Ein anderer Einwand lautet, die Entsprechung zwischen dem vernunftbegabten Töpfer, Weber, Baumeister und dem vernunftbegabten Weltschöpfer sei ungenau, weil man die genannten menschlichen Schöpfer sehen könne, den göttlichen Weltschöpfer aber nicht. Ein unkörperlicher Schöpfer aber könne nicht wissend sein, denn das Wissen könne von der Seele nur vermitteltst leiblicher Organe aufgenommen werden. Darauf entgegnet der Gottgläubige: Dieser Einwand würde nur auf entstandenes, also nichtewiges Wissen zu treffen; Gottes Wissen ist aber ewig und nie erworben worden, setzt also keinen Leib voraus.

Zum Schluß fragen wir: Was sind die Anforderungen an wissenschaftliches Denken, d. h. was darf man wissenschaftliches Denken nennen, und wieviel haben die Inder darin geleistet? Wissenschaftliches Denken ist wohl zunächst einfach richtiges und methodisches Denken. Dazu muß aber kommen, daß dieses Denken weiter vorangetrieben wird, als es das praktische Leben erheischt. Und zwar, wenn man so sagen darf, in zwei Richtungen weiter vorangetrieben wird: In die Höhe, indem aus zu erforschenden Gegenständen große Sinnzusammenhänge gewonnen, eigentliche Wissenschaften errichtet werden; die einheimische Sprachwissenschaft der Inder ist ein Beispiel dafür. In die Tiefe, indem die Grundlagen der Erkenntnis untersucht werden; dahin gehört die Prüfung der Erkenntnismittel und die Erforschung der Gesetze des Denkens selbst. Um alles dieses haben sich die alten Inder, wie uns die Beispiele gezeigt haben, erfolgreich bemüht; sie gehören zu den ganz wenigen Völkern, die aus eigener Kraft ein wissenschaftliches Denken hervorgebracht haben. Schwieriger und heikler ist die Frage, wieviel die Inder darin geleistet haben. Wenn wir im folgenden eine Unzulänglichkeit des indischen Denkens erwähnen zu müssen glauben, so geschieht es unter starken Vorbehalten. Völlig fern liegt uns erstens die Überheblichkeit, die Leistungen des Abendlandes als absoluten Maßstab hinzustellen und alles, was sich an ihm nicht messen läßt, herabzusetzen. Zweitens aber ist es durchaus möglich, daß manche Unzulänglichkeiten der älteren indischen Denker von späteren Denkern, die im Abendlande noch nicht bekannt sind, oder die der Sprechende nicht kennt, überwunden worden sind; die philosophische Literatur Indiens ist unübersehbar groß. Überdies haften ähnliche Mängel auch dem mittelalterlichen Denken des Abendlandes an, und von

Indien darf man vielleicht in mancher Beziehung sagen, daß auf ein blühendes Mittelalter keine Neuzeit gefolgt ist. Mit der Unzulänglichkeit meinen wir, was wir vorher ‚scholastische Erstarrung‘ genannt haben. Wie wir gesehen haben, der Folgerung, Leiber, Bäume u. dgl. müßten ebenso wie Töpfe, Gewebe und Bauten einen vernunftbegabten Schöpfer haben, hält ein Gegner entgegen, diese Folgerung könnte ebenso fehlerhaft sein wie der Schulfall der falschen Folgerung, der Schnee müsse Feuer enthalten, weil er das Gras versenge. Dieser Einwand entspringt nicht der strittigen Sachfrage selbst, sondern geht, wenn wir so sagen dürfen, vom überlieferten Handwerkszeug des Denkens aus und verfährt mit diesem Handwerkszeug schematisch, ohne Blick auf die Wirklichkeit. Die von den früheren Geschlechtern ausgearbeiteten Denkmethode gewannen allmählich unerschütterliches Ansehen; es wurde ihnen blind vertraut; sie wurden oft nicht mehr an der Wirklichkeit nachgeprüft, sondern nach einer ihnen innewohnenden Eigengesetzlichkeit gehandhabt und dadurch nicht selten ad absurdum geführt. Dafür ein Beispiel: Bei der von uns erwähnten Streitfrage³⁶, ob das Sehorgan das Gesehene durch Berührung oder anders wahrnehme, wurden von Gegnern und Anhängern der Berührungstheorie auch Beispiele von Durchsichtigkeit und Undurchsichtigkeit in die Diskussion geworfen³⁷, aber als entgegengesetzte Argumente. Die *Gegner* der Berührungstheorie folgerten aus der Durchsichtigkeit des Glases, das Sehen setze keine Berührung voraus, denn eine Berührung durch kompakte Materie hindurch sei offenbar unmöglich. Die *Anhänger* der Berührungstheorie antworteten, das sei kein Beweisgrund, denn eine steinerne Wand zwischen Auge und Gegenstand verhindere das Sehen, und zwar deswegen, weil das Sehen durch Berührung zustande komme und kompakte Materie diese verunmögliche. Beide Parteien sind also darin einig, daß Berührung durch feste Stoffe hindurch unmöglich sei, aber die Berührungsgläubigen sagen: Die undurchsichtige Wand ist der Normalfall; er zeigt, daß feste Stoffe das Sehen verhindern, und das erklärt sich daraus, daß die Berührung, durch die das Sehen zustande kommt, verunmöglicht wird. Der Ausnahmefall des Glases muß sich dem Normalfall unterordnen, d. h. weil beide, Wand und Glas, kompakte Materie sind, muß die Durchsichtigkeit des Glases ignoriert werden. Die Gegner der Berührungstheorie sagen: Die Durchsichtigkeit des Glases beweist, daß das Sehen nicht auf Berührung beruht. Sehen durch eine steinerne Wand hindurch sollte daher eigentlich mög-

