



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Ein fremder Blick auf Altbekanntes.

Sechs klassische philosophische Debatten aus Sicht der Yoga-Sūtren.“

verfasst von / submitted by

Paula Unterwurzacher BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien, 2018 / Vienna 2018

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Philosophie

Betreut von / Supervisor:

Dr. Arno Böhler

Mitbetreut von / Co-Supervisor:

-

INHALTSVERZEICHNIS:

1. EINLEITUNG.....	S. 3
2. LEIB-SEELE-DEBATTE.....	S. 14
2.1 Dualismus Im Yoga.....	S. 14
2.2 Die Urmaterie - <i>prakṛti</i>	S. 15
2.3 Das Bewusstseinsprinzip - <i>puruṣa</i>	S. 19
2.4 Unterschiede zwischen <i>prakṛti</i> und <i>puruṣa</i>	S. 20
2.5 Reflexion von <i>puruṣa</i> im Geist.....	S. 22
2.6 Verbindung von <i>prakṛti</i> und <i>puruṣa</i>	S. 25
3. DAS SUBJEKT IM YOGA.....	S. 26
3.1 Die falsche Schau.....	S. 26
3.1.1 Das Ich im Yoga.....	S. 26
3.1.2 Verwechslung von <i>prakṛti</i> und <i>puruṣa</i>	S. 28
3.2 Offene Fragen.....	S. 32
3.3 Vielzahl von <i>puruṣa</i>	S. 33
3.4 Das Ich erlangt Bewusstsein.....	S. 34
3.4.1 Das Ego - <i>Asmitā</i>	S. 35
3.4.1.1 <i>Ahaṁkāra</i> - das Ich im Sāṃkhya.....	S. 37
3.4.1.2 <i>Asmitā-samādhī</i> - die Vorstufe der Versenkung.....	S. 38
4. WILLENSFREIHEIT.....	S. 40
4.1 <i>Karma, saṃskāra, vāsāna</i> - der Kern unserer Handlungen.....	S. 41
4.1.1 Der <i>karma</i> -Kreislauf.....	S. 41
4.1.1.1 Das Unterbewusstsein.....	S. 42
4.1.1.2 <i>Saṃskāra</i>	S. 42
4.1.1.3 Das Gedächtnis.....	S. 43
4.2. Unfreier Wille, willenlose Freiheit.....	S. 45
4.3. <i>Kaivalya</i> - der Weg zur Freiheit.....	S. 46

4.3.1 Das Stilllegen der <i>vṛtti</i>	S. 47
4.3.2 <i>Samādhī</i>	S. 48
4.3.3 <i>Prasava</i>	S. 49
4.3.4 Die leibliche Existenz des befreiten Individuums.....	S. 50
4.3.5 Die Befreiung der Materie.....	S. 52
4.4 Wohnt <i>puruṣa</i> eine Form von Willen inne?.....	S. 54
 5. ETHIK UND MORAL.....	S. 55
5.1 Äußere und innere Disziplin.....	S. 55
5.1.1 <i>Yama</i>	S. 55
5.1.2 <i>Niyama</i>	S. 56
5.2 Ethik und Natur.....	S. 57
 6. KOSMOLOGIE.....	S. 60
6.1 Die Genesis der Welt als psychischer Akt.....	S. 64
6.2 Der Schmerz des Kosmos.....	S. 64
6.3 <i>Siddhi</i> - die mystischen Kräfte.....	S. 67
 7. <i>Īśvara</i> - GOTT.....	S. 71
8. SCHLUSSWORT.....	S. 76
9. LITERATURVERZEICHNIS.....	S. 81
10. ABSTRACT.....	S. 82

1. EINLEITUNG

Der Begriff des Yoga ist weltberühmt. Nicht nur in Südostasien, wo er seinen Ursprung hat, auch im sogenannten Westen kann man ihm kaum entkommen und es gibt unzählige Menschen, die Yoga praktizieren. Für viele ist Yoga eine Möglichkeit geworden, sich einerseits körperlich fit zu halten und andererseits zur Ruhe zu kommen, vielleicht auch das Bedürfnis nach etwas Spiritualität, Sinnfindung oder Selbsterkenntnis zu stillen. Yoga ist ein Trend geworden. “Over the past decades, yoga has become part of the *Zeitgeist* of affluent western societies [...]. Statistics show that about 16 million Americans practice yoga every year.” (White 2012: 1) Was dieser Lehre allerdings zu Grunde liegt, ist in der Konsumation dieses Trends weitgehend verloren gegangen. Dabei sind es speziell diese philosophischen Wurzeln, die das abendländische Denken zu bereichern vermögen, da sie zum Teil ähnliche Probleme diskutieren, dabei jedoch von einem existenziell anderen Seins- und Weltverständnis ausgehen, wie sich in der vorliegenden Arbeit zeigen wird.

Um dies zu veranschaulichen, sollen im Folgenden die Yoga-Sūtren von Patañjali diskutiert werden, und zwar in besonderem Hinblick auf sechs jener klassischen philosophischen Debatten, die im abendländischen, westlichen Denken das Grundgerüst bilden, von dem aus her jedes Philosophieren seit jeher ausgegangen ist und so die zentralen Bausteine des westlichen Philosophierens darstellen: die Leib-Seele bzw. Körper-Geist Debatte, die Frage nach dem Subjekt, die Willensfreiheit, Moral und Ethik, Kosmologie bzw. Entstehen und Daseinsgrund der Welt und schließlich Gott.

Selbstverständlich soll, was diese sechs Punkte angeht, keineswegs Anspruch auf Vollständigkeit erhoben werden. Es handelt sich bei diesen um eine Auswahl aus dem Kanon klassischer Debatten, die im Hinblick auf die Yoga-Sūtren getroffen wurden, in denen diese Debatten eine große Rolle spielen und so, von dem Blickwinkel ebendieser Lehre aus, aufgerollt werden können. So soll sich einerseits eine Schnittstelle zu unserer westlichen Tradition kundtun, insofern, als es sich um die gleichen Fragestellungen handelt, wie sie auch das Denken in unserem Kulturkreis seit jeher beschäftigen, als auch ein Kontrast offenbaren, der sich an der Herangehensweise der Lösungsansätze zeigen wird. Es geht mir dabei aber

nicht um einen direkten Vergleich der europäischen und der indischen Debatten, sondern ausschließlich um deren Darstellung aus der Sicht des Yoga.

Ebensowenig wie der Anspruch auf eine vollständige Bearbeitung sämtlicher bedeutenden Fragestellungen der abendländischen Philosophie erhoben werden kann oder soll, sondern lediglich eine Auswahl ebendieser, handelt es sich auch bei der Diskussion der Yoga-Sūtren in dieser Arbeit um eine Abhandlung, die nicht alle Aspekte abdecken kann. Es ist also weder das Anliegen dieser Arbeit, die erwähnten Debatten der westlichen Philosophie zusammenfassend darzustellen oder zu rekonstruieren, noch ist es mein Ziel, einen eigenen Kommentar zu den Yoga-Sūtren zu liefern. Vielmehr dienen mir die sechs ausgewählten Punkte als roter Faden, den ich von meinem westlichen Kontext aus, in dem diese Arbeit entsteht, hinüberspannen möchte zu einer Philosophie, die zum Teil radikal andere Lösungs- und Bearbeitungsansätze liefert, als sie in der Tradition westlicher Philosophie vorzufinden sind. Dabei will ich nicht den Eindruck vermitteln, fälschlicherweise davon auszugehen, in der Geschichte der abendländischen oder der indischen Philosophie gäbe es *eine* konzise Linie des Fragens und Denkens, *eine* einheitliche Lehre, um die herum sich *das* westliche bzw. *das* indische Philosophieren entfaltet hat. Vielmehr nährt sich der Ansatz dieser Arbeit aus der Implikation, dass die Ausgangsthesen, die metaphysischen Prämissen, die grundlegende Richtung des Fragens überhaupt, auf welchen aufbauend sich sodann im Laufe der Jahrhunderte mannigfache Lehren und Kritiken entwickeln konnten, sich im indischen Denken, bzw. speziell in der Yoga-Lehre, klar von der westlichen Denkart unterscheiden.

In meiner Masterarbeit möchte ich also die Yoga-Sūtren dahingehend untersuchen, wie die klassischen Probleme der westlichen Denktradition dort dargestellt und besprochen werden. So soll neues Licht darauf geworfen und ein alternativer Zugang zu diesen Bereichen ermöglicht und damit in weiterer Folge eine kritische Auseinandersetzung mit den uns altbekannten Denkbildern und Weltanschauungen in Gang gesetzt werden.

Ein weiteres Anliegen meiner Arbeit ist es zudem, den philosophischen Aspekt von Yoga herauszuarbeiten, da dieser durch die Inanspruchnahme des Westens weitgehend verloren gegangen ist. Hier komme ich auf jene Thematik zurück, mit der ich die Einleitung eröffnet habe. Weit davon entfernt, bloße Gymnastik mit Meditationsaspekten zu sein, wurde Yoga weltweit in den letzten Jahrzehnten zu einer Modeströmung degradiert und damit dazu, die

Fit- und Wellness-Gelüste, das Bedürfnis einer Work-Life-Balance und die finanziellen Interessen einer durch kapitalistische, westliche Werte geprägten, globalisierten Welt zu bedienen. Dieser Tendenz entgegenwirkend, möchte ich in der vorliegenden Arbeit aufzeigen, dass eine solche Vermarktung von Yoga ein Widerspruch in sich ist, da die Werte, die damit genährt werden, doch ganz im Gegenteil zu dem im Yoga vermittelten Weltbild stehen, in dem das egozentrische Bemühen und Streben des Individuums als Resultat falscher Identifizierungen entlarvt wird. Im besten Falle soll am Ende der Arbeit demonstriert worden sein, dass der Westen tatsächlich in großem Maße von der Philosophie des Yoga profitieren kann, allerdings in einer tiefgreifenderen Art und Weise, als dies bisher der Fall ist. Oder, um es mit Mircea Eliades Worten zu sagen:

Wohlverstanden, es fällt uns nicht ein, (...) den verschiedenen abendländischen Schulen die Anwendung yogischer Methoden oder die Übernahme der Yoga-Lehre zu empfehlen. Viel fruchtbarer erscheint uns (...) ein sehr aufmerksames Studium der Resultate, welche durch diese Methoden der Erforschung der Psyche erzielt wurden. Eine ganze Welt unvordenklich alter Erfahrung über das menschliche Verhalten im allgemeinen bietet sich da den europäischen Suchern. Es wäre zum mindesten unklug, daraus keinen Gewinn zu ziehen. (Eliade 1977: 5f.)

Bevor allerdings dieser europäische Blick auf die indische Philosophie des Yoga bzw. dieser yogische Blick auf die Probleme des Abendlandes geworfen werden kann, sollte noch geklärt werden, worauf sich der Begriff Yoga, mit dem in dieser Arbeit hantiert wird, überhaupt bezieht und wie die Yoga-Sütren in die Tradition des Yoga eingeordnet werden können.

Der Begriff Yoga kommt aus dem Sanskrit, und wie wir bei David Gordon White lesen, hat er zahlreiche Bedeutungen:

“Yoga” has a wider range of meanings than nearly any other word in the entire Sanskrit lexicon. The act of yoking an animal, as well as the yoke itself, is called yoga. In astronomy, a conjunction of planets or stars, as well as a constellation, is called yoga. When one mixes together various substances, that, too, can be called yoga. The word yoga has also been employed to denote a device, a recipe, a method, a strategy, a charm, an incantation, fraud, a trick, an endeavor, a combination, union, an arrangement, zeal, care, diligence, industriousness, discipline, use, application, contact, a sum total, and the Work of alchemists. But this is by no means an exhaustive list. (White 2012: 2)

Von all diesen verschiedenen Bedeutungen und Assoziationen können wir für unsere Zwecke festhalten, dass die Verbindung des Begriffes Yoga mit der Bedeutung des Wortes Joch, insofern naheliegt und sich hervorzuheben scheint, als Yoga eine Form des Zusammenfügens, Vereinens lehrt und anstrebt, wie wir später noch hören werden. Eine dahingehende Übersetzung erweist sich demnach als hilfreich, um dem Begriff des Yoga näherzukommen.

So, wie es mannigfaltige Bedeutungen des Sanskrit-Begriffes Yoga gibt, existieren auch zahlreiche Strömungen, Philosophien und Praktiken, die sich allesamt als eine Form des Yoga betrachten und voneinander unterschieden werden müssen. Aus dem westlichen Hintergrund dieser Arbeit heraus, ist es naheliegend, vor allem zwischen zwei Strömungen des Yoga zu unterscheiden. James Larson schreibt dazu folgendes:

There are all sorts of traditions of yoga [...], but there are primarily two systematic forms of South Asian yoga that are especially salient for understanding Yoga in its many permutations. These are a philosophical system of yoga known as Patañjala Yoga [...], focusing largely on meditation training relating to the functioning of ordinary awareness (*citta-vṛtti*); and *hatha yoga* (“Exertion Yoga”), focusing largely on meditation training relating to the functioning of the body, its postures, breathing, and general health. (Larson 2012: 73)

Wann immer in der vorliegenden Arbeit also von der Yoga-Lehre die Rede ist, ist von jener Lehre die Rede, die Larson als *Patañjala-Yoga* bezeichnet und deren grundlegendes Werk die Yoga-Sūtren bilden¹, die zwischen dem 2. Jhdt. v. Chr. und dem 4. Jhdt. n. Chr. entstanden sind, sowie deren Kommentaren. Im Laufe der Zeit haben sich neben dem *Patañjala-Yoga* etliche andere Yoga-Schulen entwickelt, so auch die im 10. und 11. Jahrhundert entstehende *asana*-, also Körperstellungs-bezogene Hathayoga-Schule (vgl. dazu White 2012), die sich in den letzten Jahren so erfolgreich auf der ganzen Welt einen Namen

¹ In späteren Yoga-Schulen wird die Unterscheidung zwischen *raja-yoga* und *hatha-yoga* zur Anwendung gebracht, wobei *raja-yoga* auf die Form der Yoga-Lehre rekurriert, die wir eben als *Patañjala-Yoga* kennengelernt haben. Die Sūtren selbst verwenden diesen Ausdruck nicht. Bei Bryant aber lesen wir, dass in der *Bhagavad Gītā* dieser Ausdruck zur Verwendung kommt und gleichbedeutend mit *dhyāna-yoga* ist, also jener Form des Yoga, die den Pfad der Meditation und intensiven Konzentration zum Gegenstand ihrer Lehre hat. (vgl. Bryant 2009: 566, 572).

Garbe beschreibt das *raja-yoga* als “Hauptyoga”, das sich vom *Hathayoga* abgrenzt und die äußeren Hilfsmittel zur Erlangung von *samādhi* (der Versenkung) im Unterschied zu den inneren Hilfsmitteln darstellt (vgl. Garbe 1897: 43).

Bei Paul Deussen lesen wir, dass das *Hathayoga* sich aus dem *kriyā-Yoga* entwickelt hat, das in der Arbeit noch erläutert wird (vgl. Deussen 1922: 519)

gemacht hat und auf welche meistens Bezug genommen wird, wenn im westlichen Kontext von Yoga die Rede ist. Diese wird in der vorliegenden Arbeit keine Rolle spielen.

Man geht davon aus, dass die Sūtren sich viel aus mündlich überliefertem Material gespeist haben. Auf eine stringente, einheitliche Form der Lehre konnte dabei nicht zurückgegriffen werden, denn eine solche hat nicht existiert, wie wir bei Edwin Bryant lesen:

There was never one uniform school of ur-Yoga (or of any Indic school of thought, for that matter); there was a plurality of variants and certainly different conceptualizations of meditative practices that were termed *yoga*. (Bryant 2009: xxxiii)

Diese verschiedenen Konzepte und Überlieferungen hat Patañjali gesammelt und niedergeschrieben, wobei an dieser Stelle erwähnt werden muss, dass die Autorenfrage, was die Sūtren betrifft, aus europäischer Sicht gewissermaßen als problematisch angesehen werden könnte. Einerseits liegt das an der Identität Patañjalis, die nicht genau geklärt ist. Einige Kommentatoren wie Richard Garbe identifizieren ihn mit dem indischen Grammatiker Patañjali, der im 2. Jhdt. v. Chr. gelebt hat, eine These die in der heutigen Forschung nicht mehr geteilt wird (vgl. z.B. Philipp Maas 2006). Zudem geht man stark davon aus, dass der vierte und letzte Teil der Sūtren später hinzugefügt wurde und nicht von Patañjali stammt. Fest steht, dass die Sūtren nicht die Hervorbringung der Ideen der Yoga-Lehre darstellen, sondern eine Sammlung dieser. Der Begriff des Yoga findet bereits in den ältesten vedischen Schriften erste Erwähnungen (vgl. Eliade 1977: 17). Patañjali war also jemand, der die Gedanken, Lehren und Praktiken des Yoga gesammelt und niedergeschrieben hat. Dies ist nichts, was den Wert der Yoga-Lehre in der indischen Tradition vermindern würde, im Gegenteil, es ist ein durchaus übliches Vorkommnis, wie Eliade schreibt:

Die indischen Autoren liefern überhaupt selten ein eigenes System; in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle beschränken sie sich vielmehr darauf, traditionelle Lehren in der Sprache ihrer Zeit zu formulieren. Das bestätigt sich auf besonders typische Art gerade bei Patañjali, dessen einziges Ziel die Erstellung eines praktischen Handbuches uralter Techniken ist. (Eliade 1977: 17)

Dieses praktische Handbuch, die Yoga-Sūtren, enthält nicht nur Lehren des Yoga, sondern steht in der Tradition der älteren Sāṃkhya-Lehre und basiert auf deren Weltanschauung. Ist

im Sâṃkhya noch die richtige Erkenntnis des Seins der Weg zur Befreiung, so wird diese Theorie im Yoga durch die Komponente der Meditation, der richtigen Körperstellung, der richtigen Atmung, kurz des leiblichen also ganzheitlichen Vollzugs dieser Erkenntnis erweitert. Wie schon erwähnt, gibt es keine Form des Ur-Yoga und viele der Erwähnungen des Begriffes Yoga in den Veden beschreiben Yoga als eine Form der Zauberei. Mit den Yoga-Sūtren hat Patañjali aus der Kombination der Vielzahl unterschiedlichster Berichte über Yoga sowie den Theorien der Sâṃkhya-Tradition, in der diese Berichte stehen, erstmals einen philosophischen Text zum Yoga hergestellt.

Die eigentliche Leistung Patañjalis besteht kurz gesagt in der Koordinierung des dem Sâṃkhya entlehnten philosophischen Materials, das er um technische Anweisungen zu Konzentration, Meditation und Ekstase herumgruppiert. Durch Patañjali wurde der Yoga aus einer "mystischen" Tradition zu einem "Philosophiesystem". (Eliade 1977: 15)

In der indischen Tradition gilt Sâṃkhya als die älteste Lehre und bedeutet so viel wie Diskriminierung, was wir in dem Sinne verstehen können, als dass Materie und reines Bewusstsein von ihrer Verstrickung voneinander gelöst werden sollen (vgl. Eliade 1977, ebd.). Diese Loslösung ist auch das Ziel im Yoga, die Wege dorthin variieren aber in den beiden Lehren. Wie Yoga den Menschen zu einer solchen Loslösung, Versenkung oder Befreiung führen will, wird im Laufe der Arbeit verdeutlicht werden. Es ist interessant, dass die Bedeutung der Wörter der beiden Lehren im Grunde das genaue Gegenteil zueinander darstellen und trotzdem dasselbe Ziel haben. Allein dies zeigt schon auf, wodurch sie voneinander abweichen. Zum Aspekt der Loslösung und der Unterscheidung wird im Yoga noch jener des Vollzugs und damit einer gewissen Vereinigung durch die Loslösung addiert. Wir werden im Laufe der Arbeit erfahren, wie dies vonstatten gehen soll.

Richard Garbe nennt als Begründer des Sâṃkhya den Gelehrten Kapila und ordnet dessen Wirken zeitlich, aufgrund offenbar deutlicher Beeinflussung durch den Buddhismus, vor der Mitte des sechsten Jahrhunderts ein. Überliefert ist von ihm zwar nichts, er wird laut Garbe allerdings in der gesamten Sanskrit-Literatur als der Begründer des Sâṃkhya-Systems, das aus dem Vedanta-System entspringt, gehandhabt (vgl. Garbe 1897: 2). Erste Fragmente zur Sâṃkhya- wie auch zur Yoga-Literatur finden sich schließlich bei Pāṇḍarīka, der als Verbreiter der ursprünglichen Sâṃkhya-Sūtren gilt und nach Garbes Einschätzung zu Beginn

unserer Zeitrechnung gelebt haben soll (vgl. Garbe 1897: 3). Bedeutender als die Sâṃkhya-Sûtren ist allerdings die Sâṃkhyakārikā, die als der klassische Sâṃkhya-Text gehandhabt wird und als deren Verfasser Īśvarakṛṣṇa gilt. Der Entstehungszeitpunkt dieser Schrift ist nicht genau bekannt und wird von Deussen sehr vage auf die letzten Jahrhunderte vor unserer Zeitrechnung datiert (vgl. Deussen 1922: 410).

In bedeutenden indischen Texten wie dem Mahābhārata werden Yoga und Sâṃkhya gewissermaßen als eine gemeinsame Lehre behandelt (vgl. Garbe 1897: 33). Tatsächlich hat die Yoga-Lehre sämtliche metaphysischen Annahmen aus dem Sâṃkhya übernommen, mit einer Ausnahme: der Atheismus des Sâṃkhya wird im Yoga nicht weitergeführt, sondern durch einen recht dünnen Gottesbegriff ersetzt, der im letzten Kapitel der vorliegenden Arbeit besprochen werden soll.

Eine weitere Abweichung des Yoga vom Sâṃkhya findet sich in der Verwendung gewisser Terminologien (*citta* statt *buddhi*, *asmitā* statt *ahaṃkāra*, usw.), außerdem in der Einführung der *siddhis*, den mystischen Kräften, die in der Arbeit genauer zu diskutieren sein werden, sowie der Einführung einer Moral (vgl. Garbe 1897: 34). Zusammenfassend lässt sich also feststellen, dass es sich bei dem Sâṃkhya-System um das theoretische Grundgebilde handelt, auf dem aufbauend sich das Yoga-System zu einer stark der Praxis und des leiblichen Vollzugs sowie der Einbindung der Lehre in die Lebenspraxis des eben nicht mehr studierenden, sondern nunmehr praktizierenden Menschen hingewandten Philosophie entwickelt hat.

Die ältesten Hinweise auf Praktiken, die der Beschreibung nach einer Vorstufe des Yoga zugeschrieben werden können, finden sich bereits im ältesten vedischen Text, dem Ṛg Veda (vgl. Bryant 2009: xxi). In der Bhagavad Gītā wird Yoga explizit erwähnt:

Nestled in the middle of the epic, the well-known *Bhagavad Gītā* (circa fourth century B.C.E.) devotes a good portion of its text to the practices of *yoga*, which it already considers to be „ancient“ (IV.3); indeed, Kṛṣṇa presents himself as reestablishing *yoga* teachings that had existed since primordial times. (Bryant 2009: xxiii)

Die Wurzeln des Yoga gehen also weit zurück und können nicht genau festgemacht werden. Es steht aber wohl trotzdem fest, dass das Sāṃkhya-System noch älter ist und im Grunde für alle Hindu-Traditionen, vom Vedanta bis zum Tantrismus, den Ausgangspunkt bildet (Bryant 2009: xxvi). Bryant übersetzt ein Zitat des Gelehrten Bhîṣma, welches abschließend noch einmal vertieft, inwieweit wir, sofern wir von Yoga reden, immer auch schon von Sāṃkhya reden und die beiden Lehren gewissermaßen als die theoretische Seite einerseits und die praktische - wie sich später auch noch zeigen wird, einer volksnäheren - Seite andererseits ein- und derselben Medaille betrachten können:

There is no knowledge equal to Sāṃkhya, there is no power (*balam*) equal to Yoga; both of them are the same path, both, according to oral tradition (*smṛtau*), lead to deathlessness. People of little intelligence consider them to be different. We however, O king, see clearly that they are the same. What the followers of Yoga perceive, the same is experienced by the followers of Sāṃkhya. One who sees Yoga and Sāṃkhya as one, is a knower of Truth. (XII. 304. 1-4). (Bryant 2009: xxviii)

Einige Aspekte in den Yoga-Sūtren, wie der *prakṛti-puruṣa*-Dualismus werden gar nicht erst explizit erklärt, sondern von Patañjali vorausgesetzt, da er davon auszugehen scheint, dass die Lehre des Sāṃkhya seiner Leserschaft vertraut ist.

Ich werde nicht chronologisch in der Bearbeitung der Theorien des Yoga vorgehen, d.h. ich werde mich nicht an den Strukturen und Kapiteleinteilungen² der Sūtren orientieren, sondern, wie gesagt, fungieren als Führer durch die Yoga-Philosophie jene sechs Punkte, die in den Sūtren thematisiert werden und die sie mit der abendländischen Philosophie als Kernprobleme des Denkens und Philosophierens gemeinsam haben.

Als grundlegende Texte für diese Arbeit dienen mir, obwohl es um die Yoga-Sūtren geht, weniger die Sūtren selbst, als vielmehr deren Kommentare, die mindestens genauso bedeutend sind. Eine Auseinandersetzung mit den Yoga-Sūtren ist nur dann eine sinnvolle und vollständige Auseinandersetzung, wenn sie die Diskussion der Kommentare mit einschließt. Dies liegt zum Einen daran, dass die Sūtren selbst äußerst knapp und teilweise unklar bzw. offen formuliert sind, zudem gewisse Kenntnisse indischer Grundbegriffe und

² Die Yoga-Sūtren enthalten 195 Sūtren, die jeweils nur aus einem knappen Satz bestehen und in vier Kapitel unterteilt sind: *samādhi pāda* (Über die Versenkung), *sādhana pāda* (Über die Übung), *vibhūti pāda* (Über die übernatürlichen Kräfte), *Kaivalya pāda* (Über die Freiheit). (vgl. Bäumer 2010: 5 f.)

philosophischer Theorien voraussetzen und entsprechend viel Raum für Interpretation offen lassen. So ist man gewissermaßen auf die Kommentare angewiesen. Zum Anderen gibt es eine Vielzahl von Kommentaren und zwar über sämtliche Jahrhunderte verteilt (sowie auch Kommentare zu diesen Kommentaren), und ein Außerachtlassen dieser vielfältigen Interpretationen und Erläuterungen würde viel davon unterschlagen, was das *Patañjala-Yoga* in seinem rund 2000-jährigen Bestehen an Bedeutungen und Auswirkungen erlangt und verübt hat. Die Rede von den Yoga-Sūtren schließt also auch die Rede ihrer Kommentare mit ein und ist, ohne ein Studieren dieser, nicht denkbar oder zumindest wissenschaftlich nicht ernst zu nehmen.

