

Háskóli Íslands / Universität Islands
Hugvísindadeild / Fakultät Philosophie
Þýskuskor / Deutsche Philologie

WELTANSCHAUUNG UND SELBSTERKENNTNIS:
PHILOSOPHISCHE PERSPEKTIVEN
DES WESTENS UND OSTENS

DIE GRUNDLAGEN DER PHILOSOPHIE DES VEDANTA
UND IHRE REZEPTION IM WERK ARTHUR SCHOPENHAUERS
„Die Welt als Wille und Vorstellung“

Ritgerð til B.A.-prófs / B.A. Arbeit

Andrés Ramón

Leiðbeinandi / Begleitung: Carsten Thomas

Ágúst 2005

Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	2
1. Arthur Schopenhauer: Kurze Biographie	5
2. Arthur Schopenhauer: Hauptgedanken seines philosophischen Systems.....	6
2.1. Grundlagen der Kantschen Philosophie: Erkenntnistheorie und transzendente Dialektik.....	6
2.2. „Der einzige Gedanke“: Die Welt als Vorstellung	8
2.3. Die Welt als Wille: Schopenhauers Kritik zur Kantschen Philosophie.....	10
3. Schopenhauer und Vedanta.....	13
3.1. Vedanta im Westen: Neuer Orientalismus.....	14
3.2. Die von Schopenhauer benutzten indischen Quellen.....	16
3.3. Vedanta: Die Veden, die Upanishaden und die Bhagavadgita	18
3.4. Die Hauptgedanken des Vedanta: Vergleich mit der Philosophie Schopenhauers	21
3.4.1. Das Ziel des Vedanta und des <i>Yoga</i> : Selbsterkenntnis, Welterkenntnis und Gotterkenntnis.....	21
3.4.2. Vedantische Philosophie: <i>Brahman</i> , <i>Atman</i> , und <i>Maya</i>	24
Brahman.....	24
Atman.....	26
Maya	28
3.4.3. Methoden zur Erkenntnis der Wahrheit: Poesie, Philosophie und geistige Erfahrung	31
Der ästhetische Weg	33
Intuition, Mystik und Philosophie.....	36
Der ethische Weg.....	37
3.4.4. Der Weg zur Erleuchtung: Die heiligen Schriften, der spirituelle Meister, die spirituelle Disziplin und die Gnade Gottes	38
4. Schlusswort.....	43
Quellen.....	47

Einleitung

Der Zweck der vorliegenden Arbeit ist, die Beziehung des deutschen Philosophen Arthur Schopenhauer (1788 – 1860) zu Gedanken des indischen Geisteslebens komparativ zu analysieren, sowie die Adaption indischer Philosophie bei ihm zu untersuchen. Die Gedanken Schopenhauers werden mit den indischen Urquellen verglichen, um Ähnlichkeiten und Unterschiede zu finden.

Es ist schon bekannt, dass indische Philosophie einen sehr großen Einfluß auf das Leben und Werk Schopenhauers hatte. Selbst hat der Philosoph, über die Lektüre von indischen und vedantischen Schriften, Folgendes gesagt: „Es ist die belohnendste und erhebendste Lektüre, die auf der Welt möglich ist: sie ist der Trost meines Lebens gewesen und wird der meines Sterbens seyn.“¹ Wegen dieses Einflusses und dessen Wirkung auf das Denksystem Schopenhauers erscheint es höchst interessant, die vedantischen Quellen zu betrachten, mit denen Schopenhauer bekannt war, und die Art und Weise zu erforschen, wie Schopenhauer diese Quellen gedeutet und adaptiert hat, um sie in seinem Werk zu benutzen. Diese komparative Analyse wird zeigen, dass einige Elemente ähnlich sind, dass es aber auch Unterschiede gibt; ebenfalls wird sie zeigen, dass das Denksystem Schopenhauers ein selbständiges System darstellt, trotz des engen Einflusses von vedantischen Quellen und ihrem Gebrauch.

