

Schopenhauer und der Buddhismus¹

Von Yasuo Kamata (Kyoto/Augsburg)

Es wurden bisher in Philosophie und Religion zwei verschiedene Wege versucht, mit den menschlichen Lebensproblemen — dem Leiden im weitesten Sinne — fertig zu werden. Der erste Weg faßt diese Lebensprobleme als einen negativen Zustand auf. Dieser Negativzustand kann ausgeglichen und aufgehoben werden durch die Einführung einer rettenden, positiven Größe. Das Christentum ging diesen Weg und artikulierte sich weitgehend in diesem Gedanken des Ausgleichs des Negativen durch das Positive. So ist menschliches Leiden wie Altern, Geburt, Krankheit und Tod, von denen die Bibel viel erzählt, auf den Zustand der Schuld bezogen, die man zu begleichen hat, oder der Sünde, von der man erlöst werden muß. Je stärker die Schuld als negative Größe empfunden wird, desto mehr steigert sich die göttliche Macht bis in die unendlich-positive Größe der Allmächtigkeit.

Es gibt einen zweiten Weg, die Lebensprobleme zu bewältigen, den der Buddhismus ging. Das Negative wird im Buddhismus nicht als Schuld *für* das Absolut-Positive, d. h. Gott, verstanden, sondern als Leiden lediglich *für* den Menschen, der sich etwas Positives vorstellt und dieses will. Dann wäre das Leiden das Korrelat des menschlichen Eigenwillens zum Positiven (Jungbleiben, Unsterblichkeit, Machtausübung). Die Befreiung vom Leiden wäre daher durch die Verstärkung des Willens zum Positiven nie erreichbar. Denn solche Verstärkung würde vielmehr für das Leiden sensibilisieren und dieses so verschärfen. Das Heil besteht nach dem Buddhismus in der Einsicht oder im Erwachen (bodhi), daß der Wille zum Positiven das Leiden hervorruft, welches *für* denjenigen nicht existiert, der sich nicht durch den Willen zum Positiven blindlings treiben läßt.

Erlösung und Erwachen sind zwei verschiedene Weisen, auf die Frage nach dem Leiden zu antworten. Dieser Unterschied muß beachtet werden, auch dort, wo Christentum und Buddhismus äußerlich gleiche Antworten geben. Dies gilt etwa für die Bestimmung der zwischenmenschlichen Beziehung, für die Nähe von christlicher Nächstenliebe und buddhistischem Mitleid.

Sofern die christliche Religion in ihrer neuzeitlichen Gestalt dem Boden der abendländischen Kulturtradition entstammt und diese zugleich prägte, können wir annehmen, daß der hier hervorgehobene Charakter des Christentums auch allgemein in der abendländischen Philosophie, vor allem der Neuzeit, sich widerspiegelt. Als Beispiel der äußerlichen Gleichheit, von der ich sprach, kann der Idealismus der abendländischen Neuzeit und des Buddhismus angeführt werden. Nach Schopenhauer ist der Idealismus die Grundlage aller wahren Philosophie, und Schopenhauer zählt auch den Buddhismus dazu. Der Idealismus wird zunächst verstanden als die „Erkenntniß, daß das im Raum Ausgedehnte, also die objektive, materielle Welt überhaupt, als solche, schlechterdings nur in unserer *Vorstellung* existirt“.²

Nach Schopenhauer scheint allerdings der Unterschied zwischen dem abendländischen Idealismus und dem Buddhismus einfach festzustellen zu sein. Der

abendländische Idealismus ist nämlich im Grunde Optimismus, sofern er die „Erklärung der Welt aus einem Intellekt verlangt“,³ der buddhistische dagegen Pessimismus.⁴ Schopenhauer bezeichnet seine eigene Philosophie als eine pessimistische und behauptet ihre Nähe zum Buddhismus.⁵ Er bemüht sich darüber hinaus, dem ursprünglichen Christentum einen pessimistischen Kern nachzuweisen, und es vom gängigen, optimistischen Christentumverständnis abzugrenzen.⁶