Periodically, teachers of particular prominence wrote commentaries on the primary texts of many of these knowledge systems. (...). One must stress, therefore, that our understanding of Patañjali's text is completely dependent on the interpretations of later commentators; it is incomprehensible, in places, in its own terms. (Bryant 2009: xxxviii)

Es stellt sich hier natürlich die Frage nach der Auswahl der Kommentare und nach welchen Kriterien diese vonstatten gehen soll bzw. nach welchen Kriterien ich die in meiner Arbeit diskutierten Kommentare ausgewählt habe. Es gibt zwar eine Vielzahl von Kommentaren, jedoch herrscht in der Yoga-Forschung doch weitgehend Konsens darüber, welche von ihnen als die "klassischen" gelten, also als jene, die sehr nah am Text arbeiten und dabei der Yoga-Tradition verhaftet sind. Als der erste und wohl bekannteste Kommentator der Sūtren gilt Vyāsa:

The first extant commentary by Vyāsa, typically dated to around the fourth or fifth century, attained a status almost as canonical as the primary text by Patañjali himself. Consequently, the study of the *Yoga Sūtras* has always been embedded in the commentary that tradition attributes to this greatest of literary figures. So when we speak of the philosophy of Patañjali, what we really mean (or should mean) is the understanding of Patañjali according to Vyāsa. (Bryant 2009: xxxix)

Wenn ich im Folgenden auf die modernen Kommentatoren wie Bryant und Larson eingehe und ihre Überlegungen darlege, so ist dies immer auch schon ein Bezug auf den Kommentar von Vyāsa, dessen Werk allen hier verwendeten Texten zugrundeliegt. So habe ich es mir erlaubt, den Kommentar von Vyāsa nicht explizit zu zitieren, da es sich bei den vorliegenden

Arbeiten ohnehin um detaillierte Bezugnahmen auf diesen, sowie auf einige weitere bedeutende Kommentatoren, die ich im Folgenden noch erwähnen werde, handelt.

Ein weiterer bedeutender Kommentar stammt aus der Zeit des achten bis neunten Jahrhunderts n. Chr. und wird, wenn auch nicht erwiesenermaßen, dem Autor Vedantin Sankara zugeschrieben. Diesem Kommentar folgen, ebenfalls bis heute weitgehend anerkannte und viel-zitierte, jene von Vācaspati Miśra (9. Jhdt.)³, Al-Bīrunī⁴, (973-1050) Bhoja Raja (10. Jhdt.)⁵, Vijñānabhikṣu (15. Jhdt.)⁶, Rāmānanda Sarasvatī (16. Jhdt.)⁷ sowie Hariharānanda Āraṇya (1869-1947)⁸ (vgl. Bryant 2009: xl ff.).

Dem Rahmen dieser Arbeit entsprechend ist es mir nicht möglich, auf all diese Kommentare explizit und detailliert einzugehen. Wie ich nun aber schon betont habe, sind jene Texte, die ich als Literatur gewählt habe, nicht nur selbst anerkannte Kommentatoren der Sūtren, sondern beziehen ihre Kommentare auf ebendiese “klassischen” Werke. Eine Bearbeitung der hier vorliegenden modernen Interpretationen, Diskussionen und Darstellungen beinhaltet die Auseinandersetzung mit den alten Texten in einem Ausmaße, das es mir gestattet, selbst gar nicht auf diese zurückgreifen zu müssen, sondern ganz auf die Übersetzungen und Verarbeitungen der alten Kommentare in den modernen Texten rekurrieren zu können, ohne dabei das Vermächtnis der Klassiker zu übergehen.

Bevor wir nun also ganz in die Materie einsteigen können, sei noch darauf hingewiesen, dass die Uneinigkeit darüber, wer genau die Verfasser der Sūtren sowie der Kommentare sind, welchem Zeitraum diese genau entstammen, welche Theorien der Sūtren dem ursprünglichen Text zu entnehmen sind und welche erst in den Kommentaren etabliert wurden, dem Wert der Lehre keinen Abbruch tun sollte. Worauf es in einer philosophischen Auseinandersetzung mit

³ Vācaspati Miśras Kommentar zu den Sūtren trägt den Titel *Tattva-vaisaradi*.

⁴ Al-Bīrunī war ein arabischer Gelehrter, der die Sūtren ins Arabische übersetzte, wobei diese Übersetzung offenbar einige Ungenauigkeiten aufweist und sich nach Garbe vornehmlich an Bhoja-Rajas Kommentar orientierte (vgl. Garbe 1897: 41).

⁵ Bhoja-Raja war ein indischer König und schrieb einen stark an Vyāsas Kommentar angelehnten aber laut Garbe diesem in Exaktheit und Qualität weit nachstehendem Kommentar zu den Sūtren mit dem Titel *Raja-martanda* (vgl. Garbe 1897: 41).

⁶ Vijñānabhikṣu war ein sehr bedeutender Gelehrter seiner Zeit und schrieb einflussreiche Kommentare zum Vedanta, Sāṃkhya, den Upanishaden und nicht zuletzt auch einen Kommentar zu den Yoga-Sūtren namens *Yoga-varttika*.

⁷ Von Rāmānanda Sarasvatī ist uns ein Kommentar mit dem Titel *Yogamani-rabha* überliefert.

⁸ Hariharānanda Āraṇyas Kommentar trägt den Titel *Bhasvati*.

den Yoga-Sūtren ankommt, soll vordergründig nicht die Frage sein, wer der Verfasser dieser ist und wie viel von der darin enthaltenen Lehre explizit in den Sūtren erläutert wird und wie viel durch die Kommentare hinzugefügt wurde, sondern wie wir Nutzen daraus ziehen können, wie uns diese Lehre bereichern kann, was sie uns beizubringen vermag und welche neuen Richtungen des Philosophierens sie uns zu zeigen imstande ist. So schreibt auch Bryant in Bezug auf die Spekulationen darüber, ob die Lehre der fünf *kleśas*⁹ – der Hindernisse auf dem Yogaweg – von Patañjali selbst stammt oder erst von einem der berühmtesten und anerkanntesten Kommentatoren Vyāsa mit der Einführung des fünften *kleśa* komplettiert wurde: „The task of the traditional exegete is not to probe if an authoritative text is true, but how it is true.“ (Bryant 2009: 193)

Der Fokus einer Bearbeitung eines solch alten Textes liegt im philosophischen Sinne demnach auf einer Entfaltung und Offenlegung der darin verborgenen Wahrheiten, oder, um es etwas weniger polemisch zu sagen, Denkanstöße oder einfach Theorien.

Wie wir sehen werden, befasst sich Yoga, so fremd sich viele Lehren darin vorerst anhören, im Grunde mit ähnlichen Problemen, wie die unterschiedlichen abendländischen Philosophien. Das Interessante ist, dass der Zugang sich grundsätzlich von diesen unterscheidet und diesen Zugang will ich in meiner Arbeit freilegen, um den jeweiligen Debatten neue Ansätze zu offenbaren. Eliade beschreibt in der Einführung seines Yoga-Textes in wenigen Sätzen, worin dieser grundlegende Unterschied zwischen den indischen und den europäischen philosophischen Lehren besteht. In beiden Kulturen ist die Frage nach der Bedingtheit des Menschen und nach dem Sinn und Stellenwert seines Daseins von zentraler Bedeutung. Dabei hat sich das Abendland tendenziell eher in die Richtung

⁹ In Sūtra II. 4 werden vier *kleśas* aufgezählt, deren gemeinsamer Nährboden *avidyā*, also die Unwissenheit, ist. Zu den vier genannten *kleśas* zählen: *asmitā* (Ichverhaftung), *rāga* (Begierde), *dveṣa* (Hass), *abhiniveśaḥ* (Selbsterhaltungstrieb). (vgl. Bäumer 2010: 89)

Vyāsa spricht in seinem Kommentar aber schließlich von fünf *kleśas*. Nun lässt sich darüber mutmaßen, ob er das fünfte *kleśa* eigenmächtig eingeführt hat oder, wie Vācaspati Miśra vorschlägt, nur ausformuliert hat, was Patañjali in den Sūtren ohnehin schon vorweggenommen hat, nämlich, dass der Zustand der übrigen vier, verbrannten *kleśas* in einem gereinigten Geist, auch noch zu diesen zu zählen ist und damit das fünfte *kleśa* ausmacht. Nach Vācaspati Miśras Interpretation wird Patañjalis Liste der vier *kleśas* in Sūtra II. 10 um das fünfte *kleśa* indirekt erweitert. Da nämlich die *kleśas*, selbst wenn sie bereits verbrannt sind, also den Geist nicht mehr beeinflussen und nicht länger wirksam sind, trotzdem noch vorhanden sind und erst dann in Nichts aufgelöst werden, wenn auch der *citta*-Geist dem sie anhaften insofern verschwindet, als er sich durch Yoga in die *prakṛti*-Urmaterie zurückbildet (*pratiprasava*) und keine *saṃskāras* mehr erzeugt und damit den ewigen *samsara*-Kreislauf nicht mehr bedient und nährt ist also auch der Zustand der verbrannten *kleśas* noch als ein *kleśa*-Zustand zu betrachten. (vgl. Bryant 2009: 193)

entwickelt, das Wesen des Menschen aus dieser Neugierde heraus genau ergründen, beweisen und erklären zu wollen, während das yogische Denken sich in eine andere Richtung bewegte:

Doch es hat diese Analyse nicht geleistet, um dadurch zu einer exakten und zusammenhängenden Erklärung des Menschen zu kommen (wie zum Beispiel das europäische 19. Jahrhundert, welches den Menschen aus seiner erbmäßigen und sozialen Bedingtheit erklären zu können glaubte), sondern um zu erfahren, wieweit sich die bedingten Zonen des menschlichen Wesens erstrecken und o b a u ß e r h a l b d i e s e r B e d i n g t h e i t e n n o c h e t w a s a n d e r e s e x i s t i e r t. Diese Frage hat lang vor der Tiefenpsychologie die indischen Weisen und Asketen zur Erforschung der dunklen Zonen des Unbewußten geführt. (Eliade 1977: 5)

Den Weg dieser Erforschung wollen wir uns nun ansehen.

2. LEIB-SEELE-DEBATTE

2.1 Dualismus im Yoga

Yoga ist eine dualistische Philosophie, die jedoch stark vom klassisch abendländischen Dualismus abweicht, der auf der cartesianischen Unterscheidung zwischen *res cogitans* und *res extensa* basiert.

Perhaps Descartes most famously represents the generic Western notions of the dualism between self and body in his *Meditations*: The self thinks and lacks extension, the body is unthinking and extended. (Bryant 2009: xlv)

Der cartesianische Dualismus unterscheidet also zwischen dem Leib, der Materie, der physischen Realität auf der einen und dem Geist, dem Denken, der Seele, der mentalen Realität auf der anderen Seite. In der Tradition des Platonismus stehend, ist in abendländischen Denkbildern die Tendenz vorherrschend, von zwei Prinzipien im Sein

auszugehen, nämlich von der endlichen Materie und dem unendlichen Geist, wobei die Grundthese jene ist, dass der Mensch beide Prinzipien in sich vereint.

Mit den Yoga-Sūtren jedoch lernen wir eine andere Art der dualistischen Weltanschauung kennen, die Edwin Bryant wie folgt beschreibt:

In the Yoga tradition, the dualism is not between the material body and physical reality on one hand, and mental reality characterized by thought on the other, but between pure awareness and all objects of awareness-whether these objects are physical and extended, or internal and nonextended. (Bryant 2009: xlvi)

Die beiden Grundprinzipien des Seins im yogischen Denken, die im Folgenden besprochen werden sollen, finden zwar mehrfach Erwähnung in den Sūtren, ihre einführende Erläuterung und Unterscheidung wird jedoch nicht explizit ausgeführt. Patañjali “[...] setzt die mühevoll getätigte Analyse der Substanz als bekannt voraus [...].”

Die Sāṃkhya-Lehre geht davon aus, dass es zwei grundlegende Prinzipien gibt, die das Sein bestimmen: *prakṛti* und *puruṣa*, Materie und Bewusstsein/Selbst. Wir wollen uns diese nun genauer ansehen.

2.2 Die Urmaterie - prakṛti

Prakṛti ist die Materie, das materielle Prinzip des Lebens. Larson erteilt uns Auskunft darüber, wie die Materie im Sāṃkhya beschaffen ist:

“Materiality itself is made up of three constituent processes or dynamic strands (*guṇas*) that are always present together and always operating mutually in various permutations. *Sattva*, the intelligibility or thinking process (symbolized by the color white); *rajas*, the energizing process (symbolized by the color red); and *tamas*, the objectifying process (symbolized by the color black or blue).” (Larson 2012: 76)

Prakṛti konstituiert sich demnach aus drei *guṇas*. Bettina Bäumer übersetzt diese als Eigenschaften oder Qualitäten (vgl. Bäumer 2010: 195), Eliade als Seinsweisen (vgl. Eliade

1977: 27), Deshpande beschreibt sie als Kräfte oder Energien, “insofern es sich um dynamische Bestandteile der Urnatur handelt” (195). Diese drei *guṇas* sind *sattva*, *rajas* und *tamas*, die Paul Deussen mit Erhellung, Betätigung und Starrheit (549) übersetzt, Eliade wiederum mit Modalität der Erleuchtung und Intelligenz, Modalität der bewegenden Energie und Geistestätigkeit sowie Modalität der statischen Trägheit und psychischen Dunkelheit (vgl. Eliade 1977: 27).

Keines dieser *guṇas* besteht oder wirkt für sich allein. Eine materielle Gegebenheit, welcher Form auch immer, ist stets und ausschließlich eine Kombination dieser drei Eigenschaften, wobei das jeweilige Verhältnis dieser zueinander variiert und den Charakter eines Phänomens konstituiert. Bei den Phänomenen, von denen hier die Rede ist, handelt es sich keineswegs allein um materielle Gegenstände im engsten Sinn, sondern auch um psychomentalen Zustände. Dies ist der Grund, weshalb *sattva* von Eliade auch mit Intelligenz übersetzt wird, *rajas* auch mit Geistestätigkeit und *tamas* auch mit psychischer Dunkelheit.

Die *guṇa* haben somit einen doppelten Charakter, einen objektiven, insofern sie die Phänomene der Außenwelt konstituieren, und einen subjektiven als Träger des psychomentalen Lebens, die ihm seine Nahrung geben und seine Beschaffenheit bestimmen. (Eliade 1977, 27).

Es drängt sich hiermit immer dringender die Frage auf, wie wir uns dieses materielle Prinzip *prakṛti* vorstellen können, wenn es sich nicht auf physische Materie beschränkt. Bisher haben wir erfahren, dass *prakṛti* mit seinen drei *guṇas* sowohl die materielle Realität, die Außenwelt, bestimmt, als auch die Phänomene des psychomentalen Lebens ausmacht und entsprechend formt, je nachdem in welchem Verhältnis die *guṇas* zueinander stehen. Eliade beschreibt *prakṛti* als “real und ewig”, gleichzeitig als “vollkommen homogen und träge”, sowie als “dynamisch und schöpferisch”. (vgl. Eliade 1977: 27)

Im Urzustand sind die *guṇas* in einem Gleichgewicht. Hier überwiegt keine *guṇa* gegenüber einer anderen und so erhebt sich auch nichts aus *prakṛti* heraus oder hervor, sprich, es gibt in diesem Zustand keine Phänomene. Diese entstehen, sobald die *guṇas* beginnen in ein Ungleichgewicht zu geraten. Dadurch tritt *prakṛti* aus dem Urzustand heraus (vgl. Eliade 1977: 27) und mit den unterschiedlichsten Verhältnissen die die *guṇas* untereinander

eingehen, treten die verschiedensten Phänomene hervor, sowohl physischer als auch mentaler Art. Dabei ist *prakṛti* von einem “teleologischen Instinkt” geleitet, der ihr Spezifizierungen vorgibt. Vollkommen frei bzw. chaotisch in ihrer Entfaltung und ihrem Werden und Wandeln ist die Materie demnach nicht. Das Ziel dieses Instinktes ist nach der Sāṃkhya-Lehre die Befreiung von *puruṣa* von seiner Verschleierung durch den menschlichen Geist (vgl. Eliade 1977: 33). *Prakṛti* existiert nur in Hinblick auf *puruṣa* bzw. wird durch *puruṣa* begründet und gerechtfertigt.

Es muß ein Subjekt geben, dem die Tätigkeit des Geistes untergeordnet ist, nach dem ‘Lust und Schmerz’ sich orientiert. Denn [...] die Lust kann nicht gefühlt und bestimmt werden durch die Lust, und wenn sie vom Schmerz gefühlt würde, so wäre sie keine angenehme Erfahrung mehr, sondern eine schmerzhaft. Also können diese beiden Qualitäten (Lust und Schmerz) weder existieren noch bestimmt werden, außer sie sind auf ein einziges Subjekt gerichtet, welches die Erfahrung übersteigt. (Eliade 1977: 33)

In der Sāṃkhya-Philosophie wird vom Zusammengesetzten auf das Einfache geschlossen. Die These ist, dass alles Grobe aus etwas Feinerem gebildet worden sein muss (vgl. Garbe 1897: 18). Die Vielfalt und Heterogenität von *prakṛti* hat laut der vorliegenden Lehre demnach nur eine Berechtigung in Bezug auf das autonome Prinzip *puruṣa*, das selbst auf nichts mehr zurückzuführen ist. Wir werden uns dies im Kosmologie-Kapitel noch ausführlicher ansehen.

In diesem Abschnitt interessiert uns erst einmal, welche Phänomene in der Sāṃkhya-Yoga-Metaphysik zum *prakṛti*-Prinzip gehören. Larson zählt sie für uns auf:

[...] intellect [...], ego [...], mind [...], and the five sense capacities [...], five motor capacities [...], five subtle elements [...], and five gross elements [...]. Intellect, ego, mind, the sense capacities, and the motor capacities are largely governed by the constituent process *sattva*, while the subtle elements and gross elements are largely governed by the constituent process *tamas*. The constituent process *rajas* energizes the ongoing overall transformations of materiality (*prakṛti*). (Larson 2012: 76 f.)

Alle eben aufgezählten Phänomene, inklusive *prakṛti* selbst, zusammengerechnet, ergeben vierundzwanzig Bestandteile des *prakṛti*-Prinzips, im Unterschied zu *puruṣa*, das ein einheitliches, singuläres Prinzip ist, wie wir noch sehen werden.

Auf den ersten Blick erscheint es sehr ungewöhnlich, dass *buddhi*, *asmitā* und *manas* im materiellen Prinzip begriffen sind. Larson übersetzt diese Termini, die wir aus westlicher Perspektive intuitiv dem Bewusstsein, dem Selbst zuordnen würden mit intellect, ego und mind. Eine Übersetzung ins Deutsche bereitet hier Schwierigkeiten. Das englische Wort mind wird gemeinhin mit dem deutschen Wort Geist, manchmal mit Verstand oder vielleicht sogar mit Seele übersetzt. Dies ist in unserer Situation problematisch, weil diese Übersetzungen nicht exakt dem Sanskrit-Wort *manas* entsprechen. Deshalb seien an dieser Stelle noch weitere Übersetzungen erwähnt:

In der Sāṃkhya-Yoga-Philosophie gibt es einen wichtigen Begriff: *citta*. Bäumler übersetzt *citta* mit “geistiges und psychisches Organ, ‘Geist’, die Einheit der seelisch-geistigen Funktionen im Menschen, Denken, Gefühl, (aktives) Bewußtsein als Ort aller inneren Vorgänge”. (Bäumler 2010: 194) Dieses *citta* beinhaltet drei Vermögen: *buddhi*, *asmitā* und *manas*. *Asmitā* meint das Ich-bewusstsein, das Ego, *buddhi* meint Intellekt, Intelligenz bzw. den “discriminatory aspect of the mind” (Bryant 2009: 566) und schließlich meint *manas* “the thinking and organizing aspect of *citta*” (ebd.). Da diese Begriffe nun einigermaßen geklärt sind, liegt es nahe im Folgenden auf sie im Original, also auf die Sanskrit-Begriffe zurückzugreifen anstatt auf Übersetzungen, die oft etwas unklar sein können.

Zurück zum Ausgangspunkt des vorherigen Absatzes: dass *buddhi*, *asmitā* und *manas* zum *prakṛti*-Prinzip gehören, erscheint zunächst ungewöhnlich und trägt viel zum Verständnis dieses Prinzips bei. Dass es sich dabei eben nicht nur um rein physische Gegebenheiten handelt, wurde schon mehrmals erwähnt. In der Sāṃkhya-Yoga-Philosophie sind all diese Komponenten, der Intellekt, das Selbstbewusstsein, der Verstand, unsere individuellen Gefühle und Gedanken, Teil unserer materiellen Ausstattung.

Betrachten wir noch die übrigen Komponenten von *prakṛti*. *Buddhi*, *asmitā* und *manas* gehören, wie wir gesehen haben, zu *citta*. Die five sense capacities, die in Larsons Aufzählung enthalten waren, bedürfen wohl keiner weiteren Erklärung, es handelt sich

hierbei um unsere fünf Sinne, zusätzlich zu den five motor capacities oder “senses of action”, wie Bryant sie übersetzt. Zu ihnen zählen *vak* (speaking), *pani* (grasping), *pāda* (moving), *payu* (excreting) und *upashta* (procreating). Die subtle elements setzen sich aus sound, touch, form, taste und smell zusammen und die five gross elements sind die vier Elemente, wie wir sie kennen, also Wasser, Erde, Feuer, Luft und dazu kommt noch ein weiteres Element, der Raum.

2.3 Das Bewusstseinsprinzip - *puruṣa*

Das Sanskrit-Wort *puruṣa* zu übersetzen, ist weitaus problematischer als dies bei *prakṛti* der Fall ist. Wörtlich übersetzt bedeutet *puruṣa* Mensch. Edwin Bryant übersetzt *puruṣa* sinngemäß als “the soul, self, innermost consciousness” (vgl. Bryant 2009: 57), Bettina Bäumer als “Geist, Geistseele, das höchste geistige Prinzip, ‘innerer Mensch’ oder ‘ursprünglicher Mensch’, das Selbst” (197). Würde man *puruṣa* ohne weitere Erklärung mit Geist, Selbst oder Bewusstsein übersetzen, bestünde die Gefahr der Verwechslung mit *citta*, *asmitā*, *manas*, usw.

Während *prakṛti* das schöpferische, hervorbringende, sich entfaltende Prinzip allen Seins ist, handelt es sich bei *puruṣa* um das vernehmende, reflektierende, sehende Prinzip und zwar in seiner reinsten Form. In seiner Reflexion, in seinem Sehen ist es absolut willenlos, bewertet nicht, bringt nichts hervor. Dazu lesen wir bei Larson, der *puruṣa* mit consciousness übersetzt, folgendes: “Consciousness is said to be content-less (or, in modern terms, non-intentional). It is simply a witnessing translucent presence.” (Larson 2012: 76) In diesem kurzen Zitat finden wir schon einige Hinweise darauf, was wir uns unter *puruṣa* vorstellen können. Es ist gehaltlos, ohne jegliche Intention und durchscheinend. Was kann man sich unter einem durchscheinenden, also unsichtbaren und durchlässigen Prinzip vorstellen? Es reflektiert, ist Zeuge des Seins, nimmt aber nicht aktiv am Werden des Seins teil. Die Charakterisierung von *puruṣa* als durchscheinend ist zentral und wird uns noch intensiver beschäftigen. Dadurch, dass es durchscheinend ist, wird es nämlich vom Menschen verwechselt und zwar mit all jenen Phänomenen, die durch *puruṣa*, wie durch eine

Glasscheibe hindurch, wahrgenommen werden. Es ist ausschließlich durch jenes zu charakterisieren, wovon es sich abgrenzt und kann weder erkannt noch wahrgenommen werden. “[...] it can only appear as what it is NOT: that is, it appears as if it were the same as the manifest material world.” (Larson 2012: 78)

Es macht demnach Sinn, sich dem *puruṣa*-Prinzip durch seine Unterscheidung von *prakṛti* und jener von *citta* anzunähern, was meine Intention im Folgenden ist. Danach soll noch gezeigt werden, wie die fatale Verwechslung zwischen *puruṣa* und *prakṛti* vonstatten geht und wie und weshalb sie mithilfe von Yoga beseitigt werden soll.

2.4 Unterschiede zwischen *prakṛti* und *puruṣa*

Wodurch also unterscheiden sich *puruṣa* und *prakṛti* voneinander? Bisher haben wir bereits festgestellt, dass *prakṛti* ein aktives, hervorbringendes, materielles Prinzip ist, *puruṣa* dagegen ein passives, reflexives. Weiters durften wir erfahren, dass *puruṣa* ein singuläres, einheitliches Prinzip ist, welches ontologisch unterschieden von *prakṛti* und dessen vierundzwanzig Komponenten ist. Interessant hierbei ist eine Gegebenheit, auf die Larson uns aufmerksam macht:

Consciousness, although a unique singularity in its essence, is, rather, plural in its manifestations. Materiality, on the other hand, although apparently plural in its manifest components, is singular in number. (Larson 2012: 77)

Prakṛti äußert sich zwar in verschiedenen Arten, ist jedoch das Prinzip einer einheitlichen, subjektiv erfahrbaren, objektiv wahrnehmbaren, auf Naturgesetzen beruhenden Realität. Dagegen stellt *puruṣa* zwar ein singuläres Prinzip dar, ist aber plural in seinen Modifikationen. Dies beschreibt Arno Böhler folgendermaßen: *puruṣa* ist

[...] ein Prinzip, das sich selbst gelichtet ist, wodurch es sich selbst vernehmen kann. Phänomenal erfahren wir das daran, dass es *in Kontakt* (saṃyoga) mit der NATUR (*prakṛti*) Formen *leibhaftiger* Selbsterfahrungen (Tautegorien) hervorbringt. In diesen erleidet *es selbst* eine

Unmenge von Modifikationen, während es losgelöst von seiner Verbindung (*saṃyoga*) mit der materiellen NATUR gänzlich unveränderlich in sich selbst ruht und keinerlei Modifikationen unterworfen ist. (Böhler: 11)

Dieses Zitat führt noch einmal in anderen Worten vor Augen, dass *puruṣa* als singuläres Prinzip, pluralistisch in seinen Manifestationen ist. Außerdem konnten wir nun neue Aspekte des 'kosmischen Selbst' (Böhler: 11), wie Böhler es nennt, sammeln. Im Unterschied zur Materie kann dieses kosmische Selbst sich selbst vernehmen, d.h. es ist sich seiner selbst bewusst und reflektiert, indem es die materielle Realität reflektiert, immer auch sich selbst dabei. Tritt es mit *prakṛti* in Kontakt, so entstehen Mechanismen, die der Selbstreflexion fähig sind, wie es beim Menschen der Fall ist, der beide Prinzipien in sich vereint. In solch einer Verbindung tritt ihre pluralistische Energie zutage und es bilden sich die unterschiedlichsten Manifestationen. Unabhängig von der Materie jedoch, manifestiert sie sich an und durch nichts, wird nicht, sondern ist, wandelt sich nicht und entäußert sich nicht.