Um diese komparative Analyse zu entwickeln, wird das Hauptwerk Schopenhauers betrachtet. Die Hauptgedanken der Schopenhauerschen Philosophie können im Buch *Die Welt als Wille und Vorstellung* (Erstes Teil, 1818) gefunden werden, da dieses Werk alle Grundideen enthält, für welche die anderen Bücher des Philosophen als Erweiterung oder Erklärung wirken (selbst Schopenhauer hat behauptet, alle seine Philosophie wäre im ersten Teil der *Welt als Wille und Vorstellung* enthalten). Obwohl bereits im Jahr 1818 geschrieben, hat die Wirkung dieses Werks erst nach 1850 eingesetzt, da es für mehr als dreißig Jahre nahezu

¹ Schopenhauer: *Parerga und Paralipomena*. Zitiert in: Becker, H, http://www.schopenhauer-buddhismus.de/Schopenhauer/Schopenhauer_Upanischaden

unbeachtet blieb. Das Werk aber hatte danach großen Einfluß auf andere westliche Denker, und teilweise auch auf die gesellschaftliche Entwicklung Europas.²

Es ist zu bemerken, dass das philosophische System Arthur Schopenhauers einen ganz besonderen Platz in der Geschichte der abendländischen Philosophie eingenommen hat. Aus welchem Grund kann dies behauptet werden? Es gibt drei klar erkennbare Gründe dafür.³ Zuerst muß Folgendes erwähnt werden: Die einzigartige Persönlichkeit des Denkers hat unbedingt ein eigenartiges Denksystem aus sich entfalten lassen, ein System, welches sich nicht als Repräsentant einer bestimmten zeitgenössischen gesellschaftlichen Front – das heißt die Romantiker auf der einen, die Materialisten auf der anderen Seite – betrachten läßt. Als Zweites ist die starke und eben kritische Beziehung Schopenhauers, erst mit der Kantschen und somit mit der ganzen westlichen Philosophie zu nennen, denn obwohl Schopenhauer als ein Schüler Kants betrachtet werden kann, hat er dennoch die Neuheiten seines Denksystems teilweise als eine Entfremdung von der Philosophie Kants vorgestellt. Als eine Konsequenz dieser Entfremdung stellt die Schopenhauersche Philosophie eine ganz einzige geistige Welt dar, welche als ein fremdes Element im westlichen Geistesleben betrachtet werden kann. Und der dritte Grund, welcher in enger Beziehung mit dem vorherigen Grund steht, ist Schopenhauers Bekanntschaft mit dem philosophischen, geistigen und spirituellen Reichtum Indiens, die Schopenhauer eine persönliche Interpretation und ganz eigenen Gebrauch in seinem System verlieh.⁴

Diese Eigenschaften der Philosophie Schopenhauers begründen das Interesse, das Ziel und die Struktur der folgenden Arbeit. Zuerst, methodisch gesehen, für den Zweck, eine B.A. Arbeit zu schreiben, wirkt es höchst sinnvoll, die Forschung auf ein Thema und besonders auf ein Buch zu beschränken. Zweitens, inhaltlich gesehen, die Analyse dieses Werkes ist höchst interessant, da es seinen Ursprung am höchsten Punkt der Kantschen Philosophie findet, nur um sie zu erweitern und zu nähren mit den geistigen und philosophischen Lehren, die Schopenhauer dem *Vedanta* entnahm.

Die Arbeit fängt mit einer kurzen Biographie des Philosophen an, und einer Übersicht über die Eigenschaften und Hauptgedanken des Schopenhauerschen Denksystems. Danach wird eine Übersicht dargestellt, in der die grundsätzlichen

² Gardiner, Patrick: S. 20 & 23 und Störig, Hans Joachim: S. 571. Einige Denker auf welche die Philosophie Schopenhauers großen Einfluss hatte waren zum Beispiel Lord Byron, J.S. Mill, S. Kierkegaard, G. Leopardi, F. Nietzsche, P. Deussen, L. Wittgenstein und R. Wagner.