³⁶ Oben S. 351.

³⁷ Ruben 68 ff.

lich sein, denn die Wand verhindert ja bloß die für das Sehen unerhebliche Berührung. Daher muß über die Tatsache, daß eine Wand das Sehen verhindert, hinweggesehen werden. Wir haben die Standpunkte absichtlich etwas vergrößert, aber grundsätzlich verläuft das Streitgespräch wirklich im angegebenen Sinne. Allerdings findet die Diskussion schließlich durch die Einführung des entscheidenden Begriffs der Durchsichtigkeit einen befriedigenden Abschluß, aber eine ausdrückliche Warnung vor blinder Verallgemeinerung wird doch nicht für überflüssig gehalten: Obgleich etwa, wird hinzugesetzt, Farbe und Geruch die Gemeinsamkeit haben, sinnlich wahrnehmbar zu sein, darf doch vom Geruch nicht verlangt werden, daß er wie die Farbe sichtbar sei, und umgekehrt nicht von der Farbe, daß sie riechbar sei. In diesem Falle haben die Inder die Korrektur selbst vorgenommen, aber in anderen Fällen hat der Schematismus gesiegt; die starre Anwendung der überkommenen Denkregeln hat zuweilen die freie unbefangene Würdigung der Tatsachen verhindert. So erklären sich etwa Urteile von Europäern wie das Hermann Jacobi's³⁸ über den Gottesbeweis des berühmten Logikers Udayana, der in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts n. Chr. gelebt hat: ‚Wenn man Udayana‘, schreibt Jacobi, ‚durch diese Irrgänge . . . gefolgt ist, wird man vielleicht seinen Scharfsinn bewundern, aber über den Beweis selbst den Kopf schütteln.‘³⁹

Trotz dieser geistesgeschichtlich verständlichen und eigentlich zu erwartenden Unzulänglichkeiten verdient die denkerische Leistung Indiens tiefste Bewunderung. Dieses ferne Land, das man vielleicht das Hellas Asiens nennen darf, hat ein Denken hervorgebracht, das in seiner Eigenständigkeit, Klarheit und Schärfe wohl nur mit dem griechischen Denken verglichen werden kann, wenn es auch die griechische Freiheit und Unbefangenheit vermissen läßt. Die Entsprechung wird durch die beiden *Sprachen* noch vollkommener: Das Griechische ist zwar, nach dem Urteil des *Sanskritisten* Theodor Benfey⁴⁰, die ‚anerkannt vollendetste aller Sprachen‘; aber keine ist dem Griechischen äußerlich und innerlich ähnlicher als das Sanskrit, welches dem indischen Denken als Werkzeug von wunderbarer Ausdrucksfähigkeit gedient hat.

Für unser Verstehen der Kultur Indiens bedeutet die Schätzung und Pflege des Verstandesdenkens durch die Inder eine große Erleichterung. Zwar ist wie jede Kultur auch die indische nicht mit

³⁸ 62.

³⁹ Über die altindische Scholastik und ihre Entartung Frauwallner 2, 158 ff., besonders 189 ff.

⁴⁰ Geschichte der Sprachwissenschaft 640, vgl. Ed. Schwyzer, Griechische Grammatik 1, 3.

dem Verstande allein faßbar; Religion und Dichtung etwa reichen in andere Bezirke; aber es bedeutet schon viel, daß die alten Inder bereit waren, ihre reiche und für uns oft fremdartige Gedankenwelt mit Begründungen und Erklärungen zu erläutern, die den gleichen Denkgesetzen gehorchen, die auch für uns gültig sind.