

STEPHEN CROSS: *Schopenhauer's Encounter with Indian Thought*. University of Hawai'i Press 2013.

Der Titel dieses Buches kann den Eindruck erwecken, es handele sich um eine Untersuchung des Einflusses indischer Philosophie auf Schopenhauer. Dies ist jedoch erst in zweiter Linie richtig, denn der Hauptgegenstand der Studie ist die fundierte Analyse von Parallelen zwischen Schopenhauers Philosophie und den buddhistischen Schulen des *Madhyamika* und *Yogachara* (2. Jh. und 4. Jh.), des frühen *Advaita Vedanta* (~7. Jh.), sowie anderen religionsphilosophischen Denkfiguren Indiens. Dabei verwendet Stephen Cross die philosophischen Erörterungen der genannten Schulen dazu, Licht auf Schopenhauers Fragestellungen zu werfen. Insofern handelt es sich durchaus um eine – allerdings vom Autor Stephen Cross vorgenommene – Begegnung Schopenhauers mit indischem Denken. Dieser Hauptaspekt der Studie wird in den späteren Kapiteln durch drei Erweiterungen ergänzt, die die Themenbereiche der Shakti als Verkörperung von Natur, des Verhältnisses von Wille und Willensverneinung, sowie des im frühen *Handschriftlichen Nachlaß* vorkommenden Begriffs des „besseren Bewußtseins“ umfassen. Diese Erweiterungen bilden den intellektuellen Höhepunkt dieser detailliert und liebevoll ausgearbeiteten, stilistisch bestechenden Studie, deren Autor die anspruchsvolle Aufgabe meistert, die unterschiedlichen Welterläuterungsmodelle systematisch, umfassend und kritisch darzustellen.

Obwohl Einflußforschung somit nicht der Hauptgegenstand der Untersuchung ist, kommen die indischen Quellen Schopenhauers durchaus zur Sprache. Cross geht mit Douglas Berger (2004) davon aus, daß das Konzept der *Maya* einen wichtigen Einfluß auf Schopenhauers Deutung des Vorstellungsbegriffs gehabt habe. Im Gegensatz dazu fand sich Schopenhauer bezüglich des Willens durch die Lektüre der Übersetzung der Upanischaden im *Oupnek'hat* lediglich bestätigt. In diesem Zusammenhang erläutert Cross die Komplexität der Überlieferung des von Schopenhauer hoch geschätzten *Oupnek'hat*. Nicht nur sei die Übersetzung aus dem Persischen von Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron (1731–1805) im Geiste der *philosophia perennis* verfaßt worden, auch das auf Geheiß des Dara Shukoh (1615–1659), Sohn des Shah Jahan, verfaßte *Sirr-i Akbar* (die persische Vorlage des *Oupnek'hat*) sei bereits durch sufistische Alleinheitsmotive geprägt. Cross verweist mit B. J. Hasrat (1982) darauf, daß Passagen aus den Kommentaren Shankaras (8. Jh.) in den Text des *Sirr-i Akbar* eingefügt wurden, ohne daß sie kenntlich gemacht worden wären. Somit kommt zur Problematik der zweifachen Übersetzung der Upanischaden (aus dem Sanskrit ins Persische – mit vom Sufismus inspirierter Begriffsübertragung – und vom Persischen ins Lateinische) die durch die Interpretation des *Advaita Vedanta* vermittelte Lektüre.

Die Lehre des Buddha hat Schopenhauer durch die *Asiatick Researches*, besonders durch den Aufsatz von Francis Buchanan im sechsten Band, kennengelernt. Sie bestätigte seine Ethik und beeinflusste seine Konzeptbildung der Ver-

neinung des Willens. Später hätten vor allem die Schriften von Isaac Jakob Schmidt und durch sie der *Mahayana*-Buddhismus mittels der Betonung der Leere aller Phänomene sein Verständnis bestimmt. Die Wirkung dieses späteren Einflusses sei daran ersichtlich, daß Schopenhauer sich – wahrscheinlich als erster Mensch im Westen – ab 1845 als Buddhist bezeichnet habe. Cross merkt an, daß die Ideen des *Mahayana* für Schopenhauer höchst bedeutsam gewesen sein mußten, da die „tieferen und interessanteren Affinitäten zwischen Schopenhauers Doktrin und dem buddhistischen Denken in den epistemologischen und metaphysischen Problemstellungen liegen [...]“. (45, Übersetzung des Rezensenten)