³ Siehe Störig: S. 571.

⁴ Siehe Gardiner: S. 25.

Ideen des spirituellen indischen Wissens – nämlich, das Vedanta – betrachten werden: wie die indischen geistigen und philosophischen Lehren des Vedanta nach Europa kamen, und wie ihre Rezeption aussah.

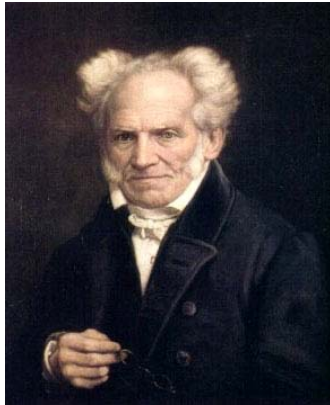
Zuletzt wird ein Vergleich beziehungsweise eine komparative Analyse dargestellt, deren Zweck ist, die Art und Weise zu erforschen, wie Schopenhauer die indischen Quellen benutzte. Dafür wird eine thematische Darstellung angewendet, um die wichtigsten Aspekte zu behandeln, die die Grundlagen des Vedanta bilden, und die im Werk Schopenhauers entweder Ähnlichkeiten oder Unterschiede zeigen. Diese Aspekte sind: das Ziel des Vedanta und des Yoga; die Grundlagen der vedantischen Philosophie (Brahman, Atman, und Maya); die Methoden zur Erkenntnis der Wahrheit und der Weg zur Erleuchtung.

Hier ist es nötig zu bemerken, die Übersetzungen und Ausgaben der vedantischen Schriften, die Schopenhauer selbst gelesen und benutzt hat, werden nicht verwendet. Aber um sich den Grundlagen des Vedanta authentisch zu nähern, werden die Schriften von den drei bedeutendsten Repräsentanten des Vedanta der letzten 150 Jahre⁵ herangezogen: Swami Vivekananda (1863–1902), Sri Aurobindo (1872–1950) und Sri Chinmoy (1931 –). Auch werden andere Werke benutzt, in denen einige westliche Wissenschaftler ihre Interpretationen über Vedanta dargestellt haben, wie im Fall M. Hirayannas, Hans Torwestens und Christian Salvesens.

Das Schlusswort stellt dann eine Einschätzung dar, wie sehr Schopenhauer unter dem Einfluss der vedantischen Schriften war, sie aber auf seine eigene Weise gedeutet und benutzt hat, um sein eigenes philosophisches System zu bauen. Hier wird auch ein Erklärungsansatz gegeben, wie die Antworten, die Schopenhauer gefunden hat, aus der Welt des bloßen Philosophierens austreten und in die Welt des geistigen Verhaltens und der Spiritualität eingehen.

⁵ Siehe *Columbia Encyclopedia Online*: Vedanta: <http://www.bartleby.com/65/ve/Vedanta.html>

1. Arthur Schopenhauer: Kurze Biographie ⁶



Arthur Schopenhauer wurde in Danzig im Jahre 1788 geboren, als Sohn des Großkaufmanns Heinrich Schopenhauer und der Romanschriftstellerin Johanna Trosiener. Die Eltern hatten progressive kulturelle Interessen, welche einen großen Einfluss auf den kleinen Arthur hatten; einige Jahre nach seiner Geburt lernte Arthur berühmte literarische Figuren durch die Mutter kennen, wie Goethe, Schlegel und die Brüder Grimm.

Nach dem frühen Tod des Vaters hat sich eine eigenartige und schwierige Beziehung zwischen der Mutter und dem Knaben entwickelt, die mit den Jahren schwieriger wurde. Die Konsequenzen daraus waren ein totales Zusammenbrechen des Verhältnisses zur Mutter und eine beleidigende Ansicht Schopenhauers über das weibliche Geschlecht. Andere Eigenschaften des jungen Arthurs, früh in seiner Kindheit erkennbar, waren seine hoch melancholische Natur, seine große Sensibilität für das menschliche Leiden und persönliche Schwierigkeiten psychologischer Art. Es ist sehr wichtig zu bemerken, dass die Erfahrung des Leidens einer der wichtigsten Gründe war, die Schopenhauer zur Philosophie führten.

