

Schopenhauers Blick auf die indische Geisteswelt

in der Reihe: Die Wirkung des außereuropäischen Denkens auf das Abendland

Vortrag von Dr. phil. Florian Roth an der Münchner Volkshochschule, 16. März 2007

Sehr geehrte Damen und Herren,

„*ex oriente lux*“ – aus dem Osten das Licht. Im Osten geht die Sonne auf – jeden Tag. Aber auch Erleuchtung haben Denker des Abendlands immer wieder aus den so geheimnisvollen Weisheiten des Ostens erhofft. Das genannte lateinische Zitat war erst metaphorisch auf Jesus und das vom östlichen Palästina gen Rom westwärts ziehende Christentum gemünzt. Doch immer wieder – schon in altgriechischer Zeit, als etwa Alexander der Große auf seinen Eroberungszügen mit indischen Weisen in Berührung kam – wurde auch von den weit östlicher liegenden Indien als Wiege unerschöpflicher Weisheit geschwärmt.

Und voll Schwärmerei war der Anfang des 19. Jahrhunderts in Deutschland. Die Bewegung der Romantik begeisterte sich immer mehr für die noch kaum entdeckten östlichen Weisheitslehren.

Immanuel Kant hatte zwar eingeräumt, dass „*die Inder am meisten in tiefen Gedanken sein*“ – und die „*Ostinder*“ gar „*sehen alle wie Philosophen aus*“; die Inder insgesamt „*sind aber keiner Aufklärung fähig*“ (Vorlesungen über Physische Geographie, zit.n.: Ludger Lütkehaus (Hrsg.): Nirwana in Deutschland. Von Leibniz bis Schopenhauer, München 2004, 72). Letztlich sei ihr Denken passiv und nihilistisch. Dem großen Königsberger bleibt nur der Stoßseufzer: „*Wollte Gott, wir wären mit orientalischer Weisheit verschont geblieben, man kann nichts daraus lernen*“ (ebd., 77).

Ganz anders nun die deutsche Romantik, aus deren Reihen nicht zufälligerweise die wissenschaftliche Indologie entstehen sollte. Schon Herder, der Begründer einer gleichsam interkulturellen Philosophie, die das Eigene und für sich wertvolle im Denken und Leben anderer Völker zu schätzen lehrte, hat sich interessiert mit den Weisheitslehren Indiens auseinandergesetzt.

Die Brüder August Wilhelm und Friedrich Schlegel werden als wichtige Protagonisten der Romantik nun gleichzeitig zu Begründern einer wissenschaftlichen Indologie, lernten Sanskrit und fertigten Übersetzungen an. 1818 hatte August Wilhelm Schlegel den ersten indologischen Lehrstuhl in Deutschland inne und in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhundert gab es in Deutschland die meisten Indologieprofessoren außerhalb Indiens.

Und schon in der ersten Jahrhunderthälfte konnte Schelling, der Vertreter des Deutschen Idealismus, über „*Indomanen, welche den Aufschluß für alles im Indischen suchen*“ lästern (Philosophie der Mythologie, Darmstadt 1976, Bd. I, 23).

War nun unser heute zu behandelnder Schopenhauer, bisweilen als „Buddha von Frankfurt“ bezeichnet, ein solcher „Indomane“? Doch wohl eher – so meine ganz persönliche Ansicht – ein Egomane. Schopenhauer gilt zurecht als Menschenfeind und Pessimist, als grandioser Polemiker; er sah sich als zu Unrecht missachtetes Genie und konnte als Privatgelehrter göttlich über die flachköpfigen Universitätsphilosophen herziehen, insbesondere seinem Lieblingsfeind Hegel. Wie jeder wirklich große Philosoph (übrigens in besonderem Maße sein Antipode Hegel) sah Schopenhauer sich und sein Denken als Gipfelpunkt der Menschheit. Alles, was sonst von Wert war, konnte dies nur

als Vorbereitung oder Vorausahnung seines Denkens. Was die Inder mythologisch ahnten, hätte er endlich in rationaler Form erfasst und zu Papier gebracht.

In der Vorrede zum ersten Band seines Hauptwerks „Die Welt als Wille und Vorstellung“ schreibt Schopenhauer im Jahre 1818, dass man gut vorbereitet für seine welterschütternden Gedanken ist, wenn man auf alle Fälle Kant, aber am besten noch Platon und die altindische Weisheitsliteratur gelesen habe. Wenn *„der Leser auch schon die Weihe uralter Indischer Weisheit empfangen und empfänglich aufgenommen, dann ist er auf das allerbeste bereit zu hören, was ich ihm vorzutragen habe“*. Er erwähnt hier, wie des öfteren, insbesondere die sog. „Upanischaden“ als entscheidendes Buch (dazu später mehr). Was dort aber in *„einzelnen und abgerissenen Aussprüchen“* dargestellt sei, ließe sich – so Schopenhauer – *„als Folgesatz aus dem von mir mitzutheilenden Gedanken ableiten [...], obgleich keineswegs auch umgekehrt dieser schon dort zu finden ist“*.

Schopenhauers Hauptgedanke sei also gänzlich neu und gleichsam die Erklärung, Begründung und Aufklärung der unsystematischen Weisheitssplitter der indischen Vorzeit. Schopenhauer merkt das Gran an Anmaßung in dieser seiner Formulierung und spricht davon, dass dies eigentlich *„zu stolz klänge“*, doch allzu große Bescheidenheit war Schopenhauers Sache nie.

Aber echte Verehrung galt trotz des Anspruchs der Vollendung durch das eigene Denken immer wieder seinen angeblichen Vorläufern aus Indien. Dies darzustellen, will ich mich nun anschicken.

Dabei wird eine Frage nie wirklich zu beantworten sein: Hat Schopenhauer im indischen Denken nur nachträglich Parallelen entdeckt zu den Thesen, zu denen er ganz unabhängig davon schon gekommen war, oder hat die indische Tradition die Entwicklung seines Denkens, seines Hauptgedankens erst möglich gemacht. Wie leider so oft, ist die Wahrheit irgendwo in der Mitte zu suchen.