Puruṣa ist das Prinzip des Bewusstseins im Sein. Während *prakṛti* sich unbewusst entfaltet und manifestiert, ist *puruṣa* ein Prinzip, das sich selbst gelichtet ist, wie wir gesehen haben. Was unterscheidet es von *citta*, also dem was wir als jenes geistige und psychische Organ kennengelernt haben, als Sitz von Intelligenz, Intellekt und Ich-Bewusstsein? Bryant erteilt uns Auskunft darüber:

The *citta* can profitably be compared to the software, and the body to the hardware. Neither is conscious; they are rather forms of gross matter, even as the former can do very intelligent activities. Both software and hardware are useless without the presence of a conscious observer. (Bryant 2009: liii f.)

Wir sehen hier noch einmal, warum *citta* als geistiges Organ eben doch zum materiellen Prinzip gehört. Wie der Leib, ist auch der menschliche Geist Teil der Materie. Als solcher kann er zwar durchaus intelligente Arbeit leisten, erhält aber sein Bewusstsein, die Fähigkeit der Selbsterfahrung und Reflexion, erst durch die Verbindung mit dem kosmischen Selbst, *puruṣa*. Dabei können wir *puruṣa* selbst niemals wahrnehmen. Es funktioniert in die eine aber nicht in die andere Richtung.

Obviously, the mind cannot know *puruṣa* in its own true nature, as Sankara points out, since it is inanimate and *puruṣa* is more subtle than the mind. Things can grasp or perceive only things grosser than themselves: The senses can grasp only the sense objects, but not vice versa; the mind can perceive the senses, but not vice versa; and the *puruṣa* can perceive the mind, but not vice versa. (Bryant 2009: 143)

Puruṣa erkennt unseren *citta*-Geist, umgekehrt können wir das kosmische Selbst niemals erkennen. Wir können es nur reflektieren, weil *puruṣa* durch *citta* die Außenwelt wahrnimmt. Das *puruṣa*-Prinzip bedient sich sozusagen des menschlichen Geistes, des menschlichen Verstandes und durch ihn erkennt es Objekte. Unsere Intelligenz ist das Verbindungsglied zwischen *puruṣa* und der Welt. Und indem es so durch uns hindurch sieht, können wir seine Reflexion in uns wie an einem Spiegel indirekt sehen. So kommt es, dass es uns erscheint, als wäre unser *citta* ein bewusstes Prinzip.

Der *citta*-Geist ist also unbelebt und kann vom subtileren *puruṣa*-Geist wahrgenommen und erkannt werden, diesen selbst aber nicht erkennen, da er seine erkennende Fähigkeit ja überhaupt erst durch diesen erlangt.

2.5 Reflexion von *puruṣa* im Geist

Es stellt sich an dieser Stelle die Frage, wie es dann funktioniert, dass wir überhaupt über *puruṣa* reden, dieses geistige Prinzip überhaupt zum Gegenstand unserer Reflexionen machen können, wenn es sich doch unserem Wahrnehmungs- und Erkenntnisapparat als dessen Voraussetzung und Bedingung seiner Möglichkeit entzieht? Wir haben einige Zeilen zuvor bereits festgestellt, dass unser Geist, unser Denkvermögen, uns als ein bewusstes Prinzip erscheint. Dies liegt daran, dass *puruṣa* und *citta* eine Beziehung miteinander eingehen und gewissermaßen zusammenarbeiten. Wir wollen uns diese Beziehung nun genauer ansehen und hoffen, dass auch die eben gestellte Frage sich dadurch einer Antwort nähert.

Only *puruṣa* can know itself. But mind can, however, redirect awareness back to its own original source and thus indirectly reflect *puruṣa*, just as a mirror can reflect a face. In other words, *puruṣa* can become aware of itself by means of the reflective nature of the pure *sattvic* mind. (Bryant 2009: 143).

Wir stoßen in diesem Zitat auf die Metapher des Spiegels, die im Zusammenhang mit *puruṣa* und *citta* in vielen Yoga-Kommentaren verwendet wird und die ich bereits angedeutet habe. Zwar kann *citta* *puruṣa* nicht erkennen, es aber reflektieren. Dann zeigt sich im *citta*, dem Spiegel, zwar nicht die wahre Beschaffenheit von *puruṣa*, aber zumindest ein Abbild davon. Um den Geist allerdings so durchlässig zu machen, dass sich ein Abbild des höchsten geistigen Prinzips auf ihm zeigt, muss man ihn trainieren. Dies ist eines der Ziele des Yoga. Durch Meditation soll der menschliche Geist gereinigt werden von dem Übermaß an Gedanken, Gefühlen und Eindrücken (*vṛttis*), sodass er klar und rein wird.

Die *vṛttis* sind ein zentraler Begriff in den Sūtren. Im zweiten Sūtra des ersten Teils wird Yoga wie folgt definiert: “*yogas citta-vṛtti-nirodhah*.¹⁰ Yoga ist jener innere Zustand, in dem die seelisch-geistigen Vorgänge zur Ruhe kommen.” (Bäumer 2010: 21) Es gilt im Yoga folglich darum, diese *vṛttis* still zu legen, sie nicht mehr zu nähren, bis sie ausgehungert sind.. Doch worum nun handelt es sich genau bei ihnen?

Vṛttis sind Zustände des Geistes und nach Sūtra I. 5 können sie dem Yoga entweder hinderlich oder nicht-hinderlich (*klista* oder *aklista*)¹¹ sein. In Sūtra I. 6 wird beschrieben, welche Formen der Zustände des Geistes existieren: “Gültiges Wissen, Irrtum, Vorstellung, Schlafbewußtsein und Erinnerung.” (Bäumer 2010: 28)

Der menschliche Geist befindet sich demgemäß immer in mindestens einem dieser Zustände und ist demnach niemals völlig leer. Alle nur denkbaren menschlichen mentalen Regungen und Zustände korrelieren mit einer dieser Kategorien, so die Implikation im Yoga. Ein nicht-yogischer Geist befindet sich unaufhörlich in einem der eben zitierten Zustände.

[...] *vṛtti* is used frequently throughout the *Yoga Sūtras* essentially to refer to any sensual impression, thought, idea, cognition, psychic activity, or mental state whatsoever. Since the mind is never static but always active and changing, *vṛttis* are constantly being produced and thus constantly absorb the consciousness of *puruṣa* away from its own pure nature, channeling it out into the realm of subtle or gross *prakṛti*. (Bryant 2009: 28)

¹⁰ *Nirodah* wird von Bäumer folgendermaßen übersetzt: “Anhalten, Stillelegung, Zur-Ruhe-Kommen, Aufhebung, meist mißverständlich übersetzt durch ‘Unterdrückung’” (Bäumer 2010: 196)

¹¹ Die Unterteilung der *vṛttis* in *klista* und *aklista* wird im Kapitel zur Willensfreiheit zur Sprache kommen.

Durch das ständige Kommen und Gehen der *vṛttis* in unserem *citta*-Geist, hat das Prinzip der puren Aufmerksamkeit, *puruṣa*, gar nicht erst die Möglichkeit durch uns hindurch die materielle Welt zu ergründen, sondern erliegt immer der Verwechslung mit einem sie vereinnahmenden Geist.

Eine weitere beliebte Metapher, die in Sūtra I.41 verwendet wird, ist jene des Kristalls. Dieses lautet wie folgt:

Wenn die seelisch-geistigen Vorgänge zur Ruhe gekommen sind, wird der Geist (transparent) wie ein Kristall, (der die Beziehung von) Erkennen, Erkennen und Erkanntem widerspiegelt. Diese Einheit und dieses Durchdringen wird *samāpatti* (betrachtende Vereinigung) genannt. (Bäumer 2010: 70)

Ist der Geist imstande, sich von den Eindrücken zu lösen, die von außen und innen auf ihn einströmen, dann erlangt man eine Klarheit, durch die hindurch man die Reflexion von *puruṣa* wahrnehmen kann. Außerdem ist in diesem Sūtra von der Beziehung von Erkennen, Erkennen und Erkanntem die Rede, die noch diskutiert werden soll. Mit dieser abschließenden Diskussion kann ich schlussendlich auch mein Versprechen einlösen auf die Zusammenarbeit zwischen *citta* und *puruṣa* und die fatale Verwechslung von *puruṣa* und *prakṛti* einzugehen.

Wenn der Geist durch Yoga dermaßen gereinigt ist, das höchste geistige Prinzip hinter den Dingen durch sich hindurchscheinen zu lassen und seine Reflexion, die in und durch *buddhi* stattfindet, wahrzunehmen, so offenbart sich ihm etwas von der Beziehung, die er (der Geist) selbst, *puruṣa* und die Objekte seiner Wahrnehmung zueinander haben. Diese Beziehung offenbart sich ihm dann in ihrem wahrhaftigen Charakter und wird nicht mehr verfälscht wahrgenommen, wie es bei einem noch 'unreinen' Geist der Fall ist. Wie sieht diese Beziehung aus?

2.6 Verbindung von *prakṛti* und *puruṣa*

Puruṣa als über, hinter oder jenseits des *citta* stehend, wird von jenem nicht erkannt aber reflektiert. Der Clou ist, dass prinzipiell nur durch jene Reflexion des *puruṣa* ein Erkennen der Außenwelt überhaupt möglich ist (vgl. Eliade 1977: 34).

“In conventional existence, *puruṣa*’s awareness of objects is mediated by means of *buddhi*, the intellect. As the discriminatory aspect of the mind, the intelligence is the first interface between the soul and the external world.” (Bryant 2009: liv)

Mit *soul* ist hier *puruṣa* gemeint, das ewig, unwandelbar und unabhängig von der Erfahrung ist, sich aber sozusagen des Intellekts bedienen kann, um mit *prakṛti* in Kontakt zu treten. Das reine Bewusstsein wird so das Bewusstsein VON etwas, von materiellen Objekten. Kann *citta* den reinen Geist zwar nicht in seiner Natur erkennen, so erkennt es eben die Reflexion auf seinem eigenen Grunde, die sich ihm angedockt hat und mit deren Mitteln die Außenwelt bewusst gemacht und erkannt wird. Dies ist gewissermaßen eine Symbiose. Durch *citta* kann *puruṣa* an Manifestationen von *prakṛti* teilhaben und sie reflektieren, *prakṛti* wiederum vermag durch *puruṣa* als dem vernehmenden Prinzip des Seins, Manifestationen leibhaftiger Selbsterfahrung zu generieren, wie wir es bei Böhlers Interpretation formuliert fanden. Sūtra II 20 verdeutlicht dies noch einmal: “Der “Sehende” ist nichts anderes als die Energie der Schau. Obwohl er in sich völlig rein ist, sieht er durch die Erfahrung.” (Bäumer, S. 106)

Das Schauen an sich wird durch *puruṣa* (den Sehenden) überhaupt erst ermöglicht. Zwar macht er keine Erfahrungen, er kann durch sie hindurch aber die materielle Welt sehen. Ein wenig anders übersetzt Eliade dieses Sūtra mehr sinngemäß, wie er selber schreibt, und zwar folgendermaßen:

Das Sehende (*draṣṭṛ*, das heißt der *puruṣa*) ist das absolute Bewußtsein (das ‘Sehen *par excellence*’) und, obwohl es sich rein erhält, erkennt es die Erkenntnisse (es ‘betrachtet die Ideen, welche ihm dargeboten werden’). (Eliade 1977: 34)

Die Erkenntnisse, die von *citta* vollzogen werden, erkennt *puruṣa*, so wie es auch die Erfahrungen des *citta* wahrnimmt, es wird durch sie aber nicht affiziert. Anders als *citta*, verändert es sich dadurch nicht, wird nicht davon berührt und behält keinerlei Spuren davon. Es ist nicht beurteilender, kommentarloser, unberührt davon bleibender, reiner Zeuge.

Ein Ziel des Yoga ist es, dieses Reflexion des *puruṣa*, die immer schon da ist, wahrzunehmen. Es geht darum, zu erkennen, dass ein reines, unberührtes vernehmendes Prinzip in der Natur wirksam ist, an dem wir insofern teilnehmen, als wir durch es hindurch und mit seiner Hilfe die uns umgebende Welt reflektieren können. Wir neigen dazu, unsere Beziehung zwischen Außenwelt und unserem Bewusstsein falsch zu interpretieren. Wir halten das vernehmende Prinzip für einen Teil unseres Selbst, also für einen Teil der *prakṛti*-Materie und ebenso verwechseln wir die Eindrücke, die von außen auf uns wirken und die damit einhergehenden Empfindungen mit unserem Selbst. Diese falsch interpretierten Beziehungen sollen im Yoga geklärt werden. Im nächsten Kapitel gehen wir darauf genauer ein.

3. DAS SUBJEKT IM YOGA

3.1 Die falsche Schau - avidyā khyāti

3.1.1 Das Ich im Yoga

Was versteht die Yoga-Philosophie unter dem Subjekt, dem Selbst? Wie wir im Leib-Seele-Kapitel gesehen haben, kennt man im Yoga das Selbst im Sinne eines Bewusstseinsprinzips, eines kosmischen Selbst, das in und durch uns passiv wirkt: *puruṣa*.

Das private, individuelle Selbst, das Ich im Sinne von Intellekt, Verstand, Ichbewusstsein usw. ist nicht Teil dieses Prinzips, sondern des materiellen Prinzips *prakṛti*. Diejenigen, die nicht Yoga praktizieren, leiden unter einer allgegenwärtigen Verwechslung zwischen dem Selbst und den *vr̥ttis*, den seelisch-geistigen Vorgängen, die, durch Erfahrungen und Erinnerungen bedingt, in uns tätig sind.

Zu sagen 'i c h leide', 'i c h will', 'i c h hasse', 'i c h erkenne' und zu denken, daß dieses 'ich' sich auf den Geist bezieht, heißt in der Illusion leben und sie verlängern, denn alle unsere Handlungen und Absichten sind, durch die einfache Tatsache ihrer Rechtfertigung durch die *prakṛti*, vom *karma* bedingt und geleitet. (Eliade 1977: 35.)¹²

Eliade konfrontiert uns damit, dass dieses Ich, dieser im westlichen Denken so starke, autonome und eher dem Geistigen als dem Materiellen zugehörige Begriff, dass dieses Ich also im Yoga einen anderen Stellenwert einnimmt. Ein Leiden, ein Wollen, ein Erkennen, das in mir stattfindet ist ein materieller Vollzug. Es vollzieht sich da etwas in der *prakṛti*, nicht aber im Selbst.

Die durch die Sinne vermittelten Wahrnehmungen, die durch solche Wahrnehmungen im Verein mit der Erinnerung hervorgerufenen Schlussfolgerungen, Begierde, Abneigung, Freude, Schmerz und andere Leidenschaften, der durch sie angeregte und geleitete Wille, - kurz alles, was in unserem Innern vor sich geht, besteht in Veränderungen oder Modificationen [...] des Innenorgans, so dass dieses in jedem Augenblick eine andere Form annimmt. (Garbe 1897: 30)

Wenn von einem Ich also überhaupt die Rede sein kann, dann nicht im Sinne einer stabilen Kategorie, die den Kern des Individuums ausmacht. Jener Tatbestand, den wir meinen wenn wir Ich sagen, also unser Wollen, unser Glauben, unser Empfinden, ist starken Schwankungen unterlegen, verändert sich von Augenblick zu Augenblick und ist außerdem von der uns umgebenden Situation abhängig anstatt etwa ein Produkt unseres Inneren zu sein. Wie wir speziell im Moral-Kapitel weiter unten noch sehen werden, ist im Yoga und im Sāṃkhya die Vorstellung eines sich von der Natur absondernden, diese transzendierenden Menschen nicht tragbar. Als Teil der *prakṛti*-Welt ist die Grenze zwischen Mensch und Natur

¹² Der in diesem Zitat gebrauchte Begriff *karma* wird hier noch nicht erläutert. Dies wird im Kapitel 'Ethik und Moral' nachgeholt.

nicht so klar gegeben, wie es in vielen abendländischen Theorien der Fall ist. Doch dazu etwas später mehr.

3.1.2 Verwechslung von *prakṛti* und *puruṣa*

Wir konnten anhand von Eliade und Garbe nun feststellen, dass das Ich im Yoga keineswegs eine stabile, einheitliche, in sich abgeschlossene Konstante darstellt, die als geistiges Prinzip des Menschen von dessen Leib umschlossen ist. Wir wollen nun noch weiter auf das Ich und dessen Verwechslung mit *puruṣa* sowie dessen falschen Identifizierungen eingehen. Bryant erklärt noch einmal genauer, wie diese leiderzeugende Verwechslung vonstatten geht:

Puruṣa, although an autonomous entity separable from the *citta* with its *ṛttis* placed in its vicinity, is as if colored by them. Since its awareness animates the *citta*, which is ‘colored’, it is consequently (and understandably) misidentified with the *ṛttis* by the *citta*. But in actuality it is not tainted by them, nor does it disappear upon the disappearance of the objects of consciousness. (Bryant 2009: 23)

Da der *puruṣa* durchscheinend ist und dem *citta* zugrunde liegt, werden gewissermaßen alle *ṛttis*, psychomentalen, seelisch-geistigen Vorgänge im Menschen, durch den *puruṣa* hindurch, wie durch einen Kristall, wahrgenommen. Dabei übersieht man aber, dass der *puruṣa* selbst nicht die Färbungen hat, die er anzunehmen scheint weil sie durch ihn hindurch zum *citta* gelangen. So wie ein Kristall vor einem roten Gegenstand rot erscheint, selbst aber nicht rot ist, so verhält es sich auch mit den *ṛttis* und *puruṣa*. Durch diese, wie Bryant schreibt, verständliche Fehlbestimmung bleibt uns das Gewahrwerden des *puruṣa* verwehrt und wir halten die vergänglichen und ständig wechselnden *ṛttis* in uns für unser Ich und dieses wiederum für dasjenige Prinzip in uns, das uns der Erkenntnis und des Bewusstwerdens befähigt, ohne dahinter noch ein universales oder kosmisches Prinzip zu vermuten.

Wir wollen die wichtigsten Schritte auf dem Weg zur Skizzierung eines Subjekts in der Yoga-Philosophie noch einmal zusammenfassen: im Menschen sind sowohl *prakṛti* als auch *puruṣa* wirksam. Sein Leib, seine Sinne, seine Organe, sein Verstand, seine Gedanken,

Gefühle und Erinnerungen, all dies gehört der Sphäre von *prakṛti* an. Dann ist aber auch noch das Prinzip *puruṣa* im Menschen wirksam, welches sich seines psychisch-geistigen Organs, dem Geist oder *citta*, bedient, um die materielle Welt, die den Menschen umgibt und deren Teil er ist, reflektieren und erkennen zu können. Im Menschen treffen demnach *prakṛti* und *puruṣa*, die beiden Urprinzipien des Seins, aufeinander und es entsteht so eine Manifestation von *prakṛti*, die sich ihrer selbst und ihrer Umgebung gelichtet ist. Unser Denkorgan *citta* wäre ohne dem in uns wirksamen *puruṣa*-Prinzip nutzlos, quasi unbelebt und würde nur dem Ausführen rein instinktiver, triebhafter und unbewusster Aktionen dienen. Da das geistige Prinzip in *citta* aber sehr wohl wirksam ist, erkennen und reflektieren wir und sind uns unserer selbst bewusst. Die Außenwelt beliefert uns mit Sinneseindrücken, wir machen Erfahrungen, wir handeln, wir fühlen, wir denken und all diese Vorgänge, die durch die *prakṛti*-Realität in uns stattfinden, lösen Gefühle in uns aus, Eindrücke, Empfindungen jeglicher Art, Gedanken, Assoziationen, ebenso wie Erinnerungen, die sich uns einprägen und zukünftige Handlungen von uns bedingen und entscheiden werden. Das sind die *vṛttis*, die wir nicht nur beobachten, sondern mit denen wir uns fälschlicherweise identifizieren. Anstatt zu erkennen, dass diese Vorgänge vorübergehend sind, von außen auf uns eindringen, anstatt sie wahrzunehmen und dann wieder loszulassen, verwechseln wir sie mit dem in uns wirksamen *puruṣa*-Prinzip. Jede Regung halten wir für eine Regung des Selbst, dabei ist das Prinzip des Selbst in uns regungslos und rein beobachtend. Sūtra II 6 gibt uns Auskunft über die falsche Identifizierung, die durch Yoga entlarvt und aufgehoben werden soll:

Egoismus (*asmitā*) ist die Identifikation der Potenzen des Sehenden und des Sehens [des Puruṣa und des Innenorgans, bei welchem letztern Organ und Funktion nach Sāṅkhya-kārikā 29: *svalakṣhanyam vṛttis trayasya*, zusammenfallen]. (Deussen 1922: 520)

Der Begriff *asmitā* ist uns im vorigen Kapitel bereits begegnet. Im Zusammenhang mit den Vermögen von *citta* wurde *asmitā* neben *buddhi* und *manas* aufgezählt und mit Ich-Bewusstsein übersetzt. Im Kontext von Sūtra II 6 hat seine Bedeutung eine andere Färbung. Die Sūtren 3-9 des zweiten Teils der Yoga-Sūtren, beschreiben die *kleśas*, leidvolle Spannungen, die es mithilfe von Yoga zu beseitigen gilt. *Asmitā* ist eine dieser *kleśas* und wird von Bäumler mit Ichverhaftung (vgl. Bäumler 2010: 89) übersetzt, von Deussen mit Egoismus (vgl. Deussen 1922: 520) und von Böhler mit falscher Ichzentrierung (vgl. Böhler:

8). Diese *kleśas* wurzeln in *avidyā*, dem Nichtwissen. Dies bezieht sich auf das Nichtwissen darüber, dass die Identifikation von *citta* und *puruṣa* eine falsche ist. Aus dieser falschen Schau der Wirklichkeit heraus (*avidyā-khyāti*), entwickeln sich ebendiese leidvollen Spannungen: *asmitā* (Ichverhaftung), *rāga* (Begierde), *dveṣa* (Hass) und *abhiniveśaḥ* (Selbsterhaltungstrieb). (vgl. Bäumer 2010: 89) Diese gilt es durch Yoga zu ‘verbrennen’.

Wenn von der Identifikation des Sehenden und des Sehens die Rede ist, dann meint das die Verwechslung von *puruṣa* und *buddhi*. Zur Wiederholung und Vertiefung folgt hier noch einmal eine Charakterisierung von *buddhi*:

Buddhi is the first *praktic* layer enveloping *puruṣa* and presents images of the sense objects in the world, and indeed all *ṛttis*, to the *puruṣa*. It is therefore the primary instrument in the power of sight; the senses proper, such as the actual physical sense of sight, although also instruments, can make their impressions known to *puruṣa* only through *buddhi* [...]. (Bryant 2009: 186)

Buddhi ist die Komponente von *citta*, die für die Wechselwirkung mit *puruṣa* zuständig ist.

Wer Yoga betreibt und so die *kleśas* in sich beseitigt, der gelangt zu *samādhi*, zu einer Versenkung, in der keine *kleśas* uns behindern und wir folglich auch von *asmitā* befreit sind.

Diese Abwesenheit von *asmitā* beschreibt Böhler wie folgt:

Ganz so, als hätte sich das kosmische Selbst nun seiner ignoranten Selbstzentrierung im Nullpunkt einer leiblichen Ichperspektive gänzlich entledigt und die unheilvolle Identifikation von Ich und Selbst ein für alle Mal hinter sich gelassen. (Böhler: 8)

Asmitā ist also einerseits eines der Vermögen von *citta* und trägt damit dazu bei, dass der Mensch sich seiner selbst bewusst sein kann und der Selbstreflexion fähig ist. Andererseits steht der Mensch durch dieses Vermögen auch in der Situation, dieses Selbstbewusstsein falsch zu realisieren, nämlich in dem er sein Ich mit dem kosmischen Selbst verwechselt. Die im Zitat erwähnte Selbstzentrierung im Nullpunkt einer leiblichen Ichperspektive meint eben diese Verwechslung. Sie ist ignorant, weil durch sie das Ganze aus den Augen verloren wird, indem jegliches Vermögen zur Reflexion, jegliches Bewusstsein dem eigenen, individuellen

Leib zugesprochen wird, während jenes alle Individuen Verbindende, das *puruṣa*-Prinzip, das kosmische Element im Menschen, an dem alle gleichermaßen teilhaben, übergangen wird.

An diese Verwechslung von leiblichem Ich und kosmischem Selbst ist auch die falsche Identifizierung von *puruṣa* mit den *vṛttis* gekoppelt. “When these ever-changing states of mind are presented to the soul, the soul becomes conscious of them, but is mistakenly identified with them by the *citta*, and thereby appears affected by them.” (vgl. Bryant 2009: 24) Wird ein Ereignis oder Gegenstand vom Menschen und dadurch vom *puruṣa*-Prinzip von dem er beseelt ist, wahrgenommen, so geschieht eine Präsentation eines Ereignisses oder Gegenstandes an das reine Sehen, an *puruṣa*. Was allerdings dabei nicht passiert, ist eine Affektion des *puruṣa* durch das Erfahrene. Weil aber mit jeder Wahrnehmung *vṛttis* einhergehen, die den Menschen berühren und affektieren, denken wir, unser Selbst wäre berührt und affiziert davon, würde sich verändern und davon geprägt werden. Praktiziert der Mensch aber Yoga, dann geht er schauend durch die Welt, ohne sich dabei von den *vṛttis* affizieren zu lassen. “Es ist nicht mehr die Erfahrung ‘von etwas’, sondern das Erfahren mit dem Ich im Mittelpunkt hört auf. Hier beginnt das ‘reine Sehen’ ohne Mittelpunkt.” (Bäumer 2010: 45) Demnach nehmen wir wahr, ohne dieses Ich, das wir uns durch falsche Identifizierungen konstruiert haben, als das ausführende Element im Sehen zu empfinden.