Seine Kindheit verbrachte Arthur in verschiedenen Ländern und Städten wegen der Arbeit des Vaters, was dem Jungen ermöglichte, zahlreiche Kulturen und Sprachen kennenzulernen: England, Belgien, Frankreich, Italien, Österreich, die Schweiz und Deutschland. Während seiner Studienjahre in Göttingen und Berlin hat sich Schopenhauer sowohl mit Philosophie und Philologie (vor allem Griechisch und Latein) als auch mit naturwissenschaftlichen Fächern wie Chemie, Physik, Botanik, Anatomie, Physiologie, Geographie und Astronomie beschäftigt. In Weimar, um 1813, hat Schopenhauer Goethe kennengelernt. Auch zu dieser Zeit hat Schopenhauer seine Bekanntschaft mit dem indischen Wissen durch den Orientalisten Friedrich Maier begonnen, durch eine lateinische Übersetzung der *Upanishaden*.

Dresden war die Stadt wo Schopenhauers Hauptwerk erschien: ***Die Welt als Wille und Vorstellung*** (1818). Nach vielem Reisen durch Italien und Deutschland, und endlich vor der Cholera in Berlin flüchtend, hat Schopenhauer im Jahre 1831 erst in Frankfurt am Main halt gemacht, wo er 1860 starb.

⁶ Siehe Gardiner: S. 11 – 33 und Störig: S. 572 – 575.

2. Arthur Schopenhauer: Hauptgedanken seines philosophischen Systems

2.1. Grundlagen der Kantschen Philosophie: Erkenntnistheorie und transzendente Dialektik

Wegen der Bedeutung und des Einflusses, die die Philosophie Kants (1724-1804) auf Schopenhauer hatte, ist es nötig, mit einer Analyse der Kantschen Philosophie anzufangen. Die kantische Philosophie behauptet, das Wissen und alle Erkenntnisse des Menschen seien beschränkt. Wie und worauf beschränkt? Kant ist der Meinung, der Mensch sei auf die Welt der Erscheinungen beschränkt, da sowohl die Erfahrungen der Sinne als auch die Vernunft als Wege zum Wissen auf Raum und Zeit beschränkt sind. Es heißt, die Vernunft ist begrenzt, und ihr ist ganz unmöglich, Grundfragen der Existenz wie Gott, Seele und Welt zu beantworten, da ihr diese Fragen als widersprüchlich, unauflöslich, unbeweisbar und unwiderlegbar erscheinen.

Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal [...], dass sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann; denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann; denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.⁷

Es ist zu bemerken, dass Kant, während seines Studiums und der ersten Jahre seiner Tätigkeit als Philosoph, unter dem Einfluss des *Rationalismus* war. Dies bedeutet, Kants Ansicht der Welt war extrem dogmatisch, vernünftig und sinnlich, eine Ansicht, die an der Möglichkeit einer Metaphysik oder einer übersinnlichen Erfahrung zweifelte. Aber die frühen Ideen des jungen Kant wandelten sich in den späteren Jahren, bis zur Einsicht, die in der „*Kritik der reinen Vernunft*“ formuliert wurde: Die Grenzen der Vernunft liegen dort, wo der Bereich möglicher Erfahrung aufhört, wie im Fall metaphysischer Ideen; diese Grenzen markieren den Anfang des Glaubens. Diese Methode philosophischen Fragens hat Kant „*transzendente Dialektik*“ genannt.

⁷ Kant, Immanuel: Vorrede zur „*Kritik der Reinen Vernunft*“, zitiert von Störig, S. 460 – 461.