Schopenhauers Begegnungen mit der indischen Geisteswelt

Widmen wir uns aber erst einmal den ersten Blicken, die Schopenhauer auf die indische Welt warf. Und beginnen wir bei einem eher anekdotischen Jugenderlebnis. Im Jahre 1800 finden wir in einem Reisetagebuch des Zwölfjährigen den Bericht von dem in Dresdner Schloss besichtigten Kostbarkeiten, unter denen ein vom Hofgoldschmied angefertigter sog. „Hof des Großmoguls“ sich befand (siehe Bild unten). Großmogul wurden die muslimischen Herrscher über Indien zwischen dem 16. und dem 19. Jahrhundert genannt. Und der hier gemeinte Herrscher war der Bruder eines Prinzen, der berühmt wurde durch seine persische Übersetzung altindischer, in Sanskrit verfasster Schriften – der sog. Upanischaden.



14 Jahre später sollte Schopenhauer im Zeichen der romantischen Indienbegeisterung dieser Zeit dies Werk kennen lernen. Damals gab es noch kaum Übersetzungen der Sanskrit-Literatur ins Deutsche.

Bei den genannten „Upanischaden“ handelt es sich um eine Sammlung religiös-philosophischen Schriften, die wohl zwischen 700 und 500 v. Chr. entstanden sind. Sie gehören zu den sog. „Veden“ (auch als Gesamtkorpus „Veda“ genannt), diese insgesamt sind die Grundlage nicht nur der frühindischen Religion des Brahmanismus, sondern auch des heutigen sog. Hinduismus.

Nur über vielfache Transformationen konnte sich Schopenhauer diesen Texten zuwenden. Die genannte persische Übersetzung aus der Mitte des 17. Jahrhunderts wurde von einem französischen Autor namens Anquetil-Duperron wortwörtlich ins Lateinische übersetzt, angereichert durch eine große Anzahl von Kommentaren unter dem Titel „Oupnekhat“ im Jahre 1801. Übrigens sowohl der muslimische Prinz als auch der christliche Autor wollten hier eine Art Ur-Offenbarung gefunden haben, die der allen großen Religionen gemeinsame Idee Gottes als All-Einheit ursprünglichen Ausdruck gegeben habe.

Im Jahre 1814, Schopenhauer hatte ein Jahr vorher seine Dissertation geschrieben, trifft er in Weimar nicht nur auf Goethe, der vom dem jungen Philosophen angetan ist, sondern auch im Salon der Mutter Schopenhauers auf die Indienbegeisterung der Romantiker. Der Herder-Schüler Friedrich Majer vermittelt ihm den Kontakt zur indischen Geisteswelt. Die lateinische Upanischaden-Version leiht Schopenhauer aus der Weimarer Bibliothek aus sowie weitere Bücher über indisches Denken (siehe Bild oben).

Als Schopenhauer dann als Privatgelehrter nach Dresden zieht, vertieft er sich weiter in das Studium indischer Philosophie. In den vier Jahren bis zum Erscheinen seines Hauptwerks Anfang 1819 studiert er neben der lateinischen Upanischaden-Version besonders die Zeitschrift „Asiatic Researches“. Kein Zufall ist es deshalb, dass er, wie schon angemerkt, in seiner August 1818 geschriebenen Vorrede zu seinem Hauptwerk die Bedeutung der Upanischaden lobt. Dort heißt es über die gewinnbringenden Vorkenntnisse des Lesers:

„Ist er aber gar noch der Wohlthat der Veda's theilhaft geworden, deren uns durch die Upanischaden eröffneter Zugang, in meinen Augen, der größte Vorzug ist, den dieses noch junge Jahrhundert vor den früheren aufzuweisen hat, indem ich vermuthete, daß der Einfluß der Sanskrit-Litteratur nicht weniger tief eingreifen wird, als im 15. Jahrhundert die Wiederbelebung der Griechischen: hat also, sage ich, der Leser auch schon die Weihe uralter Indischer Weisheit empfangen und empfänglich aufgenommen; dann ist er auf das allerbeste bereitet zu hören, was ich ihm vorzutragen habe.“

Später sollte er über sein Werk sagen:

„Ich gestehe übrigens, daß ich nicht glaube, daß meine Lehre je hätte entstehen können, ehe die Upanischaden, Platon und Kant ihre Strahlen zugleich in eines Menschen Geist werfen konnten.“
(Der handschriftliche Nachlaß, München 1985, Band 1, S. 422).

Und in Schopenhauers 1851 erschienener Sammlung kleinerer Schriften unter dem Namen „Parerga und Paralipomena“ sollte er hymnisch die Oupnekhat-Version der Upanischaden loben:

„Wie wird doch der, dem durch fleißiges Lesen das Persisch-Latein dieses unvergleichlichen Buches geläufig geworden ist, von jenem Geiste (der Veden) im Inneren ergriffen! Wie ist doch jede Zeile so voll von ernster, bestimmter und durchgängig zusammenströmender Bedeutung! Aus jeder Zeile treten uns tiefe, ursprüngliche, erhabene Gedanken entgegen, während ein hoher und heiliger Ernst über dem Ganzen schwebt. Alles atmet hier indische Luft und ursprüngliches, naturverbundenes Dasein. Und, o wie wird hier der Geist reingewaschen von all dem früh eingepfundenen jüdischen Aberglauben und allen diesem fröhnenden Philosophieren! Es ist die belehrendste und erhabenste Lektüre, die (den Urtext ausgenommen) auf der Welt möglich ist; sie ist der Trost meines Lebens gewesen, und wird der meines Sterbens sein.“ (Schopenhauer, "Parerga und Paralipomena" II, S. 427).

Schopenhauer hatte seine Interessen aber auch schon lange auf den Buddhismus ausgeweitet. Insgesamt umfasste sein Bibliothek weit über 100 Bücher bezüglich des fernöstlichen Denken (siehe Bild unten). In einer seiner Schriften hat er gar einen kritischen Überblick über die zeitgenössische Literatur zum Buddhismus angefertigt.