Diesen Affinitäten geht Cross systematisch nach. Sachkundig faßt er im fünften Kapitel Schopenhauers Konzept der Welt als Vorstellung zusammen. Ihre Bedingtheit durch Kausalität, Zeit und Raum als Formen des Verstandes wird dann als signifikante Parallele zu der im sechsten Kapitel dargestellten Lehre des *Madhyamika* herausgearbeitet. In ihr entwickelten der Reformator Nagarjuna (2. Jh.) und u. a. Chandrakirti (7. Jh.) aus der buddhistischen Lehre vom bedingten Entstehen die Bedingtheit aller Elemente durch Zeit, Raum und Kausalität. Dieses Fehlen innerer Wesenheit und Essenz nannte Nagarjuna *Shunyata*, Leere. Chandrakirti ergänzte dies durch die Lehre von den zwei Wahrheiten: neben der letztgültigen des *Shunyata* bestehe durchaus die relative Wahrheit von Name und Form, die zwar leer, aber nicht inexistent seien.

Die Überleitung zum siebten Kapitel über den *Advaita Vedanta* scheint dem Rezensenten weniger geglückt: Cross schreibt, die Leere des *Madhyamika* sei kein statischer Zustand, sondern die schrittweise Vervollkommnung einer spirituellen Haltung, die der Nicht-Anhaftung, dem *Vairagya* der *Bhagavad Gita* und des *Advaita Vedanta* ähnele. Damit verschleiert meiner Einschätzung nach die scheinbare Ähnlichkeit die wesentlichen Unterschiede zwischen der religionspolitischen Synthese der *Gita* und der Meditationspsychologie des *Madhyamika*. Auch die zustimmende Erwähnung Paul Deussens als Stammvater der westlichen Rezeption des *Advaita Vedanta* (78, 95) hätte kritischer Einschränkungen bedurft, da Deussen – was unerwähnt bleibt – Schopenhauer und Shankara gleichsetzte, wie auch die Verneinung des Willens mit dem kategorischen Imperativ Kants. Dies fällt jedoch gegenüber dem, was Cross mit dieser Studie erreicht, kaum ins Gewicht, zudem der Autor in den meisten Fällen die systematische Ausrichtung durch eine historisierende Perspektive ergänzt. So wird beispielsweise die Nähe der von Gaudapada, dem Lehrer des Shankara, begründeten monistischen Lehre des *Advaita Vedanta* zum *Madhyamika*-Buddhismus deutlich gemacht und der daraus entstehende Konflikt mit den mehr oder minder dualistischen *Vedanta*-Schulen des Ramanuja und Madhva (die wiederum als Teil der *Bhakti* Bewegung, Aspekte der sozialen Emanzipation der Kastenlosen vom Buddhismus übernommen hatten) beschrieben. Unter Berufung auf die von den Lehren des *Ad-*

*vaita Vedanta* divergierende *Brahma Sutra*, nach der das göttliche *Brahman* alles durchdringe, bezichtigten sie den *Advaita Vedanta* der Nähe zum Buddhismus.

Im achten Kapitel faßt Cross die Affinitäten von Schopenhauers Vorstellungsbegriff zu den beiden indischen Schulen zusammen. Vor allem geht es dabei um das Verhältnis von Erscheinung zur letzten Wahrheit. Cross beschreibt eindrucksvoll die allen Systemen gemeinsamen Gratwanderungen in den Konzeptbildungen, die die Gegenüberstellung einer unbedingten höchsten Wahrheit und einer zwar handfesten, aber nur bedingt wirklichen, illusionären Alltagserfahrung beinhalten. Hier erläutert Cross, wie die erwähnten indischen Traditionen im Vergleich zu Schopenhauer mit diesen scheinbaren Widersprüchlichkeiten umgehen und bestätigt, daß für Schopenhauer die empirische Wirklichkeit und transzendente Idealität gleichzeitig bestünden, in großer Nähe zu der Unterscheidung zwischen zwei Wahrheiten in den indischen Systemen. Diese innere Verwandtschaft von Schopenhauers Vorstellungsbegriff und dem indischen Denken sei, so Cross, nichts Neues, aber im Lichte der heutigen besseren Kenntnisse indischer Philosophie werde klar, daß die Affinitäten stärker ausgeprägter seien als bisher angenommen. Parallel zur umfassenden kritischen Darstellung des Vorstellungsbegriffs Schopenhauers im fünften Kapitel und der indischen Korrelate in den Kapiteln 6 und 7, stellt Cross im neunten Kapitel die Welt als Wille dar, und im zehnten Kapitel die Rolle der Ideen für die Objektivierung des Willens. Diesen Philosophemen Schopenhauers wird im 11. Kapitel die Kosmologie des *Advaita Vedanta* gegenübergestellt, nach der der feinstoffliche Körper und der Kausalkörper des Individuums im *Hiranyagarba*, der subtilen Welt der Kräfte, und dem *Avyakata*, dem Unmanifestierten, ihre Entsprechungen fänden. Im 12. Kapitel geht es um die in Erweiterung des *Shunyata* des *Madhyamika* entwickelten Lehren des *Yogacara*. Die Lehrer Asanga und Vasubandhu (4. Jh.) psychologisierten beispielsweise die Lehre vom bedingten Entstehen der alten buddhistischen Schulen – und zwar nicht als scholastische Übung, sondern Hand in Hand mit Versenkungserfahrung – zum Konzept des *Alaya-Vijnana*, was ich hier semantisch als Vorratskeller-Unbewußtes übersetzen möchte, denn es bedingt die Illusionen und Missperzeptionen des individuellen Geistes, ohne sich seiner selbst bewußt zu sein. Dadurch erklärten sie die vermeintliche Kontinuität, die das Individuum erlebt, aber auch die Leidhaftigkeit, denn dieses Vorratskeller-Unbewußte geriert auch das Glaubensbedürfnis an das individuelle Selbst, den *Atman*.

Die notwendigen, aber zunächst nebeneinanderstehenden komparatistischen Vorarbeiten dieser Kapitel zeigen Cross' ausgezeichnete Gelehrsamkeit und sind für den an der indischen Geisteswelt interessierten Leser von hohem Gewinn. Laut Cross ist allen genannten Lehren gemeinsam, daß die Welt der Vorstellung keine letztgültige Realität besitzt, sondern aus Erscheinungen in der Wahrnehmung der Lebewesen besteht. Diese Welt der Illusionen werde von einem meta-

physischen Prinzip aufrechterhalten, das der Mensch nicht kontrollieren kann, einer Wirklichkeit höherer Ordnung. Cross legt dar, daß es sich bei den systematischen strukturellen Gemeinsamkeiten der Lehren um die (1) eines metaphysischen Substrats, (2) vermeintlicher Kontinuität, (3) des Leidens, (4) einer dem Denken nicht unmittelbar zugänglichen, vor jedem Wissen liegenden Wirklichkeit und (5) von Zwischengliedern zur Weltentfaltung (platonische Ideen, *Samkaras*, *bijas* etc.) handelt. Dahinter stehe, allen gemein, die grundsätzliche Frage nach dem Verhältnis von der Wirklichkeit zur Welt der Erscheinung. Dabei handelt es sich nicht um oberflächliche Bedeutungsgleichheiten: schon im achten Kapitel hatte Cross auf die Unterschiede in den Denkansätzen hingewiesen, z. B. daß der Wille nicht den Status eines letztgültigen Realitätsprinzips besitze, wie es Shankara dem *Brahman* zuschreibt (obwohl – dies ist anzumerken – es von Paul Deussen so rezipiert wurde), sondern nur die Kraft sei, die die Manifestationen hervorbringe. Stärkeres Korrelat des Willens sei das Vorratskeller-Unbewußte des *Yogacara* bzw. der Kausalkörper in der metaphysischen Psychologie des Hinduismus.

Damit kommt Cross im 13. Kapitel zum Konzept der *Shakti* – der gegenständlichen Darstellung des Lebensprinzips – als einer Parallele zum Willen. Faszinierend ist der historische Zusammenhang, den Cross mit Bezug auf Mario Piantelli (1986) erklärt und der die eingangs erwähnte Rezeptionsgeschichte des von Dara Shukoh übersetzten *Sirr-i Akbar* ergänzt: *Avidya* und die passive *Maya* der Upanishaden seien im späteren *Advaita Vedanta* zur *Mahamaya*, d. h. zur *Shakti*, verschmolzen, waren also zu Zeiten des Prinzen Dara Shukoh *Mahamaya*, weshalb dieser *Maya* mit *Isq* übersetzen ließ. *Isq* – dem *Amor* der Renaissance-literatur vergleichbar – habe dieser Bedeutung entsprochen, die mit der *Maya* der Upanishaden nur noch wenig gemein gehabt habe.

Die Nähe zum Willen zeige sich aber auch in populären Formen der *Shakti*, z. B. in der *Bhairavi*, bei der die Macht der Zerstörung im Vordergrund stehe. Doch damit endet die Parallele zum Willen: *Shakti* werde immer als Aspekt Shivas verstanden, während der Wille komplizierter angelegt sei, eine Beobachtung, die Cross zu der im 14. Kapitel gestellten Frage führt, ob der Wille letztgültige Realität oder nur erste Illusion sei. Wenn etwas jenseits des Willens liegen solle, müsse das Ding-an-sich mehr umfassen als nur den Willen. Bei Schopenhauer seien Wille und Ding-an-sich zwar einerseits Synonyme, andererseits aber durchaus komplementär: der Wille ist der vom Individuum erfahrbare Aspekt des Dinges an sich. Im zweiten Band des Hauptwerks geht Schopenhauer im Kapitel „Von der Erkennbarkeit des Dinges an sich“ (W II, Kap. 18) auf dieses Problem ein, und schreibt, der Wille sei lediglich der vom Individuum erfahrbare Aspekt des Dinges an sich. Anders gesagt: wenn die Aufhebung des Willens möglich sein soll, muß es mehr als ihn geben. Cross schreibt, hier ähnele Schopenhauers Position der des Buddhismus: die höchste Wahrheit sei eine Wahrheit anderer Ordnung, im Sinne eines Perspektivenwechsels, nicht im Sinne eines dualisti-

schen Gegensatzes zweier Prinzipien. Daher erübrige sich die rhetorische Frage, wie der Wille sich selbst verneinen könne. Sie konnte nur aufgrund der mißverständlichen Ineinssetzung von Wille und Ding-an-sich im Hauptwerk entstehen, die Schopenhauer vorgenommen habe, um Dualismus zu vermeiden und auf dem Boden des empirischen Bewußtseins zu bleiben.

Im 15. Kapitel wird dann die Frage nach dem, was jenseits des Willens liege, mit dem Konzept des besseren Bewußtseins aus Schopenhauers *Handschriftlichem Nachlaß* in Beziehung gesetzt. Hierbei sei zu berücksichtigen, daß das bessere Bewußtsein sich selbst nicht erkenne, da es, im Gegensatz zu dem empirischen Bewußtsein, jenseits von Subjekt und Objekt liege. Mit dem Aufkommen des reinen Subjekts des Erkennens im *Handschriftlichem Nachlaß* verschwinde der Begriff des besseren Bewußtseins, ohne jedoch durch das reine Subjekt des Erkennens ersetzt zu werden, dessen Schau sich ja nur bis zu den Ideen erstrecke, während das bessere Bewußtsein nicht Teil der empirischen Welt sei. Während das bessere Bewußtsein durch die Verneinung des Willens ersetzt wurde, deren Nähe zum *Nirvana* und *Shunyata* der buddhistischen Lehren offensichtlich ist, ähnele das bessere Bewußtsein dem *Atman*, reicht aber vor Schopenhauers Begegnung mit dem *Oupnek'hat* zurück. So bleibt Schopenhauers Nähe zum Buddhismus bestehen, denn Schopenhauer, weil er auf dem Boden der empirischen Wahrnehmung bleiben wollte, hat das Unbeschreibbare systematisch mit negativem Vorzeichen, als Abwesenheit von Illusion gefaßt. Schopenhauer distanzierte sich sogar von theistischen Interpretationen, indem er die frühe Konzeption vom besseren Bewußtsein aufgab.

Gekonnt zeigt Stephen Cross in seinem Buch die Gemeinsamkeiten in den Fragestellungen, mit denen sich die genannten Traditionen auseinanderzusetzen hatten, um das menschliche Erlebnisspektrum auszuloten. Dadurch, daß er die jeweiligen Reflexionskonvergenzen mittels hermeneutisch begründeter Textstellen belegt, erhält die diachrone interkulturelle Auseinandersetzung die ihr zustehende anthropologische Dimension. So kann er dem Verhältnis des Willens zum Quietiv des Willens mittels des Rekurses auf die indischen Denker klare Konturen geben. Umgekehrt wirft auch der Willensbegriff ein neues Licht auf die Bedeutung der Lehre des Buddha, wenn man beispielsweise die folgende Passage nicht wie üblich, unpsychologisch, im Sinne einer in sich schon Handlung konstituierenden Motivation, sondern als von Absicht determinierte Handlung liest, d. h. als eine Motivation, die sich als Handlung manifestieren muß, um Absicht zu sein: „Body and mind, [Schopenhauer] asserts, are simply the will made manifest and their activities the expression of its inward movement; we may compare this with the words of the Buddha recorded in the *Anguttara Nikaya*: ‚Volition is action, thus I say, O monks; for as soon as volition arises, one does the action.‘“ (168)

Stephan Atzert, Brisbane