Es sind also die Prinzipien dieser transzendentalen Dialektik Kants, welche den größten Einfluß auf Schopenhauer hatten. Schopenhauer sieht sich selbst als ein Philosoph in der gleichen Denkrichtung wie Kant, dessen Philosophie der Ausgangspunkt des Schopenhauerschen Denksystems ist. Gleich in der Vorrede zum Werk *Die Welt als Wille und Vorstellung* erkennt Schopenhauer diese Tatsache, als er sowohl über die Wichtigkeit der Philosophie Kants als auch der von Platon und von der des uralten Indiens spricht:

*Kants Philosophie also ist die einzige, mit welcher eine gründliche Bekanntschaft bei dem hier Vorzutragenden geradezu vorausgesetzt wird. – Wenn aber überdies noch der Leser in der Schule des göttlichen Plato geweilt hat; so wird er um so besser vorbereitet und empfänglicher sein, mich zu hören. Ist er aber gar noch der Wohltat der Vedas teilhaft geworden, deren uns durch die Upanischaden eröffneter Zugang, in meinen Augen, der größte Vorzug ist [...] dann ist er auf das allerbeste bereitet zu hören, was ich ihm vorgetragen habe [...] da ich, wenn es nicht zu stolz klänge, behaupten möchte, dass jeder von den einzelnen und abgerissenen Aussprüchen, welche die Upanischaden ausmachen, sich als Folgesatz aus dem von mir mitzuteilenden Gedanken ableiten ließe, obgleich keineswegs auch umgekehrt dieser schon dort zu finden ist.*⁸

Schopenhauer sieht sich selbst und seine Philosophie als eine Erweiterung der Philosophie Kants, die er gleichermaßen als Erbe der Philosophie Platons betrachtet. Und so ist es eine sehr bedeutungsvolle Leistung Schopenhauers, die zentralen Ideen von Kant und Plato auf eine Ebene mit dem indischen Wissen zu stellen. In Schopenhauers Augen ist die Leistung Kants so großartig, dass – ohne es zu wissen – Kant sozusagen eine Brücke zwischen dem östlichen und dem westlichen Denken geschlagen hat. In seinen Betrachtungen der gesamten Geschichte der westlichen Philosophie stellte Kant eine Zusammenfassung alles menschlichen Verständnisses und aller Erkenntnis für den Westen auf, die damit auch die Tür für die östliche Weisheit öffnete.⁹

⁸ Schopenhauer: I, S. 13.

⁹ Magee, Bryan: *The Philosophy of Schopenhauer*. S. 69 – 73.

2.2. „Der einzige Gedanke“: Die Welt als Vorstellung

Wie oben erwähnt wurde, sind die Hauptgedanken des philosophischen Systems Schopenhauers im Werk *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1818) zu finden. Obwohl Schopenhauer zahlreiche andere Bücher schrieb, können sie als Erklärungen oder Erweiterungen dieser Schrift betrachtet werden, da Schopenhauer fest glaubte, er habe in diesem Buch schon alles geschrieben, was er als die wichtigsten philosophischen und metaphysischen Wahrheiten ansah¹⁰. Das ist zum Beispiel der Fall mit dem zweiten Teil zur *Welt als Wille und Vorstellung* und mit dem Buch *„Parerga und Paralipomena“* (1851), mit welchem Schopenhauers eigentlicher Ruhm als Philosoph begann, welches aber nur eine Sammlung von Essays, Artikeln und Aphorismen zu den Themen Religion, Philosophie, Literatur und Psychologie ist; es enthält keine neuen grundlegenden Ideen des Denksystems und der Metaphysik Schopenhauers. Im Anfang seines Hauptwerkes sagt Schopenhauer:

Wie dieses Buch zu lesen sei, um möglicherweise verstanden werden zu können, habe ich hier anzugeben mir vorgesetzt. – Was durch dasselbe mitgeteilt werden soll, ist ein einziger Gedanke [...] Ich halte jenen Gedanken für dasjenige, was man unter dem Namen der Philosophie sehr lange gesucht hat, und dessen Auffindung, eben daher, von den historisch Gebildeten für so unmöglich gehalten wird, wie die des Steines der Weisen.