Der im Frankfurter Schopenhauer-Archiv vorhandene Rest von ursprünglich 125 indologischen Titeln aus Schopenhauers Bibliothek

Immer mehr scheint diese neben der hinduistischen Upanischaden-Tradition zweite in Indien entstandene Religion und besonders ihr Stifter Buddha zum Leitstern von Schopenhauers Leben geworden zu sein. Von sich und den ihm gleichgesinnten spricht er des öfteren als „wir Buddhaisten“.

Im 1844 erschienenen zweiten Band der „Welt als Wille und Vorstellung“ betont Schopenhauer übrigens die Übereinstimmung seiner Lehre mit dem Buddhismus, für den

als anhängerreichste Religion das Argument der großen Zahl spreche. Dennoch habe er seine Ideen nicht von dieser alten Religion genommen, da er diese bei Verfassen des ersten Bandes kaum gekannt habe:

„Jeden Falls muß es mich freuen, meine Lehre in so großer Uebereinstimmung mit einer Religion zu sehn, welche die Majorität auf Erden für sich hat; da sie viel mehr Bekenner zählt, als irgend eine andere. Diese Uebereinstimmung muß mir aber um so erfreulicher seyn, als ich, bei meinem Philosophiren, gewiß nicht unter ihrem Einfluß gestanden habe. Denn bis 1818, da mein Werk erschien, waren über den Buddhismus nur sehr wenige, höchst unvollkommene und dürftige Berichte in Europa zu finde.“ (Die Welt als Wille und Vorstellung, Zweiter Band, Kapitel 17)

1856, vier Jahre vor seinem Tod, sollte Schopenhauer einen Freund bitten, auf seiner Paris-Reise nach einer echten Buddha-Statue Ausschau zu halten. Nach mühseligen Verhandlungen um den Preis gelingt der Coup auch bei einem Pariser Antiquar. Schopenhauer ließ die Bronzestatue vergolden und stellte sie so auf, dass sie von der Morgensonne beleuchtet dem gegenüber wohnenden Pastor auch so richtig ins Auge fallen sollte. In einem Brief schreibt Schopenhauer über seinem Hausheiligen:

„Kriegt eine Konsole in der Ecke meines Wohnzimmers: das werden die Besucher, die ohnehin meist mit heiligen Schauer und konsiderablen Manschetten eintreten, gleich merken, wo sie sind, in diesen heiligen Hallen. Käme doch der Pastor Kalb aus Sachsenhausen, der von der Kanzlei gekeucht hat, ‚dass gar der Buddhismus eingeführt werde in christlichen Ländern‘.“ (Brief an Julius Freudenstädt vom 7.4.1856, in: Gesammelte Briefe, Bonn 1978, S. 390)



Indisches in Schopenhauers Philosophie

Inwieweit findet sich aber nun Indisches im Denken Arthur Schopenhauers, wo gibt es Einflüsse, wo Parallelen, wo Unterschiede? Und wie sind hier die hinduistischen Quellen der Upanischaden vom Erbe Buddhas zu unterscheiden?

Hierzu möchte ich folgendermaßen vorgehen:

1. Erstens möchte ich Grundlinien des Schopenhauer'schen Denkens entfalten.
2. Zweitens möchte ich skizzenhaft die Lehre der Upanischaden erläutern.
3. Drittens will ich Ähnliches bezüglich des buddhistischen Denkens anstreben.
4. Viertens will ich versuchen, in mehreren Abschnitten Parallelen zwischen Grundgedanken Schopenhauers einerseits und Grundelementen der hinduistischen bzw. buddhistischen Philosophie andererseits zu finden – unter Verwendung von zentralen Stellen in Schopenhauers Werk, in der er selber die Übereinstimmung der Lehren betont hat.
5. Schließlich möchte ich resümierend etwas sowohl über die Relevanz der indischen Philosophie für Schopenhauer wie auch der Bedeutung Schopenhauers für die Verbreitung indischen Denkens im Westen sagen.

1. Grundlinien des Denkens von Arthur Schopenhauer

Schopenhauer hat in der Vorrede seines Hauptwerks gesagt, dass er nur einen Gedanken mitzuteilen habe – und dieser, so meine These, offenbart sich schon im Titel dieses Buchs: „Die Welt als Wille und Vorstellung“.

Um diesen jedoch zu erläutern sei ein kurzer Blick auf jenen Denker gestattet, als dessen Nachfolger und weiterdenkender Vollender sich Schopenhauers versteht: Kant.

Kants Philosophie läuft letztlich auf den Dualismus einer Art Zwei-Welten-Lehre hinaus: Auf der einen Seite das Ding, die Welt an sich unabhängig von den Strukturen unseres Erkenntnisapparates und auf der anderen Seite die Welt, wie sie uns erscheint, gefiltert durch die Formen unserer sinnlichen Anschauung und den Kategorien unseres Verstandes. Dies ist die Welt in unseren Augen und nicht die Welt, wie sie objektiv, also unabhängig vom Menschen in Wahrheit ist.

Wir nehmen die Welt also nur durch den Filter unseres Erkenntnisapparates wahr, durch die Kategorien unseres Verstandes wie Kausalität, und die sinnlichen Anschauungsformen wie Raum und Zeit. Das sind Eigenschaften des Subjekts, von uns eben, ob sie auch Attribute der objektiven Welt sind, können wir nicht wissen, denn wir können unsere Subjektivität nicht verlassen.

Sie ist wie eine Brille, die wir nicht absetzen können; es sind Raster, Filter Begriffsschemata, wie ein Netz mit Maschen, durch das nur bestimmte Fische gefangen werden können.

Die Welt, die wir einzig kennen, ist also nur Phänomen, Erscheinung, eben so, wie sie uns durch diese Filter hindurch erscheint. Aber die Ursache dieser Erscheinung ist uns unzugänglich, es ist nur ein Grenzbegriff, ein X, nur ein „Daß“, kein „Was“.

Schopenhauer radikalisiert nun den relativen, den Erscheinungscharakter der uns vertrauten Welt. Er korrigiert auch Kant in einem Punkt. Er bestreitet den Schluss, dass es hinter jeder Erscheinung etwas geben muss, was erscheint, also die Folgerung von der Welt als subjektives, relatives Phänomen auf ein dahinter liegendes, objektives, absolutes Ding an sich. Denn hier wird ja gerade von der Kategorie der Kausalität Gebrauch gemacht, die doch nur innerhalb der Erscheinungswelt gilt, da sie nur eine Eigenschaft unseres Denkens ist und wir sie nicht auf eine Welt unabhängig von unserem Denken übertragen können.

Also bleibt nicht mehr Erscheinung und ein dahinter liegendes verzerrt Erscheinendes, sondern nur noch die Welt als meine Vorstellung.

So hat Schopenhauer kantianisch seine erste These bewiesen: Die Welt ist meine Vorstellung.

Aber dabei bleibt er nicht. Seine große philosophiegeschichtliche Wende ist die von der Priorität der Ratio zum Vorrang des Triebhaft-Leiblichen, das er mit den Namen Wille belegt. Das Ding an sich ist zwar nicht erkennbar, jedoch spürbar, erfahrbar in Wille und Trieb.

Die Welt ist Wille. Das Wesen der Welt, das Ding an sich, ist der Wille.

Alles Erscheinende ist Objektivation des Willens, alle Erscheinungen Vergegenständlichungen des Urwillens als dem Herzen der Welt. Wille ist immer Wille zum Leben.

Eigentlich ist der Wille als Urgrund alles Seins eins. Die Vielheit ist eine Illusion, gegeben durch das, was man „principium individuationis“ nennt, also jenes Prinzip, durch das es Individuen gibt. Das sind nämlich die Anschauungsformen von Raum und Zeit und die Kategorie der Kausalität. Durch sie ist uns die Vielheit individueller Dinge als Aufsplitterungen des einen Willens gegeben. Aber Raum, Zeit und Kausalität waren ja nach Kant nur Formen des Subjekts, unseres Erkenntnisapparates, nicht der Welt an sich. Individualität und Vielheit gibt es also nur in unserer Vorstellungswelt, in der Welt als Vorstellung, nicht in der eigentlich wirklichen Welt als Wille.

Im Menschen nun schafft sich der Wille, dessen Vergegenständlichung wir sind, das Bewusstsein, die Erkenntnis, den Verstand als reines Instrument und Knecht. Nur um den Willen zum Leben zu dienen – im Individuum als Selbsterhaltungstrieb, in der Gattung als Fortpflanzungstrieb – ist der Verstand geschaffen worden.

Dieser Wille zum Leben, der uns antreibt und sich des Verstandes nur bedient, zwingt uns nun in ewiges, ruheloses Laufrad. Die Triebe treiben uns rastlos an. Immer entbehren wir etwas. Hunger, Durst, sexuelle Gier lässt uns ewig streben. Diese Entbehrung ist Leid. Haben wir das Ziel unserer Gier aber erreicht, so ist der Lohn immer geringer als das Leid der Entbehrung vorher. Lust und das sog. Glück ist nur die temporäre Abwesenheit von Leid. Bald setzt Langeweile ein, wenn man das Angestrebte endlich in Besitz nimmt. So changiert unser Leben immer zwischen Leid und Langeweile, in der Summe ist es ein Geschäft, das die Unkosten nicht deckt:

„Wenn wir nun [...] in das Gewühl des Lebens hineinschauen, erblicken wir Alle mit der Noth und Plage desselben beschäftigt, alle Kräfte anstrengend, die endlosen Bedürfnisse zu befriedigen und das vielgestaltete Leiden abzuwehren, ohne jedoch etwas Anderes dafür hoffen zu dürfen, als eben die Erhaltung dieses geplagten, individuellen Daseyns, eine kurze Spanne Zeit hindurch.“ (Die Welt als Wille und Vorstellung, Zweiter Band, Kapitel 44)

Schopenhauers abrundtief pessimistischer Schluss ist nun, dass das Leben zu verneinen, dem Lebenswille zu entsagen ist.

Vom Bewusstsein, in dem der Wille sich seiner selbst bewusst wird, der Vernunft als dem Instrument der Willens, von der Erkenntnis eben geht nun die Selbstaufhebung des Willens aus – in der interesselosen reinen Betrachtung der Kunst oder in der moralischen Forderung nach Askese als tätige Willensverneinung. Schopenhauer will,

„daß aus einem vom Dienste des Willens unabhängigen und auf das Wesen der Welt überhaupt gerichteten Erkennen, entweder die ästhetische Aufforderung zur Beschaulichkeit, oder die ethische zur Entsagung hervorgeht.“ „Die Erkenntniß dagegen giebt die Möglichkeit der Aufhebung des Wollens, der Erlösung durch Freiheit, der Ueberwindung und Vernichtung der Welt.“ (Die Welt als Wille und Vorstellung, Erster Band, § 60)

Was zu erstreben dem Menschen übrig bleibt, ist nun die Aufhebung des Willens – und was bleibt dann? Schopenhauer beendet sein Hauptwerk mit folgenden Worten:

„Wir bekennen es vielmehr frei: was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, ist für alle Die, welche noch des Willens voll sind, allerdings Nichts. Aber auch umgekehrt ist Denen, in welchen der Wille sich gewendet und verneint hat, diese unsere so sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstraßen - Nichts.“ (Die Welt als Wille und Vorstellung, Erster Band, § 71)

Wer sich nun ein bisschen in der indischen Geisteswelt auskennt, wird in diesem Nichts, ich will es hier einmal vorwegnehmen, den Gedanken des Nirwana entdecken. Aber nun erst einmal zu den indischen Weisheitslehren, die ich in natürlich ganz unzulässiger Vereinfachung und Vergrößerung hier Revue passieren lassen will.

2. Die Lehre der Upanischaden

Zuerst wollen wir uns den mehrmals angesprochenen Upanischaden im Besonderen und dem Brahmanismus bzw. Hinduismus im Allgemeinen zuwenden. Was sind die Grundaussagen?

Zentral sind die beiden Begriffe „Brahman“ und „Atman“.

Brahman ist der Urgrund von allem, das göttliche Prinzip, die alles umfassende Weltseele.

Atman ist das individuelle Selbst, oder man kann auch sagen, die Einzelseele.

Individuelles und Umfassendes sind nun letztlich eins, identisch. Die Einzelseelen sind Teil der umfassenden Weltseele. Individualität, Verschiedenheit, Unterschiedlichkeit nur Oberflächenphänomene, hinter denen die Verbindung, die Identität von allem verborgen ist.

Maja ist nun die Illusion der Erscheinungswelt, des materiellen vielfältigen Universums. In Wirklichkeit existiert nur das eine und unendliche Brahman, die endliche Welt der Natur ist nur ein Ausfluss dieser All-Einheit, eine Wirklichkeit niederer Ordnung. Diesen sog. Schleier der Maja hinter sich zu lassen und zum wahren Grund alles Seins vorzustoßen, ist das Ziel des Weisen.

Schon in den Upanischaden findet sich nun jene berühmteste Lehre des indischen Raumes: die von der Wiedergeburt, der Seelenwanderung. **Samsara** wird dies Phänomen genannt, das Rad der Wiedergeburt, das ständige zyklische Wandern der Seelen. Atman – das Selbst, die Einzelseele – wandert von Lebewesen zu Lebewesen. Entscheidend ist dabei das **Karma**, nämlich die Taten des Wesens, die darüber entscheiden, in welcher Form man wiedergeboren wird.

Diese Lehre diente natürlich auch zur Rechtfertigung des sog. **Kastensystems**. Das jener, der in eine niedrigere Kaste hineingeboren war, ein leidvolleres Leben führen musste, ist keine Ungerechtigkeit, sondern hat mit seinem Karma, also mit den Taten

seiner Seele im früheren Leben zu tun. Leid kann somit in Sinne der Wiedergeburtstheorie als Anzeichen von Schuld gedeutet werden.

Ziel ist nun, sich von diesem ewigen Kreislauf zu befreien, sozusagen in die Einheit der Weltseele Brahman zurückzukehren. **Moksha** wird das Freiwerden, die Erlösung von dem ewigen Zyklus von Geburt, Tod, Wiedergeburt genannt. Es ist dies der Zustand der Erleuchtung.

Die realen Formen des Brahmanismus und Hinduismus waren selten so pessimistisch und weltabgewandt wie sich das westliche Adepten wie Schopenhauer gerne vorstellten. Genuss, Wohlstand und Einhalten des Gesetzes sind neben Moksha als dem höchsten Erlösungsziel im Hinduismus Ziele des Lebens. Eine Art Kompromiss stellt auch die Lehre von den verschiedenen Lebensstufen von Student, Hausherr und Asket dar. Nun aber zum Buddhismus, einer Art religiöser Reformbewegung Indiens.

3. Die Lehre Buddhas

Siddharta Gautama wurde im 6. oder 5. vorchristlichen Jahrhundert in Nordostindien als Prinz geboren, erhielt später den Namen „Erleuchteter“, also „Buddha“, und wurde der Begründer der buddhistischen Religion.

Bezeichnend ist eine Anekdote bzw. Legende aus seinem Leben. Der spätere Buddha ist in Luxus aufgewachsen, man hielt ihm vom Elend der Welt fern. Den Wendepunkt seines Lebens stellten 4 Zeichen während seines 29. Lebensjahres dar: Mit einem von einem Wagenlenker geführten Wagen machte er mehrere Ausflüge. Einmal sah er einen hilflosen Greis, dann einen leidenden Kranken, dann einen verwesenden Leichnam. Und alle drei Mal sagte der Wagenlenker, dass dies allen Menschen widerfähre – Alter, Krankheit, Tod. Schließlich erblickte er aber einen Mönch in vollkommener Ruhe. Das bewog ihn, als Asket sein Vaterhaus zu verlassen.

Hier sieht man schon die Grundlehre des Buddhismus: Alles Leben ist Leid.

Das hat schon mit der Individualität zu tun. Individuen sind immer begrenzt. Begrenzung erzeugt Begierde und Verlangen. Dieser ewige „**Durst**“ bringt Leid hervor.

Durch die Beseitigung der Ursache kann aber auch das Leid besiegt werden.

Die sog. 4 vornehmen Wahrheiten des Buddhismus sind: 1. Existenz ist Leiden. 2. Leiden hat einen Grund (nämlich Begierde und Unwissenheit). 3. Leiden kann beseitigt werden (nämlich durch Aufgeben der Verlangens). 4. Dazu gibt es einen Weg – den achtfachen Pfad.

Zu diesem Weg gehört rechtes Verständnis, rechtes Denken, rechte Rede, rechtes Tun, rechter Lebensunterhalt, rechtes Streben, rechte Achtsamkeit und rechte Konzentration bzw. Meditation.

Ein grundsätzlicher Unterschied zu dem Denken der Upanishaden und des Hinduismus war die Lehre vom **Nicht-Selbst (Anatman)**. Es gibt keine permanente Substanz, also nicht so etwas wie das Selbst, die Seele, das Atman. Vielmehr besteht die Wirklichkeit aus unzähligen Komponenten – den **Dharmas**. Im ständigen Wechsel, immer neuen Zusammensetzungen und Trennungen ergibt sich die Welt des Werdens.

Zwar gehört auch zum Buddhismus die Lehre von der Wiedergeburt, Samsara, und den Karmas, doch bekommt sie einen anderen Charakter. Es geht nicht mehr um die Fortdauer eines Individuums, das sich als Einzelseele in verschiedenen Lebewesen

einnistet. Es ist vielmehr ein ewiger Prozess mit einer inhärenten Gesetzmäßigkeit, eine Flamme, die von Fackel zu Fackel übergeben wird, ohne dass sich hier irgendetwas Identisches dabei fortpflanzt.

Ein berühmter buddhistischer Begriff, der auch bei Schopenhauer auftaucht, ist der des **Nirwanas**. Wörtlich bedeutet es das Verwehen oder das Auslöschen einer Flamme. Durch das Auslöschen individuellen Bewusstseins und des daraus entstehenden Begehrens wird dieser Zustand der Erleuchtung erreicht. Befreiung vom Rad der Wiedergeburt, Frieden, Ruhe, Leere – sind die Worte, die damit assoziiert werden und mit denen man sich dem mystischen und nicht mit Begriffen zu beschreibenden Zustand letztlich nur bildhaft annähern kann.

4. Parallelen zwischen indischer Philosophie und Schopenhauers Denken

Sie werden sicher schon einige Parallelen zu Schopenhauers Philosophie bemerkt haben. Ich will hier besonders vier Thesen oder Gedankenbereiche Schopenhauers nennen, die durchaus an Hinduismus bzw. Buddhismus erinnern.

- i. Zum ersten die These, dass die **Welt**, wie wir sie kennen, nur unsere **Vorstellung** ist. Es ist jener hinduistische **Schleier der Maja**, den Schopenhauer hier immer wieder als Vergleich anführt. Bisweilen spricht er auch von **Idealismus**. Dies heißt ja in der Philosophiegeschichte die Lehre, dass das Geistig-Ideelle und nicht das Körperlich-Materielle die eigentliche Wirklichkeit ausmache. Platon habe diese These vertreten und auch im indischen Denken finde sie sich. Atman und Brahman kann man ja als Welt- und Einzelseele verstehen und mit der Illusion der sinnlich-körperlichen Welt konfrontieren.
- ii. Der zweite Aspekt, den man hier anführen kann, steht nun mit dem ersten in enger Verbindung. Für Schopenhauer ist die **Individualität letztlich nur Schein**, Teil der illusionären Vorstellungswelt. Jede Einzelseele Atman ist letztlich nur Teil der Weltseele Brahman. Analog sind bei Schopenhauer die Einzelwillen nur Illusionen – bedingt durch die individuierenden Vorstellungsmomente von Raum, Zeit, Kausalität –; dahinter steht der eine, in allem identische Urwille. In beiden Fällen sind wir alle in Wirklichkeit eins. Und dann ist der Leidende und der Leid erzeugende identisch. Was ich dir tue, tue ich mir.

daß die Verschiedenheit zwischen Dem, der das Leiden verhängt, und Dem, welcher es dulden muß, nur Phänomen ist und nicht das Ding an sich trifft, welches der in Beiden lebende Wille ist, der hier, durch die an seinen Dienst gebundene Erkenntniß getäuscht, sich selbst verkennt, in einer seiner Erscheinungen gesteigertes Wohlseyn suchend, in der andern großes Leiden hervorbringt und so, im heftigen Drange, die Zähne in sein eigenes Fleisch schlägt, nicht wissend, daß er immer nur sich selbst verletzt, dergestalt, durch das Medium der Individuation, den Widerstreit mit sich selbst offenbarend, welchen er in seinem Innern trägt. Der Quäler und der Gequälte sind Eines.“ (Die Welt als Wille und Vorstellung, Erster Band, § 63)

Daraus kann bei Schopenhauer eine universelle Mitleidsmoral folgen. Aber genauso – in den Worten Schopenhauers die Rechtfertigung von Leid: „*An Dem, was wir leiden, erkennen [wir], was wir verdienen*“ (Werke in 5 Bänden, Frankfurt am Main 2003, Bd. 5, S. 206). Denn wir sind ja zugleich Verursacher und Empfänger von Leid in der Einheit des Urwillens. In handschriftlichen Aufzeichnungen zitiert Schopenhauer: „*Das Thier, das du jetzt tödtest, bist du selbst.*“ Und erläutert dies so:

„Die Seelenwanderung ist die bildliche Einkleidung des Tat twam asi, d.h. ‚Dies bist du‘, für diejenigen, denen obiger Kantischer Satz oder sein Aequivalent, das Tat twam asi, nicht fasslich zu machen war.“ (Arthur Schopenhauer, Foliant 2. Bl. 193^r [Manuskriptbuch] Berlin 1826, zitiert nach: „Das Tier, das du jetzt tötetest, bist du selbst ...“. Arthur Schopenhauer und Indien, Begleitbuch zur Ausstellung anlässlich der Buchmesse 2006. Zusammengestellt und herausgegeben von Jochen Stollberg, Frankfurt am Main 2006, Vorblatt)

Hier sieht man aber schon einen Unterschied: Schopenhauer hat den Seelenwergungsglauben nur als Volksmythologie genommen, die gleichsam allegorisch auf die All-Einheit hinweist. Die moralische Folgerung aus der Reinkarnationslehre ist, dass jeder sein Schicksal verdient, da er es durch die Taten, das Karma des vergangenen Lebens verschuldet hat. Dies stimmt aber für Schopenhauer auch ohne Seelenwanderung, da wir als identisch mit dem Welt-Willen zugleich Täter und Opfer sind, der Weltwille sich immer in das eigenen Fleisch schmerzhaft schneidet, weil es außer ihm nichts anderes gibt.

- iii. Die dritte Parallele nun neben der Täuschung der Erscheinungswelt und der Illusion der Individualität ist – insbesondere was den Buddhismus angeht – die Lehre, dass das **Leben Leiden** ist. Es ist dies der **Pessimismus**, den Schopenhauer am indischen Denken so lobt und in Gegensatz zum Optimismus von Judentum und Islam setzt. Dazu gehört auch die These, dass das Begehren, der Lebenswille die Ursache des Leidens ist. Und schließlich die Folgerung, dass, wenn man die Ursache beseitigt, Wille und Begehren erlöschen, auch die Folge, das Leiden verbannt wird. Hier berührt sich sein Gedanken ganz intensiv mit dem Kern des Buddhismus.
- iv. Viertens wird, wenn die Erlösung als Zustand des Erlöschens des Lebenswillens beschrieben wird, immer wieder auf die indischen Vorstellungen besonders des **Nirwana** eingegangen. Der erste Band der „Welt als Wille und Vorstellung“ endet ja mit folgenden Worten, anknüpfend an das Bild des Asketen und Heiligen:

„Also auf diese Weise, durch Betrachtung des Lebens und Wandels der Heiligen, welchen in der eigenen Erfahrung zu begegnen freilich selten vergönnt ist, aber welche ihre aufgezeichnete Geschichte und, mit dem Stämpel innerer Wahrheit verbürgt, die Kunst uns vor die Augen bringt, haben wir den finstern Eindruck jenes Nichts, das als das letzte Ziel hinter aller Tugend und Heiligkeit schwebt, und das wir, wie die Kinder das Finstere, fürchten, zu verscheuchen; statt selbst es zu umgehen, wie die Inder, durch Mythen und bedeutungsleere Worte, wie Resorbtion in das Brahm, oder Nirwana der Buddhaisten. Wir bekennen es vielmehr frei: was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, ist für alle Die, welche noch des Willens voll sind, allerdings Nichts. Aber auch umgekehrt ist Denen, in welchen der Wille sich gewendet und verneint hat, diese unsere so sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstraßen - Nichts.“ (Die Welt als Wille und Vorstellung, Erster Band, § 71)

Hier werden einerseits das Aufgehen in der Weltseele Brahman bzw. das buddhistische Nirwana als Analogien für das von Schopenhauer verkündete Erlösungsziel zitiert, andererseits eben jene Lehren als reine Mythen und leere Worte ohne präzisen Gehalt kritisiert. Wieder finden wir die Schopenhauer'sche Überheblichkeit: Was die alten Inder nur mythologisch ahnten, kann ich rational beweisen. Doch auch sein Nichts bleibt letztlich rätselhaft. Ist es das völlige Verlöschen, das absolute Nichts – oder nur ein Nichts für jene, die im Schleier der Maja gefangen sind. Jene, welche die illusionäre Erscheinungswelt, die in Wirklichkeit nichtig ist, für die alleinige Realität halten, können die Fülle der Erleuchtung, die

jenseits der Einzelwillen und der Vorstellungswelt versteckt ist, nur für ein Nichts halten. Was aber genau gemeint ist, entzieht sich doch wieder der rationalen Sprache und verbleibt im Mystischen.

25 Jahre später sollte Schopenhauer im zweiten Band seines Hauptwerks dies Nichts noch erläutern und zeigen, dass er es zwar auf dem Weg der Negation beschrieben habe, es letztlich aber kein absolutes Nichts bleibe. Den Weg, das höchste durch Negation zu beschreiben, habe man vollendet im Oupnekhat, also in den Upanischaden gefunden. Doch auch die neuplatonische und christliche Mystik habe immer wieder diesen Weg der Negation gewählt. Man könnte hier übrigens anmerken, dass dies traditionell als Negative Theologie bezeichnet wird – d.h. der Weg, von Gott durch Negationen zu sprechen, also alle Attribute der endlichen und unvollkommenen Welt zu verneinen, wenn man das Transzendente Gottes beschreiben will.

Schopenhauer sagt in der genannten Stelle,

„daß meine Lehre, wann auf ihrem Gipfelpunkte angelangt, einen negativen Charakter annimmt, also mit einer Negation endigt. Sie kann hier nämlich nu von Dem reden, was verneint, aufgegeben wird: was dafür aber gewonnen, ergriffen wird, ist sie genöthigt (am Schlusse des vierten Buchs) als Nichts zu bezeichnen, und kann bloß den Trost hinzufügen, daß es nur ein relatives, kein absolutes Nichts sei. Denn, wenn etwas nichts ist von allen Dem, was wir kennen; so ist es allerdings für uns überhaupt nichts. Dennoch folgt hieraus noch nicht, daß es absolut nichts sei, daß es nämlich auch von jedem möglichen Standpunkt aus und in jedem möglichen Sinne nichts seyn müsse; sondern nur, daß wir auf eine völlig negative Erkenntniß desselben beschränkt sind; welches sehr wohl an der Beschränkung unsers Standpunkts liegen kann. - Hier nun gerade ist es, wo der Mystiker positiv verfährt, und von wo an daher nichts, als Mystik übrig bleibt. Wer inzwischen zu der negativen Erkenntniß, bis zu welcher allein die Philosophie ihn leiten kann, diese Art von Ergänzung wünscht, der findet sie am schönsten und reichlichsten im Oupnekhat.“
(Die Welt als Wille und Vorstellung, Zweiter Band, Kapitel 48)

- v. Schließlich fünftens lobt Schopenhauer an den indischen Religionen neben ihrem Pessimismus den **Atheismus**. Das mag paradox klingen. Zumal man Religionen hier im Westen mit den Glauben an Gott oder Götter identifiziert. Der ursprüngliche Buddhismus kennt aber keine Götter, sondern nur ein schicksalhaftes, gesetzmäßiges Weltprinzip spiritueller Art. Und der Brahmanismus bzw. Hinduismus ist ganz unabhängig von dem Glauben an bestimmte Götter, sozusagen ein gemeinsames Dach für verschiedene Glaubensrichtungen oder Volksreligionen mit teilweise vielen Göttern – und damit unabhängig von Atheismus, Monotheismus oder Polytheismus. Es stellt sich nur die Frage, ob nicht letztlich Brahman Gott ist. In der beschriebenen persisch-lateinischen Übersetzungsgeschichte der Upanischaden wird man übrigens die Worte „Allah“ bzw. „Deus“ zu Beginn finden – den Ausdruck „Deus“ hat Schopenhauer in seinem Exemplar übrigens wütend ausgestrichen. In Schopenhauers Lehrgebäude war kein Platz für einen persönlichen Schöpfergott und schon deshalb konnte er eher an die indischen Weisheitslehren anknüpfen, deren Essenz unabhängig von Götterglauben war. Schopenhauer verteidigt seinen Atheismus, also die Leugnung des Theismus als der Lehre von einem persönlichen Schöpfergott, unter anderem mit Rekurs auf die indischen Religionen:

Denn es wird doch wohl Keinem in den Sinn kommen, etwan das Brahm der Hindu, welches in mir, in dir, in meinem Pferde, deinem Hunde lebt und leidet [...] mit Gott dem Herrn zu verwechseln. Sehn wir aber gar die Religion an, welche auf Erden die größte Anzahl von

Bekennern, folglich die Majorität der Menschheit für sich hat und in dieser Beziehung die vornehmste heißen kann, also den Buddhismus; so läßt es heut zu Tage sich nicht mehr verhehlen, daß dieser, so wie streng idealistisch und asketisch, auch entschieden und ausdrücklich atheistisch ist. (Die Welt als Wille und Vorstellung, Anhang: Kritik der Kantischen Philosophie)

5. Bedeutung indischen Denkens für Schopenhauers und Schopenhauers für die Aneignung indischen Denkens

Dass es zahlreiche Parallelen zwischen der Philosophie Schopenhauers und der indischen Geisteswelt gibt, erscheint nach all dem zumindest in meinen Augen als evident. Schwieriger ist wohl die Frage zu beantworten, inwieweit sein Denken auf indische Einflüsse zurückzuführen ist, oder ob er nur im Nachhinein eine Geistesverwandtschaft empfunden hat.

Da die Einflüsse zumindest des Oupnekhat bis zurück in die Zeit vor der Vollendung des ersten Bandes seines Hauptwerks reichen und die buddhistischen Lehren im bald darauf während seiner späteren Werkphasen bekannt waren, muss man wohl von einer Beeinflussung sprechen. Das gilt aber m.E. für einzelne Ausformungen seiner Philosophie, nicht für den Grundgedanken von der Welt eben als Wille und Vorstellung.

Hier sehen wir eher eine westliche Traditionslinie, die Schopenhauer originell weitergesponnen hat. Es ist dies einerseits, wie er ja selber sagt, der Idealismus eines Platon und ganz besonders die kritische Philosophie Kant. Es ist aber auch eine mystische Tradition des Abendlands, die von Namen wie Plotin, Pseudo-Dionysios Areopagita, Eriugena oder Jakob Böhme geprägt ist – Gestalten, auf die Schopenhauer sich selbst des öfteren bezieht.

Es ging immer um den Versuch, mittels rational-diskursiven Denkens dieses selbe zu übersteigen hin zu einem Punkt jenseits der Unterscheidungen, jenseits der Trennung von Subjekt und Objekt, jenseits von Individualität und Verschiedenheit.

Schon ab 1811, also vor seiner Kenntnis der Upanischaden, hatte er durch das Studium der Werke sowohl des mittelalterlichen mystischen Philosophen Jakob Böhme wie auch des zeitgenössischen Idealisten Schelling zu der Idee des sog. „besseren Bewusstseins“ im Vergleich zum „empirischen Bewusstsein“ gefunden. Es geht hier sowohl um die Überwindung des egoistischen Eigenwillens als auch genauso um die Überschreitung des Subjekt-Objekt-Gegensatzes hin zu einer höheren Einheit jenseits der diskursiven Vernunft.

Hinzu kamen zwei originelle Elemente Schopenhauers:

Einerseits die für die Philosophie bahnbrechende Verschiebung des Schwerpunkts von Ratio und Bewusstsein zu Wille und Trieb (man denke in der Folge nur an Nietzsches Willen zur Macht).

Andererseits sein abgründiger Pessimismus, das Bild vom Leben als Leiden und Jammertal, das wir zwar in manchen christlichen Traditionen finden, aber bei Schopenhauer eher mit seiner Individualität und der Bestärkung durch indische Lehren zu erklären ist.

Schließlich hatte nicht nur indisches Denken für Schopenhauer Bedeutung, vielmehr war auch Schopenhauer für die Verbreitung indischen Denkens im Westen, in

Deutschland insbesondere von großer Bedeutung. Nicht zufällig war der große Indologe und Nietzsche-Freund Paul Deussen ein begeisterter Schopenhauer-Anhänger.

Kaum ein westlicher Philosoph hat sich in solcher Weise das Denken einer so fernen Kultur angeeignet und auf originelle Weise mit eigenen Gedanken verbunden.

Natürlich bleiben Einseitigkeiten, eine komplizierte Rezeptionsgeschichte nicht ohne Verfälschungen, und nicht zuletzt die große Eitelkeit Schopenhauers, der überall nach Bestätigungen für die eigenen genialen Gedanken Ausschau hielt.

Doch in der Summe zeigt sich hier wie ein großer, durchaus schroffer Denker über Jahrtausende und Kontinente hinweg gleichsam im interkulturellen Dialog philosophiert.

Und zuletzt zu Schopenhauers Interpretation der Upanischaden vermittelt durch die seltsame Persisch-Lateinische Fassung noch ein Wort des großen Indologen Max Müller (nach dem in Indien übrigens die Goethe-Institute benannt sind):

„Ich muss jetzt bekennen, dass, hätte Schopenhauer nichts gethan, als aus der fürchterlichen Übersetzung von Anquetil Duperron den Sinn der Upanischaden zu entziffern, dies allein hinreichen würde, um ihm, selbst unter den Philologen, eine Ehrenstelle als Hermeneutiker zu sichern.“ (zitiert nach: „Das Tier, das du jetzt tötest, bist du selbst ...“. Arthur Schopenhauer und Indien, Begleitbuch zur Ausstellung anlässlich der Buchmesse 2006. Zusammengestellt und herausgegeben von Jochen Stollberg, Frankfurt am Main 2006, S. 34)

Ich danke für die Aufmerksamkeit.

Quellen:

- Herbert Becker: <http://www.schopenhauer-buddhismus.de/> (Stand: Mai 2007)
- Encyclopaedia Britannica. Deluxe Edition. 2004 CD, London 2004
- Ludger Lütkehaus (Hrsg.): Nirwana in Deutschland. Von Leibniz bis Schopenhauer, München 2004
- Andrés Ramón: Weltanschauung und Selbsterkenntnis: Philosophie Perspektiven des Westens und Ostens. Die Grundlagen der Philosophie des Vedanta und ihre Rezeption im Werk Arthur Schopenhauers „Die Welt als Wille und Vorstellung“, Rejkjavik 2005, http://www.srichinmoycentre.org/Members/andres_ramon/academy/spirituality/Schopenhauer%20und%20Vedanta.pdf (Stand: Mai 2007)
- Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung, in: Philosophie von Platon bis Nietzsche. Ausgewählt von Frank-Peter Hansen. Digitale Bibliothek: Band 2, Berlin 1998
- Schopenhauer und die östlichen Philosophen, <http://www2.salzburg-online.at/buddhismus/rb/schop/schopundost.htm> (Stand: Mai 2007)
- Jochen Stollberg (Hrsg.): „Das Tier, das du jetzt tötest, bist du selbst ...“. Arthur Schopenhauer und Indien, Begleitbuch zur Ausstellung anlässlich der Buchmesse 2006, Frankfurt am Main 2006