Diese Charakterisierung wird uns jedoch bei einem differenzierten Vergleich der Tradition des abendländischen Idealismus, in dem auch die Schopenhauersche Philosophie steht, mit dem buddhistischen Idealismus nicht viel helfen: erstens, weil der hier verwendete Begriff „Idealismus“ im Schopenhauerschen Sinne vom üblichen Idealismus-Verständnis abweicht, zweitens, weil die Überbetonung des erst seit Mitte des 19. Jahrhunderts kulturell wie politisch belasteten Gegensatzes von Optimismus und Pessimismus die Grunderfahrung und den Standort der Schopenhauerschen Philosophie wie des Buddhismus verfehlen könnte. Es geht unserer heutigen Betrachtung darum, die Schopenhauersche Philosophie und den Buddhismus im Hinblick auf unseren Ansatz, nämlich die Unterscheidung zwischen dem Erlösungs- und dem Erwachensgedanken eigens zu bestimmen. Die Nähe und Ferne Schopenhauers zum Buddhismus wird damit vielleicht hervortreten.

Die allgemeine Definition des Idealismus als die Erkenntnis, daß die Welt nur in unserer Vorstellung existiere, bedeutet für Schopenhauer gerade nicht, daß die Welt „Produkt des erkennenden Subjekts“⁷ sei. Diesen Hyperidealismus hatte Schopenhauer Fichte vorgeworfen, genauso wie er den Materialismus als absoluten Realismus kritisierte, welcher die Vorstellung als Produkt der als Ding an sich betrachteten Materie verstehe. Eine solche Kausalerklärung des Subjekt-Objekt-Bezugs ist aber fehl am Platz.⁸

Nach Schopenhauer lehrt der wahre, Kantische Idealismus die „gänzliche und durchgängige Relativität der Welt als Vorstellung“,⁹ d. h. die Abhängigkeit des erkannten Objekts und des erkennenden Subjekts voneinander. Das Feld, in dem das Zusammenspiel von Objekt und Subjekt stattfindet, diese ursprüngliche Sichtbarkeit, nennt Schopenhauer die Idee. Freilich ist dieses Feld nicht etwas an sich absolut Seiendes; es ist vielmehr selbst durch das Zusammenspiel getragen, oder in Schopenhauers Terminologie: gewollt. Die Idee ist die ‚Sichtbarkeit‘ oder ‚Objektivität des Willens‘. Es existiert daher weder Objekt noch Subjekt an sich. Sie sind keine Prinzipien, auf die wir die Welt zurückführen könnten. Es gibt nur die in sich gewollte und erhaltene Sichtbarkeit und deren voneinander durchgängig abhängige Momente, die wir oft als Subjekt, Objekt oder Welt verselbständigen aus denk- und handlungsökonomischen Gründen. Sie alle folgen also aus dem Willen zum Leben. In dieser Hinsicht wäre der Wille zum Positiven, der dem Erlösungs- und Überwindungsgedanken zugrunde liegt, eine sublimierte Gestalt des Willens zum Leben.

Bisheriges abendländisch-metaphysisches Denken setzte das an sich und unaufhebbar Seiende voraus. Denn — so behauptet man — es muß etwas schlechthin sein; sonst wäre überhaupt nichts.¹⁰ Dieses Festhalten am an sich Seienden ist aber nach Schopenhauer „eben nur der Wille zum Leben, der wir selbst sind, wie er unsere Welt ist.“¹¹ Indem wir uns vergeblich bemühen, mit

dem An-sich-und-unaufhebbar-Sein das Nichts zu übertreffen, verstärken sich die Anhänglichkeit an das Sein und die Angst vor dem Nichts. Dadurch wird der Wille, das Nichts durch das mächtigere Sein zu überwinden, der Wille zum Leben immer stärker motiviert. Der Gegensatz von Sein und Nichts verblendet die Welt als Vorstellung. Diese verblendete Welt ist die Welt als blinder Wille zum Leben. Wir können die Welt nicht mehr willenlos und kontemplativ anschauen, wie sie erscheint in ihrer ursprünglichen Sichtbarkeit. Wir sind nicht einmal mehr imstande, zu durchschauen, wie die Welt durch den Willen zum Leben fortgetrieben wird, und daß nur unsere Anhänglichkeit ans An-sich- und Unaufhebbar-Sein uns zur metaphysischen Frage nach dem an sich Seienden drängt. Selbst Kant konnte nicht völlig von diesem Erlösungs- und Überwindungsgedanken loskommen. Er versucht Freiheit, Unsterblichkeit und Gott, trotz der theoretischen Nichtnachweisbarkeit ihrer substantialen Vorhandenheit, wenigstens in praktischer Absicht als positive Elemente einzuholen, um sich ihrer Negation (Unfreiheit, Tod, Böses) zu widersetzen. In dieser Hinsicht kann die Schopenhauersche Zurückweisung des Überwindungsgedankens, die sich in der Formel ‚Verneinung des Willens zum Leben‘ ausdrückt, als eine kritische Konsequenz aus dem Kantischen Idealismus betrachtet werden. Damit sind wir bereits in jenes Blickfeld getreten, in dem der Buddhismus, genauer der Mahayana-Buddhismus als Idealismus interpretiert werden kann.

Schon im Frühbuddhismus, vom reformatorischen Mahayana-Buddhismus als Hinayana verachtet, hatte sich aus der Lehre der Selbstlosigkeit die Lehre der Wesenlosigkeit des individuellen Ich entwickelt. Sie stützte sich besonders auf die Lehre der fünf Versammlungen, wonach die sämtlichen Daseinselemente (dharma) in fünf Klassen eingeordnet werden. Diese fünf Klassen von Daseinselementen sind: Gestalt (= Körper), Empfindung, Bild (= alle möglichen Vorstellungsarten), Bilden (alle möglichen Tätigkeiten und Kräfte, die das Bild bilden), Vorstellungsein (= die ursprüngliche Dimension der Vorstellbarkeit). Sie konstituieren also das gesamte Dasein, auch das individuelle Ich, als Zusammenspiel der Daseinselemente. Dem Ich entspricht also kein selbständiges Wesen an sich. Dies ist ein entscheidender Punkt der Übereinstimmung mit Schopenhauer.¹²

Denn nach dieser Lehre der Wesenlosigkeit des Ich gibt es auch das Leiden *an sich* nicht. Das Leiden ist überhaupt nur für das leidende Ich, sofern dieses Ich durch das Zusammenspiel der Daseinselemente in seiner Selbstanhänglichkeit hervorgebracht und getragen wird. Das Ich und das Leiden stützen sich aufeinander, verstärken sich gegenseitig bis in die Heillosigkeit.

Man könnte diesen Umstand einer Krümmung der Fläche vergleichen, die am Blech durch Biegekräft oder Druck entstanden ist. Die Fläche, die bisher in jeder Hinsicht glatt aussah, zeigt sich nun je nach Blickrichtung bald als Konvex-, bald als Konkavfläche. Genauso verhält es sich mit dem selbstanhänglichen Ich und dem Leiden. Nach der Lehre der fünf Versammlungen existiert jedoch weder Konvexfläche noch Konkavfläche also solche. Sie entstehen und vergehen akzidentell als Krümmung der Fläche. Der Frühbuddhismus nahm aber grundsätzlich an, daß die Daseinselemente, das Blech und die Kraft also, an sich real existieren.¹³

Die Heilsmöglichkeit besteht für den Frühbuddhismus in der Einsicht, daß die Selbstanhänglichkeit des Ich und damit Leiden durch eine *bestimmte* Zusam-

mensetzung der Daseinselemente entstehen, und daß sie daher durch eine bewußte Lebenshaltung, z. B. durch Beachtung des ‚achtfachen (rechten) Wegs‘, zu neutralisieren sind. Die Krümmung verschwindet, der Trieb der gegenseitigen Verstärkung von Ich und Leiden wird gestillt. Das an sich selbst hängende Ich und das Leiden erlöschen: das Nirvana wird erreicht. Das ist das Erwachen des Frühbuddhismus.¹⁴

Der Mahayana-Buddhismus führt den frühbuddhistischen Gedanken der Wesenlosigkeit von Ich und Leiden konsequent fort und behauptet, daß selbst die fünf Versammlungen der Daseinselemente kein an sich Sein zukommt. Denn die fünf Versammlungen der Daseinselemente sind nur *für* das soeben als wesenlos erwiesene Ich. Schließlich sind ohne die Mitwirkung des erkennenden Ich die Daseinselemente ebensowenig denkbar wie das Ich seinerseits ohne Zusammenspiel der Daseinselemente. Die Welt *ist* eben dieses Zusammenspiel in der durchgängigen Abhängigkeit (pratītyasamutpāda) des wesenlosen Ich und der wesenlosen Daseinselemente voneinander. Dieser Idealismus des Mahayana-Buddhismus ist also die Konsequenz des frühbuddhistischen Grundgedankens des Erwachens. Den Ort des Zusammenspiels der wesenlosen, voneinander durchgängig abhängigen Momente, diese wesenlose Sichtbarkeit, nennt der Mahayana-Buddhismus ‚Leerheit‘ (śūnyatā).¹⁵

Der Chinesische Buddhismus nannte die Leerheit auch oft ‚Nichts‘. Dieses ‚Nichts‘ muß deshalb vom ‚Nichts‘ im Sinne der schrecklichen Leere des nicht Bestehens und nicht Lebens unterschieden werden. ‚Leerheit‘ drückt nämlich die Zurücknahme jener von der blinden Selbstanhänglichkeit des Ich geleiteten Frage nach dem an sich Seienden aus. Diese Zurücknahme eröffnet erst das Blickfeld, in dem die Frage nach dem An-sich-und-unaufhebbar-Sein nicht als die letzte Frage, vielmehr selbst als Erscheinung und Verstärkung der blinden Selbstanhänglichkeit des Ich durchschaut und aufgehoben werden kann. Was uns in der Welt und die Welt für uns sein läßt, ist nicht das materielle und/oder geistige, an sich seiende Wesen, sondern die wesenlose Sichtbarkeit, (‚Leerheit‘) selbst. Die Welt als Vorstellung und das erkennende Subjekt gehen in dieser wesenlosen Sichtbarkeit auf und tragen in ihrem Aufgang diese Sichtbarkeit selbst.¹⁶ Wer die Leerheit der Welterscheinungen, auch seines Ich, nicht durchschaut, sondern daran festhält, der ist elend; ihm ist das Leiden (Altern, Tod) an sich, d. h. unaufhebbar, aufgegeben. Wer aber diese Leerheit durchschaut, dem ist das Leiden nicht an sich; er ist im Erwachen, und wohnt sorglos in der Leerheit.

Wir fassen zusammen: Die Schopenhauersche Philosophie und der Mahayana-Buddhismus stimmen darin überein, daß sie beide einen Idealismus vertreten, welcher die durchgängige Abhängigkeit des erkennenden Subjekts und des erkannten Objekts voneinander lehrt. Weiterhin kommen sie sich darin nahe, daß sie sich vom Überwindungsgedanken lossagen. Allgemein ausgedrückt: Schopenhauer und der Buddhismus wenden sich vom Gedanken des Machens und der Machbarkeit ab und bringen uns zur Einsicht ins Wesen der Welt, d. h. die Einheit der Welt und der durchgängigen Abhängigkeit ihrer Momente. Das Wesen der Welt ist ihre eigene Selbsterhaltung (Wille zum Leben). Hinter der Welt gibt es kein Wesen an sich. Das Wesen der Welt ist die Wesenlosigkeit der Selbsterhaltung der Welt. Schopenhauer und der Buddhis-

mus sind aber, wie wir gesehen haben, auf verschiedenen Wegen zu demselben Gedanken gekommen. Die Schopenhauersche Philosophie ist vom abendländischen Idealismus ausgegangen, und es ist ihr gelungen, das (wesenlose) Wesen der Welt zu durchschauen. In einer ethischen Sprache heißt dies: Erwachen und Einübung ins Wesen der Welt durch Verneinung des blinden Willens zum Leben. Im Mahayana-Buddhismus ist der Idealismus umgekehrt die Konsequenz des frühbuddhistischen Erwachensgedankens, d. h. seiner Grunderfahrung der Selbstlosigkeit und der Wesenlosigkeit des Ich.

Diese Differenzierung wäre notwendig, um Schopenhauer und den Buddhismus aus ihrer eigenen Welt her zu interpretieren und so ein faires und fruchtbares interkulturelles Gespräch führen zu können.

Anmerkungen

¹ Zum Verhältnis Schopenhauers zum Buddhismus zu seinen Lebzeiten vgl. A. Hübscher: Schopenhauer und die Religionen Asiens. 60. Jb. S. 1—16. Die Veröffentlichungen zu diesem Thema aus verschiedenen Schopenhauer- und Buddhismusverständnissen werden angeführt in: ders.: Schopenhauer-Bibliographie. Stuttgart 1981, S. 166—170. Zur Literatur über den indischen Buddhismus: W. Totok: Handbuch der Geschichte der Philosophie, Bd. 1 (Altertum). Frankfurt a. M. 1964, S. 37—50. Als *Einführung* besonders empfehlenswert sind unter den lieferbaren Büchern: E. Conze: Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung. Stuttgart ⁷1981 (original: Buddhism, Its Essence and Development. Oxford ²1953), und: H. W. Schumann: Der Buddhismus. Stifter, Schulen und Systeme. Freiburg i. Br. 1976.

² W II, 5.

³ W II, 665.

⁴ Vgl. W II, 671.

⁵ Vgl. N 143, P II, 405 ff.

⁶ Vgl. W I, 480.

⁷ P I, 27.

⁸ Vgl. W I, 15.

⁹ W I, 41.

¹⁰ Vgl. G, 39.

¹¹ W I, 486.

¹² Vgl. HN I, 239 f., W I, 201.

¹³ Eine der bedeutenden frühbuddhistischen Schulen erhielt daher die Bezeichnung: Die Schule, (die lehrt, daß) alles (Daseinselement real) ist (Sarvāstivāda).

¹⁴ Diese Heilsauffassung durch das Erwachen drückt sich in der wohl bekanntesten, frühbuddhistischen Formel ‚Vier edle Wahrheiten‘ aus, nämlich: die Wahrheit des Leidens, der Entstehung des Leidens, der Aufhebung des Leidens und des achtfachen (rechten) Wegs.

¹⁵ Der Gedanke der ‚Leerheit‘ wurde u. a. von Nāgārjuna (2. Jh. n. Chr.), dem Gründer der ‚Lehre des Mittleren (Wegs)‘, vertieft.

¹⁶ Vasubhandu (5. Jh. n. Chr.) versuchte diese Weltstruktur einheitlich darzustellen. Vgl. meinen Beitrag: Schopenhauer, Hegel, Vasubhandu. In: Zeit der Ernte. Festschrift für Arthur Hübscher zum 85. Geburtstag, hrsg. v. W. Schirmacher. Stuttgart 1982, S. 232—237.