So können wir als Conclusio der bisherigen Ausführungen einerseits feststellen, dass das Subjekt im Yoga *puruṣa* ist, weil es dasjenige Prinzip ist, durch das erkannt wird und die Außenwelt wahrnimmt. Dadurch unterscheidet es sich von der Welt der Objekte, der *prakṛti*-Welt. Das Ich, der individuelle Mensch verliert somit seine Stellung als Subjekt, die er in den klassischen westlichen Philosophien seit der Neuzeit innehat. Auf der anderen Seite haben wir *puruṣa* auch als passiv und willenlos charakterisiert, wodurch es wie es scheint, doch kein Subjekt sein kann.

3.2 Offene Fragen

Eliade stellt zu Recht die Frage, wieso *puruṣa* die Beziehung mit *citta*, mit dem Menschen, mit der *prakṛti*-Welt überhaupt eingehen sollte. Wieso sollte es sich mit der Welt der Objekte einlassen bzw. diese Verbindung zulassen? Eliade antwortet gleich darauf, dass Sāṃkhya und Yoga diese Frage nicht beantworten, da sie das menschliche Fassungsvermögen übersteigen würde. Dieses menschliche Fassungsvermögen, *buddhi*, ist eben nur ein Teil von *prakṛti* und kann Erkenntnis deshalb auch nur von anderen *prakṛti*-Gegebenheiten erlangen.

Warum *puruṣa* und *prakṛti* in Gestalt des Menschen eine Beziehung miteinander eingehen, lässt sich also nicht beantworten. Ähnlich steht es mit einer weiteren Frage, die Eliade stellt: Yoga ist eine soteriologische Philosophie, die das Selbst von seinen falschen Identifizierungen befreien soll. Doch wir lesen in den Sūtren, dass das Selbst immer schon frei war und immer frei sein wird.

Wenn der Geist frei ist, warum sind dann die Menschen dazu verurteilt in Unwissenheit zu leiden oder um eine Freiheit zu ringen, die sie schon besitzen? Wenn der *puruṣa* vollkommen rein und statisch ist, warum läßt er dann die Unreinheit zu, das Werden, die Erfahrung, den Schmerz, die Geschichte? (Eliade 1977: 39)

Auch angesichts dieser Problematik kann lediglich festgestellt werden, dass die Wirklichkeit nicht der begrenzten menschlichen Logik entspricht, und es ist sinnlos, geradezu kindisch, wie Eliade schreibt, eine Ursache zu einer Wirklichkeit finden zu wollen, für deren Begreifen man die Voraussetzungen schlichtweg nicht besitzt. Trotzdem führt dieses Problem, auch wenn es vom Menschen nicht aufgelöst werden kann, zu Überlegungen über *puruṣa*, die hier nicht unerwähnt bleiben sollen. Sāṃkhya versucht die paradoxe Situation des Selbst anders zu lösen als verwandte indische Lehren. Während der Buddhismus den Glauben an eine Geist-Seele abschafft und davon ausgeht, dass es im Menschen nichts als reine Bewusstseinszustände gibt, und auf der anderen Seite im Vedanta das Universum als Illusion entlarvt werden soll, leugnen Sāṃkhya und Yoga “[...] weder die ontologische Realität des Geistes noch der Substanz.” (Eliade 1977: 40) Stattdessen wird eben jene Pluralität von *puruṣa* angenommen, von der schon die Rede war. Wir wollen sie im Folgenden diskutieren.

3.3 Vielzahl von *puruṣa*

Im Leib-Seele-Kapitel haben wir festgestellt, dass *puruṣa* zwar ein singuläres Prinzip ist, sich allerdings in einer Vielzahl von Modifikationen äußert. Daraus ergibt sich, dass jede Äußerung des *puruṣa*-Prinzips im Menschen einzigartig und individuell ist. Jeder Zusammenschluss von *prakṛti* und *puruṣa* zu einem menschlichen Wesen, ist eine für sich eigene Modifikation. Es gibt so viele Modifikationen des *puruṣa* wie es Menschen gibt. Nun kann aber das ‘kosmische Selbst’ nicht in direkten Kontakt mit der materiellen Welt treten, sondern diese nur erkennen und reflektieren. So ist jede *puruṣa*-Modifikation für sich isoliert, zwar frei aber vollkommen einsam. Diese Konzeption wäre unter den Voraussetzungen der Sāṃkhya-Yoga-Lehre und ihren metaphysischen Grundannahmen gar nicht anders denkbar. Yoga-Sūtra IV. 21 erklärt dies:

Wenn ein Bewußtsein von einem anderen Bewußtsein wahrgenommen werden könnte, dann würde sich ein absurder Regressus von Intelligenz zu Intelligenz ergeben und Verwirrung des Gedächtnisses folgen. (Bäumer 2010: 176)

Würden sich also die jeweiligen *puruṣa*-Modifikationen gegenseitig genauso erkennen, wie sie sich selbst und die objektive Außenwelt erkennen und wahrnehmen, so würden sich die Inhalte der jeweiligen Bewusstseine miteinander vermischen. Erinnerungen, Erfahrungen, etc. würden so von einem Individuum zum nächsten überströmen. Dies erklärt, weshalb von der Isolation der *puruṣas* ausgegangen werden musste.

Eliade erklärt weshalb es für die Sāṃkhya-Yoga-Lehre nicht in Frage kommen konnte, die Singularität des Bewusstseins-Prinzips auch in dessen Modifikationen zu übertragen und weshalb die Theorie von vielen anstatt von nur einem Selbst im Yoga besteht.

Wenn es nur einen universellen Geist gegeben hätte, wäre die gleichzeitige Existenz ‘befreiter’ und ‘geknechteter’ Geister nicht möglich gewesen. Mehr noch: weder Tod und Leben noch die Verschiedenheit der Geschlechter, der Handlungen usw. hätten in diesem Fall bestehen können. (Eliade 1977: 40 f.)

Puruṣa, das Bewusstseins-Prinzip, das kosmische Selbst, das dem Menschen die Fähigkeit zur Selbstvernehmung, zum Selbstbewusstsein, zu einer Konstitution eines Ich in Abgrenzung zu einem Du einhaucht, steht auch für “the innumerable conscious souls or selves” (Bryant 2009: xlviii). Wäre nun *puruṣa* in seinen Modifikationen so einheitlich wie das Prinzip seiner Struktur nach, gäbe es keine Individuen, keine Differenzierungen, keine Verschiedenheiten. Deshalb muss die Yoga-Lehre von dieser Vielheit der Selbst ausgehen. Wäre das nicht der Fall, würde das bedeuten, dass mit dem ersten befreiten Menschen, alle Menschen befreit gewesen wären. So ist es aber nicht. Jeder Mensch wird mit *kleśas* behaftet in diese Welt geboren und jeder Mensch verwechselt von Neuem das *prakṛti*-Prinzip mit dem *puruṣa*-Prinzip an sich und muss sich, sofern er oder sie das ändern will, auf den Yogaweg begeben.

3.4 Das Ich erlangt Bewusstsein

Was heißt das für das Ich im yogischen Sinne? Das Ich ist ein Bestandteil der materiellen Welt, ist etwas körperliches. Es besteht aus dem Leib mit seinen Sinnen und Organen. Sein Geist ist von diesen ontologisch nicht unterschieden. Er ist ebenso materiell und stellt somit gewissermaßen den sechsten Sinn des Menschen dar.

An important distinguishing characteristic of all Indian philosophical systems is the concept that the mind or mental capacity (*manas, citta*) is part of the body: it is the ‘sixth sense’, which, located in the heart, is tethered to the senses of hearing, seeing, tasting, touching, and smelling, as well as their associated bodily organs. (White 2012, S. 7)

Jene Bereiche des Menschen, die im abendländischen Kontext das Selbst eines Individuums überhaupt erst ausmachen, sprich Vernunft, Intelligenz, usw. sind im Kontext von Yoga rein körperliche Ausstattungen. Durch das *puruṣa*-Prinzip wird das Individuum, der Leib, mit einem Selbst ausgestattet und wir vermögen uns so unserer Körper bewusst zu sein und sie zu vernehmen. Wir erlangen an unserer materiellen Ausstattung, an unserem physischen Dasein, ein Selbst.

Da sich eine Ich-Form (*asmitā*, *ahaṃkāra*) im Kontext der *Sāṃkhya-Yoga*-Lehren erst durch *saṃyoga*, die konkrete Verbindung von SELBST & MATERIE in einem *Leib* (*citta*) ausbildet, kann sich das SELBST daher auch einzig und allein im Zuge seiner leiblichen Selbst-Objektivierung inmitten der NATUR seiner selbst inne werden. (Böhler: 12)

Zur Gänze begreifen können wir unser Selbst nicht, da unsere materielle Ausstattung das subtilere Bewusstseins-Prinzip nicht durchdringen kann. Wir können aber dafür sorgen, dass unser Selbst gewissermaßen von unserem falsch lokalisierten Ich befreit wird, d.h. von den *vṛttis*, die uns belagern und durchdringen. So können wir das reine, vorurteilsfreie und empfindungslose Sehen an uns zur Realisation kommen lassen, indem wir die *vṛttis* durch Praktizieren von Yoga zu einem Stillstand bringen. Dies ist das Bild des Subjekts, das im Yoga gezeichnet wird.

3.4.1 Das Ego - *asmitā*

Besondere Aufmerksamkeit verdient zum Abschluss der Diskussion des Subjekts noch die Funktion und Beschaffenheit des Ich-Bewusstseins. In seiner Vermittlerrolle zwischen *puruṣa* und *prakṛti*, zwischen dem universalen Selbst und dem leiblichen Geist, scheint es eine paradoxe Stellung im Yoga innezuhaben. Es ist einerseits eines der *kleśas*, andererseits eine der Komponenten von *citta*. Es ist also einerseits ein unerlässlicher Bestandteil in der Beziehung zwischen dem Menschen und *puruṣa*, soll aber andererseits auch überwunden werden.

Asmitā ist diejenige Instanz im menschlichen Geist, die dafür verantwortlich ist, dass *puruṣa* und *buddhi* miteinander verwechselt werden (vgl. Bryant 2009: 564).

Sūtra II. 6 beschreibt dies, wie wir bereits gehört haben. Hier sei es zur Erinnerung noch einmal zitiert: "Ichverhaftung (*asmitā*) ist (jene leidvolle Spannung, die) die Kraft des Sehens und die Kraft des Gesehenen fälschlich identifiziert." (Bäumer 2010: 89)

Die Kraft des Sehens meint hier *puruṣa*, während die Kraft des Gesehenen *buddhi* bezeichnet. Durch *asmitā* siedeln wir die Ebene des Ich bin ..., als *prakṛti*-Ebene an und infolgedessen wird verschleiert, welches die tatsächliche Ebene des Selbst ist, nämlich jene des *puruṣa*.

Buddhi ist das erste Instrument, das in der Vermittlung der *prakṛti*-Sphäre an *puruṣa*, eine Rolle spielt. Der *buddhi*-Intellekt ist selbst Teil von *prakṛti*, allerdings in einer so subtilen, feinen Form, dass *puruṣa* an ihn andocken und durch ihn hindurch wahrnehmen kann, in eine ontologisch von ihm unterschiedene Sphäre hinein. *Asmitā* als ein weiterer Teil des menschlichen Geistes *citta*, ist dafür zuständig, dass wir uns unseres Leibes und damit auch unseres Geistes, bewusst sind und dies als Ich wahrnehmen und bezeichnen. Nur begeht in dieser Wahrnehmung *asmitā* eine Verwechslung, wie wir schon gehört haben. In die Bildung eines Ich-Bewusstseins schließt *asmitā* auch *puruṣa* ein. Die sehende Kraft von *puruṣa*, die durch die Beziehung von *buddhi* und *puruṣa* im Menschen wirksam ist, wird, weil sie sich des *buddhi* bedient, als ebendieser wahrgenommen. Die Kraft des Sehens wird als ein Teil des Ich begriffen. Das ist sie aber nicht, da wir nur an ihr teilhaben. *Asmitā* ist somit eines der Hauptgründe für die falsche Schau des Menschen, *avidyā*.

Bryant weist darauf hin, dass Vijñānabhikṣu Erfahrung als genau diese Verwechslung definiert: “Indeed, says Vijñānabhikṣu, the very act of experience itself *means* the identification of *puruṣa* with *buddhi*: Experience *means* experiencing an object other than the subject of experience.” (Bryant 2009: 186)

Erfahrung ist für uns überhaupt nur dadurch möglich, dass wir uns als das Subjekt des Vorganges der Wahrnehmung begreifen. Die falsche Identifikation von *buddhi* und *puruṣa* durch *asmitā* zeichnet dafür verantwortlich, dass wir die Welt erfahren und nicht nur sehen oder hören oder ertasten. Wir erleben diese Welt und uns selbst als Subjekte dieses Erlebens. Gleichzeitig mit dem Erleben der Welt, begehrt man sie auch. Wenn man durch Yoga aber von der falschen Schau *avidyā-khyāti* zur unterscheidenden Schau *viveka-khyāti* gelangt, wird man sich darüber bewusst, dass das Sehen durch *puruṣa* stattfindet und dass der eigene Leib etwas davon Verschiedenes ist. Dadurch schwindet auch das Begehren den *prakṛti* Dingen

gegenüber. Jedes Wünschen und Wollen hört auf, da man erkannt hat, dass das Erleben dieser Welt auf einer Illusion beruht.

Asmitā ist die erste der *kleśas* - nach *avidyā* als deren generellem Nährboden - weil sie, wie Vijñānabhikṣu schreibt, im Grunde vom gleichen Charakter ist wie *avidyā*, mit dem Unterschied, dass sie die allgemeine Missidentifizierung konkretisiert und spezifiziert (vgl. Bryant 2009: 187).

3.4.1.1 *Ahaṃkāra* - das Ich im Sāṃkhya

In der Sāṃkhya-Literatur wird ein Begriff verwendet, der jenem des *asmitā* sehr ähnlich ist bzw. manchmal sogar synonym verwendet wird, beispielsweise von Vyāsa (vgl. Bryant 2009: 188). Es handelt sich um den Begriff *ahaṃkāra*, der in den Yoga-Sūtren selbst nicht vorkommt, sehr wohl aber in den Kommentaren, da er in der Sāṃkhya-Lehre eine nicht unerhebliche Rolle spielt, die ich hier kurz erläutern werde.

Etymologisch betrachtet bedeutet *asmitā*, wie bereits erwähnt, wortwörtlich Ich-bin-heit während *ahaṃkāra* ich bin der/die Tuende bedeutet. Hinter diesen beiden Bedeutungen stecken zwei unterschiedliche falsche Identifizierungen. *Asmitā* ist dasjenige *kleśa*, welches *prakṛti* und *puruṣa* in eine Verwechslung bringt. Das Selbst wird fälschlicherweise mit materiellen Gegebenheiten und Zuständen gleichgesetzt, während der Begriff *ahaṃkāra* auf die Fehlinterpretation referiert, die vom Menschen begangen wird, wenn er sich selbst als den Ausführenden seiner Taten wahrnimmt, wo in Wirklichkeit *prakṛti* wirkt und eben nicht das Ich, als etwas davon Verschiedenes oder Eigenständiges. Der Mensch betrachtet sich selbst, sein Ich, als diejenige Instanz, die Handlungen ausführt, während dies der Ebene des Leibes zuzuschreiben ist, die der *prakṛti*-Sphäre angehört. Beide Begriffe beziehen sich also auf eine falsche Wahrnehmung des Ich, aber auf unterschiedliche Art. *Asmitā* verwechselt *prakṛti* und *puruṣa* ebenso wie *ahaṃkāra*, doch im ersten Fall wird das Selbst als leibliche Identität wahrgenommen, im zweiten Fall wird das Selbst als handelnd, fühlend, etc. wahrgenommen.

Wir haben im ersten Kapitel mit Larson schon einen kurzen Einblick in die Sāṃkhya-Lehre der 25 Prinzipien von *prakṛti* erhalten. An dieser Stelle soll der Vollständigkeit halber noch

hinzugefügt werden, dass dem Sāṃkhya zufolge, die Objekte als auch die Sinnesorgane vom selben Ursprung stammen, nämlich eben *ahaṃkāra*, das zwar noch eine *prakṛti*-Entität ist, aber von besonders feiner Beschaffenheit ist, im Gegensatz zu den groben Entitäten, die sinnlich wahrnehmbar sind. *Ahaṃkāra* selbst entstammt der *buddhi*-Intelligenz.

Der *ahaṃkāra* hinwiederum weist, weil er nicht funktionieren kann ohne auf bestimmte Objekte Bezug zu nehmen, auf ein höheres Princip hin, das ihm diese Objekte bietet, nämlich auf die *Buddhi*, d.h. die Substanz desjenigen inneren Organs, welches die Function der Feststellung und Unterscheidung besitzt. (Garbe 1897: 19)

So viel in aller Kürze noch zum Begriff *ahaṃkāra*. Im vorletzten Kapitel zur Kosmologie wird die Entstehung der Welt noch detaillierter besprochen werden.

3.4.1.2 *Asmitā-samādhi* - eine Vorstufe der Versenkung

In den Sūtren gibt es noch eine weitere Verwendung von *asmitā*, als diejenige, die wir bisher kennengelernt haben. Der *samādhi* -Zustand, der das achte und finale Glied des *aṣṭāṅga*-Yoga¹³ ausmacht, kann sich in sieben verschiedenen Stadien äußern, die sich in ihrer Intensität immer mehr steigern. *Asmitā-samādhi* ist das vierte und letzte Glied von

¹³ *Aṣṭāṅga*-Yoga bedeutet achtgliedriges Yoga. Diese acht Glieder werden im zweiten Teil der Sūtren aufgezählt und erklärt. Es handelt sich dabei um sieben Formen der Praxis, die man durchschreiten muss, um schließlich zum achten Glied, *samādhi*, und damit zum Ziel zu kommen. Diese acht Glieder lauten wie folgt: *yama* (äußere Disziplin), *niyama* (innere Disziplin), *asana* (Körperhaltung), *prāṇāyāma* (Atemregelung), *pratyāhāra* (Zurückhalten der Sinne), *dharana* (Konzentration), *dhyāna* (Meditation), *samādhi* (Versenkung) (vgl. Bäumer 2010: 115).

Die ersten beiden Glieder werden im Ethik-Kapitel weiter unten noch zur Sprache kommen. Sie bilden die nicht umgehbare Basis, die zuerst errichtet worden sein muss, um sodann die nächsten Glieder praktizieren zu können.

Das dritte Glied, *asana*, welches im Hatha-Yoga eine zentrale Rolle spielt, erfährt in den Sūtren nur wenig Aufmerksamkeit und dient der Steigerung einer gewissen Flexibilität des Körpers, damit dieser längere Zeit in einer Haltung verbringen kann, ohne Schmerzen zu empfinden, um zu meditieren. “It is this aspect of *yoga* that has been most visibly exported to the West but too often stripped from its context as one ingredient in a more ambitious and far-reaching sequence.” (Bryant 2009: lviii)

Durch das Üben von *asanas* setzt schon eine gewisse Verlangsamung der *vṛttis* ein, die im vierten Glied durch Atemtechniken noch weiter vorangetrieben werden soll. Dabei soll das Verlangsamen und Intensivieren des Atems helfen, sowie die Verlängerung der Atempausen zwischen dem Ein- und Ausatmen.

Durch das fünfte Glied wird dieser Prozess noch einmal vertieft, indem trainiert wird, den Fokus der Sinne von ihren Objekten zu entfernen und diese stattdessen gewissermaßen nach innen auszurichten.

Die letzten beiden Glieder bilden, wie auch schon die ersten beiden, eine Einheit und eröffnen sich erst derjenigen Person, die die vorhergehenden Glieder intensiv praktiziert hat. Erst wenn der Geist ein gewisses Stadium an Gelassenheit erreicht hat, kann man durch Konzentration und Meditation allmählich zur Versenkung und damit zum letzten Glied gelangen. (vgl. Bryant 2009: lviii)

saṃprajñāta-samādhi , also den Formen der Versenkung, in denen die *vṛttis* weitgehend zur Ruhe gebracht wurden, die meditierende Person sich aber noch auf ein Objekt (*alambana*) konzentriert im Gegensatz zum Zustand des *asaṃprajñāta-samādhi* , in welchem kein Bezug zu *prakṛti* mehr besteht und die meditierende Person in völliger Leere und unendlicher Weite versunken ist. Im letzten Glied von *saṃprajñāta-samādhi* ist ein indirektes Bewusstsein von *puruṣa* vorhanden. In diesem Zustand beginnt *buddhi* sich weniger auf ein äußerliches Objekt sondern mehr nach innen zu richten. Es bildet sich eine Form von *asmitā*, die eben nicht mit dem *kleśa-asmitā* zu verwechseln ist. In dieser Art der ‘Ich-bin-heit’ findet keine Verwechslung von *buddhi* und *puruṣa* statt, sondern genau diese falsche Schau wird nun überwunden. Während *kleśa-asmitā* die Form des ‘ich bin...’ immer mit einem Objekt verbindet, wird durch den Zustand von *asmitā-samādhi* Abstand von den *prakṛti*-Objekten erlangt.

Asmitā as *kleśa* involves an object of I am - ‘I am fat’, ‘I am sad’, I am a male’. The *asmitā* in the context of *samādhi* occurs when the *citta* contemplates the awareness of *puruṣa* by means of *puruṣa*’s reflection in the pure mirror of the *sattvic citta*. The mind now experiences an I-am-ness in the sense of the true *subject* of awareness: ‘the source of my awareness is *puruṣa*.’ (Bryant 2009: 67)

Im *citta*-Geist des Menschen liegt das Gewicht des Verhältnisses der drei *guṇas* hauptsächlich auf *sattva*, der *guṇa* der Erleuchtung, Helligkeit, Intelligenz. Da die *vṛttis* in *asmitā-samādhi* fast gänzlich beseitigt wurden, ist der menschliche Geist nun imstande, die Reflexion von *puruṣa* wie auf einem Spiegel wahrzunehmen. Es bildet sich eine Form des Ich-Bewusstseins, die nicht mehr auf einer Verwechslung beruht und die sich nicht mehr auf die *prakṛti*-Sphäre bezieht, sondern sich selbst im Verhältnis und der Beziehung zu *puruṣa* erkennt. Das ‘ich bin’ ist nun nicht mehr sinnvoll in Zusammenhängen mit Objekten zu bringen, da diese nicht mehr von Belang sind. Von einem ‘ich bin’ zu sprechen geschieht nun nur noch insofern, als erkannt wurde, dass *puruṣa* die Quelle dieser Möglichkeit ‘ich bin’ zu sagen ist und dass es die Quelle aller Formen von Bewusstsein ist.

Diese Form des Ich-Bewusstseins wird im Yoga also angestrebt. Es ist dies ein Ich, das sich seiner selbst als Medium erkannt hat, durch das hindurch das reine Bewusstseinsprinzip die Welt wahrnimmt; ein Ich, das sich seiner Vergänglichkeit bewusst ist und sich als Teil eines

Leibes zu empfinden imstande ist, dessen Instinkte, Triebe, Erinnerungen, Vorgänge, Funktionen beobachtet werden können aber nicht mit dem Prinzip des Selbst gleichgesetzt werden dürfen; ein Ich, das sich in seiner Ich-haftigkeit vollkommen zurücknimmt und in einer Art von gelassener Gleichgültigkeit den Geschehnissen der *prakṛti*-Welt begegnet, deren Teil es ist. Man könnte behaupten, durch Yoga entsteht trotz der dualistischen Beschaffenheit des Seins, eine Einheit bzw. eine Einigung, die sich im Menschen vollzieht und konstituiert.

Ohne dem Wort Gewalt anzutun, können wir Yoga *im weitesten Sinne* daher als eine spezifische Weise der *Einigung einer Multitude* verstehen: Als *Wie* der produktiven Verfertigung eines Gefüges, das einer bestimmten Substanz die Essenz eines konkreten Ordnungsgefüges (*dharma*) verleiht. Ist doch überall dort, wo eine *Vielheit* von Aspekten durch eine stabile Verkettung in die *synthetische Einheit* eines dauerhaften Jochs zusammengefügt wird, im vedischen Sinne Yoga am Werk. (Böhler: 2)

Das uranfängliche voneinander unabhängige Bestehen der Prinzipien *puruṣa* und *prakṛti* wird zu einer synthetischen Einheit gebracht. Damit wird durch Yoga nicht nur, wie wir im nächsten Kapitel sehen werden, die Materie Stück für Stück befreit, wie Eliade schreibt, sondern gleichzeitig gelangt auch *puruṣa* in ein leibhaftiges Selbstgewahren, ohne dabei seine Freiheit zu opfern, die seine Essenz ist.

4. WILLENSFREIHEIT

Die Frage nach der Freiheit des Willens ist die Frage danach ob, und wenn ja wie stark, der Mensch von äußeren Faktoren wie etwa dem sozialen Umfeld, sowie von inneren Faktoren, wie Trieben oder dem Erbgut, in seinem Verhalten, Denken und Fühlen beeinflusst wird und was, abseits dieser Beeinflussungen, an Freiheit im menschlichen Willen überhaupt noch möglich ist. Die Frage nach der Freiheit des Willens ist aber auch die Frage danach, was wir unter dem Willen verstehen und was unter Freiheit. Beleuchten wir diese Problematik mithilfe der Yoga-Philosophie, stoßen wir auf drei zentrale Begriffe, namentlich *karma*,

saṃskāra und *vāsāna*, anhand derer das Bild des menschlichen Willens im Yoga zunächst diskutiert werden soll.

4.1 *Karma, saṃskāra, vāsāna* - der Kern unserer Handlungen

4.1.1 Der *karma*-Kreislauf

Der zentrale Begriff *karma* bedeutet Handlung. Die Handlungen des Menschen stehen unter dem starken Einfluss der *vṛttis* und gebären ihrerseits wieder neue *vṛttis*, die wieder weitere Handlungen hervorrufen. Sie halten also den psychomentalen Strom in uns am Laufen und bewirken damit das Gegenteil desjenigen Zustandes, den Yoga bewirken möchte. Dieser schwer zu durchbrechende Kreislauf des *karma* besteht in einer ständigen Aktualisierung von unterbewussten Inhalten im Menschen, wie Eliade die aus dem *karma* hervorgerufenen *vṛttis* beschreibt:

Doch diese Bewußtseinszustände sind selbst wieder das Ergebnis der Aktualisierung unterschwelliger Latenzen, der *vāsāna*. So zeigt der Kreislauf Latenz - Bewußtsein - Akte - Latenzen usw. (*vāsāna* - *vṛtti* - *karma* - *vāsāna* usw.) nirgends eine Lösung der Kontinuität. (Eliade 1977: 51)

Wir sehen also, dass im Yoga das *prakṛti*-Bewusstsein im menschlichen Leib den Charakter eines nicht enden wollenden Kreislaufs hat, der sich aus Vergangenem speist und durch ständige Aktualisierung von ebendiesem am Laufen erhält. Wir werden später noch sehen, dass dies keine Eigenheit des Menschen ist, da die gesamte Sphäre von *prakṛti* in einem Kreislauf, einer ständigen Wiederkehr, gefangen ist. In der Modifikation Mensch findet aber ein Erkennen dieses Kreislaufes statt und mit Yoga soll ein Weg beschritten werden, sich aus ihm zu befreien.