Je nachdem man jenen einen mitzuteilenden Gedanken von verschiedenen Seiten betrachtet, zeigt er sich als das, was man Metaphysik, das, was man Ethik und das, was man Ästhetik genannt hat; und freilich müßte er auch dieses alles sein, wenn er wäre, wofür ich ihn, wie schon eingestanden, halte.“¹¹

Diese ersten Sätze aus der ersten Vorrede zu dem Hauptwerk Schopenhauers zeigen dem Leser sofort die ganze Natur des Denkens des Philosophen: es ist ein Denken absoluter Natur, das heißt, ein philosophisches Fragen in der totalen Bedeutung des Wortes, ein Fragen für welches eine einzige und absolute Antwort gefunden werden muß – das Fragen nach der blossen und totalumfassenden Existenz. Deshalb

¹⁰ Siehe Gardiner: S. 19: “He never deviated from the belief that the principal contentions he had put forward in his main work were unassailably true, standing in need of expansion rather than of correction, and accordingly confined himself to developing and elaborating themes already announced in *The World as Will and Idea*.”

¹¹ Schopenhauer: I, S. 9.

behauptet Schopenhauer, es gebe nur „einen einzigen Gedanken“, den er mitteilen möchte:

»Die Welt ist meine Vorstellung«: dies ist eine Wahrheit, welche in Beziehung auf jedes lebende und erkennende Wesen gilt; wiewohl der Mensch allein sie in das reflektierte abstrakte Bewußtsein bringen kann: und tut er dies wirklich; so ist die philosophische Besonnenheit bei ihm eingetreten. Es wird ihm dann deutlich und gewiß, dass er keine Sonne kennt und keine Erde; sondern immer nur ein Auge, das eine Sonne sieht, eine Hand, die eine Erde fühlt, dass die Welt, welche ihn umgibt, nur als Vorstellung da ist, d.h. durchweg nur in Beziehung auf ein Anderes, das Vorstellende, welches er selbst ist (...) Keine Wahrheit ist also gewisser, von allen andern unabhängiger und eines Beweises weniger bedürftig, als diese, dass alles, was für die Erkenntnis da ist, also diese ganze Welt, nur Objekt in Beziehung auf das Subjekt ist, Anschauung des Anschauenden, mit *einem* Wort, Vorstellung.¹²

Es ist notwendig zu bemerken, dass diese Ideen in ihrem Kern eine besondere Ähnlichkeit zu dem deutschen Idealismus des 18. Jahrhunderts und besonders zu den Ideen der Erkenntnistheorie Kants haben. In der Tat hat selbst Schopenhauer, über die bedeutungsvollsten Einflüsse auf seine Gedankenwelt, Folgendes gesagt: „Ich gestehe ..., daß ich nicht glaube, daß meine Lehre je hätte entstehen können, ehe die Upanischaden, Plato und Kant ihre Strahlen zugleich in eines Menschen Geist werfen konnten.“¹³ Darüber hinaus gibt Schopenhauer selbst zu, seine Philosophie sei eine Erweiterung der Kantschen Philosophie und behauptet in der Vorrede: „Kants Philosophie also ist die einzige, mit welcher eine gründliche Bekanntschaft bei dem hier Vorzutragenden geradezu vorausgesetzt wird.“¹⁴ Er geht so weit zu behaupten, dass die wirkliche und ernsthafte Philosophie da stehe, wo sie Kant gelassen habe, und dass es zwischen Kant und ihm nichts Erwähnenswertes gebe.¹⁵ Aber Schopenhauer war nicht nur ein fleißiger Schüler Kants; er betrachtete einige „Fehler“ im Denken Kants, mit denen er gründlich arbeitete, um sein eigenes Denksystem zu formen. Deshalb ist es sowohl notwendig, die Philosophie Kants genauer zu betrachten, als auch die Kritik, die Schopenhauer an ihr vornimmt.

¹² Schopenhauer: I, S. 32.

¹³ Becker, H.: http://www.schopenhauer-buddhismus.de/Schopenhauer/Schopenhauer_Upanischaden/schopenhauer_upanischaden.html

¹⁴ Schopenhauer: I, S. 13.

¹⁵ Störig: S. 575.

2.3. Die Welt als Wille: Schopenhauers Kritik zur Kantschen Philosophie

Das für alle drei obengenannten Denklinien wichtigste und unterliegende Konzept ist das der Weltanschauung: die Welt als Erscheinung und Form unserer Erkenntnis (Kant), als Schattenbild an einer Wand in einer dunklen Höhle (Plato, *Republic*), oder als Maya oder Illusion (laut Vedanta, was im nächsten Kapitel erklärt wird). Diese Begriffe entsprechen nämlich der zweifelhaften Natur des Lebens und der Relativität aller Erkenntnis – die Kernfrage ist also: Wenn unsere Erfahrung und Erkenntnis der Existenz nur etwas Äußeres ist, nämlich nur Erscheinung, Schleier oder „Maya“, ist es dann überhaupt möglich, ein wahres Wissen über die Welt und unsere Existenz zu erhalten? Falls ja, wie? Hier findet sich der Hauptunterschied zwischen Schopenhauer und Kant.

Für Plato war die Ebene des Wahrhaftigen und Realen die Welt der ewigen Ideen, *topos uranos*; für Kant war es der Begriff „das Ding an Sich“. Diese zwei Begriffe betrachtete Schopenhauer als sehr ähnlich. Aber für Schopenhauer selbst ist es das Konzept des „Willens“, was den Unterschied macht. Schopenhauer erklärt diesen Begriff auf folgende Weise:

Um Kants Ausdruck dem platonischen noch näher zu bringen, könnte man auch sagen: Zeit, Raum und Kausalität sind diejenige Einrichtung unsers Intellekts, vermöge deren das eigentlich allein vorhandene *eine* Wesen jeglicher Art sich uns darstellt als eine Vielheit gleichartiger, stets von Neuem entstehender und vergehender Wesen, in endloser Sukzession. Die Auffassung der Dinge mittelst und gemäß besagter Einrichtung ist die *immanente*; diejenige hingegen, die des Bewandnisses, welches es damit hat, sich bewußt wird, ist die *transzendente*. Diese empfängt man in abstracto durch die Kritik der reinen Vernunft: aber ausnahmsweise kann sie sich auch intuitiv einstellen. Dieses letztere ist mein Zusatz.

Dasjenige, was in der Kantschen Philosophie das *Ding an sich* genannt wird und daselbst als eine so bedeutende, aber dunkle und paradoxe Lehre auftritt, besonders aber durch die Art, wie Kant es einführte, nämlich durch den Schluß vom Begründeten auf den Grund, als ein Stein des Anstoßes, ja, als die schwache Seite seiner Philosophie befunden ward, daß, sage ich, dieses, wenn man auf dem ganz andern Wege, den wir gegangen sind, dazu gelangt, nichts anderes ist, als der *Wille*, in der auf die angegebene Weise erweiterten und bestimmten Sphäre dieses Begriffs.¹⁶

¹⁶ Schopenhauer: I, S. 234-5 & 231.

Für Schopenhauer besteht das Paradox der Kantschen und Platonischen Denksysteme in Folgendem: Schopenhauer behauptet, dass sowohl das „Ding an sich“ als auch die Welt der „ewigen Ideen“ innerhalb des Bereichs der Erscheinungen und der Kausalität seien, es heißt, sie seien Produkte unseres Intellekts, die sich neben den Formen des Raumes und der Zeit finden. Damit wird impliziert, dass der Mensch die wahre Natur der Dinge in sich selbst finden wird, was für Schopenhauer nicht stimmen kann, da es nur eine bestimmte Vorstellung des Äußeren sein kann. Um eine erfüllende Lösung zum Rätsel der Existenz zu finden, verknüpft Schopenhauer Elemente der äußeren (weltlichen) und der inneren (persönlichen) Erfahrung, einen Mittelpunkt zwischen dem gründlichen Verständnis der Welt und der Metaphysik suchend.¹⁷

Die logische und intuitive Methode Schopenhauers behauptet, es sei nicht möglich, das wahre Wesen der Dinge nur von außen zu erfassen; die äußeren Erfahrungen sind wichtig und haben ihren Wert, aber es ist notwendig, um in das Innere der Welt einzutreten, in unserem Innersten zu suchen. Für Schopenhauer ist dieses Innerste also der Wille, und die richtige Wahrnehmung unserer Existenz geschieht nur, wenn wir sowohl Wille als auch Vorstellung als die Instrumente unserer Erfahrung und Weltanschauung benutzen:

Es ist nötig, unverwandt diejenige Seite der Welt zu betrachten, von welcher wir ausgehen, die Seite der Erkennbarkeit, und demnach, ohne Widerstreben, alle irgend vorhandenen Objekte, ja sogar den eigenen Leib nur als *Vorstellung* zu betrachten, bloße *Vorstellung* zu nennen. Das, wovon hiebei abstrahiert wird, ist immer nur der *Wille*, als welcher allein die andere Seite der Welt ausmacht: denn diese ist, wie einerseits durch und durch *Vorstellung*, so andererseits durch und durch *Wille*. Eine Realität aber, die keines von diesen beiden wäre, sonder ein Objekt an sich (zu welcher auch Kants Ding an sich ihm leider unter den Händen ausgeartet ist), ist ein erträumtes Unding und dessen Annahme ein Irrlicht in der Philosophie.¹⁸

Wie Schopenhauer im dritten Buch seines Werkes erklärt, ist der Wille das Grundelement, das sich als jede Kraft in der Natur entfaltet, nämlich, der Wille zum Leben und zum Existieren, was bei erreichter Selbsterkenntnis als „*Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben*“ betrachtet wird. Die Welt ist also eine

¹⁷ Störig: S. 577 – 582.

¹⁸ Schopenhauer: I, S. 34.

Objektivierung oder Projektion eines universalen Willens, der auch der Wille in allen individuellen Wesen ist, aber in verschiedenen Graden von Entwicklung und Selbstbewußtsein erscheint. Schopenhauer sagt dazu:

Der Wille, welcher rein an sich betrachtet, erkenntnißlos und nur ein blinder, unafhaltsamer Drang ist, wir ihn noch in der unorganischen und vegetabilischen Natur und ihren Gesetzen, wir auch im vegetativen Theil unsers eigenen Lebens erscheinen sehn, erhält durch die hinzugetretene, zu seinem Dienst entwickelte Welt der Vorstellung die Erkenntniß von seinem Wollen und von dem was es sei, was er will, daß es nämlich nichts Anderes sei, als diese Welt, das Leben, gerade so wie es dasteht. Wir nannten deshalb die erscheinende Welt seinen Spiegel, seine Objektivität: und da was der Wille will immer das Leben ist, eben weil dasselbe nichts weiter, als die Darstellung jenes Wollens für die Vorstellung ist; so ist es einerlei und nur ein Pleonasmus, wenn wir statt schlechthin zu sagen, „der Wille“, sagen „der Wille zum Leben.“

Wohl sehn wir das Individuum entstehn und vergehn: aber das Individuum ist nur Erscheinung, ist nur da für die im Satz vom Grunde, dem *principio individuationis*, befangene Erkenntniß: für diese freilich empfängt es sein Leben wie ein Geschehn, geht aus dem Nichts hervor, leidet dann durch den Tod den Verlust jenes Geschenks und geht ins Nichts zurück. