

## Anerkennung. Der außerindische Ursprung von Schopenhauers unindischer Auffassung des „tat twam asi“

*von Günter Zöllner (München)*

„... öffentlich täuschen und insgeheim aufklären ...“<sup>1</sup>

Der Beitrag plaziert Schopenhauers Aneignung der vedantischen Weisheitsformel „tat twam asi“ („Das bist du!“) in den größeren Kontext seines systematischen Rückgriffs auf altindisches religiöses und philosophisches Denken. Der erste Abschnitt behandelt die Diskrepanz zwischen Schopenhauers Reputation als von altindischem Denken inspirierter Philosoph und seiner tatsächlichen vorrangigen Verankerung in der modernen europäischen Philosophie. Herausgestellt wird insbesondere der instrumentelle und nachgerade manipulative Charakter von Schopenhauers Rezeption indischer Materien. Der zweite Abschnitt spezifiziert die altindischen Elemente in Schopenhauers philosophischen Werken und legt dar, daß die thematische und doktrinale Präsenz altindischen Denkens bei Schopenhauer aus sachlichen Parallelen entspringt, die von ihm gezogen werden, ohne daß die in Beziehung gebrachten Gedankenlinien tatsächlich konvergieren. Der dritte Abschnitt erörtert das Ausmaß an Nähe zwischen Schopenhauers Mitleidsethik und der altindischen metaphysischen Einsicht, die zusammengefaßt wird durch den Spruch „tat twam asi“. Es wird gezeigt, daß Schopenhauers Ethik universeller Solidarität größere Verwandtschaft aufweist mit der Moralphilosophie von Kant und Fichte, speziell mit der ethischen Kategorie der Anerkennung, als mit der altindischen Lehrformel vom „tat twam asi“.

Der Beitrag bestreitet nicht so sehr die Bedeutung indischen Denkens für Schopenhauer, als daß er sich um eine kritische Einschätzung der Formen und Funktionen von Schopenhauers Umgang mit indischen Anregungen und Einflüssen bemüht. Strukturell wird Schopenhauers Verfahren mit seinen indischen Quellen an seine Handhabung der Ursprünge seines Philosophierens im nachkantischen Denken, speziell bei Fichte und Schelling, angenähert. Schopenhauers

---

1 Schelling, F. W. J.: *Über die Gottheiten von Samothrake*. Stuttgart 1958, 22.

Untertreibung des Einflusses der Vertreter des deutschen Idealismus auf ihn entspricht exakt seine Übertreibung des Einflusses von altindischem Denken auf ihn. In beiden Fälle gilt es, eine von Schopenhauer gezielt vorgenommene Spurenverwischung rückgängig zu machen.

### 1. Der unzeitgemäße Betrachter

Schopenhauer gilt als der Indiefahrer unter den westlichen Philosophen des neunzehnten Jahrhunderts, und dies obwohl er bei seinen ebenso umfangreichen wie zahlreichen Bildungsreisen niemals europäischen Boden verlassen hat. Doch Schopenhauer ist vikarisch nach Indien gereist – durch die gezielte Lektüre klassischer indischer philosophischer und religiöser Schriften, die er in modernen Ausgaben und westlichen Sprachen studiert hat. Schopenhauer hat bei seinen textuellen Erkundungsreisen in den indischen Subkontinent überdies philosophisches Neuland erschlossen: er hat indische Weisheit als einer der ersten in die moderne europäische philosophische Diskussion einbezogen, ohne dabei die außereuropäische Denktradition auf einer Vorstufe westlichen Denkens anzusiedeln, wie dies noch in Hegels Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie der Fall ist. Vielmehr hat Schopenhauer das indische Denken und speziell die philosophischen Gehalte des Hinduismus, aber auch des Buddhismus, in der Präsentation seiner eigenen Philosophie als gleichberechtigte historische Quellen neben der westlichen Philosophie in Antike, Mittelalter und Neuzeit und neben der christlichen Religion angeführt. Mehr noch: Schopenhauer hat das seiner Einschätzung nach philosophisch Beachtens- und Bewahrenswerte am abendländischen und speziell am christlichen Denken als essentiell identisch mit dem Grundgehalt der indischen Weisheitslehren angesehen und sogar die faktische Abhängigkeit der echten antiken Philosophie (Pythagoras, Platon<sup>2</sup>) wie der echten christlichen Lehre von alter indischer Weisheit vertreten.

So nimmt es nicht wunder, daß Schopenhauer in Zeiten der politisch-ökonomischen wie künstlerisch-kulturellen Globalisierung als würdiger Ahnherr und früher Musterfall für interkulturelles Philosophieren in Anspruch genommen wird. Schopenhauer, so scheint es, gibt ein frühes gutes Beispiel für die Öffnung eines vormals geschlossenen Denkraums hin zu anderen philosophischen und religiösen Kulturen, deren Ansichten und Einsichten er kontrastierend und vergleichend in die eigene Denktradition einbringt, um so seinen geistigen Horizont selbstkritisch zu erweitern. Als Indizien von Schopenhauers interkulturellem Philosophieren *avant la lettre* wären anzuführen: die ethische Einstellung zum Leben in all seinen Formen und Gestalten, die Gleichbehandlung des Christen-

---

2 Siehe W I, 421.

tums und der fernöstlichen Religionen sowie die Zusammenführung von westlicher Philosophie und fernöstlicher Weisheitslehre. Zieht man noch Schopenhauers notorische Schelte der „Professorenphilosophie der Philosophieprofessoren“ im allgemeinen und der deutschen akademischen Philosophie seit Kant im besonderen in Betracht, so drängt sich das Bild eines Philosophen auf, der souverän und kosmopolitisch die eigene philosophische Herkunft hinter sich läßt und dem alteuropäischen Denken das philosophische und religiöse Potential eines ganz anderen Denkens erschließt und einverleibt.

Doch wäre die Vereinnahmung Schopenhauers für das rezente globalistische Phänomen der Interkulturalität vorschnell und anachronistisch. Schopenhauer hat die Begegnung mit der indischen Geisteswelt nicht um ihrer selbst willen gesucht und diese auch nicht in ihrer Eigenheit und Fremdheit zur Kenntnis genommen. Vielmehr hat Schopenhauer gezielt auf indische philosophische und religiöse Traditionen zurückgegriffen, um die eigene philosophische Position transkulturell zu validieren. Nicht das Indische am indischen Denken interessiert und begeistert ihn, sondern das Schopenhauerische am indischen Denken. Im Zentrum von Schopenhauers Bezugnahme auf hinduistische und buddhistische Lehren steht die Suche nach Parallelen zu eigenen Annahmen, Gedankengängen und Einschätzungen. Bei aller Übereinstimmung im Verlauf der so korrelierten Gedankenverläufe erhält sich aber, zumal aus der Perspektive des späteren Beobachters, der Abstand zwischen den von Schopenhauer einander künstlich angenäherten Linien westlichen und fernöstlichen Denkens. So eng Parallelen auch geführt werden mögen, treffen tun sie sich bekanntlich erst im Unendlichen.

Doch Art und Ausmaß von Schopenhauers Vereinnahmung indischen philosophischen und religiösen Denkens zum Zweck der Bewährung seiner eigenen Positionen zu Philosophie und Religion nimmt sich nicht nur anachronistisch aus im Kontext gegenwärtiger Vermittlungsbemühungen zwischen philosophischen und religiösen Kulturen, die es eher auf Alterität als auf Identität abgesehen haben und die Erfahrung des Fremden für die Verfremdung des Blicks auf das Eigene einzusetzen streben. Schon im Horizont des frühen neunzehnten Jahrhunderts trägt die von Schopenhauer gewählte Form des geistigen Zugriffs auf Indien altmodische Züge. Die Zusammenführung geographischer und anthropologischer Forschungen mit der sich ausbildenden modernen, anthropozentrischen Geschichtsphilosophie hatte im letzten Drittel des achtzehnten Jahrhunderts zu einem differenzierten Bild der Entwicklungs- und Entfaltungsmöglichkeiten menschlicher Existenz an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten geführt. Insbesondere durch das kulturanthropologische Werk von Johann Gottfried Herder war ein Zugang zum Phänomen räumlich-zeitlich kultureller Differenzierung geschaffen worden, der den Begriff der Individualität vom Einzelwesen Mensch auf dessen diversifiziertes Auftreten in Gruppierungen unterschiedlicher Größe zu übertragen erlaubte: vom Stamm und der Sippe bis

hin zum Volk und zur Nation.<sup>3</sup> Die geographisch-chronologische Pluralisierung menschlicher Kulturen nach Raum und Zeit ging so einher mit deren Individualisierung nach Charakter, Sinnes- oder Geistesart.

Hinzukam im gleichen Zeitraum und in einer verwandten Entwicklung die zunehmende Berücksichtigung und Schätzung des Mythos als genuinem kulturellen Ausdruck und als Vehikel kultureller Tradition. Aus der Mythologie als antiquarischer Götterlehre wurde die philosophische Mythologie als Epistemologie des bildlich vorgestellten Unbedingten oder Absoluten. Symptomatische Ausprägungen des modernen mythologischen Denkens sind das Postulat einer „Mythologie der Vernunft“ im sogenannten „Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus“ (F. Rosenzweig) (1797), die „Rede über die Mythologie“ in Friedrich Schlegels *Gespräch über die Poesie* (1800) und Schellings Münchner Akademie-Rede *Über die Gottheiten von Samothrake* (1815).

Schließlich steigt im ausgehenden achtzehnten und beginnenden neunzehnten Jahrhundert auch das Interesse an außereuropäischen Sprachen und Literaturen, und es entwickelt sich der Sinn für die systematische Vergleichbarkeit von kulturell getrennten Sprachen, der über die bislang gepflegte (spekulative) Etymologie hinausgeht und vor allem die grammatische Formenlehre umfaßt. Meilensteine dieser linguistisch-philosophischen Horizonterweiterung, die ganz besonders dem Sanskrit und den indischen literarischen Traditionen gilt, sind Georg Forsters Übertragung der altindischen dramatischen Dichtung *Sakontala* (1791) und Friedrich Schlegels Schrift *Ueber die Sprache und Weisheit der Indier* (1808).

Schopenhauer steht abseits all dieser Entwicklungen, die bis weit ins neunzehnte und zwanzigste Jahrhundert hinein in Europa wissenschaftliche und wissenschaftspolitische Folgen haben sollten. Wie auch in anderen Bereichen seiner persönlichen und geistigen Lebensführung, von seiner Garderobe bis zu seinen literarischen und künstlerischen Präferenzen, ist Schopenhauers Sozial- und Intellektualcharakter nicht gegenwartsorientiert und schon gar nicht zukunftsorientiert, sondern wirkt seltsam antiquiert, so wie auch seiner Philosophie, die als geniales Produkt seiner Jugend gelten kann, ein Zug ins Altkluge eignet. Politisch bleibt Schopenhauer sein Leben lang und über drei bürgerliche Revolutionen hinweg dem *ancien régime* zugehörig, geistesgeschichtlich verbleibt er im

---

3 Siehe dazu Zöllner, Günter: Genesis und Klima. Geo-Anthropologie bei Kant und Herder. Erscheint in: *Herders „Metakritik“. Transformationen vorkritischer – Figurationen nachkantischer Philosophie*. Hrsg. von Marion Heinz und Angelica Nuzzo, Stuttgart-Bad Cannstatt 2013, 253–271 sowie ders.: Genesis und Klima. Geo-Anthropologie bei Herder und Kant. Erscheint in: *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses Pisa 2010/ Proceedings of the XI<sup>th</sup> International Kant Congress Pisa 2010*. Hrsg. von Stefano Bacin, Alfredo Ferrarin, Claudio La Rocca und Margit Ruffing, Berlin/New York 2012.

Bannkreis der europäischen Aufklärung, kulturell orientiert er sich an den kompilierten Klassikern des griechischen und römischen Altertums.

Die angebliche Zeitgenossenschaft Schopenhauers ist eine Kreation des späteren neunzehnten Jahrhunderts, als Bildungsbürgertum und Intelligentsia den greisen Schopenhauer zum metaphysischen Trostspender im sinnentleerten Zeitalter von Kapitalisierung, Industrialisierung und Urbanisierung für sich entdeckten. Schon der frühe Nietzsche hat die bürgerliche Domestizierung Schopenhauers durch den „Bildungsphilister“ durchschaut und das Unzeitgemäße, das ebenso Altmodische wie Unmodische, an Schopenhauer emphatisch herausgestellt. Der anachronistische Grundzug von Schopenhauers Denken, dessen Abwendung vom Heute mit der Wendung zu einem Einst, das ebenso Damals wie Dereinst meinen kann, einhergeht, bestimmt auch Schopenhauers Indienrezeption. Indem Schopenhauer mit dem Blick des Aufklärers und Moralisten den indischen Subkontinent selektiv und synthetisierend zur Kenntnis nimmt und bringt, präsentiert er nicht Indien als ein Gegenbild zum Westen, sondern konfrontiert Europa mit dem idealisierten, indisch drapierten Gegenbild seiner selbst, dem das Beste aus Europas philosophischer und religiöser Vergangenheit einbeschrieben ist. Das Zentralzitat von Schopenhauers Indien-Rezeption beschreibt auch rekursiv Schopenhauers Indienrezeption selbst: *tat twam asi* – Indien, das bist du selbst, Europa, in deiner Religion und Philosophie diesseits – oder vielmehr jenseits – von deren Korruption und Kontamination.

## 2. Parallele Welten

Der inszenierte und instrumentelle Charakter von Schopenhauers Indienrezeption wird auch belegt durch Art und Ausmaß der Verweise auf indisches Denken in Schopenhauers Werken und seinem Nachlaß. Die erste genauere Bekanntschaft Schopenhauers mit indischem Denken und dessen erste dokumentierte philosophische Berücksichtigung fällt in das Jahr 1814, kurz nach Schopenhauers Promotion (*in absentia*) an der Universität Jena.<sup>4</sup> Vom 26. März bis zum 18. Mai dieses Jahres entleiht Schopenhauer aus der Herzoglichen Bibliothek in Weimar das Werk, auf dem sein Indienbild so gut wie ausschließlich basiert, die lateinische Übertragung einer persischen Übersetzung der Upanischaden, die unter dem Titel *Oupnek'hat* im Jahr 1801 in Paris in zwei Bänden mit einem Umfang

---

4 Zu den Anfängen von Schopenhauers Bekanntschaft mit Indien, die bis in seine Göttinger Studienzeit (1811) und seine Weimarer Zeit (1813/14) zurückreichen, siehe App, Urs: Schopenhauer's Initial Encounter with Indian Thought. In: *Schopenhauer and Indian Philosophy. A Dialogue Between India and Germany*. Hrsg. von Arati Barua, New Dehli 2008, 7–57.

von 1900 Seiten durch Anquetil Duperron veröffentlicht worden war.<sup>5</sup> Kurze Zeit später erwirbt Schopenhauer ein Exemplar des Werkes, wohl um es an seinem nächsten Aufenthaltsort, Dresden, verfügbar zu haben.<sup>6</sup> Aus demselben Zeitraum stammen zwei Einträge in Schopenhauers Manuskriptbüchern mit Verweisen auf das *Oupnek'hat*, die jeweils der Illustration eines zuvor ohne jeden Bezug auf indisches Denken vorgetragenen Gedankens dienen.<sup>7</sup> Der Rekurs auf Indisches hat hier Beleg- und Illustrationsfunktion.

Auch für die folgenden Jahre bis zur Veröffentlichung von Schopenhauers frühem und einzigen Hauptwerk, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (Ende 1818, mit der Jahreszahl 1819), finden sich einzelne Verweise auf indisches Denken in Schopenhauers literarischem Nachlaß, vor allem im Kontext seiner kritischen Überlegungen zum eskapistischen Charakter der Religion,<sup>8</sup> aber auch zu Korrespondenzen zwischen westlicher und indischer philosophischer Lehre.<sup>9</sup> Schopenhauers Verfahren der intellektuellen Aneignung – oder vielmehr Enteignung – indischer Lehren für eigene philosophische Zwecke wird besonders deutlich illustriert durch eine Gruppe von Einträgen in den Studienheften, die er von 1811 bis 1818 geführt hat. Dort finden sich mehrere Seiten mit Exzerpten aus einer englischsprachigen, in Indien publizierten orientalistischen Zeitschrift (*Asiatick researches*). Speziell die Auszüge aus den Bänden VIII. und IX. (publiziert in Kalkutta 1805 und 1807) sind so angelegt, daß jeweils einem kurzen englischsprachigen Zitat eine in der Terminologie und Konzeptualität von Schopenhauers philosophischem Denken abgefaßte glossierende Eintragung folgt, die das indische Lehrgut stilistisch und semantisch assimiliert.<sup>10</sup>

Im Hauptwerk selbst sind die Referenzen auf Indien im Dritten Buch lokalisiert, in der Begründung der Ethik des Mitleids und der religiösen Praxis der Askese.<sup>11</sup> Auch hier ergänzen die indischen Referenzen das zuvor und zuerst unter Bezugnahme auf europäische Verhältnisse Entwickelte. Dasselbe gilt für die alternative Präsentation des Hauptwerks als vierteilige Berliner Vorlesung im Jahr 1820, deren ausgearbeitetes Manuskript sich im handschriftlichen Nachlaß

---

5 Zum kompilatorisch-kommentatorischen Charakter von Duperrons *Oupnek'hat*-Edition siehe App, Urs: *Schopenhauer's Kompass*, Rorschach/Kyoto 2011 sowie ders.: *The Birth of Orientalism*, Philadelphia 2010.

6 Siehe HN V, 338 f.

7 Siehe HN I, 106, 120.

8 Siehe HN I, 370.

9 Siehe HN I, 391 f., 440 f., 479 f. (Datierung: 1816 bzw. 1817).

10 Siehe HN II, 396 f.

11 Siehe WW I, 458 f.

Schopenhauers erhalten hat und die die Ethik unter Einschluß indischer Parallelen unter dem Titel „Metaphysik der Sitten“ verhandelt.<sup>12</sup>

Weitere Dokumente von Schopenhauers fortgesetzter Beschäftigung mit dem indischen Denken liefern die Berliner Manuskripthefte der Jahre 1818 bis 1830, deren Abfassung also nach der Erstveröffentlichung des Hauptwerks und vor dessen zweiter, um einen weiteren Band mit ergänzenden Kapiteln versehener Auflage (1844) liegt. Typischerweise stehen dabei die Rückgriffe auf indisches Denken in Kontext kritischer Reflexion auf Status und Funktion der Religion im allgemeinen und des spezifischen Vergleichs einzelner Religionen, darunter dem Hinduismus und Buddhismus, im besonderen.<sup>13</sup>

In den einschlägigen ergänzenden Kapiteln des neu hinzugefügten zweiten Bandes der zweiten Auflage von *Die Welt als Wille und Vorstellung* ist besonders der verstärkte Einbezug des Buddhismus in die europäisch-fernöstliche Parallele bemerkenswert. Für Schopenhauer zeichnet sich der Buddhismus vor allen anderen Religionen aus durch die maximale Übereinstimmung mit seiner eigenen Lehre. Doch betont Schopenhauer auch seine unzureichende Bekanntschaft mit dem Buddhismus zum Zeitpunkt des ursprünglichen Erscheinens seines Hauptwerks, so daß die geltendgemachte weitgehende Übereinstimmung in der Sache gründen soll und nicht in einem prägenden Einfluß buddhistischer Lehren auf das eigene Philosophieren.<sup>14</sup>

Ansonsten bestätigt sich auch beim Ergänzungsband des Hauptwerks der bisherige doppelte Befund, daß die indischen Referenzen zum einen nach Zahl und Gewicht zurücktreten hinter den multiplen Bezugnahmen auf westliche Philosophie und christliche Religion und zum anderen der zusätzlichen Bestätigung und Illustration von zuvor unabhängig von indischen Referenzen entwickelten Ansichten und Auffassungen dienen. Ähnliches gilt für die nachträglichen einschlägigen Belege, die Schopenhauer im „Sinologie“ betitelten Kapitel seiner Schrift *Ueber den Willen in der Natur* (1836) gesammelt und ausgewertet hat.<sup>15</sup> Auch die späten Ausführungen in den *Parerga und Paralipomena* (1851) liegen ganz auf der skizzierten Linie der Bezugnahme Schopenhauers auf Indien zum Zweck von Konfirmation und Kompletion und zur Diagnose von sachlichen Übereinstimmungen.<sup>16</sup>

Schopenhauers Bezugnahmen auf indisches philosophisches und religiöses Denken lassen sich also über die gesamte zeitliche und mediale Spannweite sei-

---

12 Siehe Schopenhauer, Arthur: *Metaphysik der Sitten. Philosophische Vorlesungen*. Teil IV. Hrsg. von Volker Spierling, Zürich/München 1985, 190–193.

13 Siehe HN III, 413 f., 593, 624 f., 627, 638 f., 654 f.

14 Siehe W II, 186 (Erstes Buch, Kapitel 17. Ueber das metaphysische Bedürfnis des Menschen).

15 Siehe N, 128–139, bes. 133.

16 Siehe P I, 384–411 (Zweiter Band, Kapitel 15. Ueber Religion).

nes Werks verfolgen: von der Vorbereitung des frühen Hauptwerks über dessen erste Ausarbeitung und spätere Erweiterung bis hin zum „Nachlaß zu Lebzeiten“ (Robert Musil) und von den Manuskriptbüchern über die Druckschriften bis zu den Vorlesungsmanuskripten. Konsistent über Arbeitslebensphasen und Werkgruppen hinweg ist auch der komparative und konfirmatorische Charakter des Rückgriffs auf indisches Gedankengut, durch den Schopenhauer sich und seine Leserschaft der transkulturellen Validität seiner philosophischen Positionen versichert. Der primären Belegfunktion der indischen Referenzen bei Schopenhauer entspricht deren inhaltliche Schwerpunktsetzung.

Es lassen sich drei Felder ausmachen, auf denen Schopenhauer westliche Philosophie – und speziell das eigene Denken – und östliches Denken – speziell hinduistische Religion und Philosophie – zusammenführt: die prinzipielle Verhältnisbestimmung von Philosophie und Religion, die generelle Parallelisierung von Christentum und Hinduismus und die spezifische Korrelationierung von Doktrinen und Theoremen bei Schopenhauer selbst und im indischen Denken. Bei der grundsätzlichen Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Philosophie erweist sich Schopenhauer als religionskritischer Denker in der Tradition der europäischen Aufklärung. Religion und Philosophie eint in Schopenhauers Augen die Entstehung aus dem „metaphysischen Bedürfnis“ nach einer Rechtfertigung des menschlichen Lebens jenseits kontingenter und ephemärer Zielsetzungen und deren oft verfehelter, immer aber hinfälliger Verwirklichung.

Während die Philosophie die angestrebte Sinnggebung mit begrifflichen und argumentativen Anstrengungen unternimmt, leistet die Religion die Sinnverleihung im bildlichen Medium von Mythos und Dogma. Doch markiert für Schopenhauer der Gegensatz von intuitiv-religiöser und abstrakt-philosophischer Erkenntnisweise keine bloß modale Differenz zwischen gleichwertigen Erkenntnistypen. Vielmehr wird nur die philosophische Erkenntnis dem metaphysischen Charakter der Welt gerecht, indem sie deren abgründige Willensnatur diesseits der Individuationen durch das Vorstellungsprinzip, den „Satz vom Grund“, erkennt. Dagegen verbleibt das religiöse Denken mit seiner mythologischen Individuation des eigentlich Prä- und Präterindividuellen in der Täuschung befangen. Einzig in ihren ethischen Kern trifft sich, für Schopenhauer, die (recht entwickelte und recht verstandene) Religion mit der (recht entwickelten und recht verstandenen) Philosophie.<sup>17</sup>

Dem unterschiedlichen epistemischen Status von Philosophie und Religion entspricht die gesellschaftlich-politische Differenz von exoterischer und esoterischer Lehre, von denen die eine für die Vielen und deren beschränkten Wissensstand und geistigen Horizont gedacht ist und die andere sich an die Wenigen

---

17 Siehe W I, 422 ff. *Vorlesungen IV*, Metaphysik der Sitten, 197 ff.



wendet, die der wahren Erkenntnis intellektuell und moralisch gewachsen sind. Vom überlegenen Standpunkt der Philosophie aus betrachtet präsentieren die Religionen mit ihren populären Mythen und partikularen Dogmen die eigentlich nur der Philosophie und speziell der Metaphysik zugängliche Wahrheit im „Gewand der Fabel“, ja im „Gewand der Lüge“.<sup>18</sup>

Auch im Hinblick auf den Hinduismus unterscheidet Schopenhauer zwischen der reinen brahmanischen Lehre, die philosophische Dignität besitzt, und der „Volksreligion“ mit ihren populären Lehren, zu denen er auch das Dogma von der Wiedergeburt (Metempsychose) rechnet, allerdings mit der Auszeichnung speziell dieses Aberglaubens als „non plus ultra der mythischen Darstellung“.<sup>19</sup> Schopenhauer geht so weit, als westlich-modernes Äquivalent der indischen volksreligiösen Lehre von der Seelenwanderung das christliche Dogma von der Unsterblichkeit der Seele in dessen Fassung als Postulat der reinen praktischen Vernunft bei Kant zuzuordnen, um damit zugleich seine Einschätzung der kantischen Postulatenlehre als volksreligiöser Konzession und Akkomodation der kritischen Philosophie zum Ausdruck zu bringen.<sup>20</sup>

Mit seiner kognitivistischen Geringschätzung der populären Religion zugunsten der elitären Philosophie bei gleichzeitigem Bewußtsein der gesellschaftlichen und politischen Opportunität des Volksglaubens steht Schopenhauer in der modernen europäischen Tradition aufklärerischer Auffassungen von der esoterisch-exoterisch Doppelgestalt der Religion (*religio duplex*) und der korrespondierenden Zwillingsgestalt der Wahrheit (*gemina veritas*).<sup>21</sup> Ihre konsequente Fortsetzung sollte das auch bei Schopenhauer noch wirksame ambivalente Denken der Aufklärung über die Religion finden in der vitalistischen Umwertung des Verhältnisses von Wahrheit und Lüge beim frühen Nietzsche und der Überbietung des aufklärerischen Projekts einer Naturgeschichte der Religion<sup>22</sup> durch die Genealogie der religiösen Moralität beim späteren Nietzsche.<sup>23</sup>

Bei Schopenhauers systematischem Vergleich von Christentum und Hinduismus fungiert die philosophisch purifizierte altindische Religion als Leitfaden zur Identifikation der authentischen christlichen Lehre. Schopenhauer verweist insbesondere auf die übereinstimmende ethische Auffassung der Werthaftigkeit allen Lebens und der Universalität der Liebe zu allem, das lebt.<sup>24</sup> Die systemati-

---

18 W II, 723.

19 W I, 419–421.

20 Siehe W I, 420.

21 Siehe dazu Assmann, Jan: *Religio duplex. Ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung*. Berlin 2010.

22 Siehe Hume, David: „The Natural History of Religion“ (1757).

23 Siehe Nietzsche, Friedrich: „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne“ (1873) sowie *Zur Genealogie der Moral* (1887).

24 Siehe W I, 458 ff.

sche Annäherung von christlicher und hinduistischer philosophisch-religiöser Ethik ergänzt Schopenhauer um Spekulationen über den fernöstlichen und speziell altindischen Ursprung des Christentums. Der forcierten genetischen und systematischen Annäherung des Christentums an den Hinduismus entspricht bei Schopenhauer die gezielte Distanzierung des so (re-)konstruierten ursprünglichen Christentums von dessen Herkunft im Judentum und dessen Fortentwicklung in den Protestantismus. An den prä- und postchristlichen Religionsformen moniert Schopenhauer die grundsätzliche bejahende Einstellung zum Leben („Zuversicht“), der er die angeblich ur- und echt-christliche Überzeugung („Geist des Christentums“<sup>25</sup>) von der ethischen Nichtigkeit des Lebens und die angeblich verwandte vita-negative Ansicht des Hinduismus kontrastiert.<sup>26</sup> Schopenhauers aggressiver Antijudaismus bereitet hier spätere Spekulationen im neunzehnten Jahrhundert über ein „arisches Christentum“ vor, in dessen Dunstkreis sich auch der späte Richard Wagner in weltanschaulichen Schriften sowie in der Textdichtung zum *Parsifal* bewegt.

Unter den von Schopenhauer reklamierten spezifischen Affinitäten zwischen dem hinduistischen und seinem eigenen Denken sind insbesondere hervorzuheben die Angleichung der Vorstellung vom Schleier der Maja an das *principium individuationis* und die damit verbundene altindische Vorerfindung der von Kant her entwickelten Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich oder vielmehr, in Schopenhauers Variante, von Erscheinung und Wille.<sup>27</sup> Vor allen aber glaubt Schopenhauer die essentielle Identität seiner Ethik des Mitleids mit dem altindischen ethischen Denken geltendmachen zu können.

### 3. Kein Vergleich

Schopenhauers vierteiliges System der Philosophie, das schon in der ersten Auflage der *Welt als Wille und Vorstellung* komplett vorliegt, kulminiert nach der Erkenntnislehre des Ersten Buchs, der Naturphilosophie des Zweiten Buchs und der Ästhetik des Dritten Buchs in der Ethik des Vierten Buchs. Wie schon die vorangehenden Systemteile, die als Metaphysik des Erkennens, der Natur und des Schönen zu kennzeichnen wären, ist auch der Ethik-Teil als Metaphysik, genauer: als Metaphysik der Sitten, angelegt und entspricht damit dem methodologisch-metaphilosophischen Grundanliegen von Schopenhauers Philosophie, die empirisch gegebene Welt ihrem Wesenskern nach rekonstruktiv-analytisch zu erhellen. Dabei entspricht der Abfolge der Systemteile in Schopenhauers *magnum opus* die aufsteigende Erkenntnisbewegung von der Welt als Vorstel-

---

25 W I, 457.

26 Siehe W I, 457 f.

27 Siehe W I, 416.

lung abhängig vom Satz des zureichenden Grundes (Erstes Buch) über die Welt als Wille abhängig vom Satz des zureichenden Grundes (Zweites Buch) zur Welt als Vorstellung unabhängig vom Satz des zureichenden Grundes (Drittes Buch) und schließlich zur Welt als Wille unabhängig vom Satz des zureichenden Grundes (Viertes Buch).

In Anbetracht des metaphysischen Grundcharakters seines philosophischen Systems und von dessen Kulmination in einer als Metaphysik, genauer: als Metaphysik der Sitten, angelegten Ethik kann Schopenhauer sein System der Philosophie insgesamt auch als „Ethik und Metaphysik in einem“<sup>28</sup> kennzeichnen und damit implizit die Nähe zu einem anderen metaphysischen Großprojekt der modernen Philosophie anzeigen, das Metaphysik und Ethik systematisch zusammenführt, Spinozas *Ethica*. Doch anders als Spinozas rationalistisch begründete und quasi-mathematisch präsentierte Metaphysik-Ethik, die den Menschen komplett in den metaphysisch aufgefaßten Naturzusammenhang integriert, ist Schopenhauers metaphysische Weltdeutung anthropozentrisch und anthropomorph. Die Welt wird insgesamt wie in ihren Einzelheiten von der Verfaßtheit des Menschen her aufgefaßt, theoretisch als dessen Erkenntnisprodukt („Welt als Vorstellung“) und praktisch als kosmische Projektion des menschlichen Affektlebens („Welt als Wille“). Unabhängig von den gewichtigen methodologischen Differenzen verbindet Schopenhauer aber mit Spinoza die Kritik an der traditionellen teleologischen Auffassung der Welt, die für beide nicht Produkt intelligenter Planung und weiser Vorsicht oder auch nur Inbegriff gesetzlich koordinierter Abläufe ist, sondern die Arena für kompetitive Selbsterhaltung um ihrer selbst willen.

Schopenhauers systematisches Projekt der Ethik nimmt seinen Ausgang bei der Betrachtung der Willensbestimmtheit der Welt im großen und ganzen, diesseits ihrer Individualisierung in partikulare Willensmanifestationen. In solcher globalen Perspektive erweist sich als das Wesen der Welt das ziel- und zwecklose vitale Streben von allem und jedem („Wille zum Leben“<sup>29</sup>), das niemals zur Beruhigung gelangt und wesensmäßig durch Vergeblichkeit und, in fühlenden Wesen, durch affektiv erfahrene Frustration („Leiden“) geprägt ist. Die unbelebten Wesen und auch die unvernünftigen Lebewesen folgen ihrer ultimativen Willensnatur unbewußt. Speziell beim Menschen tritt zur Hörigkeit gegenüber dem Willen die durch den Intellekt vermittelte Erkenntnis der multiplen und konkurrierenden Gegenstände des Wollens, die sodann als Handlungsgründe („Motiv“, „Motivation“<sup>30</sup>) für die vermeintlich freie Auswahl und Verfolgung partikularer Willensabsichten dient. Doch in Wirklichkeit ist das menschliche Handeln wie alles

---

28 HN I, 55. Siehe dazu Zöller, Günter: Die Musik als Wille und Vorstellung. In: *Musik als Wille und Welt. Schopenhauers Philosophie der Musik*. Hrsg. von Matthias Kößler, Würzburg 2011, 15–30.

29 W I, 336.

30 W I, 363, G 144 f.

Geschehen strikt kausal bestimmt, nur daß beim scheinbar freien Handeln vernünftiger Wesen die kausale Konditionierung im Medium des Erkennens erfolgt.

Während so der menschliche Intellekt mit seiner rationalen Erkenntnisleistung nach Schopenhauers Einschätzung zunächst und zumeist im Dienst des Willens steht, der ihm die jeweiligen Strebensziele mit zwingender Kraft vorgibt, kann es sich unter besonderen Umständen zutragen, daß der Intellekt der Willenshörigkeit entrinnt, dann nämlich wenn die volle Einsicht in die Willensnatur aller Wirklichkeit und die daraus resultierende Leidensnatur aller Existenz zur Abkoppelung des Intellekts vom Willen führt. Aus der Motivation des Willens durch die gewöhnliche, willensbefangene Erkenntnis wird dabei die Demotivation des Willens durch ein höheres, „bessres Bewußtseyn“.<sup>31</sup> An die Stelle der willensförmigen Aktion tritt die rein-intellektuelle Inaktion („Quietiv“).<sup>32</sup> Die prinzipielle Möglichkeit der raren Emanzipation des Intellekts vom Willen gründet, Schopenhauer zufolge, in der ursprünglichen Unabhängigkeit des reingeistig tätigen Intellekts („reines Subjekts des Erkennens“) vom Willen, der dessen ursprüngliches Objekt ist und dem der Verstand erst unter Bedingungen seiner eigenen Individualisierung und Objektivierung unterliegt.<sup>33</sup> Den Vollzug der radikalen Emanzipation vom Willen verdeutlicht Schopenhauer bildlich als die ultimative Willensstat des sich selbst, aufgrund seiner Selbsterkenntnis verneinenden Willens, der, statt etwas zu wollen, nichts mehr will.<sup>34</sup>

Das demotivierende, den Willen effektiv suspendierende Ausmaß an Einsicht in die Identität von Leben und Leiden kann, so Schopenhauer, auf mehrfache Weise zustandekommen: rein intellektuell durch die philosophisch begründete Doppelerkenntnis der Welt als Wille und als Vorstellung, ästhetisch durch die Begegnung mit Kunst von philosophischer Dignität, die die Leidensnatur des Lebens zur Darstellung bringt, insbesondere in der Tragödie („Trauerspiel“), und schließlich durch die persönliche Erfahrung von überwältigendem Leid.<sup>35</sup> Gegenstand der Einsicht in all diesen Formen der Willensverneinung ist die „unmittelbare Erkenntniß der Identität des Willens in allen seinen Erscheinungen“.<sup>36</sup> Die Diversität der Individuen und damit auch die des Handelnden vom Leidenden, des Täters vom Opfer, erweist sich als Täuschung. An die Stelle des illusionären Festhaltens an individueller Identität tritt die emphatische Identifikation mit dem Anderen und die pathisch-sympathische Anteilnahme an dessen Leben und Leiden. Die gelebter oder gelehrter Einsicht entspringende praktisch

---

31 W I, 23 (im Original Hervorhebung).

32 Siehe W I, 363, 448.

33 Siehe G 140 f.

34 Siehe W I, 486 f., WW 2, 701.

35 W I, 461 ff.

36 W I, 447.

wirksame Aufhebung von Individualität zugunsten von überindividueller Identität bezeichnet Schopenhauer als „reine Liebe“ oder „Mitleid“.<sup>37</sup>

Der Terminus „Mitleid“ referiert bei Schopenhauer nicht etwa auf ein originäres Mitgefühl nach Art der „sympathy“ in der schottischen Aufklärungsphilosophie (Hutcheson, A. Smith, Hume). Seinem Ursprung nach erwogen ist das Mitleid bei Schopenhauer eigentlich kein Gefühl, sondern ein Wissen, genauer: die affektiv-praktische Manifestation einer metaphysisch dimensionierten Erkenntnis. In Umkehrung der Formel von Wagners Parsifal („durch Mitleid wissend“) gilt für Schopenhauer: durch Wissen Mitleid. Der Art nach identifiziert Schopenhauer das Mitleid-aus-Wissen mit dem christlichen Liebesbegriff („*agape*“, „*caritas*“),<sup>38</sup> den er dabei allerdings einer universalistischen Ausdehnung auf alle Menschen und darüber hinaus auf alle leidensfähigen Wesen unterzieht.

Schopenhauer versteht die von ihm behauptete Identität seines Mitleidsbegriffs mit dem christlichen Liebesbegriff nicht als historische Anlehnung, sondern als sachliche Übereinstimmung. Überdies ergänzt er die christliche Kontextualisierung um die Parallele zwischen der eigenen metaphysischen Auffassung von der extraindividuellen Identität des Willens samt der sich daran anschließenden ethischen Auffassung vom Handeln (oder vielmehr vom Nicht-Handeln) aus Mitleid mit der vedantischen Lehre von der einen Grundnatur aller Wirklichkeit (Brahma) und der heimlichen essentiellen und numerischen Identität aller Lebewesen miteinander, für die er mehrfach auf die altindische esoterische Weisheitsformel „*tat twam asi*“ (auch „*Tatoumes*“) zurückgreift, die er dabei mit „Dieses bist Du!“ übersetzt und mit der exoterischen Lehre von der Seelenwanderung korreliert.<sup>39</sup>

Die Angleichung der elitär-metaphysischen Lehre von der ultimativen Identität des individuellen Selbst mit dem Weltself (Brahma) an die populärreligiöse Lehre von der Belohnung oder Bestrafung menschlichen Handelns durch retributive Reinkarnation ist nun aber als eine interpretatorische Zutat Schopenhauers anzusehen, die sich an der Verknüpfung von Metaphysik und Ethik in seinem eigenen philosophischen Denken orientiert und eher dessen präliminare Positionierung reflektiert als eine im altindischen Denken selbst vorfindliche Mitleidsethik. Das althinduistische Denken führt den Zögling mittels der wiederholten Wiederfindung seiner selbst in etwas scheinbar ganz von ihm Verschiedenem an die Einsicht heran, daß die eigene Individualität illusionär

---

37 W I, 446. Siehe auch E 205 ff. (*Preisschrift über die Grundlage der Moral*). Zum philosophiegeschichtlichen Kontext des Mitleidsbegriff bei Schopenhauer siehe Hühn, Lore: Das Mit-Leid. Zur Grundlegung der Moralphilosophie bei J.-J. Rousseau und Arthur Schopenhauer. In: *Ethik und Ästhetik des Mitleids*. Hrsg. von I. von der Lühe und G. Mattenklott, Freiburg 2007, 113–133.

38 W I, 442 f.

39 W I, 419 f., 442.

und daß in Wirklichkeit alles eins und eins mit dem Urgöttlichen ist. Dieser raren Erkenntnis entspricht eine Weltsicht und Lebenspraxis, bei der sich das Aufgeben des falschen engen Selbst und die Wiederfindung im maximal erweiterten Selbst verbinden zur Bejahung des Lebens in all seinen Formen und Phasen. Auf die Umriss von Schopenhauers philosophischem System projiziert verbleiben Theorie und Praxis des „tat twam asi“ so im Umkreis des Willens zum Leben, der zwar zur Selbsterkenntnis seiner Prinzipienfunktion und Weltgeltung gelangt, nicht aber – wie doch bei Schopenhauer – zur selbstwidersprüchlichen Wendung gegen sich selbst und zur angestrebten Aufhebung seiner selbst durch sich selbst. Die revelatorische Funktion des „tat twam asi“ im altindischen Denken entspricht so zwar der proto-ethischen Erkenntniserweiterung von individuell-beschränkten zum supraindividuell-unbeschränkten Willen bei Schopenhauer, liefert aber gerade kein Vorbild für die daran anschließende ethische Identifikation mit dem Anderen und den Übergang vom *ego* zum *nos* und damit vom (individuellen oder kosmischen) Egoismus zum (interindividuellen) Nostrismus.

Die von Schopenhauer im expliziten Bezug auf die Vedantalehre des Hinduismus entwickelte Mitleidsethik unterscheidet sich damit beträchtlich von ihrem angeblichen Vorgänger und Vorbild in Gestalt der Lehre vom „tat twam asi“. Nicht die im altindischen Denken zentrale theoretische und praktische *Wiedererkennung* oder Reidentifikation des eigenen engen Selbst zunächst in scheinbar anderem Selbst und schließlich im eigentlichen, alles umfassenden Selbst steht im Mittelpunkt von Schopenhauer Ethik der gelebten Solidarität alles Lebendigen, sondern die *Anerkennung* oder Rekognition alles und jeden Lebendigen als gleichermaßen leidensfähig und schonungsbedürftig – eine Anerkennung, die theoretische Begründung mit praktischer Konsequenz verbindet und die das eigene Selbst von der egoistischen eigenen Bevorzugung im Denken und Handeln befreit zur ethischen Egalität mit allen anderen Lebewesen.

Dann ist aber der eigentliche Referenzrahmen für Schopenhauers Ethik universeller Leidenssolidarität nicht das „tat twam asi“ in seiner original-indischen Bedeutung, sondern die von Kant begründete und von Fichte fortentwickelte kritische Moralphilosophie mit ihrer Überführung von praktischer Partikularität in Universalität und von ethischer Egozentrität in Sozialität. Dieses vernunftkritischen Erbe unterzieht Schopenhauer einer radikalisierten Vernunftkritik, indem er die ethische Solidarität von den Vernunftwesen auf die Lebewesen erweitert und das rücksichtsvolle Handeln im Hinblick auf alle anderen ins Nicht-Handeln aus Rücksicht auf alle anderen übersteigert. Aus der kantisch-fichteschen Ethik der solidarischen Aktion wird so die resignative Ethik der Inaktion. Die Anerkennung aller anderen als mir gleich mündet in die Selbstverleugnung dessen, der sich für geringer hält und behandelt als alle Anderen. Aus dem „Das bist Du!“ ist ein „So gering bist Du!“ geworden.

## Schopenhauer in the light of Indian Philosophy: with a special reference to Śāṅkara's Advaita Vedānta

by Arati Barua (Delhi)

The fact that Schopenhauer was deeply influenced by the Upanishads is now well known to us. He was one of the first major Western thinkers who understood the Upanishads in the true spirit<sup>1</sup> and had great appreciation for the Indian philosophy and culture.

It is true that Schopenhauer could not read the original version but only a Latin version of the Upanishads known as Oupnek'hat which was translated by Anquetil-Duperron, a French writer. He translated it from the Persian version of the Upanishads of Prince Dara Shukoh's. The Latin translation called Oupnek'hat was published in 1801 and 1802. Though the translation was not a very well written, not a perfect translation of the original, ("largely unintelligible", S. N. Dasgupta, p. 39), Schopenhauer was highly impressed by the Oupnek'hat, as translated by Anquetil-Duperron and rather he 'fell in love' with this book ('read it with great enthusiasm').

Schopenhauer admitted that he was greatly influenced by the Upanishads, Immanuel Kant and Plato. There are frequent references to Eastern philosophy and religion in his writing. He had highly appreciated the teachings of the Buddha.<sup>2</sup>

In *The World as Will and Representation*, (vol. I, Preface to the first edition, p. XIII) he writes,

- 
- 1 "To this day, Schopenhauer remains the only great Western philosopher to have been genuinely well versed in Eastern thought and to have related it to his work." See: Magee, Bryan: *The Philosophy of Schopenhauer*. Clarendon Press, Oxford, OUP, NY 1983, p. 15. Also: Many scholars have opined that Schopenhauer's most influential work *The World as Will and Representation* was influenced by the *Chandogya Upanishad*. See: *Journey of the Upanishads to the West*, Chap. IV by Swami Tathagatnanda. Vedanta Society, New York 2002, a review article by Anil Baran Ray. It is also said that, 'He made no secret of the fact that his foundation of philosophy was mostly based in the tenets of the Upanishads' though there is controversy regarding this as Schopenhauer himself "strictly denies that he derived any of the fundamentals of his own thought from the Upanishads. Rather, these 'fragmentary remarks', as he calls them, could be read as if they were concluding statements from his own, more thoroughly structured views." See: *German Pessimism and Indian Philosophy*. Ed. by J. J. Gesterings. Ajanta pub. 1986, p. 40.
  - 2 Abelsen, Peter: Schopenhauer and Buddhism. In: *Philosophy East & West* 43 (1993), p. 255. Retrieved on: 18 August 2007.

If the reader has also received the benefits of the Vedas, the access to which opened to us by means of the Upanishads, is in my eyes the greatest privilege which this still young century (1818) may claim before all previous centuries, [...] if then the reader, I say, has received his initiation in primeval Indian wisdom, and received it with an open heart, he will be prepared in the very best way for hearing what I have to tell him. It will not sound to him strange, as to many others, much less disagreeable; for I might, if it did not sound conceited, contend that every one of the detached statements which constitute the Upanishads, may be deduced as a necessary result from the fundamental thoughts which I have to enunciate, though those deductions themselves are by no means to be found there.<sup>3</sup>

He summarised the influence of the Upanishads thus: “It has been the solace of my life, it will be the solace of my death!”<sup>4</sup>

Schopenhauer used to keep the ‘Oupnekhat’ (Upanishads) open upon his table, and before going to bed at night he used to read few pages from it everyday.<sup>5</sup> This fact is the witness to Schopenhauer’s great adoration for the Upanishads. He called opening up of Sanskrit literature ‘the greatest gift of our century’ and predicted that the philosophy and knowledge of the Upanishads would become the cherished faith of the West<sup>6</sup>.

Schopenhauer paid great homage to the Vedas and Upanishads and seeing his such adoration, anybody would be naturally curious to know how far he was influenced by Indian philosophy. Many scholars claim that there is an intricate relationship between Schopenhauer’s philosophy and Vedānta. There are others who find relationship between Schopenhauer’s philosophy and the concept of Nirvāṇa in Buddhism and some others still find compatibility between Schopenhauer and Nyāya-Vaiśeṣikā systems or with Sāṃkhya-Yogā systems of Indian Philosophy and so on. Recently an increasing concern is seen amongst the academic professionals in different fields to examine the links between Schopenhauer and Eastern thought and accordingly much attempts are made in this perspective.<sup>7</sup>

- 
- 3 WAR, vol. I. Preface to the first edition, p. xiii. Trad. by E. F. J. Payne. New York, Dover Books 1969.
- 4 *Parerga and Paralipomena*, vol. II., p. 397. Trad. by E. F. J. Payne. Oxford, Clarendon Press 1974. – WAR, vol. I. Trad. by E. F. J. Payne. New York, Dover 1969, pp. XV, XVI, 181, 205, 355. – WAR, vol. II. Trad. by E. F. J. Payne. New York 1969, pp. 162, 475, 609, 611. – Radhakrishnan, S.: *Indian Philosophy*. Vol. II. A George Allen and Unwin Publication, reprinted in India by Blackie & Son Publishers Pvt. Ltd. 1977 (10<sup>th</sup> edition), p. 633.
- 5 “Schopenhauer used to have the Oupnekhat lie open upon his table, and was in the habit, before going to bed, of performing his devotions from its pages.” Bloomfield, Maurice: *The Religion of the Vedas: The ancient religion of India* (from Rig-Veda to Upanishads). G. P. Putnam, New York 1908, p 55. Hiriyana, M.: *Outlines of Indian Philosophy*, 1993, Motilal Banarsidass, p. 53 (in fn. no 1).
- 6 Giri, Swami B. V.: *Early Indology of India*, in Shri Narasingha Chaitanya Ashram website, 2001, website – www.organizer.org.
- 7 Barua, Arati: Schopenhauer’s reception in India. In: *West meets East: Schopenhauer and India*. Ed. by Arati Barua. Academic Excellence, New Delhi 2011, pp. 161–178.



In my paper I wish to examine the relationship between Schopenhauer and some important aspects of Indian philosophy, particularly Śāṅkara, a great Vedāntist of India with a special focus on the problem of the relationship between ‘the Will and the world as its representations’ in Schopenhauer and the ‘Brahman and the world of multiplicity’ in Śāṅkara’s philosophy of Monism. In doing so I shall focus on a particular problem of bridging the gulf between the ‘Brahman’ and the ‘jivas’ (individual selves) in Śāṅkara’s Advaitism or non-dualism and the gap between the Will and the representations in Schopenhauer’s metaphysics of will.

I do this in an analytical framework of interpreting the Ontology of the Absolute and its manifestation in the phenomenal world in the literatures of Schopenhauer and Śāṅkara and then to find out the significance of these thinkers in relation to the development of the society and the individuals living in these societies. In the process I’ll discuss the problem of Will-intellect relationship in Schopenhauer’s philosophy which plays a very significant role in his philosophy. Finally I’ll focus on the aspect of the social issues of the philosophy of Schopenhauer and Śāṅkara for the upliftment of the individual beings in society.

Śāṅkara is one of the greatest thinkers of our country whose philosophy consists of a major part of the course syllabus in colleges and universities of not only in India but also in most parts of the world where Indian Philosophy is being taught. Apart from his philosophical significance it is noteworthy to see the significance of his philosophy from a social perspective/point of view. In this paper I wish to emphasize the social aspect of Śāṅkara’s Vedāntic principles and that too in relation to Schopenhauer in the West. Now we will take up the Ontological issues in both the thinkers.

A) Ontological issues: Schopenhauer’s *World of Will and Representation*: Śāṅkara’s *Brahman and Jivas* – a possible solution:

In Schopenhauer’s philosophy, the Will is the thing-in-itself and there are two sides of the same “coin” – on the one hand there is the world of representations or the world of phenomena and on the other, the world as will. The whole world is the objectification<sup>8</sup> (WAI, vol. I, p. 200) of the same will which is the thing-in-itself. But the same will objectifies itself in different grades in different degrees. There are four grades of the objectifications: 1) the inorganic nature, 2) the vegetable kingdom, 3) the animal kingdom and 4) the human will.

The human will he takes as the best example of all the objectifications where the will is manifested in its highest degree. (Schopenhauer’s concept of phenomenal will strikes a similarity to Śāṅkara’s notion of jivas or the individual selves). However, the difficulty here is to connect the one indivisible will (as the thing-in-itself) to the world of plurality, which is the objectification of that will. The problem arises because this world of multiplicity is to be explained in and

---

8 WAI, Vol. I. Trad. by R. B. Haldane and J. Kemp, London, Routledge 1883, p. 200.

through the will, which as the thing-in-itself is beyond any plurality. We have on the one side the indivisible will, and on the other its objectifications as the phenomenal multiplicity. Nevertheless, Schopenhauer holds that though the will objectifies itself in plurality, it does not mean that the will is divided among phenomena. For example, the same will makes itself known as fully in 'one oak' as it is revealed in millions of oaks. It shows that the will, in its objectification in a particular grade, has to express itself fully in each of the object therein.<sup>9</sup>

Thus, as Schopenhauer remarks in the *Fourfold Root*, (p. 158) the will, like a concept, has to deal with many things and yet must remain single<sup>10</sup>. Hence is the problem- how to bridge up the gulf between the Will and the different grades of will's objectification on the one hand and between these grades and the particular phenomenon of them on the other, because the Will does not admit of any plurality. This gulf between the Will and the grades or between the grades and the particular phenomenon of them is quite similar to the gulf between the 'Brahman' and the 'world of appearances' including 'jivas' (the individual selves) in the philosophy of Advaita (non-dualism) Vedānta of Śāṅkaracārya. But let us see how Śāṅkara tried to find out a solution to this problem and also to see whether the same solution is applicable to Schopenhauer's philosophy of will or not!

A solution to this problem lies in Schopenhauer's concept of "Platonic Ideas"<sup>11</sup> (see Barua, Arati, *The philosophy of Arthur Schopenhauer*, The Intellectual Publishing House, New Delhi, 1992, p. 43), which he brings into his scheme of mental faculties and identifies them with the grades of the will. Instead of 'idea' he uses the word "Platonic Ideas" in order to clarify that he adopts the meaning given to that term by Plato. However it remains unclear whether Schopenhauer's world of Ideas has a separate existence than that of the empirical world as it had for Plato. Nor it is clear whether it meant something similar to Kant's "ideas of reason". It seems he did not follow either of them completely.<sup>12</sup>

Schopenhauer regards Ideas as 'prototypes', which are identified with the grades of the will. As such, Schopenhauer is more interested in evaluating the logical character of Ideas than in clarifying their ontological status. Hence from the fact that Platonic Ideas are identified with the grades of the objectification of the will it does not follow that Schopenhauer assigns some kind of separate existence for Ideas in another world. Perhaps, the real reason for Schopenhauer's identification of the Platonic Ideas with the grades of the will's objectification

---

9 WAR, Vol. I. Trad. by E. F. J. Payne. New York Dover Books, 1969, p. 128. WAI, Vol. I. Trad. by R. B. Haldane and J. Kemp, London, Routledge 1883, p. 167.

10 Schopenhauer, Arthur: *On the fourfold Root of the principle of Sufficient Reason*. Tr. by Mme. K. Hillebrand. London, G. Bell 1903, p. 158.

11 Barua, Arati: *The philosophy of Arthur Schopenhauer*. The Intellectual Publishing House, New Delhi 1992, p. 43.

12 *Ibid.*

should be sought in his anxiety to establish a relationship between the one indivisible will and the multiplicity of the phenomenon in which it objectifies itself.

However, Schopenhauer's explanation of Ideas as prototypes and its identification with the grades of the will are rather *ambiguous*. His sudden introduction of Platonic Ideas into his account is termed by Prof. Hamlyn as bringing in "a piece of alien ontology".<sup>13</sup> But in order to understand the relation of the one indivisible will to the world of plurality we must accept these representations and understand them on the model of Platonic Ideas. Then only we can visualize the phenomena as the expression of the will at some grade or other. At the same time, there is a warning, that we must not imagine that these Ideas to be constituting another level of reality apart from the will and its representations.

Regarding the origin of Ideas, Schopenhauer maintains that they spring from knowledge of relations.<sup>14</sup> However, these Ideas though are derived from ordinary representations like relations, they are not bound by the limitations of these representations; Ideas transcend ordinary representations while being derived from them.

In spite of all this Schopenhauer terms Ideas as the 'most adequate'<sup>15</sup> objectivity of the will, identifying them with the grades of the will's objectification. He also describes Idea as the 'thing-in-itself under the form of representation'. While compared to Ideas, phenomena seem to be less adequate objectification of the will. But since these phenomena are capable of reflecting Ideas, they are found to be in great conformity to them. This is how Schopenhauer tries to bring a link between the one indivisible will as the thing-in-itself and the world of plurality which is nothing but the will's objectification. Hence Ideas work as mediators between the will and phenomena because they constitute a unity, which holds, within it an implicit multiplicity. Being the direct objectification of the will, Ideas remain real aspect of the thing-in-itself though 'under the form of representation'. Hence these Ideas while 'under the form of representations' are in a sense dependent on our having representations in general, are still accessible to us without being subject to the conditions that representations in general must conform to.

Here Schopenhauer brings into his doctrine of the seeing through the principle of individuation (*Durchschauung des principium individuationis*), which is very crucial for the explanation of the relationship between the one and the multiplicity in his philosophy. Hence the Will according to Schopenhauer as the thing-in-itself is one but not in the sense in which an object is one, nor in the sense in which a concept is one. It is one as that which lies outside time and space, these later being the *principium individuationis*, i. e., the conditions of the

---

13 Hamlyn, D. W.: *Schopenhauer*. Routledge and Kegan Paul 1980, p. 107.

14 *WAI*, Vol. III, pp. 122–123.

15 *WAI*, Vol. I, p. 227.

possibility of multiplicity<sup>16</sup> (WAI, vol. I., p. 146). Schopenhauer's such an attitude to bring a reconciliation between the one indivisible will and the world of plurality through the Ideas, corresponds to that of Śaṅkara's attempt to reconcile between the Brahman and the world of appearances including the individual beings or jivas through the concept of 'veil of Māyā'.

We shall try to find out if Śaṅkara was at all successful in his attempt to reconcile between the Brahman and the jivas. If yes, then we have to examine how far Śaṅkara was successful in his attempt to do so. We have to see whether he could establish a proper link between the Brahman and the jivas and the world in his philosophy of Advaitavāda through the concept of Māyā or not. And if not, then, is there a solution for it or not?

'The real' according to Śaṅkara, is beyond modification of name and shape or forms. Śaṅkara's statement that "*Brahman satya, jagat mithyā*" (Brahman is the only Reality, world is false) is to be grasped through the well-known analogies of the *Chāndogya Upanishad*<sup>17</sup>.

In the *Chāndogya Upanishad*, it is often referred to the example of 'Clay and the jar' and the 'Gold and the ornaments made of gold'. It is said,

Clay alone is real and not the jar made of the clay, gold alone is real and not the ornaments made of gold'. Just as different jewelries /ornaments made of gold are really one, gold is the only real substance in them, similarly, in all objects there is the same Reality, and the difference of the objects are only verbal.

Śaṅkara makes frequent references to this analogy.

According to Śaṅkara, the Brahman is the only and ultimate reality, the world is false or unreal and the jivas (individual selves) are non-different from the Brahman. For him while the world is false, the jivas are not false, rather jivas are said to be non-different from the Brahman. So in Śaṅkara's philosophy the jivas are as real as the Brahman is, but due to the lack of real knowledge the jivas forget their own real selves as Brahman and so they suffer in this false world thinking it as the reality.

When Śaṅkara says that the world is false or unreal, it (the term 'unreal') does not mean 'non-existence'. The unreal is that which is perceived as true at the first instant, and is contradicted later on by another experience, for example, perception of a snake in a rope. The process of the imaginary attribution of something to where it does not exist is called '*adhyāsa*'. This is known as 'projection' in modern psychology.

As long as we are in this world, the world is real for us and it is real for practical purposes. Only for those wise few, who have attained the intuitive knowledge of

---

16 WAI, Vol. I, p. 146.

17 *Chāndogya Upanishad*. Part VI, Chap. 1 (the non-duality of the Self). Tr. by Swami Nikhilananda, Chaukhamba, Sanskrit Sansthan, Varanasi 1960, (1-6).

Brahman, this phenomenal world is not real, it is unreal or false. They perceive only Brahman in the world and nothing else. The illusion of the world can disappear only by the attainment of intuitive knowledge of Brahman. The knowledge of falsity of the world- appearance does not arise in us and the world remains real for us until the right knowledge of the identity of Brahman is achieved.

When we can attain the real knowledge of Brahman through our efforts we can see the difference of the world of multiplicity and the one Brahman and can go back to our real/original status of pure consciousness as we were non different from the one Brahman. It is a kind of realization, a self-realization. But exactly how it happens is not explainable and so the gap between the Brahman and the jivas still remain a 'mystery' in Śāṅkara's philosophy.

Such a position can be compared to that of Kant's position for whom there is the thing-in-itself as the ground of our phenomenal world (the object of our perception). But for Kant the thing-in-itself is unknown and unknowable. Here Schopenhauer's position is different since he claims that the thing-in-itself is not only knowable but he also identifies it with his concept of will. But how is it knowable-a question may still arise.

B) Epistemological Issues: *The Problem of Will-intellect relationship in Schopenhauer's philosophy and Śāṅkara:*

Schopenhauer replies that only the human beings can know the existence of will in them through 'self-knowledge' and that is the clue that we can know the will. The 'intellect' through which only we are supposed to know the will is still nothing but a manifestation of that will like all other parts of our body. Sometimes Schopenhauer says that it is possible for us to know the will when one can deny the very will in the contemplation of Ideas like in getting engrossed in music or in an object of art or in an aesthetical pursuit etc. He calls the will as the 'master' and the 'intellect' as the servant<sup>18</sup>. But the problem here is to convince one how the servant can possibly deny its master? For this Schopenhauer gives different interpretations at different levels of his argument to prove that the will, which is the thing-in-itself, is knowable to us. At one level he says that we can know the will through the denial of the will by the intellect and at another point he says that it cannot be known in the ordinary sense of knowledge. Hamlyn has rightly called it a 'paradox'.<sup>19</sup> Schopenhauer tries to solve the problem by giving some degree of autonomy to the operation of the intellect. For him the intellect, though granted with a degree of autonomy, is ultimately in the service of the will. It is because the intellect is also like everything else, a mere objectification of the will and therefore subject to its dominance. Like other organs objectifying our other needs, the brain is the objectification of the intellect; and so it may function in

---

18 WAI, Vol. II, p. 411; WAR, Vol. II, p. 201.

19 Hamlyn, D. W.: *Schopenhauer*. Routledge and Kegan Paul 1980, p. 107.

ways, which are different from other organs functioning. The brain may be given some autonomy from the will in functioning but yet the brain's functioning also depends on the functioning of the organism as a whole since the organism as a whole is the objectification of the will. In this sense, the intellect ultimately depends upon the will, which is manifested as the will-to-live in the organism.

It is important to note that in Schopenhauer's philosophy the relationship between the will and the intellect assumes a very decisive role. This relationship determines to a great extent his epistemology, ontology and ethics. In spite of this, however, it is also true that Schopenhauer was not successful in portraying a single and unique relationship between the two. Instead, as one goes through his writings one eventually comes across with different relationships at various stages in the development of his argument. So it becomes rather confusing or even puzzling too. This multiplicity of the relationship between the will and the intellect in Schopenhauer's philosophy gives rise to a number of conceptual problems that arise mostly from the fact that all different patterns may not be logically consistent with each other. The fact that Schopenhauer first assumes a given pattern and then in the course of his argument he changes or re-interprets the pattern being assumed, suggests not only that he failed to carry out his inquiry with one single pattern but also that it may lead to various ambiguities in his basic philosophical standpoint. Thus arguing all the way to establish an anti-Kantian result, Schopenhauer eventually ended up with the same Kantian problem of indeterminacy.

It remains the same old Kantian problem that there is the thing-in-itself but which is unknown and unknowable. Within the epistemological constraint we cannot go beyond the phenomena, or representations. As it is obvious from the above discussion, one has either to accept Schopenhauer's own explanation of the 'world as will and representation' and the 'will-intellect relationship' or take it as a paradox. It seems that there is no other solution. Let us try for a solution.

*Solution to the Problem of Will-intellect relationship in Schopenhauer's philosophy:*

If we try to understand Schopenhauer's problem of will-intellect relationship from the perspective of Indian philosophy, then, there is one possible way out to resolve the paradox. For this we take the *Advaita Vedānta* system of Śaṅkara of the Indian philosophy. In order to try to resolve the paradox from the standpoint of the Indian philosophy we need to consider Schopenhauer's Transcendental Idealism, which is essentially Kantian. In Schopenhauer's Transcendental Idealism, the world is both will and representation. The whole phenomenal world including the intellect, according to Schopenhauer, is a manifestation of the same will, which is the *thing-in-itself*.

Schopenhauer's Transcendental Idealism brings us close to the Transcendental Idealism of Śaṅkara's *Advaita Vedānta*. According to Śaṅkara, the *Brahman* is

the ultimate reality, Who is beyond this world of phenomena. This world is a mere appearance of *Brahman*. As long as we are ignorant about the *Truth*, the whole world of perception seems to be real for us. But when we can realize the Truth that the *Brahman* is the ultimate reality and this world of multiplicity is *mitthyā* or false and we can also realize that we are non-different from the *Brahman*, the world of phenomena cannot confuse us any more. We understand the falsity of this phenomenal world and the fact that we are non-different from the Brahman. So, one has to understand the ‘magic show’ of the illusory nature of the world of phenomena which the Brahman creates through His magical power of *māyā*. Śaṅkara has explained the world of appearance from two standpoints (1) the practical or empirical standpoint and (2) the transcendental standpoint.

While from the practical standpoint the phenomenal world is real or seems to be real, the same world becomes false from the transcendental standpoint. And this is how the phenomenal world which is otherwise so real, becomes explicable in Śaṅkara’s philosophy. Applying the same logic in Schopenhauer’s philosophy, it may be possible to find a solution to break the gulf between the world as will and the representations. Schopenhauer’s world of representation/phenomena may be compared to Śaṅkara’s world of multiplicity which is false or unreal but seems to be real to us for practical purposes. In the same way the Will as the thing-in-itself in Schopenhauer’s philosophy may be compared to Brahman of Śaṅkara’s philosophy. ‘Who’ is the only Real without a second reality. But the world of representation vanishes when we can understand that this is nothing but the manifestation of the Will which is the only Real in Schopenhauer’s philosophy.

Similarly a solution to the will-intellect paradox in his world as will and representation is also possible through the application of the same logic.

Let us consider the will-intellect relationship in Schopenhauer from the same two standpoints. Thus, from the empirical standpoint, we see that the denial of the will by the intellect is possible because it takes place in a human organism, which is an objectification of the transcendental Will. So the intellect can always deny the will at the empirical level only. But when we consider the human being as a manifestation of the will, then it appears as if there is another transcendental Will beyond this phenomenal world and ‘that Will’ can never be denied. Because there is no distinction between will and intellect in that transcendental Will. So ‘that Will’ which is a transcendental and real, can never be denied by this empirical intellect. ‘That-Will’ always remains undeniable. Thus, it is quite possible that Schopenhauer had a similar interpretation in his mind as that in Śaṅkara as he was the first Western philosopher who was so well versed with the Indian Philosophy.<sup>20</sup>

---

20 Barua, Arati: The problem of will-intellect Relationship in Schopenhauer’s philosophy: A Solution from Śaṅkara’s Advaitavāda. In: *Schopenhauer and Indian Philosophy: A Dialogue between India and Germany*. Ed. by Arati Barua. Northern Book Center, New Delhi 2008, pp. 151–167.

C) Social Issues: Mokṣa or salvation in Schopenhauer and Śaṅkara:

The focus of my paper will be on the fact that Śaṅkara's primary teaching is not for the benefit of Brahman or God but for the ordinary human beings who live in society. Like any other great thinkers of ancient India as Buddha and Mahavir Jaina who were deeply concerned with the sufferings of human beings and who not only devoted and sacrificed their lives in their efforts to finding out a solution to the problems of the suffering human beings, they always tried to find out the social upliftment of the individual beings living in society through their moral, philosophical writings and through the application of their great principles.

Similarly Śaṅkara in India and Schopenhauer in the West also took the pain to find out a solution to the problems of sufferings of the human beings in the world. They were not only concerned with the relief of the human beings from the sufferings of the present world but also they tried to teach the ordinary individual beings to find out a permanent solution to get rid of from these sufferings of the world through the development of socio-cultural consciousness so that they can attain "mokṣa" or liberation which is considered to be the highest aim of our life. So the primary end of Śaṅkara's teaching is to help the human beings in this regard.

It is true that Śaṅkara gave great importance to 'jnana' but he was also aware of the fact that it is not easy for the common men to stick to this path. He believed that the path of 'jnana' was meant only for the educated people like him and that 'jnana' was the "Royal <sup>21</sup>road to liberation ". But this should not make us think that Śaṅkara was not thinking about the common men. Rather he said that out of all the paths for liberation or mokṣa, devotion (Bhakti) is the best path for the common people. It is because the common man wants to worship a personal God and to surrender himself to That God, he does not want to meditate upon God. Though it is not important to ask whether Śaṅkara was a 'bhakta' or not, since the answer would be negative, and yet, he wrote a huge literature on Bhakti which were very musical and profound which instantly enthralled the common men. '*Sivananda Lahiri*' and '*Saundarya Lahiri*' are the great works of Śaṅkara showing his deep interest to help the poor and the wretched to the path of divinity.<sup>22</sup>

---

21 "It has also been said that he was wrong in choosing jnana as the supreme path to salvation. He certainly gave great importance to jnana. In fact, he believed that jnana was the royal road to liberation. And he himself put into the hands of those who were travelling along that road his immortal commentaries on the Upanishads, the Brahmasutras and the Bhagavat Gita. To make them easy to understand, he prepared manuals like Vivekachudamani, Atmabodha and others. No wonder he was called Bhashyakara. But he knew that jnana (vichara marga) was not for the common men but only for the educated. For men like him". Menon, M. S. N.: Sankara: why is he India's greatest philosopher? Published in *Organiser* – a Newspaper dated 18 March, 2007, p. 17.

22 *Saundarya Lahiri*. Works of Adi Shankara. Tr. by Pandit S. Subrahmanya Sastri and T. R. Ayyangar. Theosophical Publishing House 1948. "Saundarya Lahari meaning waves of beauty con-



Though 'Bhakti' makes a distinction between *the lover and the loved*, it is surprising that Śaṅkara supported 'Bhakti' as a great means of liberation for the common people. In other words, it goes against the philosophy of Advaita or non-dualism. On the other hand there is no scope for love, worship and emotion etc. in Monism. Still Śaṅkara accepted 'Bhakti' as a great means for the attainment of liberation, especially for the common men.

Being an Advaitist, he did not believe in an 'anthropomorphic God' nor in worship. But he supported the common men who wanted a deity of their own – 'ishta devata'. So Śaṅkara introduced an 'Iswara' into his system which is a major compromise. He himself visited the famous temples of India on foot in order to convince the common man that the 'ishtadevta' has a place in his Advaitavāda.

Śaṅkara led a very active life. Though he lived for only 32 years, he visited almost all the places of India and that too on foot when there was not even any transport system during the 8<sup>th</sup> century AD. He even set up 4 Maths (hermitages) – namely, at Sringeri, Puri, Dvaraka and Joshimath – in the four corners of India during such time. He debated with scholars of different faiths, and met with the ordinary people. He was still not satisfied whether he had done enough for the common people. So he composed beautiful bhajans which were very popular that helped in propagating Bhakti and we are all familiar with his melodious "Bhaja Govindam". Hence Śaṅkara was essentially an unifier of India.

As explained above we see that every philosophy has a social relevance of its own. Vedanta philosophy as a whole including Śaṅkara has a significant social dimension, which is highlighted by Swami Vivekananda and other great thinkers of that time. His (Śaṅkara's) famous saying that "Philosophy should be brought from the cave to the market place" is remarkable in this regard.

In our day-to-day life what do we do? We do play basically the roles of 3 things.

- 1) As a knower, we are the subjects of knowledge as human beings.
- 2) As agents, naturally actions take place from the first step.
- 3) As a result of the consequence of these actions we enjoy our day today life and there is no escape from it.

Technically the first role is called 'jnata' or 'jnatrita', second role is called 'Karta' or 'Kartrita' and the 3<sup>rd</sup> is called 'Bhokta' or 'Bhoktrita'. Śaṅkara addresses strongly this aspect in his *Commentary on Brahma-Sutra Bhāṣya*.

---

sists of two parts viz. Ananda Lahari meaning waves of happiness (first 41 stanzas) and Soundarya Lahari (the next 59 stanzas). It is believed that Lord Ganesha himself has etched the Ananda Lahari on Mount Meru (Some people believe that Sage Pushpa Dhantha did the etching). Sivananda Lahari is one of the foremost among the Siva Stotras. This is a virtual Bhakti Sastra. It explains the various types or kinds of Bhakti".

Every one of us has to play a social role in our life apart from being a human being. But that Social role which we play is not exhausted by it. There is 'something' more than that in a human being which Tagore calls 'surplus'.

Tagore explains that this 'surplus' in man is that which constitutes his spiritual make up. This 'surplus' in man overflows the pragmatic need for bare necessities. It indicates a vast excess of wealth in human life – a fund of emotional energy which is not regulated by self interest. It is in this 'surplus' that we find the true identity of a person; and it is in virtue of this 'surplus' that people seek union with others beyond individual interest.<sup>23</sup>

Hence we see that for Śāṅkara it is secondary to know Brahman. He wants the jivas (the individual beings) to know how they function in their day-to-day life. In this functioning the most important thing is the 'social role' (modern term) that we are playing.

1. The individual self or the Jiva identified with the body and then playing a role.

Śāṅkara introduces '*adhyāsa*' (super imposition), our body is a complex entity consisting of different elements such as the senses + mind + body + self-etc.

Śāṅkara advocated absolute monism/kevala advaita philosophy. His whole teachings can be summarized in – half of a sloka which crores of books even cannot express and that is – "*Brahma Satyam, Jagat Mitthyā, Jeevo Brahmaiva Nā Aparāh*" meaning "Brahman alone is real, this world is false; the Jiva is non-different from the Brahman".

Śāṅkara preached 'Vivartavada' according to which there is no real transformation of the cause into the effect. The effect is the appearance of the cause. There is no real change. The change is only apparent. When we see a snake in a rope, the rope is not really transformed into a snake. What happens in this case is that the rope appears to be so, but is not really a snake. Just as the snake is superimposed on the rope, this world and this body are superimposed on Brahman or the Supreme Self. If we get a knowledge of the rope, the illusion of the snake vanishes. Even so, if we get a knowledge of Brahman, the illusion of the body and the world will vanish.

To realize how she or he functions in our day-to-day life one has to realize the mind-body complex and the element of the 'surplus' which is a mysterious element which is beyond the mind- body complex. The 'surplus' means that we are not exhausted in the body-mind complex but there is something more than that for which we require some special time for our selves. For example, sometimes we say, "Leave me alone", that is, that one wants to be in his or her-own self for some time absolutely alone. For instance, when a person becomes the

---

23 Gupta, Kalyan Sen: *The Philosophy of Rabindranath Tagore*. Chap. "Society, Marriage and Education". Ashgate 2005, pp. 18–37.

chairperson of the department and then when the term comes to an end, one feels as if he has lost something, feeling of dissemination in our life. We identify ourselves with the role we are playing, forgetting the fact that it is only a role we are playing here in a given space and in a given time. Individuality consists of surplus + personality. And then we allocate a time budget.<sup>24</sup>

We believe in the principles of justice, equality and freedom.

But how do we establish these Principles of justice, equality and freedom? On what basis and how do we do this? Habermas' principle of emancipation has similar implication. The question is – what is the presupposition on the basis of which do we make it? What is the presupposition and the special importance to be a human being?

According to Śaṅkara the distinctive characteristics of human beings are –

1. the eligibility for knowledge, and
2. the eligibility to perform action, “*Jnana Karma adbhikara*”.

Irrespective of race, gender and so on he or she is eligible for these two. It is the potentiality and if we deprive them of these, they cannot explore this potentiality.

In the West T. H. Green who was influenced by Kant, Hegel and other German thinkers, also made some such principles called as the “*Principles of political obligation*” which are akin to Śaṅkara's those principles as mentioned above. Green's principles are:

1. the ‘capacity for reason’ for which to think of an idea of perfection arises in us.
2. the ‘capacity for will’ – to translate the vision of perfection or self-realization in practicality, which makes a human being a moral agent.

Similarly Schopenhauer being a post-Kantian thinker also has much similarity to those of the political principles of Green and others in the West and to that of the Śaṅkara's in the East (liberation in Śaṅkara is self realization or ‘mokṣa’). In Schopenhauer's philosophy also human being has two essential determinations. Naturally, like every being, the will, and especially that what makes man being a man, is the “deliberation (besonnenheit)”. In this connection we may refer to the fact that Schopenhauer in his hand-written state planned to write an “Eudaemonology” (art of being happy) which partly had been taken over into the “Aphorisms on the wisdom of life” as a part of the *Parerga and Paralipomena*, vol. 1.<sup>25</sup>

Every human being is a moral agent, as he/she has these two capacities, which are similar to Śaṅkara's two eligibility conditions. The next step is that his or her rights & moral obligations are to be guaranteed by the society. So we see that the

---

24 But Śaṅkara deplors this. Swami Vivekananda also deplors this. *Complete works of Vivekananda*. S. V. Advaita Ashram 1947. 11<sup>th</sup> edition 1968, p. 193/3 ii 78.

25 *PP I*, p. 311 ff. *Wisdom of life and Counsels and Maxims* (Great Books in Philosophy). Tr. by T. B. Saunders, Prometheus Books 1995.

social and political principles of these two thinkers – Śaṅkara in the East and Schopenhauer in the West – had a similar kind of social attitude to help the individual beings to attain a better social life so as to finally help them to attain the final respite from all worldly sufferings by attaining the salvation or Mokṣa or Nirvāṇa.<sup>26</sup>

---

26 It is said that, “Sankara’s Advaitabrahmavada apart from its high philosophical teaching had great impact on the life style of the people of India, its concept of the renunciation of Karma and the soul’s final emancipation by means of mere elimination of avidya during life time, are the greatest ideals of Indian Idealist Philosophy and religion and which release the man from the conflicts and trammels of Karmakanda ...”. See: Dr. Kumudini Sudhir: *Doctrines of Sankarabhāṣya and Bhaskarabhāṣya on Brahmaṣūtras*. Vidyanidhi pub., New Delhi 2001, p. 283.