4.1.1.1 Das Unterbewusstsein

Der Frage, welchen Beeinflussungen der Mensch ausgesetzt ist und woraus sich sein Verhalten ergibt, sind wir damit erst teilweise auf den Grund gegangen. Die *vāsānas* repräsentieren das Unterbewusstsein des Menschen und die Yoga-Lehre hat bereits vor zweitausend Jahren die große Bedeutung erkannt, die dieses in der menschlichen Psyche ausmacht. “Die *vāsāna* bedingen den spezifischen Charakter eines jeden Individuums, und zwar in Übereinstimmung sowohl mit dem Ererbten als mit der karmischen Situation des Einzelnen.” (Eliade 1977: 50)

Ob wir eher zu melancholischen Gefühlsregungen oder zu cholerischen Reaktionen neigen, liegt an den jeweiligen *vāsānas*, die in uns tätig sind. Diese haben wir zum Einen von unseren Vorfahren oder aus früheren Leben¹⁴ vererbt bekommen, zum Anderen ergeben sie sich aus der aktuellen Situation in der wir stehen und aus den Handlungen, die wir tätigen sowie deren Folgen. Dabei darf man aber nicht vergessen, dass letztlich auch die von uns vollzogenen Handlungen nicht aus einer Form vollkommener Freiheit heraus entstanden sind - diese ist schließlich der *puruṣa*-Sphäre vorbehalten - sondern, wie oben beschrieben, selbst wieder von *vāsānas* geformt sind. Der Begriff der Erinnerung und des Gedächtnisses stehen in enger Verbindung mit jenem der *vāsānas*. “Die *vāsāna* haben ihren Ursprung im Gedächtnis’, schreibt Vyāsa (zu Yoga-Sūtra IV, 9) und unterstreicht damit ihren unterschwelligen Charakter.” (Eliade 1977: 50) Wollen wir sie mit der Erinnerung in Verbindung bringen, so kommen die *saṃskāras* ins Spiel.

4.1.1.2 Saṃskāras

Es sind nur äußerst subtile Feinheiten, die den Unterschied zwischen *vāsāna* und *saṃskāra* ausmachen und selbst in den klassischen Kommentaren dürfte die Grenze dieser Unterscheidung oftmals undeutlich sein, wie wir bei Bryant lesen (Bryant, 2007, S. 418).

Bryant übersetzt *saṃskāra* mit subliminal imprint und *vāsāna* mit subliminal impression und charakterisiert sie folgendermaßen:

¹⁴ Zu der Thematik früherer und zukünftiger Leben und Welten kommen wir im Kosmologie-Kapitel zu sprechen.

Vāsāna might best be taken to refer to those innate *saṃskāras* that remain dormant in this life (that are due to fructify in some future life), although they exert subconscious influence on personality in this life, and *saṃskāra* to impressions and thoughts that are constantly being generated in this lifetime. In other words, *vāsānas* are latent and subconscious personality traits, and *saṃskāras* are imprints being actively generated. (Bryant 2007, S. 418)

Vāsānas sind jene Wesenszüge, die in unserem Gedächtnis, unserem Leib, abgespeichert sind, weitervererbt bzw. in zukünftige Welten und Leben übertragen werden und unsere Persönlichkeit konstituieren. Sie sind latent, unterbewusst und unterschwellig wirksam. Wir haben sie als Erbe mitgegeben bekommen, sie sind aber nicht starr, sondern wandelbar. *Saṃskāra* scheint dagegen ein Überbegriff zu sein, der die *vāsānas* mit einschließt, darüber hinaus aber auch auf aktiv erzeugte Inhalte im menschlichen Leib referiert. *Saṃskāra* sind unsere Erinnerungen, die täglich, von Sekunde zu Sekunde in uns einströmen, sich mit jeder neuen Erfahrung vermehren. *Karma*, die Handlungen oder unser Werk, wie die Übersetzungen von Deussen und Bäumer lauten, sind die Folgen oder Umsetzungen dieser Einprägungen von Erfahrungen. “*Karma* in effect is the storage and eventual fruition of *saṃskāras*, and *saṃskāras* are memories of lived experience.” (Bryant 2007, S. 420) ¹⁵

4.1.1.3 Das Gedächtnis

Trotzdem sind *saṃskāras* etwas anderes als das menschliche Gedächtnis. Dieses wird mit *smṛti* bezeichnet. Betrachtet man die Bedeutung von *smṛti* tritt auch der Charakter von *saṃskāra* noch deutlicher zutage. *Smṛti* als das Erinnerungsvermögen des Menschen, ist eine der fünf zu überwindenden Vermögen, *kleśas*, des Geistes. Dieses wird in Sūtra I, 11 erwähnt: „Die Erinnerung ist das Nicht-Abhandenkommen von (früher) erfahrenen (Sinnes-)Gegenständen.“ (Bäumer 2010: 28)

¹⁵ Im Kosmologie-Kapitel wird eine metaphysische Theorie des Yoga zur Sprache kommen, nach welcher es nur das Sein gibt und dieses weder aus dem Nichts entstehen, noch zu Nichts werden, also völlig ausgelöscht werden kann. Demnach ist eine Loslösung von den *saṃskāras* nicht als Vernichten dieser zu betrachten, sondern als eine Art, sie zu deaktivieren, sie wirkungslos zu machen: “As Sankara points out, they are never actually destroyed in a metaphysical sense, but they can become nonproductive, and this is the meaning intended when the texts speak of destroying *saṃskāras*. *saṃskāras* cannot be existentially destroyed, but they can be rendered obsolete (frequently referred to as ‘burnt’ by the commentators).” (Bryant 2009: 427)

Was unterscheidet diese Form der Erinnerung von *saṃskāras*? Bevor wir uns dieser Frage nähern können, ist es sinnvoll, einen weiteren Sanskrit-Begriff einzuführen, nämlich *pratyaya*. Wenn die Sinne einen Tatbestand wahrnehmen, bleibt ein Eindruck dieser Wahrnehmung im *citta* zurück. Dieser Eindruck ist ein *pratyaya*, die mit einer *vr̥tti* vergleichbar aber nicht gleichzusetzen ist. Bryant beschreibt dies wie folgt:

Although sometimes used synonymously with *vr̥tti* by the commentators, it differs in my understanding insofar as it represents a singular momentary imprint, while a *vr̥tti* is more a flow of thoughts or images and may contain a series of *pratyayas*. (Bryant 2009: 43)

Pratyaya ist kein Gemütszustand, sondern nur eines von unzähligen Bildern im menschlichen Geist, die aneinandergereiht eine menschliche Gefühlsregung ergeben. Bryant vergleicht die Beziehung zwischen *pratyayas* und *vr̥ttis* mit einem Film. Dieser besteht aus vielen einzelnen Bildern, die erst, wenn sie aneinandergereiht sind, eine sichtbare, fließende Sequenz ergeben (Bryant 2009: 44). *Pratyayas* sind der spezifische Inhalt einer *vr̥tti*, eines Bewusstseinszustandes. Sie sind nur vorhanden, solange der Verstand sich ihrer voll und ganz gewahr ist, solange sie Gegenstand unseres Bewusstseins sind.

Once this *pratyaya* or active image of this object is no longer of interest to the mind, it becomes an inactive, or latent, *saṃskāra*. Thus *vr̥ttis*, and their *pratyaya* content, are retained as *saṃskāras* when they fade. (Bryant 2009: 44)

Vr̥ttis kommen und gehen, aber wenn ein Bewusstseinszustand vorüber ist, heißt das nicht, dass er komplett verschwindet und den jeweiligen Menschen nicht mehr betrifft. Er rutscht vom Bewusstsein ins Unterbewusstsein, wo er nicht mehr aktiv wahrgenommen und verarbeitet wird, jedoch nach wie vor passiv in Bereitschaft bleibt und, durch bestimmte Situationen hervorgerufen, wieder ins Bewusstsein dringen kann.

Memory, then, the fifth and final type of *vr̥tti* listed by Patañjali, consists of the retrieval of these *saṃskāras*; memories are the reactivation of the imprints of sense objects that one has experienced and recognized in the past. (Bryant 2009: 44)

Dann also, wenn eine latente *saṃskāra* reaktiviert wird, tritt sie als *vṛtti* ins Bewusstsein und es findet im *citta* ein bewusstes Erinnern in Form von *smṛtis* statt.

4.2 Unfreier Wille und willenlose Freiheit?

Es hat sich gezeigt, dass das Verhalten des Menschen von unseren *saṃskāras*, über die wir keine direkte Kontrolle haben, beeinflusst ist. Von einer vollkommenen Freiheit des menschlichen Willens kann also in der Yoga-Lehre nicht die Rede sein. Allerdings ist im Menschen das *puruṣa*-Prinzip wirksam, das wir als vollkommen frei charakterisiert haben. Richard Garbe, der in seiner Darstellung der Sāṃkhya-Yoga-Lehre *puruṣa* noch mit Seele übersetzt, was in modernen Interpretationen nicht mehr der Fall ist, beschreibt die Handlungsfähigkeit des Menschen folgendermaßen:

Obwohl die Seele Herr und Leiter ihrer Upadhis ist, weist sie, weil willenlos, ihnen doch nicht an, was sie thun sollen; und die Organe arbeiten für die Seele, ohne sich ihrer Thätigkeit bewusst zu sein, lediglich in Folge der blinden Triebe der Materie. (Garbe 1897: 30)

Den Begriff *upadhis* übersetzt Paul Deussen mit einschränkende Bedingungen (vgl. Deussen S. 726). Gemeint sind damit die Organe und Funktionen des Leibes. Während andere Philosophen nicht bereit sind, *puruṣa* jegliche Form von Willen abzusprechen, wie wir noch sehen werden, steht dies für Garbe außer Frage. *Puruṣa* verleiht dem Menschen die Fähigkeit des Bewusstseins, aber nicht dessen Willen. Was in uns handelt, das sind unsere Triebe, die Garbe als blind und damit willenlos und rein instinktiv beschreibt. Dieses triebhafte Arbeiten (Handeln) der Materie wird von *puruṣa* mit Bewusstsein ausgestattet und kann sich nun selbst in seiner Arbeit beobachten, wodurch *avidyā-khyāti* eintritt - der Irrglaube, man wäre nicht nur Austragungsort und Beobachter des Handelns sondern auch dessen Ursache. Anschließend an das Subjekt-Kapitel, lässt sich hier also ergänzen oder erhärten, dass es ein

autonomes, freies Ich in diesem Sinne nicht geben kann, folgt man der Logik der Sāṃkhya-Yoga-Schule.

Die Seele ist unfähig zu jeder Thätigkeit, und das in Wirklichkeit handelnde Princip ist der ahaṃkāra [...]. Es s c h e i n t aber, als ob die Seele handle, weil der ungeistige ahaṃkāra nur in Folge des belebenden Lichtes wirkt, das von der Seele aus auf ihn fällt, und weil der ahaṃkāra den Wahn erzeugt, dass das Ich, die Seele das handelnde (und leidende) Subject sei. (Garbe 1897: 30)

Weder kann man nach Garbe der *prakṛti*-Materie Handlungskompetenz zuschreiben, noch auch dem *puruṣa*-Prinzip. Im ersten Fall haben wir es nämlich mit Trieben zu tun, im zweiten Fall mit einem reinen Prinzip der Freiheit und des Bewusstseins, das als solches keinen Willen hat. So zumindest lesen wir es bei Garbe in Auseinandersetzung mit den Vorbedingungen der Yoga-Lehre, also mit Sāṃkhya Theorien. Wenn die Freiheit ein Attribut des *puruṣa*-Prinzips ist, dieses aber keinen Willen hat und eine Form von Wille zwar der *prakṛti*-Ebene zukommt, diese aber nicht frei ist, da der Mensch durch Yoga schließlich erst eine Befreiung erfahren soll, dann kann es so etwas wie einen freien Willen im Yoga nicht geben. Wie bereits angekündigt, werden wir aber noch alternative Interpretationen kennenlernen.

4.3 Kaivalya - der Weg zur Freiheit

Der Clou im Yoga ist jedenfalls, dass der Mensch, mag auch sein Wille nicht frei sein, sehr wohl zur Freiheit befähigt ist, sich diese aber erst erarbeiten muss. Das Ziel des Yoga-Weges ist es im Grunde, den Menschen zur Freiheit zu führen. Was unter Freiheit im Sinne des Yoga verstanden wird, sehen wir im vierten Teil der Yoga-Sūtren beschrieben.

Der vierte und finale Teil der Yoga-Sūtren hat den Titel “*Kaivalya pāda*”, über die Freiheit oder Unabhängigkeit. Deshpande gibt gleich zu Beginn seines Kommentars zum vierten Teil einen Hinweis darauf, von welcher Beschaffenheit die yogische Freiheit ist:

Aber diese yogische Freiheit unterscheidet sich wesentlich von allen anderen Begriffen von Freiheit. In Wirklichkeit ist es kein mentales Gebilde, kein Begriff, keine Idee, keine Vorstellung, kein Ideal oder Ziel, das man verfolgen sollte. Es ist auch keine Freiheit *von* etwas. Diese Freiheit ist der existentielle Wesenskern der Menschlichkeit im Menschen, der nur entdeckt und verwirklicht werden kann, wenn der Mensch alles das aufgibt, was die reine Wahrnehmung dessen, 'was ist', behindert. (Bäumer 2010: 165)

Was wir aus diesem Zitat herauslesen können, ist, dass die Freiheit von der die Yoga-Sūtren sprechen, keine Freiheit ist, deren Definition man sich erarbeitet, wie es beim politischen Freiheitsbegriff beispielsweise der Fall ist, und auf deren Umsetzung man schließlich hin arbeitet. Die yogische Freiheit muss nicht erst begrifflich erarbeitet und dann errichtet, eingelöst, aufgebaut, erkämpft werden. Sie muss lediglich aufgedeckt werden, da sie ja in uns als *puruṣa* bereits wirksam ist. Im yogischen Sinne ist somit die Frage nach der Freiheit des Willens eine fruchtlose. Der Wille ist Teil der *prakṛti*-Sphäre, die Freiheit ist die Essenz des *puruṣa*-Prinzips. Gerade die Überwindung und Stilllegung des Ersten ermöglicht erst die Verwirklichung des Zweiten. Eine Freiheit des Willens scheint somit im Yoga ein Paradoxon zu sein. Denkbar wäre lediglich eine Freiheit *vom* Willen, insofern als Freiheit erst dann möglich ist, wenn der Kreislauf des Willens lahmgelegt ist. "Das Wort *acis*, Wunsch, Verlangen, Wille, befasst hier, was sonst die *Kleca*'s genannt wird, die somit die von Ewigkeit her bestehende und erst mit der Erlösung zunichte werdende (4,29) Wurzel der Werke sind." (Deussen 1922: 552)

Der Wille ist im Yoga etwas, das nicht, wie im traditionellen abendländischen Kontext, als frei oder unfrei diskutiert werden kann, sondern etwas zu Überwindendes, etwas der Freiheit diametral Entgegengesetztes.

4.3.1 Das Stilllegen der *vṛttis*

Die yogische Freiheit beginnt dort, wo der *vāsāna-saṃskāra-karma* Kreislauf aufhört wirksam zu sein, der den Menschen unaufhörlich in die Identifikation mit den *vṛttis* verstrickt. Im Sūtra IV. 11 wird thematisiert, wie dieser Kreislauf beendet wird: "Since

[*saṃskāras*] are held together by immediate cause, motive, the mind, and the object of awareness, the *saṃskāras* cease when the latter cease.” (Bryant 2009: 502)

Indem man den Yogaweg betritt, bringt man durch Mediation nach und nach die *vṛttis* zur Ruhe, da man sie nicht mehr durch Identifikation mit ihnen nährt, sondern sie nur noch beobachtet. So wird der *karma*-Kreislauf allmählich zur Ruhe gebracht. Wenn dies vollzogen ist, besteht das *puruṣa*-Prinzip rein und unbefleckt von den falschen Identifikationen mit *prakṛti*-Elementen im Menschen. Bryant beschreibt dies ausführlicher:

Kaivalya literally means the state of *kevala*, or aloneness, onliness, one’s-own-ness, not-connected-with-anything-else-ness. In other words, *puruṣa*’s awareness is now absorbed exclusively in its own nature as *puruṣa* and completely uncoupled from even the highest and finest states of pure *citta* or *buddhi*. (Bryant 2009: 457)

Puruṣa ist nun alleine, losgelöst vom menschlichen Geist. Es besteht nur noch das *puruṣa*-Prinzip für sich allein und die *prakṛti*-Manifestationen bilden sich zurück, wie in einer rückgewandten Involution (Bryant 2009: 458). Wir werden weiter unten noch diskutieren, was es mit diesem Vorgang auf sich hat bzw. wie diese Ankoppelung des *puruṣa* an *prakṛti*, die dann wiederum durch Yoga aufgelöst wird, nach Eliade als eine Befreiung der Materie bis hin zu ihrem Urszustand des völligen Gleichgewichts der *guṇas* verstanden werden kann. Vorerst konzentrieren wir uns noch auf die Versenkung, *samādhi*, die das finale Glied des Yogawegs ausmacht.

4.3.2 Samādhi - die Versenkung

Mit *samādhi* erreicht *puruṣa* seine Befreiung von der Materie und zwar innerhalb von dieser. Zwar ist *puruṣa* ein ewiges und immer schon freies Prinzip, es kann sich, wie wir mittlerweile wissen, aber nur in Ankoppelung an materielle Manifestationen entäußern, sowie sich selbst als auch die objektive Welt erkennen. Sobald diese Verbindung eingegangen wird, wird *puruṣa* in den Kreislauf von *prakṛti* mit hineingezogen, in dem es falschen Identifizierungen ausgesetzt ist. Dies ist die Ausgangssituation eines jeden Menschen. Nur

ein *īśvara*, ein Gott, existiert in einem Zustand von *samādhi*, den er nicht erst herbeiführen musste. Bei keinem Menschen jedoch kann dies der Fall sein. Sofern er sich aber auf den Yogaweg begibt, vollzieht sich die Befreiung vom *karma*-Kreislauf, sodass *puruṣa* zwar noch in der Verbindung mit der Materie steht und die Außenwelt und sich selbst erkennen kann, gleichzeitig aber seine ihm innewohnende Freiheit zur Entfaltung zu bringen vermag. Oder, mit den Worten Böhlers:

Der *puruṣa* ist sich nun, kraft der Realisation der yogischen *Gegen-Strömung der Freiheit* (*pratiprasavah kaivalyam*) in der ihm eigenen Weite seiner Leerheit, die alle materiellen Eigenschaften der NATUR übersteigt [...], inmitten der Natur *selbst* ansichtig geworden. Damit leuchtet auch die wesentliche Form des (kosmischen) SELBST inmitten der NATUR auf [...]. (Böhler: 13)

Es hat sich somit Yoga vollzogen, die Vereinigung von Natur und Selbst in absoluter Freiheit. Die Gegen-Strömung der Freiheit, die im Zitat erwähnt wird, also *pratiprasavah*, ist die rückgewandte Involution, von der vorhin in Anlehnung an Bryant schon die Rede war. Schon im zweiten Teil der Sūtren wird dieser Vorgang thematisiert und zwar in Zusammenhang mit den *kleśas*: “These *kleśas* are subtle; they are destroyed when [the mind] dissolves back into its original matrix.” (Bryant 2009: 192)

Der Geist bildet sich zurück. Er ist kein Nährboden mehr für *kleśas* und geht in den materiellen Urzustand ein, aus dem er sich herausgebildet, mit *kleśas* behaftet ein *karma*-Archiv angelegt hat, von *puruṣa* gebraucht wurde, um sich seiner selbst gewahr zu werden, aus dieser Verbindung heraus dem *puruṣa* eine Selbsterkenntnis in Freiheit ermöglicht und sich somit überflüssig gemacht hat, um also, frei von *kleśas* vom Status einer Modifikation/Manifestation wieder in den Status reiner Urmaterie zurückzukehren.

4.3.3 Prasava

Prasava bedeutet soviel wie Hervorbringen oder Hervorströmen und meint im Sāṃkhya-Yoga das Werden der Natur, das sich-Manifestieren der Materie. Mit der Vorsilbe *prati*, was ‘gegen’ bedeutet, wird eine Gegenbewegung zu diesem Werden der Natur, das ja

auch das Werden der *kleśas* mit einschließt, angedeutet, die im Yoga vollzogen wird (vgl. Bäumer 2010: 100). Dies heißt keinesfalls, dass der Mensch sich über die Natur erhoben und mit Yoga eine Methode entwickelt hat, gegen die Evolution und den sogenannten ‘natürlichen Lauf der Dinge’ zu kämpfen. Die menschliche Fähigkeit, eine Reflexion von *puruṣa* erahnen zu können und damit gegebenenfalls auch den Wunsch einer Befreiung von materiellen Identifikationen zu generieren, hat sich materiell entwickelt, wie alles andere in der Natur auch. Diese Fähigkeit hat sich in unserem *prakṛti*-Leib entfaltet. In einem gewissen Sinn ist Yoga somit weniger ein aktives Arbeiten und Ankämpfen, als vielmehr ein Zulassen, und zwar dessen, was das Überströmen der Natur in uns an Möglichkeiten schafft, die es zu nutzen gilt um das Werden der Natur zu fördern, anstatt zu hemmen (vgl. Bäumer 2010: 163, Böhler: 7).

So gesehen *bricht* das Ereignis der Trias der *meditativen Sammlung (saṁnyama)* in der Tat als ein ‘übernatürliches’ Ereignis über einen Menschen herein. Denn erst dann, wenn die *Natur selbst* alle kosmischen Bedingungen gezeitigt hat, deren Zusammenkunft die reife Frucht einer yogischen Sammlung zulassen, vermag uns *diese* Potenz der *Natur*, wenn überhaupt, de facto heimzusuchen. (Böhler: 6)

Wir arbeiten mit Yoga nicht gegen die Natur oder entwickeln quasi eine ‘eigene’ Natur, sondern lassen das Überströmen der Materie in uns und damit eine Befreiung des *puruṣa* zu .

4.3.4 Die leibliche Existenz des befreiten Individuums

Es bleibt die Frage bestehen, was dies für das Leben desjenigen Individuums bedeutet, das *samādhi* erlangt hat. Hört dieses auf, als Mensch zu existieren und als solcher auf der Welt zu wandeln? Bedeutet das Verschwinden aller *kleśas* und *saṁskāras*, sowie der Rückgang der Materie, aus welcher der Mensch bestanden hat, in den Zustand der Urmaterie, dass dieser Mensch aufhört, sich in einer lebensweltlichen Sphäre zu befinden?

Es gibt keine klare, eindeutige Antwort auf diese Frage innerhalb der Yoga-Sūtren aber Hinweise darauf, wie der Mensch im Zustand von *samādhi* gedacht werden kann, finden sich

sehr wohl. Die Unterscheidung im Yoga zwischen *klista* und *aklista* - leidvoll und leidlos bzw. schädlich und unschädlich - in Bezug auf die *vṛttis*, deutet darauf hin, dass der Mensch in *samādhi* sich nicht in einem Zustand absoluter Untätigkeit, Ruhe und passiver Erleuchtung befindet, sondern durchaus noch zu Handlungen fähig ist, nämlich zu *aklista* Handlungen. Sūtra I. 5: “Es gibt fünferlei seelisch-geistige Vorgänge, (und sie sind entweder) leidvoll oder leidlos.” (Deshphande, S. 28)

Die *vṛttis* sind leidlos, wenn sie nur noch beobachtet und nicht mit dem Selbst identifiziert werden. Leidvolle *vṛttis* sind jene, die von *kleśas* produziert werden und *karma* erzeugen. “Thus, *karma*, which keeps consciousness bound to the external world and forgetful of its own nature, is generated by the *vṛttis*, and the *vṛttis*, in turn, are produced by the *kleśas*.” (Bryant 2009: 29)

Wenn nun aber durch *samādhi* die Identifikation von *vṛttis* und *puruṣa* aufhört und *aklista* *vṛttis* im Individuum herrschen, dann sind die Handlungen des Individuums keine dem *karma*-Kreislauf entsprungenen. Diese Form von Handlungen sind mit dem Gedanken eines in *samādhi* versunkenen Menschen vereinbar und widersprechen dem Yoga-zustand der Loslösung von *kleśas* und *saṃskāras* nicht.

[...] becoming aware of the true nature of reality, it no longer distracts the *puruṣa* with permutations of *prakṛti*, the world of *samsara*, but provides it insight into its true nature and reflects *puruṣa* undistorted, allowing it to contemplate its true nature as per the mirror analogy. (Bryant 2009: 30)

Puruṣa ist durch *samādhi* in einen Zustand gelangt, in dem es nicht mehr mit *prakṛti* verwechselt oder gleichgesetzt wird. Trotzdem ist es noch an einen leiblichen Zustand gekoppelt und nimmt sich selbst noch wahr, und zwar in seiner wahren und nicht mehr in seiner verschleierte Natur. Wenn kein Leib mehr da wäre, wäre auch keine Reflexion des *puruṣa* mehr da, ebenso wenig wie eine Selbstreflexion desselben, die nur durch *citta*, genauer gesagt durch *buddhi*, möglich ist. In *samādhi* ist dieser *citta*-Geist aber gereinigt und nur noch von *aklista* *vṛttis* durchzogen.

Mircea Eliade geht in seiner Interpretation des Yoga ebenfalls davon aus, dass ein ‘befreiter’ Mensch noch handlungsfähig ist. Selbstverständlich sind dies aber keine karmischen Handlungen mehr:

Doch diese Aktivität ist *n i c h t m e h r d i e s e i n e*; [...] Wenn der ‘Befreite’ handelt, so nicht in dem Bewußtsein des ‘ich handle’, sondern des ‘man handelt’; mit andern Worten, er zieht nicht mehr das Selbst in einen psychophysischen Prozeß hinein. Da die Kraft der Unwissenheit aufhört zu handeln, werden keine neuen karmischen Kerne mehr geschaffen. (Eliade 1977: 41).

Was hier handelt, wenn ein befreiter Mensch handelt, ist keine *asmitā*-Handlung mehr, keine persönliche Handlung, die neue *saṃskāras* erschafft, sondern die Aktivität ist einfach da, passiert einfach, ohne dass auf sie Bezug genommen wird, ohne dass sie von einem Individuum beschlagnahmt wird.

Auch wenn sich die vielen Interpretationen des Yoga nicht einig darüber sind, ob in einem solchen Zustand Handlung und Tat noch möglich sind, deuten die Yoga-Sūtren laut Bryant und Eliade doch darauf hin, dass Formen der Aktivität durchaus auch im *samādhi*-Zustand noch vonstatten gehen können. Diese Daseinsweise einer befreiten Form von *puruṣa*, die noch in Verbindung mit einem Leib steht, nennt sich *jivanmukta*.

4.3.5 Die Befreiung der Materie

An dieser Stelle löse ich mein Versprechen ein, mit Eliade auf die Thematik der Befreiung der Materie einzugehen, die zuvor schon angedeutet wurde. Wie wir bereits erwähnt haben, ist der Urzustand von *prakṛti* ein solcher, in welchem alle drei *guṇas* in einem völligen Gleichgewicht bestehen. Schöpfung entsteht erst dort, wo sich Differenzierungen in der *prakṛti* ergeben, d.h. wo ungleiche Relationen der *guṇas* zueinander entstehen. Welche *guṇa* in einer *prakṛti*-Entität stärker und welche schwächer vorhanden ist, bestimmt die Beschaffenheit der jeweiligen Manifestation. Was mit der Befreiung des Yoga praktizierenden Menschen geschieht, ist ein Wiederherstellen des uranfänglichen

Gleichgewichts in dem individuellen Leib dieses Menschen. Der unaufhörliche Kreislauf, der im menschlichen Leib vonstatten geht, wird zur Ruhe gebracht. Dieses Befreien im Yoga ist nicht nur ein persönlicher Akt der Befreiung, es ist ein universeller.

Ist dies geschehen, so tritt die Energie [...] aus dem 'individuellen' Innenraum heraus, in dem sie sich bewegt hat (*asmitā*, Personalität), und kehrt, sich selbst überlassen, in die *prakṛti*, den uranfänglichen Mutterschoß zurück. Die Befreiung des Menschen 'befreit' zugleich ein Stück Materie und ermöglicht ihm die Rückkehr zu der anfänglichen Einheit, von der es ausgegangen ist. (Eliade 1977: 51)

Freiheit ist in der Yoga-Lehre also keineswegs ein individueller Begriff. Zwar wird die Befreiung vom einzelnen Menschen durchgeführt, aber der Zustand der Freiheit, der damit erreicht wird, ist einer, der sich über das Individuum erhebt. Freiheit bedeutet das Individuelle zu überwinden. Eliade weist darauf hin, dass man den Zustand von *samādhi* keineswegs mit einer spirituellen Flucht, wie der Trance, oder einem profanen Zurückziehen in das vorgeburtliche Unbewusstsein vergleichen kann (vgl. Eliade 1977: 109). Was mit Yoga angestrebt wird, ist das Überbewusste, die reine und unbefleckte Selbsterkenntnis und Befreiung vom materiellen Zustand des Gefangenseins in der Illusion (*avidyā*). Die anfängliche Nichtdualität des Kosmos soll wiederhergestellt werden und zwar bereichert durch ein Faktum, das dem Sein davor nicht gegeben war: die Selbsterkenntnis.

Es ist ein 'Zurück zum Ursprung', doch mit dem Unterschied, daß der im Leben Befreite die ursprüngliche Situation um die Dimension der F r e i h e i t und des Ü b e r b e w u ß t s e i n s bereichert wiedererlangt. (Eliade 1977: 109)

So wird die Rolle des Menschen im Kosmos gerechtfertigt. Durch ihn erschafft das Sein die Freiheit, aber eben gerade nicht weil die Natur den Menschen als freies Wesen schuf, sondern als ein Wesen, in dem *prakṛti* und *puruṣa* sich verbinden und so daran gearbeitet wird, die Freiheit nach und nach zu verwirklichen.

4.4 Wohnt *puruṣa* eine Form von Willen inne?

Diese Überlegungen können wir also anhand der Yoga-Sūtren zum Thema der Willensfreiheit anstellen. Edwin Bryant hängt seinem Kommentar zu den Sūtren noch ‘concluding reflections’ an und im Zuge dieser Reflexionen diskutiert er auch die Frage nach *puruṣa* und dem freien Willen, indem er, in Ermangelung direkter dahingehender Überlegungen in den Yoga-Sūtren, in Sāṃkhya-Texten nach solchen sucht.

Im Sāṃkhya-System werden Tatkraft, Wille, Verantwortung explizit dem Intellekt *buddhi* zugeschrieben und *puruṣa* abgesprochen. Handelndes Subjekt ist das Ich *ahaṃkāra*, während *puruṣa* reiner Zeuge der Handlungen ist. Der ganze Vorgang der Befreiung im Yoga, vollzieht sich durch und am *buddhi* (vgl. Bryant 2009: 462). Dies wirft einige problematische Fragen auf: wieso strebt ein *puruṣa* nach Befreiung, ein anderer nicht? Wie kann der Anstoß, solch eine Befreiung zu wollen, vom *prakṛti* Intellekt kommen? Aufgrund dieser Fragen neigt Bryant dazu, dem *puruṣa*-Prinzip im Sinne des Yoga eine gewisse Handlungsfähigkeit zuzusprechen, entgegen der diesbezüglichen Ansichten in der Sāṃkhya-Literatur. Auch Richard Garbe sieht ein Paradoxon in der Sāṃkhya-Philosophie gegeben:

Wo die moralische Qualität des Handelns von der jeweiligen Mischung der drei *guṇas* in dem *ahaṃkāra* abhängig gedacht wird, kann man einen mechanischen Determinismus konstatieren. Da aber die Sāṃkhya-Philosophie in allgemein-indischer Anschauungsweise das Individuum für seine Werke verantwortlich macht und Anforderungen stellt, deren Erfüllung die Willensfreiheit voraussetzt, so stehen wir hier vor einem ungelösten Widerspruch. (Garbe 1897: 24)

Das Paradoxon, welches Garbe hier skizziert, besteht eben darin, dass im Sāṃkhya das Individuum von der *prakṛti* beeinflusst und determiniert ist und zwar durch die jeweilige Konstellation der drei *guṇas* im Ich des Menschen, so wie auch im Yoga das Individuum durch den *karma*-Kreislauf unbewusst geleitet wird. Wenn aber nun andererseits dem *puruṣa*-Prinzip und seinen Manifestationen jegliche Handlungs- und Entscheidungsfähigkeit abgesprochen wird - wie es die Sāṃkhya-Texte dezidiert tun, während die Yoga-Texte dazu nicht explizit Stellung beziehen - dann ergibt sich die Problematik, dass es kein handelndes

Prinzip gibt, dem der Anstoß zu und Vollzug der *mokṣa*, Befreiung zugeschrieben werden kann.

Bryant macht folgenden Vorschlag: “[...] one might posit that ultimate free will to seek either pure awareness or *prākṛtic* awareness is a quality of *puruṣa*, but how that will manifests in the specifics of choice is a function of *prākṛti*.” (Bryant 2009: 465)

Ich persönlich halte es für einen Vorzug der Yoga-Sūtren, dass sie den Weg der Frage nach dem freien Willen nicht gehen. Der Widerspruch ergibt sich in meinen Augen nur, wenn man bereits von einem voreingenommenen Standpunkt ausgeht, der in den Yoga-Sūtren nicht zwingend impliziert ist. Darin steckt die Möglichkeit der Annahme, es würde hier ein Weltbild generiert, in dem das Fehlen eines Akteurs, eben kein Paradoxon ist. Es ist dies ein Bild des Seins bzw. der Natur, in dem es einen gewissen Instinkt oder Trieb gibt, durch den sich die Natur entäußert, in dem aber kein Wille steckt.

Bryant ist allerdings in Übereinstimmung mit einigen anderen Kommentatoren der eben zitierten Auffassung, eine Form von Wille müsse bzw. könne dem *puruṣa* innerhalb des Yoga-Systems zugeschrieben werden.

5. ETHIK UND MORAL

5.1 Äußere und innere Disziplin

5.1.1 Yama

Es ist bemerkenswert, dass im *aṣṭāṅga*-Yoga das erste von acht Gliedern eine Auflistung von Regeln im Verhalten mit anderen ist. Es handelt sich hierbei um *yama*, der fünffachen

äußeren Disziplin, einer Art von moralischem Verhaltenskodex. Yoga-Sūtra II. 30 zählt die fünf Disziplinen auf, die unerlässlich sind, wenn man zu *samādhi* gelangen will: “Gewaltlosigkeit, Wahrhaftigkeit, Nicht-Stehlen, reiner Lebenswandel und Nicht-Besitzergreifen sind die (Regeln der) äußeren Disziplin (*yama*).” (Bäumer 2010: 119)

Bemerkenswert ist dies deshalb, weil man mit einer Meditationstechnik, die zur Loslösung von der Identifizierung mit der materiellen Welt, womöglich eher ein rein persönliches, nach innen gekehrtes Verfahren zu verbinden geneigt ist. Das Gegenteil ist allerdings im Yoga der Fall.

Wenn wir den Meditationsweg der Yoga-Sūtren also tatsächlich mit den beiden ersten Gliedern von Patañjalis *aṣṭāṅga-yoga* beginnen lassen, dann wird klar, dass Meditation im Kontext der Yoga-Sūtren nicht einfach heißt, dass sich ein privates Subjekt in eine Wüste oder ein Zimmer zurückzieht, um dort ‘in sich’ zu gehen und zu ‘meditieren’. (Böhler: 4)

Es zeichnet sich also bereits am ersten Glied ab, dass der Weg zur Befreiung anhand von Meditation kein subjektiver, privater, individueller ist. Bevor man sich in Askese übt, bevor man Körperstellungen übt, die das Meditieren fördern, bevor man Atemtechniken trainiert, die die Konzentration steigern, muss man lernen, sich korrekt der eigenen Umgebung gegenüber zu verhalten.

5.1.2 Niyama

Im zweiten Glied des *aṣṭāṅga*-Yoga werden Verhaltensregeln sich selbst gegenüber bzw. Selbstdisziplinierungen aufgezählt, die geübt werden sollen. “Reinheit, innere Ruhe, Askese, eigenes Studium und Hingabe an Gott sind die inneren Disziplinen (*niyama*).” (Bäumer 2010: 120)

Yama und *Niyama* machen also den moralischen Verhaltenskodex der Yoga-Sūtren aus. Kategorien wie gut oder böse kommen in den Sūtren nicht vor. Verhaltensweisen sind entweder *klista* oder *aklista*, also entweder hinderlich auf dem Weg zum Yoga oder nicht.

Jedes moralische Fehlverhalten das man sich zuschulden kommen lässt, ist damit nicht nur ein Schaden, der der Umwelt zugefügt wird, sondern in erster Linie ein Stein, den man sich selbst in den Weg legt. Sich moralisch integer zu verhalten, bedeutet damit nicht, sich altruistisch zu verhalten, sondern ein solches Tun kommt einem selbst zu Gute. So verschwimmen die Grenzen in der yogischen Moral zwischen dem eigenen Wohl und dem der anderen, zwischen Egoismus und Altruismus, zwischen Individuum und Kosmos.

Was *klista* und was *aklista* ist, kann sich selbstverständlich nur auf *prakṛti*-Entitäten beziehen. Welchen Charakter das Handeln eines Individuums hat, liegt nicht im Bereich von *puruṣa*.

Der Puruṣa als reines Subjekt des Erkennens ist weder klug noch dumm, weder gut noch böse. Diese, wie alle andern i n t e l l e k t u e l l e n und m o r a l i s c h e n Eigenschaften gehören dem Citta an, die intellektuellen vermöge der fünf Funktionen (*vytti*'s), deren Träger es ist, die moralischen vermöge der fünf Plagen (*kleśa*'s), die ihm anhaften. (Deussen 1922: 555)

Puruṣa, als reines Bewusstseinsprinzip, das, wie wir gehört haben, zwar plural in seinen Modifikationen ist, ist gleichzeitig aber singular in seiner Beschaffenheit. Anders als in der Ebene von *prakṛti*, in welcher unzählige Ungleichheiten im Verhältnis der drei *guṇas* vorherrschen, ist *puruṣa* ein singuläres Prinzip.

Die Ethik im Yoga ist allerdings mit der Darstellung moralischer Verhaltensregeln noch lange nicht geklärt. Sie greift nämlich in viel elementarere Lebensbereiche über, als nur das menschliche Verhalten zu bewerten und zu reglementieren.

5.2 Ethik und Natur

Ethik im Yoga ist eine Frage von lebensfördernden und -hemmenden Mechanismen in allen möglichen Bereichen weltlichen Daseins und geht weit über den Bereich des menschlichen Verhaltens hinaus. Es bezieht sich darauf, welche Wechselwirkungen und Entwicklungen dem Leben zu seiner Entfaltung verhelfen und welche es schwächen.

Je nachdem, ob die Vermengung eines Körpers mit anderen Körpern den Vermögensgrad der involvierten Substanzen steigert oder hemmt, kräftigt oder schwächt, freudig stimuliert oder gehässig vergiftet, am Leben erhält und wachsen lässt oder gar zerstört und vernichtet, werden diese beiden Körper einander auch in 'ethischer' Hinsicht gut oder schlecht nennen. (Böhler: 3)

In diesem Sinne weist Böhler darauf hin, dass die Begriffe *yama* und *niyama* ebenfalls in einem erweiterten Sinne verstanden werden können und über ihren menschlichen Bezug hinausweisen. So wie sie die ersten beiden Glieder im Yoga ausmachen, machen sie auch in der gesamten Natur generell die Grundstrukturen jeweiliger Gegebenheiten aus, sprich deren *dharma*, Essenz oder Charakteristik. Leben findet dort statt, wo Yoga stattfindet, also dort, wo eine Verbindung passiert.

Die Natur selbst betreibt Yoga [...] wenn sie etwa ein heterogenes Gemenge atomarer Partikel in ein molekulares *Ordnungsgefüge* zusammenbindet, das die *Essenz* dieser chemischen *Substanz* ausmacht. Aus der Art und Weise dieses Jochs ergeben sich einerseits die *physischen Eigenschaften* dieses molekularen Gebildes (*niyama*), andererseits definiert es aber auch die Typik möglicher *Wechselwirkungen* und *Verbindungen*, in die ein solches Molekül seiner *Essenz* nach überhaupt treten kann (*yama*). (Böhler: 2)

Als Teil von *prakṛti* sind die Grundsteine einer vollen Entfaltung (Befreiung) des Menschen, nichts anderes als die Grundsteine der *prakṛti*-Natur selbst. *Yama* bezeichnet also viel mehr, als nur Verhaltensregeln. Wie wir gerade lesen konnten, bezeichnet *yama* auch die Vorgaben, denen jede Substanz natürlicherweise unterliegt, und die bestimmen, mit welchen anderen Substanzen sie in welche Verbindungen und Symbiosen treten kann. Ebenso ist *niyama* nicht bloße Selbstdisziplinierung oder Selbstreinigung, sondern eben auch ganz allgemein ein Begriff dafür, welche Potenziale einer Substanz innewohnen und welche Eigenschaften ihrer Natur, ihrer Essenz widersprechen und ihre Entfaltung hemmen.

Wozu eine Substanz ihrer Natur her imstande ist und wie sie mit anderen Substanzen in Kontakt treten kann, das macht ihren Ethos aus.

Ihr Ethos, im etymologischen Sinne des altgriechischen Wortes '*ethos*', das ursprünglich den *Aufenthaltort* einer lokalen Erscheinung inmitten des Seienden im Ganzen charakterisierte; also die kosmische Position, die ein Einzelding inmitten der Welt einnimmt. (Böhler: 2)

Wollen wir uns also mit der yogischen Ethik befassen, geht eine solche Auseinandersetzung weit über die Diskussion moralischer Probleme hinaus. Gerade in einer yogischen Betrachtung des Seins, ist es unmöglich, den Menschen isoliert von der Natur zu betrachten. Will er zur *samādhi* -Versenkung gelangen, muss er sich seiner Stellung im Kosmos bewusst werden und sich mit dieser auseinandersetzen. Weder reicht es, sich selbst zu disziplinieren und von der Welt zurückzuziehen noch ein altruistisches Dasein zu führen, ohne sich dabei mit sich selbst auseinanderzusetzen. Vielmehr geht es darum, die Essenz der eigenen Substanz zu erkennen und diese Erkenntnis zu vollziehen, d.h. im vollen Bewusstsein ihrer zu leben und sich in dieses Bewusstsein meditativ zu versenken. Bevor man die eigene Stellung im Kosmos also nicht geklärt hat, bevor man die beiden Glieder *yama* und *niyama* nicht vollzogen und praktiziert hat, kann man nicht zur richtigen Schau gelangen, die im Yoga angestrebt wird.

Zwar ist der Mensch einerseits dasjenige Wesen inmitten der *prakṛti*-Natur, welches eine besondere Stellung im Kosmos innehat. Am Menschen docken die beiden Prinzipien des Seins aneinander an und gelangen dort zu einer Befreiung aus dem ewigen Kreislauf des Werdens. Andererseits ist der Mensch dadurch aber nicht losgelöst von der ihn erschaffenden Natur. Jene Strukturen, die den Menschen ausmachen, sind keine reine Angelegenheit der Anthropologie, sondern existieren überall, wo Leben stattfindet. So wie *yama* und *niyama* im *aṣṭāṅga*-Yoga ihr Vorbild in der Natur haben, so ist es beispielsweise auch mit den *guṇas* der Fall, die die Qualität des menschlichen Handelns bestimmen und damit auch jenes Spektrum konstituieren, welches gemeinhin moralisch bewertet wird.

Die beachtenswerte Seite der *guṇa*-Theorie ist die *Zurückführung der menschlichen Individualität auf physische Ursachen*; merkwürdig ist aber auch die Anschauung, dass Freude, Schmerz und Apathie nicht nur als Empfindungen in dem Innern des Individuum, sondern auch als Correlate dazu in objectiver Realität in den Außendingen existieren." (Garbe 1897: 20)

Dies erhärtet noch einmal die Ansicht, dass der Mensch mitsamt seinem Verstand, seiner Vernunft, seinen Gefühlen, seiner Moral ein materielles, ein 'natürliches' Wesen ist, das von *prakṛti* beherrscht wird und nicht etwa, wie es beispielsweise die christliche Tradition lehrt, der Herr über die Natur ist. Dem Menschen wohnt auch in der Yoga-Lehre eine Einzigartigkeit inne, doch haben wir diese im yogischen Sinne erst dort verstanden, wo *viveka-khyāti* eingetreten ist, die unterscheidende Schau.

6. KOSMOLOGIE

Es wurde bereits erwähnt, dass der Urzustand der *prakṛti*-Materie aus einem völligen Gleichgewicht der drei *guṇas* bestand. Auf diese Theorie von der Evolution und Reabsorption des Kosmos im Sāṃkhya möchte ich im folgenden Kapitel noch ein bisschen genauer eingehen, um so das theoretische Grundgerüst aufzubauen, auf welchem im Weiteren auf die Hinweise in den Yoga-Sūtren eingegangen werden kann, die in Bezug auf Evolution, Kausalität und Zeit zu finden sind.

Wenn die *guṇas* aus ihrem Zustand des Gleichgewichts treten, so wissen wir bereits, entsteht die Welt und zwar zuerst *buddhi*, dann *ahaṃkāra*, daraus wiederum die Sinne und daraus schließlich die groben Elemente.

Ist dieser Evolutionsprozess [...] zu Ende, so folgt eine Periode des Bestehens (*sthiti*), während deren die schöpferische Naturkraft die Individuen und die einzelnen Producte hervorbringt [...]; nach dem Abschluss dieser Periode beginnt die Reabsorption [...], indem die Producte von den groben Elementen an sich je in ihre materielle Ursache zurückbilden, bis die Urmaterie sich wieder in demselben Zustand wie vor der Entfaltung befindet. (Garbe 1897: 20 f.)

Dieser Vorgang wiederholt sich immer wieder und kennt keinen Anfang. Eliade weist darauf hin, dass das Verständnis von Evolution im Sāṃkhya ein anderes ist, als es im modernen westlichen Kontext der Fall ist. Ebenso warnt er davor, den Begriff der Schöpfung allzu

wörtlich zu nehmen, wenn er in Zusammenhang mit indischer Kosmologie auftaucht. Der Begriff von Schöpfung beinhaltet ein schaffendes Subjekt und eine davon ontologisch verschiedene, erschaffene Objektwelt. Da die Sāṃkhya-Lehre atheistisch ist, kann von so einem Akt der Schöpfung nicht die Rede sein. Und auch wenn die Yoga-Sūtren sehr wohl einen Gottesbegriff haben und sich darin vom Sāṃkhya unterscheiden, übernehmen sie doch die metaphysischen Theorien des Sāṃkhya und etablieren einen Gott, der, wie wir im folgenden Kapitel sehen werden, kein Schöpfergott ist. Doch zurück zu Eliade und seiner Verdeutlichung des Unterschieds zwischen einem modernen, westlichen Verständnis von Evolution und Schöpfung im Gegensatz zu jenem im Sāṃkhya. Im folgenden Zitat bezieht sich Eliade auf den Sanskrit-Begriff *pariṇāma*:

Pariṇāma bedeutet Entwicklung von etwas, das existiert, und zwar machtvoll existiert [...]. Es handelt sich weder um eine Schöpfung noch um ein Überschreiten oder um die Verwirklichung neuer Arten von Existenzen, sondern einfach um die Aktualisierung von Potentialitäten, welche schon in der *prakṛti* [...] existierten. (Eliade 1977: 29)

Pariṇāma, von Bäumler übersetzt als Verwandlung, Umwandlung (vgl. Bäumler 2010: 196), ist gewissermaßen das Umwandeln einer Potenz in eine Aktualität und NICHT das Schaffen von etwas ganz und gar Neuem.

Befindet sich die Materie in *sthiti*, in einer Form von Ruhezustand, in dem weder Entstehen noch Vergehen der Welt passieren, vollzieht sich alles Geschehen an den individuellen Einzeldingen. Diese unterliegen, da alle derselben Materie entspringen, denselben logischen, kausalen Bedingungen. Hier lehren Sāṃkhya und Yoga eine Form der Entelechie, wonach die Wirkung bereits in der Ursache enthalten und somit nichts davon Verschiedenes ist.

Diese Lehre von der Coexistenz - oder technisch: von der Identität - von Ursache und Product [...] hatte zur Folge, dass die Sāṃkhya-Philosophie die Entstehung und Vernichtung eines Products nicht anerkennt, sondern nur sein In-die-Erscheinung-treten [...] und Aus-der-Erscheinung-treten [...] oder Aufgehen in der Ursache [...]. (Garbe 1897: 22)

Es ist demnach unmöglich, dass das Sein aus dem Nichtsein entstehen könne oder sich in Nichts aufzulösen vermöge. So erklärt sich auch die ewige Wiederkehr der Welten, das ewige

Fortbestehen des Kosmos in einander abwechselnden Phasen der Ruhe und der Schöpfung, in der es keine Auflösung, sondern nur Deaktivierung und Reaktivierung gibt.

Die Erklärung in der Sāṃkhya-Literatur für solch eine Entelechie finden wir bei Eliade dargestellt. Wenn, wie angenommen wird, das Sein nicht vom Nichtsein kommen kann, dann kann die Wirkung auch nichts enthalten, das nicht schon in der Ursache enthalten gewesen wäre.

Zwischen Ursache und Wirkung besteht eine reale und bestimmte Relation. Wenn aber die Wirkung nicht in der Ursache vorhanden ist, wie wäre eine *R e l a t i o n* möglich zwischen *ens* und *non ens*? Wie wäre eine innige Verbindung möglich zwischen *A b w e s e n h e i t* und *A k t u a l i t ä t*? (Eliade 1977: 30)

Demnach muss jede Ursache jede mögliche Wirkung bereits in sich enthalten (*satkarya*) und genauso enthält auch die Urmaterie bereits alle Manifestationen, die sich im Laufe der Entstehung der Welt aus ihr formen werden, um sich dann wieder zurückzuziehen, ohne dabei aber etwas von ihrer Potenz abzugeben.

Das Entstehen der Welt ist damit erklärt, nicht jedoch die Frage nach der Beziehung zwischen *prakṛti* und *puruṣa*. Bereits im Leib-Seele-Kapitel wurde diese Problematik angeschnitten, hier soll sie noch einmal etwas genauer beleuchtet werden.

Mircea Eliade beschreibt was die Kommentatoren Vyāsa und Vācaspati Miśra zu der anfanglosen Verbindung von *puruṣa* und *prakṛti* schreiben, die der Grund für das Heraustreten der Materie aus ihrem Urzustand des Gleichgewichts ist:

Vyāsa [...] und Vācaspati Miśra [...] führen des näheren aus, daß diese ‘Annäherung *sui generis* keinen Anfang hat’ [...]; sie ist eine [...] metaphysische Korrespondenz zwischen dem Geist (*puruṣa*) und dem subtilsten Produkt der Substanz, der *buddhi*. Diese ‘Annäherung’, welche eine der größten Schwierigkeiten der ganzen indischen Spekulation bildet, wird vom Sāṃkhya und Yoga aus dem teleologischen Instinkt der Natur (*prakṛti*) erklärt, welcher, ohne sich davon Rechenschaft zu geben, an der Befreiung des Geistes ‘arbeitet’; [...]. (Eliade 1977: 24)

Wir finden hier einen Verweis auf den teleologischen Instinkt, den wir bereits angesprochen haben. Dieser erinnert an den Ausdruck der blinden Materie und deren Triebe, der bei Garbe

im Zusammenhang mit der moralischen Verantwortlichkeit zitiert wurde. Dieser Instinkt ist also auf *puruṣa* gerichtet, will dessen Befreiung und arbeitet unbewusst darauf hin. Demnach ist der zentrale Trieb der Materie im Yoga nicht etwa der Selbsterhaltungstrieb, sondern die Ursache ihres Wirkens ist ein Trieb, der *puruṣa* von ihr selbst, der Materie, lösen soll. Nicht umsonst ist der Selbsterhaltungstrieb schließlich eines der fünf *kleśas*, also eines der Hindernisse, deren Ursprung unser falsches Wahrnehmen der Wirklichkeit ist. Irrtümlicherweise verfolgen wir unter anderem das Ziel der Selbsterhaltung unseres *prakṛti*-Zustandes und sehen dabei nicht, dass wir uns damit schaden und dass unser wahres Ziel in der Loslösung von der Hingabe an diesen Zustand bestehen sollte.

