

Rezensionen

Understanding Schopenhauer through the prism of Indian culture. Hrsg. von Arati Barua, Michael Gerhard, Matthias Koßler. Berlin/Boston: De Gruyter 2010. 254 S.

Der Sammelband besteht aus insgesamt zwölf Aufsätzen von zeitgenössischen Schopenhauer-Forschern, die sich mit der Philosophie Arthur Schopenhauers und der indischen Philosophie und Kultur auseinandersetzen. Die Aufsätze sind in vier große Abschnitte (*Understanding, Philosophemes, Philosophers, Literature*) unterteilt, die jeweils versuchen, Schopenhauer unter dem Gesichtspunkt der indischen Kultur zu verstehen. Die Beiträge in diesem Sammelband gehen auf Vorträge zurück, die während einer Konferenz im Jahre 2010 aus Anlass des 150. Todestages des Philosophen von indischen, deutschen und englischen Forschern gehalten wurden. Der Sammelband will verdeutlichen, wie sich das Denken Schopenhauers mit der Philosophie und Kultur Indiens vereinen lässt, und wie Schopenhauer die „Brücke“ zwischen der westlichen und östlichen Philosophie darstellt.

Die Einleitung fasst sehr präzise die Hauptthesen der einzelnen Beiträge zusammen, gliedert nach den vier Abschnitten. Eine kurze Erläuterung zu den vier ausgewählten Titeln oder dem Schwerpunkt der Abschnitte hätte die Absicht der vier unternommenen und gelungenen Versuche, Schopenhauer durch das Prisma der indischen Kultur zu verstehen, noch verdeutlicht.

Der erste Abschnitt mit dem Titel *Understanding* umfasst vier Beiträge und beginnt mit einem Aufsatz von GÜNTER ZÖLLER [Philosophizing Under the Influence – Schopenhauer’s Indian Thought, 9–17]. Zöllner greift die Debatte auf, ob und inwiefern das indische Denken Schopenhauer in seinem philosophischen Wirken geprägt hat. Er bezieht sich dabei auf Schopenhauers eigene Behauptung, dass es eine Übereinstimmung zwischen seinem Denken von 1818 und der buddhistischen Ansicht über die Welt gäbe, aber dass beide Weltansichten unabhängig voneinander erworben wurden. Diese Aussage wendet Zöllner nun auf die Relation zum hinduistischen Gedankengut an. Er geht von einer Prädisposition in Schopenhauers Denken aus, und er ergänzt dies anhand von Schopenhauers eigener Konzeption der Kausalität, nämlich dass letztere immer eine Ursache und die Empfänglichkeit, sich gewissen kausalen Einflüssen zu unterziehen (auch als „Charakter“ bezeichnet), voraussetzt. Das heißt, nur indem bereits eine gewisse Veranlagung in Schopenhauers Denken vorhanden war, konnte das hinduistische Denken ihn auch affizieren. Zudem wird in Bezug auf die Frage nach

der Genese seines Hauptwerkes der Deutsche Idealismus von Zöllner hervorgehoben, besonders was die Rolle des Willens/Wollens betrifft. Allerdings bestehe Schopenhauers Originalität darin, dass er einen konsequenten Atheismus einführte und sein System frei von religiösen und theologischen Elementen hielt. Zöllner betont, dass Schopenhauer demzufolge alternative Formen brauchte, die Erleichterung vom Leiden schaffen könnten, welche er schließlich in den künstlerischen und ethischen Lebensformen sowie der Askese findet. Trotz Schopenhauers Atheismus spielen somit gewisse hinduistische und christliche Elemente, wie die durch Askese erlangte „Erlösung“ oder die „Entsagung“ eine Rolle in seinem System. Schopenhauer habe – so Zöllner – gewisse indische religiöse Konzepte auf sehr selektive Weise in sein System integriert, und zwar in der Hinsicht, dass er nur diejenigen in Betracht zog, die mit seiner eigenen Ansicht übereinstimmten. Zöllner gelangt zu der Schlussfolgerung, dass Schopenhauers philosophisches System somit christlich-europäische und hinduistisch-indische Elemente miteinander verknüpft und die Eigenheiten beider religiöser Traditionen auf einen allgemeinen philosophischen Kern reduziert, wobei die hinduistisch-indischen Einflüsse dabei als Prädisposition in seinem Denken zu betrachten sind.

Der zweite Beitrag von RAM NATH JHA [The Upaniṣads – Schopenhauer’s Solace of Life and Death. 19–29] beginnt mit der Bemerkung Schopenhauers über die *Upaniṣaden*: „In the whole world there is no study so beneficial and so elevating as that of the Oupnekhat. It has been the solace of my life, it will be the solace of my death!“ (S. 19) Seine Absicht ist es, Schopenhauers Bemerkungen zu analysieren und sie dann anhand von relevanten Textstellen der *Upaniṣaden* zu untermauern. Um nur einen seiner bildhaften Vergleiche zu erwähnen, so illustriert er Schopenhauers Studium der *Upaniṣaden* anhand des treffenden Bildes von der innigen Einheit einer leidenschaftlichen Geliebten mit ihrem Liebhaber während eines Treffens. Schopenhauers Bemerkung über die *Upaniṣaden* zeuge von einer Kombination aus Intuition einerseits und Rationalität andererseits, ebenso von Ost und West, dem Weltlichen und dem Überweltlichen. Der Autor warnt vor dem Missverstehen der Veden und stellt dar, wie die Suche nach dem höchsten Gut viele Suchende in Indien bereits in die Irre und ins Verderben geführt hat. Anders sei es bei den *Upaniṣaden*, laut welchen die Wahrheit undefinierbar ist und deren Ziel es ist, dem Wahrheitssuchenden die „absolute Realität“ allen Seins (*brahman*) „begreiflich“ zu machen, so Jha. Ferner geht er darauf ein, wann die *Upaniṣaden*, auch dank Schopenhauer, Eingang in die westliche Welt fanden und wie sie auch westliche Wissenschaftler, insbesondere Physiker, beeinflussten. Anhand von ausgewählten Zitaten illustriert er, inwiefern die *Upaniṣaden* Physiker wie Niels Bohr, Erwin Schrödinger, Albert Einstein und Robert Oppenheimer bei der Suche nach den Prinzipien und dem Wesen der Welt inspiriert haben. Am Ende des Aufsatzes wird Jhas Schreibstil geradezu pathetisch, im positiven Sinne, und er bedankt sich bei Schopenhauer

für seine großartigen Gedanken und Worte, welche er als aufschlussreich und als Wegweiser in einer konfus gewordenen Welt beschreibt. In diesem Beitrag wird einerseits der Einfluss der indischen Philosophie auf Schopenhauer deutlich, andererseits sieht man aber auch, wie sehr Schopenhauer indische Denker bereicherte und beeinflusste.

MICHAEL GERHARD [Suspected of Buddhism – Śaṅkara, Dārāṣekoh and Schopenhauer, 31–61] betrachtet im dritten Beitrag den Einfluss von Dārāsekohs und Śaṅkaras Ideengut auf die Sanskrit-Persisch-Lateinische Übersetzung der *Upanishaden*, das *Oupnek'hat*. Ausgangspunkt ist Schopenhauers Lektüre des *Oupnek'hat* im Jahre 1814, wobei Gerhard betont, dass man dabei Schopenhauers eigene Quellen, nämlich Anquetil-Dupperons *Oupnek'hat* (Übersetzung Persisch–Latein) und Dārāsekohs *Sirr-i akbar* (Übersetzung Sanskrit–Persisch), ins Auge fassen muss, um seinen Gedankengang nachzuvollziehen. Er beleuchtet präzise den religiösen Hintergrund und die lange intellektuelle Tradition, welcher Dārāsekoh angehörte, als er an seiner Übersetzung, dem *Sirr-i akbar*, arbeitete. Die Übersetzung enthält ebenfalls einige längere Kommentare, welche auf den *advaita-vedānta-Philosophen* Śaṅkara hinweisen, so Gerhard. Er beschreibt sie als den Gipfel einer Debatte zwischen persisch-indisch geprägtem Islam und dem Buddhismus und Brahmanismus. Weiter zeigt Gerhard, dass Schopenhauer mit dem *Oupnek'hat* eine Mischung aus persisch-islamischen-(*advaita*-)vedantischen Ideen besaß, und alle diese „Wahrheiten“ ihm als ein einziges Prinzip, als Wille, *fanā'*, *brahman*, *nirvāna*, Nichts, erschienen. Gerhard erläutert, inwiefern Schopenhauers „Nichts“ auf Dārāsekoh und Anquetil-Duperron zurückgeht, und nicht etwas darstellt, was *Advaitavedānta* und Buddhismus gemeinsam haben, zumal sich Śaṅkara deutlich vom Buddhismus distanziert. Weiter führt Gerhard die Gemeinsamkeiten und Widersprüche bei Schopenhauer und Śaṅkara an. Er lehnt den Ansatz (von Paul Deussen), Schopenhauer und Śaṅkara seien intellektuell vergleichbar, ab. Gerhard kommt zum Schluss, dass Schopenhauer mit seinem *Oupnek'hat* eine Übersetzung der *Upanishaden* besaß, in welcher sich die verschiedensten kulturellen Prägungen vermischten, und Schopenhauer somit nicht die *Upanishaden*, sondern unterschiedliche (Miss-)Interpretationen des Werkes las.

Im vierten Aufsatz beschäftigt sich THOMAS REGEHLI [“The Ancient Rhapsodies of Truth” – Arthur Schopenhauer, Friedrich Max Müller and the Hermeneutics] vor allem mit der persönlichen Beziehung zwischen Schopenhauer und Max Müller, einem der bekanntesten Sanskritschüler des 19. Jahrhunderts, wobei die *Upanishaden* eine wesentliche Rolle spielen, denn gerade Schopenhauers großes Interesse an den *Upanishaden* veranlasste Müller, ihn als „außerordentlichen Hermeneutiker“ zu bezeichnen, so Regehly. Obwohl Müller und Schopenhauers Meinungen über den Wert von Anquetil-Duperrons Übersetzung der *Upanishaden* weit auseinander gingen, lobte er ihn für seine Lesart des *Oup-*

nek'hat. Regehly stellt somit die Frage in den Mittelpunkt, was in diesem Kontext „Hermeneutik“ überhaupt bedeutet. Er greift verschiedene Positionen auf, welche Schopenhauers hermeneutisches Programm unterschiedlich interpretieren. Um nur einige zu nennen, so spricht Manfred Riedel in dem Zusammenhang von einer „Weltdeutung“, Rüdiger Safranski von einer „Hermeneutik des Daseins“, und Dieter Birnbacher sieht in Schopenhauers Werk eine „Deutung der Welt als Sinnzusammenhang“. Regehly stellt ferner kurz die Geschichte sowie die Systematik der Hermeneutik dar, und argumentiert in einem weiteren Schritt anhand von vier Indikatoren, inwiefern Schopenhauer tatsächlich ein „Hermeneutiker“ ist. Allerdings führt Regehly an, dass Schopenhauers Hermeneutik keiner von uns gewohnten Art von Hermeneutik zugeschrieben werden kann. Er stellt sich die Frage, ob der Leser zu einem besseren Verständnis der Welt gelangt, indem er Schopenhauers Werk liest, vor allem da Schopenhauer diese selbst im zweiten Band seines Hauptwerkes als „unlösbares Problem“ bezeichnet. Schließlich betont er, dass Weisheit nicht auf einer textbasierenden Realität beruht, sondern von der Welt, in der wir leben, selbst vorgeschrieben wird.

Der zweite Teil des Bandes mit dem Titel *Philosophemes* beginnt mit einem Beitrag von MARGIT RUFFING [The Overcoming of the Individual in Schopenhauer's Ethics of Compassion, Illustrated by the Sanskrit Formula of the 'tat tvam asi']. Ruffing bezeichnet Schopenhauers Ethik als einen Teil seiner theoretischen Philosophie und sieht in dem Vorrang seiner Willensmetaphysik, welche in dem Satz „Die Welt ist die Selbsterkenntnis des Willens“ zusammengefasst werden kann, die Hauptcharakteristik seines philosophischen Systems. Sie setzt diesen bereits häufig interpretierten Satz in Verbindung mit der ebenfalls kompakten und zu einem Satz zusammengefassten Sanskrit-Formel 'tat tvam asi'. In einem ersten Teil verschafft Ruffing dem Leser einen detaillierten Überblick über die Passagen, in denen Schopenhauer die Sanskrit-Formel erwähnt, und dies anhand von gut ausgewählten Textpassagen aus Schopenhauers (Haupt)werk. Die erste Erwähnung befindet sich – so Ruffing – im dritten Buch des Hauptwerkes im Zusammenhang mit der Ideenlehre. Durch die Kontemplation von Kunstwerken werden sowohl das Durchschauen des *principium individuationis* als auch das Erkennen der Ideen möglich, gefolgt von der Einsicht in das Ding-an-sich, dem Willen zum Dasein, welcher in allen Lebewesen wirkt. Dies bewirke die Aufhebung des Unterschiedes zwischen mir und dem Anderen, ausgedrückt in der Formel 'tat tvam asi'. Eine weitere Stelle ist, laut Ruffing, in Buch vier in Bezug auf die ewige Gerechtigkeit zu finden, wobei Schopenhauer vor allem auf die Lehre von der Seelenwanderung hinweist. Schließlich erwähne Schopenhauer die Sanskrit-Formel ein weiteres Mal in Buch vier bei der Behandlung der Frage nach der Entstehung von moralischen Prinzipien, und hiermit verbunden mit dem Konzept der Liebe und dem Mitleid. In einem letzten Schritt bezieht sich Ruffing auf eine Passage aus der *Preisschrift über die Grundlage der*

Moral, in welcher Schopenhauer die metaphysische Basis der Moralität darstellt, und die beiden entgegengesetzten Bewusstseinshaltungen, Egoismus und die Formel *'tat tvam asi'*, behandelt. Ruffing sieht hier den Schopenhauerschen Hauptgedanken in theoretischer und praktischer Hinsicht vereint. Im zweiten Teil stellt sie die Hauptaspekte von Schopenhauers Moraltheorie dar, nämlich die Überwindung des Egoismus durch Erkennen der metaphysischen Wahrheit, welches die Voraussetzungen für das Mitleid und somit das moralische Handeln ist. Abschließend erläutert Ruffing ihre Interpretation der Sanskrit-Formel kurz und kommt zum Schluss, dass Schopenhauer den Gedanken der Sanskrit-Formel aufgreift, um den Aspekt der Mitleidsethik, basierend auf der Willensmetaphysik, zu beleuchten. Dabei betont sie die immer gleiche Vorgehensweise von Schopenhauer und bezeichnet Schopenhauers Verständnis der indischen Philosophie als intuitiv.

MATTHIAS KOSSLER behandelt im zweiten Beitrag [The Relationship between Will and Intellect in Schopenhauer with Particular Regard to His Use of the Expression "Veil of *māyā*"] den Zusammenhang von Wille und Intellekt. Koßler beginnt mit der Identifikation des „Schleier der *māyā*“ und dem *principium individuationis*. Er wirft die Frage auf, was sich hinter diesem Schleier verbirgt und leitet so zum Wille als „Ding an sich“ (negative und positive Bedeutung) und seiner Erscheinung über. Ferner erläutert er die Schwierigkeiten, welche sich in Hinsicht auf die Bestimmung der Beziehung zwischen „Ding an sich“ und Erscheinung bei Schopenhauer stellen. Einerseits kann nichts über die Erscheinungen hinaus über den Willen als „Ding an sich“ ausgesagt werden, andererseits wird der Wille als „Ding an sich“ erst in den Erscheinungen sichtbar. Die Relation zwischen Wille und Intellekt ist auf zweifache Weise mit der Relation zwischen „Ding an sich“ und Erscheinung verknüpft, so Koßler. Der Intellekt mache den Willen als „Ding an sich“ sichtbar, sei aber selbst an einen Organismus (Gehirn) geknüpft. Er betont außerdem, inwiefern die positive und negative Bedeutung des „Ding an sich“ miteinander verknüpft sind, woraus sich das Bild eines blinden und endlos strebenden Willens als Essenz der Welt und Herrscher über seine Objektivationen, den Intellekt eingeschlossen, ergibt sowie das Bild eines strebenden Willens nach Bewusstsein, welcher sich in verschiedenen Graden objektiviert. Koßler leitet an dieser Stelle über zu Schopenhauers bekannter Aussage, „die Welt [sei] die Selbsterkenntnis des Willens“. Die Erkenntnis, was die Welt ist, gehe auf die Verknüpfung von Wille und Intellekt zurück, denn in der Selbsterkenntnis des Willens entziehe sich der Intellekt dem Dienst des Willens. Es komme somit zu einer Veränderung der Relation zwischen Wille und Vernunft nach der Selbsterkenntnis, wobei die Vernunft die Bedingung dafür sei, dass der Intellekt sich aus dem Dienst des Willens befreit und es schließlich zur Verneinung des Willens zum Leben kommt – in anderen Worten – das *principium individuationis* durchschaut wird, der „Schleier der *māyā*“ aufgehoben wird.

In einem dritten Beitrag erörtert RAJ KUMAR GUPTA [The Indian Context of Schopenhauer's "Holy Man" or "Beautiful Soul"] den Zusammenhang zwischen Schopenhauers Konzept der Heiligkeit und dem der indischen Philosophie. Er beginnt mit Schopenhauers Darstellung des Lebens als Leiden und Schmerz, welchen man nur durch die Verneinung des Willens zum Leben entkommen kann, möglich durch Verzicht und Askese, was zum Status eines Heiligen führt. Diesen „Heiligen“ findet Schopenhauer überwiegend in der indischen Mythologie und den Veden wieder, und dieser zeichnet sich durch höchste Erkenntnis, Tugend und Weisheit aus. Gupta schildert den Prozess, der zur Heiligkeit führt, folgendermaßen: Dieser beginnt mit dem Durchschauen des „Schleier der *māyā*“, der „Heilige“ erkennt, dass die Erscheinungswelt eine Illusion ist und wird sich der inneren Realität der Welt bewusst. Er identifiziert sich schließlich mit allen Lebewesen, was in der Formel *'tat tvam asi'* bestens ausgedrückt wird. Gupta zeigt, auf welche Quellen Schopenhauer zurück greift, um diesen „Heiligen“ zu beschreiben und illustriert dies anhand von gut ausgewählten Zitaten aus Schopenhauers Hauptwerk. Als wichtige Referenzen nennt er die Veden, Colebrookes Kommentar über die Veden, *Sāṃkhya-Kārikā*, *Bhagavad-Gītā*, das *Oupnek'hat*, aber auch Biographien von christlichen Heiligen und die Autobiographie von Madame de Guyon. Weiter zeigt Gupta anhand der *Bhagavad-Gītā*, genauer dem Konzept der Metempsychose, inwiefern Schopenhauer in einigen Fällen den Kontext des indischen Gedankenguts verändert hat, um seinem Vorhaben zu dienen. Zum Schluss greift er kurz die Debatte auf, inwiefern Schopenhauers Philosophie von der indischen Literatur geprägt wurde, auch wenn die Grundideen bereits vorhanden waren. So sieht Gupta vor allem in der Idee des „Heiligen“ die größte Verwandtschaft zwischen Schopenhauer und den indischen Schriften.

Der „indische Pessimismus“ ist Thema im vierten Beitrag von ARATI BARUA [All Is Suffering – Reexamining the Logic of "Indian Pessimism"]. Barua beginnt mit einer Unterscheidung zwischen dem psychologischen und philosophischen Pessimismus als Korrelat eines metaphysischen Systems. Sie will gewisse Mehrdeutigkeiten beseitigen, welche die Begriffe „Pessimismus“ und „Optimismus“ belasten. Sie stellt vier Gegenüberstellungen auf: Der psychologische/philosophische Optimismus, der psychologische Pessimismus und der philosophische Optimismus, der psychologische Optimismus und der philosophische Pessimismus sowie der psychologische/philosophische Pessimismus. Nachdem sie die verschiedenen Formen detailliert dargestellt hat, betrachtet sie die Pessimismus-Formen im metaphysischen indischen Denken, vor allem in Bezug auf den Begriff des Leidens im Sāṅkhya-Yoga und in den vier edlen Wahrheiten des frühen Buddhismus. Barua will anschließend zeigen, dass die Auflösung der Persönlichkeit im Sāṅkhya-Yoga und dem frühen Buddhismus keine pessimistische Ansicht ist, sondern das „höchste Gut“ darstellt. Sie thematisiert die Arten des Leids und

die Praktiken, mit welchen man dieses überwinden kann. In einem weiteren Schritt wird die These der „Allgegenwärtigkeit des Leids“ beleuchtet. Sie betont, dass diese These nicht nur Ausdruck des psychologischen Pessimismus ist, sondern auch der Unmöglichkeit, die Quelle des wahren Wertes zu erblicken, solange man sich dem Charakter der Realität nicht bewusst wurde. Daran anknüpfend wirft sie die Frage nach der Natur des *summum bonum* auf, zu welchem die therapeutischen Praktiken das Individuum führen sollen, und sie geht dabei auf Positionen des frühen Buddhismus, des Sāṅkhya-Yoga, des Advaita-Vedānta sowie der Nyāya Schule ein. Zum Schluss ordnet sie die dargelegten Positionen hinsichtlich der Gegenüberstellung von psychologischem/philosophischem Optimismus/Pessimismus ein und begründet dies ausführlich.

In einem letzten Beitrag des zweiten Teiles behandelt JENS LEMANSKI [The Denial of the Will-to-Live in Schopenhauer's World and His Association between Buddhist and Christian Saints] die Probleme, welche mit der These, es gäbe einen Zusammenhang zwischen den christlichen und buddhistischen Heiligen in Schopenhauers System, verbunden sind. In einem ersten Schritt thematisiert er die nicht eindeutige Methode, mit der Schopenhauer zu seinen Ergebnissen im Hauptwerk kam. Ein weiterer Aspekt ist die Frage, ob Schopenhauers Hauptwerk in einem normativen und linearen Gedanken oder in einem Gedanken, der in mehrere (Hand-in-Hand gehende) Teile gegliedert ist, besteht. Lemanski spricht sich für die zweitgenannte, deskriptive Lesart aus, und er will zeigen, dass Schopenhauers Hauptwerk die Beschreibung der Welt mit all ihren Elementen darstellt. Der Erfolg dieser (aktuellen) These hängt vom ursprünglichen Verstehen des Konzeptes der Willensverneinung von Schopenhauer und seinen Nachfolgern ab und ist ein Produkt des „Zeitgeistes“, so Lemanski. Er verschafft dem Leser einen Überblick über die Forschungsergebnisse in Bezug auf die Lesart von Schopenhauers Hauptwerk. Anschließend beschäftigt er sich intensiv mit der „Weigelt-Becker-Kontroverse“ und zeigt, welche Missinterpretationen bei der linearen Lesart auftauch(t)en. Anhand der Kontroverse würde sichtbar werden, wie Schopenhauer zu lesen sei. Er wirft die Frage auf, warum die Schopenhauer-Forschung trotzdem so lange an der linearen Lesart festhielt. Lemanski beleuchtet weiter sehr deutlich den historischen Hintergrund der deskriptiven Lesart sowie die Entwicklung des „Zeitgeistes“ von Schopenhauers Philosophie, denn nur so kann – laut Lemanski – einerseits Schopenhauers Methode aufgedeckt, und andererseits die Verknüpfung zwischen christlichen und buddhistischen Heiligen in seinem System erklärt werden. Er argumentiert, dass es sich bei Schopenhauers Beschreibung der Welt um eine wertfreie, neutrale Beschreibung der Welt um 1818 handelt. Was Schopenhauers ethisches Konzept der Willensverneinung betrifft, so habe er Schwierigkeiten gehabt, Beispiele aus seiner Zeit zu finden. Er musste somit auf Bücher, Biographien aus fremden Ländern, Religionen oder aus vergessenen Zeiten des Christentums zurück grei-

fen. Beide, die christlichen und buddhistischen Heiligen, sind Beispiele für dasselbe ethische Prinzip, die Willensverneinung, und diese fand er in Büchern, so Lemanski.

Der dritte Teil des Sammelbandes, genannt *Philosophers*, beginnt mit einem Beitrag von INDU SARIN [Transcending Egoism through Moral Praxis – Schopenhauer and Vivekānanda]. Sie beschäftigt sich mit Schopenhauers Perspektive, was die Entstehung von Moral durch die Überwindung des Egoismus betrifft, und sie vergleicht dies mit Vivekānandas Verständnis von Moral. Für beide wurzeln das moralische Handeln in Liebe, Sympathie und Mitleid. Das Fundament der Moral drücke sich für beide in der Formel ‘*tat tvam asi*’ aus, welche die metaphysische Identifikation mit allen Lebewesen bewirkt. Sarin zeigt sehr deutlich, worin für Schopenhauer die Quelle der Moral besteht, und geht dabei auf den Willen als Ding-an-sich und den Willen-zum-Leben ein. Sie leitet über zum Egoismus/Ego, welcher/welches Ausdruck des Willens-zum-Leben ist, und somit die Ursache für Laster, Konflikte und Leiden darstellt. Ferner wirft Sarin die Frage auf, wie man diesen Egoismus bewältigen kann, und sie findet die Antwort im moralischen Handeln, im Mitleid. Die Moralität findet ihren Höhepunkt schließlich in der Askese, der Selbstaufgabe und Selbstüberwindung. In einem weiteren Schritt geht Sarin über zu Vivekānanda, welcher die Bedeutung des *karma-yoga* im Bereich der Moral hervorhebt. Interne und externe Faktoren halten den Menschen gefangen und verstecken die wahre Natur der Seele. Sarin erläutert diese Faktoren genau und zeigt, worin für Vivekānanda Moral besteht. Er misst der Religiosität eine wesentliche Rolle bei, denn für ihn bedeutet religiös sein moralisch sein und umgekehrt. Hiermit verbunden sind die Selbstverneinung, das Durchbrechen der Fesseln der materiellen Welt und schließlich die ewige Einheit der Seele, was zu moralischen Handlungen führt. Sarin betont, dass die Askese bei Schopenhauer und Vivekānanda nicht Weltverneinung, sondern Verneinung des Egoismus bedeutet. Zum Schluss hebt sie noch einmal die Gemeinsamkeiten von Schopenhauer und Vivekānanda hervor, denn, auch wenn Vivekānanda der Religion eine wichtige Rolle zuschreibt, so lehnen beide eine auf Dogmen beruhende Moral ab und betonen das Zustandekommen der Moral durch Praxis, das heißt durch das Aufgeben des Egos.

Im zweiten und letzten Beitrag des dritten Teiles thematisiert RAMESH CHANDRA PRADHAN [Schopenhauer, Wittgenstein and Indian Philosophy: Some Forgotten Linkages] die bestehenden Verbindungen zwischen der Philosophie Schopenhauers und Wittgensteins sowie der indischen Philosophie, vor allem was die Konzepte des Leidens, der Befreiung und der Unterscheidung zwischen der vergänglichen Welt und der transzendenten Realität betrifft. In einem ersten Schritt zeigt Pradhan wie sehr die indische Philosophie Schopenhauer bei der Suche nach dem Ding-an-sich in Form vom Willen beeinflusste, und er zitiert aussagekräftige Passagen aus Schopenhauers Hauptwerk um diesen Einfluss zu

veranschaulichen. Schopenhauer verfolge die vedantische Idee vom „Rad der Zeit“ – so Pradhan – um die Welt in Raum und Zeit darzustellen, welche als Welt der Illusionen, *māyā*, bezeichnet wird und das Gegenteil der ewigen Realität, *brahman*, ist. Die zeitliche Welt gilt es zu überwinden, um vom Leiden der Welt erlöst zu werden. In einem weiteren Schritt geht Pradhan zur Philosophie Wittgensteins über und zeigt, inwiefern seine frühe Philosophie von Schopenhauers Willensmetaphysik geprägt ist. Er stellt die Parallelen zwischen beiden genau dar und macht ferner auf die Gemeinsamkeiten der vedantischen Metaphysik aufmerksam, welche vor allem in dem Konzept der Identität des Selbst (*ātman*) mit der absoluten Realität bestehen. Zudem behandelt Pradhan die Rolle der Metaphysik und Ethik in der Philosophie Schopenhauers und Wittgensteins sowie im indischen Denken. So hängen, laut Pradhan, Metaphysik und Ethik eng zusammen, da die Moral auf der metaphysischen Erkenntnis der Identifikation mit allen Lebewesen beruht, indem das Ego verneint wird, woraus wiederum Tugenden wie Mitleid und Nächstenliebe entstehen. Zum Schluss betont Pradhan noch einmal die Ähnlichkeiten des Vedānta mit der Philosophie Schopenhauers und Wittgensteins, vor allem im Hinblick auf die Identifikation aller Lebewesen. Die Theorie des „*ātman*“ – so Pradhan – ist die Quelle der Willensmetaphysik Schopenhauers und Wittgensteins.

Im vierten und letzten Teil des Sammelbandes, mit dem Titel *Literature*, schreibt SITANSU RAY [Schopenhauer and Tagore on the Key to Dreamland] über den Begriff des Traumes bei Schopenhauer und Rabīndranāth Tagore. Rays Beitrag beginnt mit dem Zitieren seines Lieblingsliedes von Tagore. Er stellt anschließend einen Zusammenhang mit Schopenhauer dar und greift Schopenhauers Diskurs über den Traum auf. Er differenziert diesen deutlich von der Imagination und verschafft dem Leser einen Überblick über die physiologischen und zerebralen Prozesse während des Traumzustandes, wie sie Schopenhauer in seinem Diskurs beschreibt. In einem weiteren Schritt geht Ray auf die Begriffe des „Schlafwachens“ und „Schlafwandeln“ ein, und er illustriert diese Zustände anhand von Tagores Geschichte *Manihara* und von *Lady Macbeths* Schlafwandlung. Weiter thematisiert Ray die Halluzination, ebenfalls von Schopenhauer behandelt, und auch hier veranschaulicht er diesen Zustand mit Tagores Traumgeschichte mit dem Titel *Nishithe*. Ebenfalls Schopenhauers Willensmetaphysik wird von Ray im Zusammenhang mit dem Begriff des Traumes zur Sprache gebracht und mit Tagores *Kankal* verdeutlicht. In einem weiteren, längeren Teil des Aufsatzes betrachtet Ray Tagores Gedicht *Swapna* (Traum) und zitiert entscheidende Stellen, wobei bedauerlicherweise keine Übersetzung vorhanden ist. Das Gleiche gilt für das folgende dargestellte Gedicht *Kalpanik*. In einem letzten Teil kommt Ray auf das zu Beginn erwähnte Traumlid zurück, thematisiert den im Lied erwähnten „Schlüssel zum Traumland“ und hebt die Bedeutung des Traumes, beispielsweise in Bezug auf die Kreativität, hervor.

Für alle Beiträge dieses Sammelbandes gilt, dass die Aufsätze durch eine ausführliche Bibliographie abgerundet werden und auf vertiefende Literatur hinweisen. Der Sammelband wird dem Anspruch, Schopenhauers Denken mit der indischen Philosophie und Kultur zu verbinden, gerecht und alle Beiträge können als Bereicherung für die Schopenhauer-Forschung bezeichnet werden, vor allem was die Frage nach dem nicht mehr zu leugnenden Einfluss des indischen Denkens auf Schopenhauers Werk betrifft. So ist es von großer Bedeutung, dass die indische Kultur mit in die Schopenhauer-Forschung integriert wird, damit gewisse Aspekte neu beleuchtet werden können. Um nur einige, im Sammelband auftauchende Aspekte zu erwähnen, so gibt es immer noch offene Fragen über Schopenhauers Methode, das heißt wie er zu seinen Ergebnissen in seinem Hauptwerk gelang, über die Lesart von Schopenhauers „einem Gedanken“ sowie über Schopenhauers eigenem Verständnis von der indischen Philosophie und Kultur, und damit verbunden der Wichtigkeit, die er diesen Gedanken zukommen ließ.

Pascale Worré, Luxemburg