Die *prakṛti* macht die Erfahrung möglich und verfolgt damit die Befreiung des Selbst. [...] Die Knechtschaft, so sagt er [Vyāsa, Anm.], ist tatsächlich nichts anderes als die Situation der Intelligenz (*buddhi*), solange das letzte Ziel des Selbst noch nicht erreicht ist, und die Befreiung ist der Zustand des erreichten Zweckes. (Eliade 1977: 37 f.)

Diese ‘Knechtschaft’ ist die ontologische Grundsituation in die der Mensch geworfen ist, unabhängig von Zeit, Kultur oder anderen Umständen, in denen ein Mensch lebt. Sie gilt ausnahmslos für jedes Individuum.

Warum das Andocken von *puruṣa* in die Sphäre von *prakṛti* in den Sūtren nicht gerechtfertigt wird, wird im Sinne der Yoga-Logik umso deutlicher, als wir soeben erfuhren, dass im Yoga Ursache und Wirkung ident sind und sich lediglich durch ihre Qualitäten, nicht aber durch ihre Substanz unterscheiden (vgl. Garbe 1897: 22). Wenn wir nach der Ursache einer Wirkung suchen, in dem Fall nach der Ursache für das Zusammenwirken von *prakṛti* und *puruṣa*, dann gehen wir in der Frage von einem Denkbild aus, das von vornherein jenem des Yoga widerspricht, nämlich davon, dass die Ursache von der Wirkung unterschieden sein muss. Im Rahmen der Yoga-Philosophie hat eine solche Frage also keinen wirklichen Wert.

6.1 Die Genesis der Welt als psychischer Akt

Zu Beginn des vorliegenden Kapitels wurde schon erwähnt, dass sich in der Entstehung einer neuen Welt nach Sâṃkhya-Lehre zuerst *buddhi* und daraus *ahaṃkāra* bilden. Dies sollte noch detaillierter besprochen werden, da es sehr verwunderlich scheint. Sobald man sich aber in die Sâṃkhya-Yoga-Logik versetzt, lässt diese Verwunderung womöglich ein wenig nach, da hier von einem Weltbild ausgegangen wird, in welchem die Unterscheidung zwischen Mensch und Natur, Geist und Materie, Innen und Außen nicht gegeben ist. Von dieser Vorstellung müssen wir ausgehen, wenn wir die Theorie der Genesis der Welt als psychischen Akt nachvollziehen wollen (vgl. Eliade 1977: 31).

Wir kommen an dieser Stelle wieder auf den Begriff *ahaṃkāra* zu sprechen, der im Subjekt-Kapitel bereits vorgestellt wurde. Bei Eliade lesen wir folgendes: “Die Genesis der Welt ist ein psychischer Akt, und aus dieser Selbsterkenntnis (die natürlich etwas absolut anderes ist als das ‘Erwachen’ des *puruṣa*) kommt die Evolution der physischen Welt;” (Eliade 1977: 31). Zuerst, so lehrt man es im Sâṃkhya, war die Selbsterkenntnis da. Aus ihr entspringt die Welt. Wir erinnern uns an die Lehre von den *guṇas* und dass sie sowohl in physischen als auch in psychomentalen Entitäten wirksam sind und je nach Zusammensetzung, die Beschaffenheit einer Entität konstituieren. Je höher der *sattva*-Anteil in einer *prakṛti*-Manifestation ist, desto subtiler ist diese und wird von uns dem Psychomentalen zugeordnet. Ontologisch unterscheidet sie sich aber nicht von einer Manifestation, in der der *tamas* oder *rajas* Anteil überwiegt und deshalb von gröberer Beschaffenheit ist.

6.2 Der Schmerz des Kosmos

Yoga-Sūtra II. 15 lautet wie folgt:

For one who has discrimination, everything is suffering on account of the suffering produced by the consequences [of action], by pain [itself], and by the *saṃskāras*, as well as on account of the suffering ensuing from the turmoil of the *viṭtis* due to the *guṇas*. (Bryant 2009: 203)

Die beiden darauffolgenden Sūtren informieren uns noch darüber, dass es das zukünftige Leiden zu verhindern gilt und, dass die Ursache des Leidens die Verbindung von dem Sehenden mit dem Gesehenen ist.

In den bisherigen Ausführungen wurde mehrfach beschrieben und erläutert, inwiefern und warum sich der Mensch in einer Situation des Leidens befindet und wie er sich davon befreien kann. Nun erweitern wir diesen Gedanken und sehen, dass im Sāṃkhya-Yoga jene Verbindung von *puruṣa* und *prakṛti*, die zu Verwechslungen und dadurch zu Leid führt, weit davon entfernt ist, eine spezifisch menschliche Angelegenheit zu sein. Da im Yoga der Mensch ein Teil der Natur ist und seine Strukturen nichts anderes sind, als die Strukturen des Universums, liegt es auf der Hand, dass die ontologische Grundsituation der Knechtschaft, die weiter oben besprochen wurde, eine Grundsituation des gesamten Kosmos ist.

Die *guṇa* durchdringen das ganze Universum und bewirken eine organische Sympathie zwischen Mensch und Kosmos, denn in beiden herrscht derselbe Schmerz der Existenz und beide dienen demselben absoluten Selbst, das, der Welt fremd, von einem unverständlichen Schicksal mitgerissen wird. Der Unterschied zwischen Kosmos und Mensch ist nur ein Unterschied des Grades, nicht des Wesens.

Sympathie mag man hier wohl in seinem wortwörtlichen Sinne verstehen, nämlich als ein Mitleiden. Der gesamte Kosmos dient dem absoluten Selbst, *puruṣa*, insofern, als der schon besprochene teleologische Instinkt der *prakṛti*, auf dessen Befreiung hinarbeitet. Solange diese Befreiung nicht realisiert wurde, ist alles Leiden, wie Sūtra II. 15 uns lehrt. Dieses Leiden ist aber kein menschliches, sondern ein kosmisches.

An dieser Stelle möchte ich den Vorgang der Genesis der Welt noch einmal rekonstruieren: vor der Emanation der Welt existiert die Urmaterie in völligem Gleichgewicht ihrer *guṇas*. Parallel dazu existieren die unendlichen *puruṣas* in völliger Freiheit und Gleichgültigkeit. Die unterschwelligen Latenzen der früheren Welten existieren lahmgelegt, schlafend in der Urmaterie. Doch wenn die Zeit gekommen ist, erwachen sie und fordern ihre Reaktivierung.

Die Werke der beseelten Wesen, die in der vorangegangenen Weltperiode noch nicht ihre Vergeltung gefunden haben, fordern Lohn und Strafe in einer neuen Weltperiode; deshalb erwachen Verdienst und Schuld, die während der Weltauflösung geschlafen haben, um eine neue Schöpfung ins Leben zu rufen. (Garbe 1897: 21)

Die *vāsānas*, die *karma*-Archive, die in der vergangenen Welt nicht verarbeitet werden konnten, schlummern in der Urmaterie und fordern irgendwann, sich am Kosmos abarbeiten zu können, was ihnen bis dahin verwehrt geblieben ist. Es ist nämlich eine Charakteristik der *vāsānas*, dass sie nicht nur ‘vererbt’ werden können, wie ich es im diesbezüglichen Kapitel schilderte, sondern dass sie eben auch die Eigenschaft haben, bis in eine neue Weltperiode hinein zu überdauern. So sind es diese Empfindungen von Erinnerungen, die sich zuerst aus der Urmaterie aufbauen. Es sind der Intellekt und das Selbstbewusstsein, die den Beginn einer neuen Weltperiode einleiten und erst daraus formen sich nach und nach die größeren Elemente des Daseins, deren Potenzialität sich nun in eine Aktualisierung verlagert. Dazu zählen auch die inneren Organe, an denen sich die Empfindungen im Laufe der Evolution realisieren können.

Diese inneren Organe, die Träger aller Empfindung, haben sich in jener Zeit zur Urmaterie zurückgebildet, bestehen aber als Keime der entsprechenden, in der nächsten Weltperiode entstehenden Organe fort. Ebenso verharren Verdienst und Schuld sowie die Nichtunterscheidung während der Weltauflösung als Dispositionen. (Garbe 1897: 21)

All diese Dispositionen lösen sich während der Reabsorption einer Welt nicht in Nichts auf, weil im Sāṃkhya nur das Sein existiert und kein Nichts und weil das Sein nicht aus dem Nichts bestehen kann und nicht zu Nichts werden kann. Die Reabsorption der Welt ist also kein Auslöschen der vorherigen, sondern ein zur-Ruhe-Bringen dieser, eine gewisse Neuordnung der Verhältnisse.

Wenn sich *buddhi* und *ahaṃkāra* als Manifestationen von *prakṛti* bilden, dann herrscht, von Beginn des neuen Evolutionsprozesses an, Selbstbewusstsein, vorerst jedoch ohne sich an einem Leib strukturiert zu haben. “Erinnern wir uns, daß diese Wesenheit, obgleich ‘materiell’, sich nicht in sinnlich wahrnehmbaren, physischen Formen manifestiert, sondern homogen ist, eine energiereiche, reine Masse ohne jede Struktur.” (Eliade 1977: 30) Wenn

buddhi und *ahaṃkāra* von Anfang an da sind, so ist auch die Verwechslung zwischen *puruṣa* und *buddhi* die durch *ahaṃkāra* geschieht, von Anfang an da und mit ihr das Leiden des Kosmos, der doch auf Befreiung zielt und immer wieder in den Kreislauf der Verwechslung gerät. Innerhalb dieser uranfänglichen Unwissenheit lässt *prakṛti* immer mehr Formen und Strukturen entstehen, bis sich Gebilde entwickeln, die eine Befreiung herbeiführen können. “Die Komplexheit des Kosmos, die Unendlichkeit seiner ‘Formen’ ist im Sāṃkhya zum metaphysischen Argument erhoben. Die ‘Schöpfung’ ist ohne Zweifel das Produkt unserer metaphysischen Unwissenheit.” (Eliade 1977: 32) Unsere metaphysische Unwissenheit erzeugt immer neue *vṛttis*, deren *vāsānas* das neuerliche Aufwallen der reabsorbierten vergangenen Welt bewirkt. Deshalb ist unsere Unwissenheit metaphysisch und nicht epistemologisch und deshalb ist unser Leiden kosmisch und nicht individuell.

Der anfanglose Kreislauf von Geburt und Tod, Entstehung und Reabsorption der Welten wird *samsara* genannt.

Die Komplexität des Kosmos ist schließlich im Sāṃkhya-Yoga der Beweis für *puruṣa*, denn wo es Zusammengesetztes gibt, da muss es auch Einfaches geben, etwas das nur um seiner selbst willen da ist und selbst auf nichts mehr zurückgeführt werden kann bzw. selbst aus nichts Einfacherem mehr zusammengesetzt ist. Etwas, aufgrund dessen das Zusammengesetzte existiert und dem es dient. Dies ist *puruṣa*, das reine, freie Prinzip des Selbst. Es bleibt die Frage, wo neben *puruṣa* noch Platz für Gott ist. Dies werden wir uns aber erst im nächsten Kapitel ansehen.

6.3 Siddhi - die mystischen Kräfte

Der dritte Teil der Yoga-Sūtren befasst sich mit *siddhis*, mit mystischen, übersinnlichen Kräften oder auch Vervollkommnungen. Man erlangt solche übernatürlichen Kräfte im Laufe der Yogapraxis, und zwar dann, wenn man einen gewissen Punkt der Loslösung von *prakṛti* bereits erreicht hat. Das Eintreten von *samādhi* wird schlussendlich aber erst dann erreicht, wenn man sich zu guter Letzt auch von den *siddhis* zu lösen vermag, wie wir in Sūtra III. 37

lesen: “Diese übernatürlichen Kräfte sind Hindernisse für die Versenkung, aber sie erscheinen im Zustand der Aktivität als ‘Vollkommenheiten’.” (Bäumer 2010: 156)

Die *siddhis* erlangt man, sobald *saṃprajñāta-samādhi* eingetreten ist, also der Zustand der Versenkung, der sich noch auf *prakṛti* bezieht, der noch einen materiellen Keim in sich trägt. Es handelt sich hierbei um Kräfte oder Erweiterungen unserer Sinne. White nennt einige von ihnen:

The ability to enter into and control the bodies of other creatures [...] the power of flight, clairaudience, telepathy, invisibility, and the recollection of past lives - precisely that sorts of powers that the yogis of Indian legend have been said to possess. (White 2012: 11)

Im Zuge der Übung von *saṃyoga*, den letzten drei Gliedern des *aṣṭāṅga-yoga*, also Konzentration, Meditation und Versenkung, entwickelt die übende Person solche Fähigkeiten. Eliade beschreibt sie als “[...] das Eindringen in der normalen Erfahrung unzugängliche Bereiche, das Besitzergreifen von Zonen des Bewußtsein und Sektoren der Wirklichkeit, die bis dahin sozusagen unverletztlich waren.” (Eliade 1977: 94) Diese Formulierung macht die *siddhis* schon etwas greifbarer. Wenn man davon ausgeht, dass *prakṛti* aus subtilen und groben Substanzen besteht und wir mit unseren Sinnen einige davon wahrnehmen und so mit ihnen arbeiten können, während andere uns verborgen bleiben, so kommt natürlich die Möglichkeit in Betracht, den Sinnen die Wahrnehmung oder Durchdringung von *prakṛti*-Bereichen zu erschließen, die für jemanden, der nicht Yoga übt, im Verborgenen bleiben. Man kann sich dies als ein Erweitern der Sinne vorstellen, sodass diese immer feinere Bereiche der Materie zu durchdringen imstande sind. Deshalb ist im Grunde die Rede von ÜBERSinnlichen Fähigkeiten gar nicht zutreffend, da es sich vielmehr um eine Sensibilisierung der Sinne handelt. So schreibt Vyāsa, dass das Erkennen innerer Zustände anderer Menschen, von dem in Sūtra III. 19 die Rede ist, sich nicht auf das Erkennen der Objekte der Zustände bezieht. Ein Erkennen des Gefühls der Liebe in einem Menschen impliziert somit nicht das Erkennen des Gegenstands der Liebe (vgl. Eliade 1977: 95). Diese *siddhi* ist also weniger ein Gedankenlesen als vielmehr die stark gesteigerte, sensibilisierte Kompetenz, sich in jemand anderen hinein zu versetzen.

Bei Eliade finden wir eine ausführliche Beschreibung wie man sich die Aneignung solcher Sinneserweiterungen im Yoga vorstellen kann (vgl. Eliade 1977: 95 ff.): Wenn die Person im Stadium von *dhyāna*, also im Stadium der Meditation ist, erreicht sie früher oder später den Zustand *ekāgratā* - die Sammlung des Geistes in Hinblick auf ein Objekt oder eine Idee. An diesem Punkt angelangt, gerät man in eine Form yogischer Enstase und eignet sich das durch die Meditation erkannte, das durch die Sammlung und Konzentration intensiv Wahrgenommene, als Besitz an. Die Grenze zwischen dem Fokussierten und dem meditierenden Subjekt verschwimmt auf diese Art. Findet solch eine *ekāgratā*-Sammlung nun beispielsweise in Hinblick auf die *samskāras* statt, erlangt man die im obigen Zitat erwähnte Fähigkeit der ‘recollection of past lives’.

Indem nun der Yogin die unterbewußten Residuen so stark begreift, daß er selbst zu diesen Residuen wird, erkennt er sie natürlich nicht nur als Residuen, sondern zurückversetzt in das Ganze, aus dem sie abgelöst wurden, kurz er vermag auf ideelle Weise (das heißt ohne es zu ‘erleben’) seine früheren Existenzen noch einmal zu leben. (Eliade 1977: 95)

Es offenbart sich in *ekāgratā* demzufolge ein Einswerden mit dem Objekt der Meditation, wodurch sich die Sinne bzw. der Leib von ihrer Beschränkung auf den gewöhnlichen, nichtyogischen Zustand lösen.

Ähnlich ist auch die Vorstellung im Yoga von jener *siddhi*, die White als ‘enter into and control the body of other creatures’ aufgezählt hat. Indem man, so beschreibt Eliade, über einen Begriff meditiert und so schließlich in *ekāgratā* mit ihm eins wird, dringt man gewissermaßen in das gesamte Spektrum derjenigen *ṛttis* ein, die dieser Begriff hervorzurufen vermag. Wenn man davon ausgeht, dass auch hier wieder das Erkennen dieses Begriffs sein Verschmelzen mit ihm bewirkt und man dadurch das Ganze, dessen Teil er ist aus dieser neuen Perspektive wahrnimmt, dann folgt daraus ein Spüren von *ṛttis* anderer Menschen - in gewissem Sinne ein Eindringen in ihre Leiber.

Es ist im vorliegenden Rahmen nicht von Interesse, alle *siddhis* und ihre Erklärung und Beschreibung in den Kommentaren aufzuzählen. Es sei lediglich noch erwähnt, dass es sich bei den *siddhis* nicht unbedingt um Übernatürliches im altbekannten Sinne handelt, sondern

um erwerbbar Fähigkeiten, die eine Intensivierung des Umgangs mit der *prakṛti*-Natur ermöglichen.

Es ist übrigens die allgemeine Tendenz der yogischen Texte von einiger Bedeutung, jedes metaphysische und okkulte Phänomen aus der Funktion von durch den Praktizierenden erworbenen 'Kräften' zu erklären und jeden übernatürlichen Einfluß auszuschließen. (Eliade 1977: 97)

Auch wenn in zahlreichen indischen spirituellen Texten die Yogins als Zauberer beschrieben werden, wird in den Yoga-Texten nicht von Zauberei, sondern von erarbeiteten Vermögen gesprochen (vgl. Eliade 1977: 97). Am Anfang des Kapitels haben wir bereits angedeutet, dass das Ziel der Yogins aber schlussendlich in der Überwindung der Ausübung dieser Fähigkeiten besteht. Sie werden im Laufe der Yoga-Praxis erworben, um dann im letzten Schritt auf sie zu verzichten.

Bekanntlich hat in der indischen Vorstellungswelt der Verzicht eine positive Bedeutung. Der Verzichtende fühlt sich nicht ärmer, sondern im Gegenteil reicher, denn die Kraft, die er durch den Verzicht auf eine Lust erlangt, ist viel stärker als die Lust, auf die er verzichtet hat. (Eliade 1977: 98)

Erstaunlich ist an dieser Stelle, was dem Kommentar Vyāsas entnommen werden kann, nämlich dass jene Yogins, die an der Schwelle zu *samādhi* stehenbleiben und diese nicht überschreiten, sondern sich für die Macht über die Elemente und damit für den Gebrauch der *siddhis* entscheiden, als Götter postuliert werden. Es gibt, wie wir sogleich sehen werden, zwar den einen Gott im Yoga, jedoch existieren neben diesem noch andere Götter, mit dem Unterschied, dass es sich bei diesen um Menschen handelt, die sich durch Yoga göttliche Kräfte angeeignet haben. Wer den Weg des Yoga aber ernstlich begeht, lässt sich durch die Versuchung der Göttlichkeit selbstverständlich nicht aufhalten und wählt *asamprajñāta-samādhi* (vgl. Eliade 1977: 100). Dazu Sūtra III. 50: "Durch den Verzicht selbst auf diese Vollkommenheit werden alle Keime der Unreinheit zerstört, und er erlangt die völlige Freiheit (*kaivalyam*).” (Bäumer 2010: 158)

7. *ĪŚVARA* - GOTT

Wir sind nun beim letzten - und kürzesten - Kapitel angelangt und sehen uns zum Abschluss noch die theistischen Aspekte des Yoga an. Im Gegensatz zum Sāṃkhya gibt es im Yoga einen Gottesbegriff. Weshalb ein solcher in die Yoga-Lehre eingeführt und der Atheismus vom Sāṃkhya nicht übernommen wurde, ist schwer nachzuvollziehen, da, wie wir sehen werden, die Idee Gottes im Grunde nicht benötigt wird. Garbe erklärt sich die theistische Position im Yoga folgendermaßen:

Die Yoga-Lehre hat mit der Austilgung des Atheismus aus dem ihr zu Grunde liegenden Sāṃkhya-System wahrscheinlich nichts anderes beabsichtigt, als sich weiteren Kreisen annehmbarer zu machen. Der Gottesbegriff [...] ist ursprünglich in ganz äusserlicher, unvermittelter Weise in das System eingefügt worden, ohne irgend eine Umgestaltung seines Wesens und Inhalts zu bewirken. (Garbe 1897: 50)

Dass Wesen und Inhalt der Lehre weitgehend unberührt vom Gottesbegriff blieben, bestätigt sich wohl allein dadurch, dass alle bisherigen Ausführungen, die über das Yogasystem getätigt wurden, völlig ohne eine Einführung von ebendiesem auskamen. Auch Deussen scheint Garbes These zuzusprechen:

Wenn ein philosophisches System den Begriff eines persönlichen Gottes aufstellt, so sollte man erwarten, dass dieser Begriff, sei es als Urgrund der Welt oder als höchstes Ziel aller Bestrebungen in den Mittelpunkt der ganzen Betrachtung treten müsste. Diese Erwartung bestätigt sich beim Yoga-System in keiner Weise. Er nimmt aus der Volksreligion den Begriff des *īśvara*, des persönlichen Gottes, auf, ohne von ihm einen irgendwie den Zusammenhang des Systems berührenden Gebrauch zu machen. (Deussen 1922: 545)

Garbe geht sogar noch weiter und stellt fest, dass *īśvara* nicht nur belanglos für das System des Yoga ist und, wie Deussen schreibt, keine der klassischen Attribute eines persönlichen Schöpfergottes aufweist, sondern dem System sogar eher hinderlich ist, da ein Gott dem Weltbild des Sāṃkhya-Yoga widerspricht bzw. darin keinen Platz hat und eine Erlösung im yogischen Sinne nichts mit einer Vereinigung mit einem Gott zu tun hat (vgl. Garbe 1897: 50). Selbst die Möglichkeit Gott als eine Art von Urgeist und somit den Ursprung aller

puruṣas zu verstehen kommt nicht in Betracht, da diese als anfangs- und ursprungslos charakterisiert sind. Auch Eliade schließt sich der Auffassung an, die Einführung der Idee Gottes hätte schlicht und ergreifend stärkere Motivation, den Yoga-Weg zu begehen, zum Zweck und zwar für jene, für die die spirituellen Erlebnisse während eines Gebets eine unumstößliche Tatsache darstellte, was wohl bei einigen der indischen Völker damals der Fall war:

Neben der Tradition eines rein magischen Yoga, der sich nur an den Willen und die eigenen Kräfte des Asketen wandte, gab es eine andere, 'mystische' Tradition, in der die letzten Stufen der Yoga-Praktik zum mindesten erleichtert waren durch eine - wenn auch sehr spärlich, sehr 'intellektuelle' - Andacht zu einem Gott. (Eliade 1977: 84)

Welche Rolle spielt *īśvara* also in den Sūtren? Der Begriff *īśvara* kommt in insgesamt 8 Sūtren vor. In Sūtra I. 23 wird erklärt, dass der Zustand des *samādhi* durch die Hingabe an Gott erreicht werden kann. In den Sūtren werden alternative Wege angeboten, um zu *saṃprajñāta-samādhi* zu gelangen - zu einer Vorstufe von *samādhi* - und zwar für diejenigen, die sich nicht dafür erwärmen können, den langwierigen Weg des *aṣṭāṅga-yoga* zu beschreiten. Einer dieser alternativen Wege ist die Hingabe zu Gott. "As one meditates on the Lord in this way, and loses interest in everything else, one becomes free from ego, and the mind becomes concentrated and calm." (Bryant 2009: 82) Bryant betont aber, dass die Hingabe zu Gott von Patañjali lediglich als Option angeboten und nicht etwa vorausgesetzt wird.

In den folgenden Sūtren wird *īśvara* beschrieben.

In I. 24, he states, 'The Lord is a special soul.' He is untouched by the deposits of *saṃskāras*, fructification of *karma*, *karma*, or the obstacles to the practice of *yoga* [...] Sūtra I.25 informs the reader that 'in him, the seed of omniscience is unsurpassed,' and, in Sūtra I.26, that 'He was also the teacher of the ancients, because he is not limited by time. [...] Sūtras I.27-28 specify how *īśvara* is to be meditated upon: 'The name designated him is the mystical syllable *om*,' and 'its repetition and the contemplation of its meaning [should be performed].' (Bryant 2009: 83)

Es sind dies also sehr vage Charakterisierungen, die uns darüber informieren, dass *īśvara* von allen *prakṛti*-Hindernissen, die einer Person auf dem Pfad zu *samādhi* im Weg stehen, seit jeher unberührt und darüber hinaus allwissend und unendlich ist. Außerdem erfahren wir, dass

die mystische Silbe *om* die Bezeichnung *īśvara* ist und ihre Wiederholung während der Meditation unterstützt die Hingabe zu *īśvara*.

In Yoga-Sūtra II.1, wird *īśvara* als einer der Bestandteile des *kriyā-Yoga*¹⁶ genannt: “*Kriyā-Yoga*, the path of action, consists of self-discipline, study, and dedication to the Lord.” (Bryant 2009: 169).

Des Weiteren findet die Hingabe zu *īśvara* noch in Sūtra II. 32 Erwähnung und zwar als eines der fünf *niyamas* - Selbstdisziplinierungen - wobei anzumerken ist, dass alle drei Komponenten des *kriyā-Yoga* ohnehin den *niyamas* entnommen sind und hier demnach nicht von verschiedenen Arten der Zuwendung zu *īśvara* die Rede sein kann.

Die letzte Erwähnung in den Sūtren findet *īśvara* in Sūtra II. 45: “From submission to God comes the perfection of *samādhi* .” (Bryant 2009: 279) Diesem Sūtra können wir entnehmen, dass von allen Objekten, die man als Fokus der Meditation wählen kann, *īśvara* sich am besten eignet, zu *samādhi* zu gelangen. Zwar bringt die Übung jedes einzelnen *niyamas* ihren jeweiligen Vorteil mit sich - so werden beispielsweise durch Askese Körper und Sinne gestärkt (Sūtra II. 43) und durch Bescheidenheit wird Glückseligkeit versprochen (Sūtra II. 42) - jedoch wird nur die Hingabe zu Gott als direkter Weg zu *samādhi* beschrieben. “These other boons are thus temporary blessings; only the boon accruing from the *niyama* of *īśvara-praṇidhāna* is ultimate. “ (Bryant 2009: 279) Mit all den anderen Meditationsobjekten erlangt man einen Nutzen, der doch noch mit der *prakṛti*-Materie in Zusammenhang steht. Anders ist es bei *īśvara-praṇidhāna*.

Dass *īśvara* trotzdem nur eine Nebenrolle in den Sūtren spielt wird allein schon dadurch bezeugt, dass es im Grunde, wenn *īśvara-praṇidhāna* die Erlangung von *samādhi* bewirkt,

¹⁶ *Kriyā-Yoga* wird in Kapitel 2 der Sūtren beschrieben. Während im ersten Kapitel einführende Bemerkungen zur Lehre des Yoga getätigt und mögliche Formen um zur Versenkung zu gelangen, diskutiert werden, wird das zweite Kapitel mit der Einführung des *kriyā-Yoga* eröffnet, das als eine weitere Methode der Erlangung von *samādhi* beschrieben wird. Vyāsa mutmaßt, dass es sich hier um eine Art Alternative für diejenigen handelt, die sich nicht imstande fühlen, den Geist durch Meditation zur Ruhe zu bringen und eine aktivere Form des Yoga praktizieren wollen (vgl. Bryant 2009: 169)

Auch Vācaspati Mīśra hebt in seinem Kommentar hervor, dass im ersten Kapitel der Sūtren, *abhyāsa* (Üben oder Praktizieren) und *vairāgya* (die Loslösung von den Dingen) als Mittel um Yoga zu praktizieren genannt werden und die drei Komponenten von *kriyā-Yoga* als Möglichkeit für diejenigen eingeführt wird, in deren Gemüt nicht *sattva* vorherrschend ist und deren von *rajas* oder *tamas* dominiertes Wesen ein Praktizieren von Yoga in Form von *abhyāsa* und *vairāgya* nicht entspricht. *kriyā-Yoga* ist demzufolge dazu geeignet, den *sattva*-Anteil im Geiste zu kultivieren, um sodann *abhyāsa* und *vairāgya* vollziehen zu können. Bryant charakterisiert die Elemente der im ersten Kapitel vorgestellten Mittel zum Yoga sowie jene des *kriyā-Yoga* als Bestandteile der ersten beiden Glieder des *aṣṭāṅga-yoga* (vgl. Bryant, ebd.).

doch ausreichen würde, diesen Weg aufzuzeigen und ihn den Menschen nahe zu legen. Stattdessen werden verschiedene Wege aufgezeigt und der eine, der über die Hingabe zu Gott führt, wird zwar einerseits als besonders wirkungsvoll gepriesen, andererseits im dritten und vierten Teil überhaupt nicht mehr erwähnt. “It is hard to avoid the fact that Patañjali is promoting a theistic system, albeit in a discreet and nondogmatic fashion, and the commentarial tradition certainly reads it in this way.” (Bryant 2009: 280)

Die Kommentatoren heben außerdem hervor, dass *īśvara-praṇidhāna* die Erlangung *samādhi*s zwar beschleunigen kann, dies allerdings nur innerhalb des schon beschrittenen Yoga-Pfades, der dadurch nicht einfach übersprungen werden kann.

This Sūtra does not mean that the other seven limbs of *yoga* are redundant, say the commentators. Whether one’s object of concentration is *īśvara* or some other object, one still needs to practice the limbs of *yoga*; *samādhi*, as full and undistracted meditation, presupposes all the other limbs. (Bryant 2009: 281)

All dies lässt noch einmal verstärkt darauf schließen, dass die Yoga-Sūtren den Gottesbegriff lediglich übernommen haben, um einen größeren Kreis von Menschen ansprechen zu können. Die metaphysischen, ontologischen und spirituellen Grundannahmen, die das Yoga-System aus dem Sāṃkhya übernommen hat, schließen einen Gott explizit aus. Der Atheismus des Sāṃkhya ist keiner, der die Frage nach Gott einfach unbehandelt lässt, sondern ein expliziter.

Der Atheismus (*nirīśvara-vada*) des Sāṃkhya-Systems ist hauptsächlich bedingt durch die Lehre, dass der bewussten Materie von Natur der Trieb innewohne, sich im Interesse der rein receptiven Seelen zu entfalten, und durch die damit verbundene allgemein-indische Vorstellung von der Nachwirkung des Thuns der lebenden Wesen, von der jene Naturkraft angeregt und in ihrer Wirksamkeit bestimmt wird. (Garbe 1897: 17)

Wir finden in diesem Zitat noch einmal prägnant zusammengefasst, was die Grundstrukturen der Sāṃkhya-Yoga-Metaphysik beinhalten. Die *prakṛti*-Natur ist ohne Bewusstsein und arbeitet rein triebhaft auf die Befreiung der *puruṣas* hin, die reines Bewusstsein sind. Jedes Handeln der *prakṛti*-Wesen manifestiert sich an der Urmaterie, wirkt nach und setzt so neue Vorgänge und damit einen *karma*-Kreislauf bzw. in weiterer Folge einen *samsara*-Kreislauf, das Entstehen einer neuen Welt, in Gang. Ein Gott hat in diesem System keinen Platz.

Damit ist die Rolle Gottes beim Erwerb dieser Freiheit aller Bedeutung beraubt, denn die kosmische Substanz nimmt es selbst auf sich, die zahlreichen in den illusorischen Netzen der Existenz gefangenen 'Selbste' (*puruṣa*) zu befreien. (Eliade 1977: 84)

Der teleologische Instinkt, der vom Sāṃkhya übernommen wurde, macht *īśvara* gewissermaßen Konkurrenz. Ein Gott wird weder zur Erklärung der Welt benötigt, noch um sich von den Illusionen dieser zu lösen. Außerdem wird in der Sāṃkhya-Literatur das Fehlen eines Gottesbeweises den theistischen Strömungen mehrfach zur Last gelegt und es finden sich zahlreiche Einwände gegen die Behauptung der Existenz eines Gottes angeführt.

Es wird ferner die sophistische Frage aufgeworfen, ob Gott nach der Ansicht der Theisten eine erlöste oder gebundene Seele sei, und darauf die Antwort gegeben, dass eine erlöste Seele ohne alle Qualitäten und besonders ohne Willen sei, d.h. der Vorbedingung für das Erschaffen und Regieren entbehre, während Gott als gebundene Seele dem Samsara angehören würde und in seiner Daseinsform nicht länger als eine Weltperiode währen könne. (Garbe 1897: 17)

In den Yoga-Sūtren werden diese Einwände nicht verarbeitet. Es kann demnach auch nicht mehr allzu viel über die Rolle *īśvaras* in den Yoga-Sūtren diskutiert werden. Bevor wir zum Abschluss unserer Auseinandersetzung mit den Yoga-Sūtren kommen, sei noch der Unterschied zwischen einem befreiten *puruṣa* und *īśvara* erwähnt. Vyāsa erklärt, dass der einzige Unterschied zwischen diesen beiden Daseinszuständen jener ist, dass Ersterer sich erst aus der Verwechslung mit *prakṛti* befreien musste, während Zweiterer immer schon frei war (vgl. Eliade 1977: 83). Im selben Kapitel weist Eliade noch darauf hin, dass in späteren Interpretationen und Kommentaren die Rolle *īśvaras* eine weit größere sein wird als sie es ursprünglich in den Sūtren ist, was hier nicht unerwähnt bleiben soll (vgl. Eliade 1977: 84), womit wir auch schon am Ende der Arbeit angelangt sind.

8. SCHLUSSWORT

Wir haben nun gesehen, welche Problemfelder in den Yoga-Sūtren und ihren Kommentaren behandelt werden und welche Lösungsansätze sie bieten. Dabei unterscheidet sich die Yoga-Lehre von klassischen Philosophien dadurch, dass sie performativen Charakter hat, was genau jener Punkt ist, um den sie die Sāṃkhya-Lehre, auf der sie theoretisch basiert, erweitert hat. Es handelt sich im Yoga nicht um das Analysieren abstrakter Probleme und das Eruiere befriedigender Konklusionen, sondern um ein Eingreifen in den Denkprozess des Menschen. Yoga kann nur dort stattfinden, wo es vollzogen wird, das ist das Statement, das es zu einer Lebensphilosophie macht und von reinen Theorien unterscheidet. Gefordert wird nicht nur ein Durchdenken des Vermittelten, sondern ein Einverleiben des Gelehrten. Das erklärt auch den knappen und offenen Stil der Sūtren, die nie aus mehr als einem Satz bestehen. Auch wenn wir an dieser Stelle dankbar für die zahlreichen und ausführlichen Kommentare sein können, die es uns erlauben, sich dem Yoga auch dann zu nähern, wenn man die acht Stufen nicht in sein Leben integrieren und so auch nicht zur ultimativen Versenkung gelangen kann. Doch im Grunde liegt es nahe, dass Patañjali nicht mehr als knappe Leitfäden mit auf diesen Weg geben wollte. Ein Vorkauen der Stufen zu *samādhi* hätte gar keinen Zweck, da es das eigentliche Praktizieren ja nicht ersetzen kann.

Die Frage nach den Prinzipien des Seins, nach Materie und Geist, nach der Stellung des Menschen im Kosmos, nach dem Sinn des Daseins, nach dem Verhältnis zwischen Mensch und Natur werden im Yoga gestellt. Doch gehen all diese Fragen im Yoga von einer grundlegend anderen Beschaffenheit des Lebens an sich aus, als es in abendländischen Philosophien der Fall ist. Im Unterschied zu dem für das europäische Denken so maßgeblichen und vielfach kritisierten cartesianischen Dualismus stoßen wir im Yoga auf eine Form des Dualismus, die von einer Unterscheidung zwischen dem Prinzip der Materie einerseits und dem Prinzip reiner, nicht-personaler, universeller Aufmerksamkeit andererseits ausgeht, dabei den menschlichen Geist der Sphäre des Materiellen zuordnet und damit dem Problem der Subjektkonstruktion und dem freien Willen ganz anders begegnet, als wir es gewohnt sind. Während in Europa das Individuum im Laufe der Zeit immer stärker in den Mittelpunkt gerückt ist und seit der Aufklärung seinen Triumph als Errungenschaft feiern

durfte, die zwar wichtige politische und gesellschaftliche Rechte für die BürgerInnen mit sich gebracht, in weiterer Folge aber auch zu einer Überspitzung im Kapitalismus geführt hat, in der das Individuum sich als Herrscher der Welt und des Lebens emporhebt, hat Yoga dieser Tendenz ein Menschenbild entgegenzusetzen, das sich von der Natur nicht abhebt, sondern Teil dieser ist und ganz in ihr aufgeht. Dieser Fokus auf das Individuum, das im Kapitalismus quasi allein gegen die Welt dasteht und sich behaupten muss, um Erfolg und Anerkennung zu erlangen, dabei im Grunde so viel wie möglich von 'seiner' mangelhaften Natur unterdrückt und stetig der Perfektion entgegenarbeitet, ist wohl einer der Gründe, warum sich viele Menschen im Westen heute - frustriert durch den allgegenwärtigen Imperativ unserer Zeit, rund um die Uhr voll funktionstüchtig, schön, glücklich, gesund und dauerkonsumierend sein zu müssen - der Yoga-Praxis zuwenden, durch die sie erlernen wollen, 'wieder auf ihren Körper zu hören' und 'Körper und Geist in Einklang zu bringen', wie es viele Yoga-Studios versprechen. Daran ist meines Erachtens im Grunde überhaupt nichts auszusetzen und im Gegenteil ist ein Bedürfnis nach 'Entschleunigung', um ein modernes Schlagwort zu benutzen, in meinen Augen durchaus zu begrüßen. Wer sich allerdings völlig unreflektiert einer beliebigen Auswahl an Yoga-Terminologien und -praktiken bedient und dabei beispielsweise gar nicht hinterfragt, welchen Begriff des Geistes die Yoga-Lehre überhaupt verwendet, läuft schnell Gefahr in Esoterik und Spiritualismus abzurutschen und damit das eigentliche Ziel zu verfehlen, nämlich sich aus dem Diktat einer vorherrschenden Ideologie zu befreien, nur um sogleich der nächsten Ideologie zum Opfer zu fallen (vgl. De Michelis 2005). Wahrhaftig profitieren, im Sinne davon, unser System, unsere Gesellschaft und unsere eigenen Vorurteile hinterfragen und kritisieren zu können - eine Kritik des Gewohnten und Selbstverständlichen ist immer ein Gewinn und im Grunde die Legitimation für die Notwendigkeit von Philosophie schlechthin - wahrhaftig profitieren also können wir von dieser Philosophie nur, wenn wir sie auch ernst nehmen und sie nicht entstellen.

Ich musste die Vielzahl an westlichen Zugängen zu den jeweiligen Debatten, wie Patañjali seine metaphysischen Grundannahmen des seiner Lehre zugrundeliegenden Sāṃkhya, als bekannt voraussetzen. Es hätte den Rahmen der Arbeit gesprengt, hätte ich einleitend zu jedem Thema einen Abriss der entsprechenden abendländischen Philosophiegeschichte gegeben, da wir es hier schließlich nicht mit jeweils *einer* Theorie oder Bearbeitung zu tun

haben, sondern wie gesagt, klarerweise mit einer Vielzahl davon, die teilweise völlig verschiedene Lösungsansätze vertreten.

Ist es trotzdem legitim, von *einer* „abendländischen“, „westlichen“ oder „europäischen“ Philosophie, von den „abendländischen“ Denkbildern, von den „westlichen“ Vorstellungen und Begriffsstrukturen zu sprechen, wie ich es in meiner Arbeit gemacht habe? Ich denke schon. Denn obgleich es absurd und unbedacht erscheinen mag, mit solchen Bezeichnungen und Zuweisungen alle unterschiedlichen Philosophien, die im Westen entstanden sind, in einen Topf zu werfen, so gibt es doch etwas, das alle diese DenkerInnen und Lehren eint, nämlich ihren kulturellen Ausgangspunkt. Zwar mag Nietzsche beispielsweise ein antichristlicher Denker sein, doch nährt sich seine Philosophie eben gerade dadurch auch maßgeblich aus den jüdisch-christlichen Werten und zwar dadurch, dass diese kritisiert und dekonstruiert werden, genauso wie Kant in seiner Metaphysikkritik gegen etliche abendländische Theorien Einspruch erhebt, sie damit aber auch wieder als Voraussetzung und Quelle seines Philosophierens und damit Kritisierens festlegt.

In Abgrenzung zu einer Kultur, die parallel zu der europäischen gewachsen und gediehen ist und in der viele Unterschiede zu dieser erkennbar sind, ist es also in meinen Augen durchaus sinnvoll, von der „westlichen“ Philosophie zu sprechen, im Unterschied zu einer „indischen“, die selbstverständlich eine ebenso große Differenz aufzuweisen vermag, aber dabei eben auch gewisse Voraussetzungen und einen bestimmten Boden des Denkens teilt und ihre Vielfalt und Differenz nur auf diesem gemeinsamen, mannigfaltigen Boden entfalten konnte.

Ein solcher 'europäischer' Blick auf das Yoga oder umgekehrt, wie es der Titel versprochen hat, ein yogischer Blick auf Identitätsphilosophie, Subjekt, Moral, Willensfreiheit, Kosmologie und Gott mag einige Fragen eröffnen, die unbeantwortet bleiben müssen. Teilweise müssen wir uns wohl darauf besinnen, dass viele solcher etwaiger offener Fragen in Bezug auf das Yoga-System womöglich von Voraussetzungen ausgehen, denen die yogische Denkweise nicht gerecht werden kann, weil sie einen Ausgangspunkt haben, der solche Richtungen des Fragens eben gar nicht erst bedient.

So ist beispielsweise die Frage nach dem Warum der *puruṣa-prakṛti*-Verbindung, wie wir sie kennengelernt haben, zunächst natürlich eine, die sich aufdrängt. Das abendländische Gemüt verlangt Antwort darauf, wieso das Sein oder die Natur, das Leben mit einer Grundstruktur

ausgestattet haben sollte, von der es sich als Zweck seines Daseins überhaupt, befreien soll. Warum sollte diese Gefangenschaft überhaupt bestehen? Weshalb sollte dem Leben die Aufgabe in die Wiege gelegt worden sein, sich von dem zu lösen, was es doch ausmacht? Wieso sollte die Loslösung, wenn sie doch das existenziell Anzustrebende ist, nicht von vornherein bereits so gegeben sein?

Ansätze zur Beantwortung dieser Fragen wurden in der Arbeit bereits vorgestellt und laufen größtenteils darauf hinaus, dass wir im Sāṃkhya-Yoga keine dahingehenden Vorschläge finden, weil es sich hier um Bereiche handelt, denen der *prakṛti*-Geist nicht gewachsen ist, die sein Spektrum überschreiten. Eine *prakṛti*-Entität kann nur andere *prakṛti*-Entitäten erkennen, von *puruṣa* kann sie lediglich Reflexionen erahnen. So bleiben wir also einerseits mit der Vermutung zurück, wir müssten eben selbst diesen Yogaweg gehen, um ganz in *puruṣa* aufgehen zu können und so in die Sphäre zu gelangen, in der wir einer Antwort womöglich näher kommen oder vielleicht erkennen, dass eine solche gar nicht von Belang ist. Zum Anderen gelangen wir durch solche 'offenen' Fragen auch an den Punkt, an dem wir nicht mehr die Antworten suchen müssen, sondern den Ursprung unserer Fragen, um diesen sodann wiederum zu hinterfragen. So könnte man auch zu dem Schluss gelangen, dass die Yoga-Lehre uns die Antworten auf die Frage nach der Ursache unserer Bedingtheiten schuldig bleibt, weil sich die Logik der Fragen für sie gar nicht erschließt. Doch dies wurde in der Arbeit bereits besprochen.

Weshalb ich an dieser Stelle noch einmal auf diese Thematik zurückkomme ist, um sie als Beispiel zu verwenden, mithilfe dessen belegt werden soll, dass es sich im Yoga nicht um die Fragen nach den ersten Gründen handelt. Auch wenn dies im abendländischen Kontext den Ursprung jeglichen philosophischen Forschens kennzeichnet, heißt das nicht, dass jede Philosophie von der Frage nach der *arché* ausgehen muss. Am Beispiel der Yoga-Sūtren zeigt sich, dass andere Prämissen zu anderen Theorien führen und Phänomene dementsprechend von einer anderen Seite her beleuchten, was immer nur von Nutzen sein kann, denn je besser ein Phänomen beleuchtet ist, desto greifbarer wird es. Die Yoga-Sūtren stellen die Frage nach der *arché* nicht, gehen offenbar eben gar nicht von solchen ersten Dingen aus, da sie doch, wie besprochen wurde, die Zeit eher zirkulär als linear präsentieren und die Annahme einer ewigen Wiederkehr schließt ein solches Ursprungsdenken kategorisch aus.

Ähnlich verhält es sich mit der Frage nach dem freien Willen, auf die wir im Yoga keine dezidierte Antwort finden. Die Überlegungen, die etwa Edwin Bryant oder Mircea Eliade dazu getätigt haben, mögen interessante Ausführungen sein, doch übergehen sie in meinen Augen, wie ich auch im Text schon erklärt habe, genau die Stärke der vorliegenden Philosophie. Die Frage nach dem freien Willen geht womöglich von vornherein von Grundannahmen aus, die es zuallererst zu hinterfragen gilt. Bryants Vermutung, *puruṣa* müsse mit einer gewissen Art von freiem Willen ausgestattet sein, halte ich für nicht haltbar, da wir *puruṣa* damit schon wieder mit einer viel zu personalen Beschaffenheit belegen. Da wir im Abendland seit Jahrhunderten von dem Begriff der Seele geprägt sind, fällt es uns schwer, diesen nicht unbewusst in den Begriff des *puruṣa* zu übertragen, selbst wenn wir dem Glauben an eine unsterbliche Seele gar nicht mehr verhaftet sind.

Doch wenn wir uns ganz und gar auf die yogische Lehre einlassen und ernsthaft versuchen, gewisse Probleme aus dieser Perspektive zu sehen, so eröffnet sich uns ein Lösungsansatz jenseits unserer altbekannten Vorstellungen. Dann können wir einem Problem wie dem freien Willen mit neuen Mitteln begegnen und womöglich feststellen, dass diese Thematik deshalb so schwer lösbar für uns ist, weil wir die Frage selbst gar nicht genug hinterfragt haben, sondern sie immer als gegeben akzeptierten und erst von dort aus angefangen haben, zu forschen.

So wohltuend es für viele auch sein mag, Körperstellungen und Atemübungen zu praktizieren, ohne sich dabei genauer mit dem philosophischen Hintergrund dieser Praxis auseinanderzusetzen, hoffe ich doch, mit meiner Arbeit nahegelegt und aufgezeigt zu haben, inwiefern die Yoga-Lehre abseits von ihren Entwicklungen hin zum *asana*-fokussierten Hatha-Yoga, als ausgleichendes Gegengewicht zu einer modernen, kapitalistischen, globalisierten Welt fungieren kann. Es wäre schade, diese Lehre zu ignorieren oder sie ganz in einem Aufgehen in der kapitalistischen Vermarktungsindustrie verblassen und schließlich verschwinden zu sehen. Ebenso schade wäre es in einer so rundum globalisierten Welt neben den unleugbaren Nachteilen einer solchen Entwicklung, nicht auch die Vorteile aus der Errungenschaft ziehen zu können, so leichten Zugriff auf und Einblick in andere Kulturen und Lehren zu haben. Die Gefahren dieses erleichterten Zugriffs, die darin bestehen, dass Verfälschungen und Vereinnahmungen dadurch in gleichem Maße erleichtert werden, dürfen

uns nicht abschrecken, müssen aber beantwortet werden. Diese Arbeit stellt den Versuch einer solchen Antwort dar.

9. LITERATURVERZEICHNIS:

- Bäumer, Bettina (Übersetzung): Deshpande, P. Y. (2010): Die Wurzeln des Yoga. Neuausgabe. München: O. W. Barth Verlag.
- Böhler, Arno (o.J.): Meditation im Kontext der indischen Philosophie: Die Yoga-Sūtren von Patañjali. Universität Wien.
- Bryant, Edwin (2009): The Yoga Sūtras of Patañjali. 1. Aufl. New York: North Point Press.
- De Michelis, Elizabeth (2005): A History of Modern Yoga. Patanjali and Western Esotericism. London: Continuum.
- Deussen, Paul (1922): Die nachvedische Philosophie der Inder. 4. Aufl. Leipzig: Brockhaus.
- Eliade, Mircea (1977): Yoga. Unsterblichkeit und Freiheit. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Insel Verlag.
- Garbe, Richard (1896): Sāṃkhya und Yoga. Nachdruck. Europa, USA, Kanada, Australien, Japan: Hansebooks.
- Larson, Gerald James (2012): Patañjala Yoga in Practice. Princeton: Princeton University Press.
- Maas, Philipp (2006): Samādhipāda. Das erste Kapitel des Pātañjalayogaśāstra zum ersten Mal kritisch ediert. Aachen: Shaker.
- White, David Gordon (2012): Yoga, Brief History of an Idea. Princeton: Princeton University Press.

10. ABSTRACT:

In meiner geplanten Masterarbeit werden die Yoga-Sūtren von Patañjali sowie die Sāṃkhya-Lehre, in deren Tradition sie stehen und deren metaphysische Theorien ihr philosophisches Grundgerüst bilden, unter besonderer Berücksichtigung von sechs Themenblöcken diskutiert. Wiewohl in den Yoga-Sūtren und deren zahlreichen Kommentaren, deren Besprechung den größten Anteil der Arbeit ausmacht, ein durchaus größeres Angebot an Problemstellungen vorzufinden ist, sind die von mir gewählten sechs Punkte - speziell von dem abendländischen Kontext aus, in welchem die Arbeit entsteht - insofern von besonderer Bedeutung, da es sich hierbei um einige der zentralen philosophischen Fragen in westlichen Debatten handelt: Leib-Seele-Debatte, Subjektkonstruktion, Freiheit des Willens, Ethik und Moral, Kosmologie/Entstehung der Welt und Gott.

In Anbetracht des großen Interesses, das in westlichen Ländern nun bereits seit Jahren an der indischen Yoga-Tradition besteht, sich aber kommerziell großteils auf Körperstellungen sowie Atem- und Meditationstechniken und weniger auf das philosophische Fundament richtet, ist es naheliegend, eine Erörterung der Yoga-Sūtren in Hinblick auf ihren Beitrag zu einigen klassisch westlichen Problemen vorzunehmen. Während in den zahlreichen Kommentaren zu Patañjalis Werk detaillierte Besprechungen jedes einzelnen Sūtras zu finden sind, ist es nicht meine Intention, eine gestraffte Version dieser Untersuchungen zu liefern. Vielmehr sollen in der vorliegenden Arbeit gezielt Theorien und Hinweise aus der Auswahl an Kommentaren zur Sāṃkhya-Literatur und den Yoga-Sūtren herausgegriffen werden, um sie sodann einem jeweiligen Thema zuzuordnen. Eine Diskussion ebendieser Theorien und Hinweise und ihrer jeweiligen Zuordnung, soll sodann ein Bild davon zu geben imstande sein, welchen Standpunkt die Sāṃkhya-Yoga-Lehre zu den aufgezählten, dem abendländischen Kontext entnommenen, Problemstellungen einnimmt. Es wird dabei die chronologische Struktur der Sūtren selbst nicht beachtet, sondern wirklich gezielt zu einem Thema recherchiert werden, unabhängig davon, wie die Themeneinteilung in den Sūtren vorliegt. In Folge dessen soll sich dem/r Leser/in zeigen, mit welchen Denkbildern wir es im Yoga zu tun haben und wie sich klassisch abendländische Debatten vom Standpunkt einer

Philosophie darstellen, deren metaphysische Grundannahmen und Traditionen sich stark von unserer unterscheiden.

Zum Einen soll in der Arbeit also die klassische Yoga-Philosophie dargestellt und diskutiert werden, zum Anderen sollen im Zuge dieser Diskussion zentrale philosophische Debatten des Westens in einer alternativen Bearbeitung ihrer Problemstellungen thematisiert werden. Nicht zuletzt soll sich dadurch ein westlicher Zugang zur Lehre des Yoga eröffnen, der einerseits die 'eigenen' Fragen beantwortet und andererseits die 'fremde' Komponente dieser Philosophie dabei nicht unterschlägt, wie es in vielen westlichen Verständnissen von Yoga der Fall ist.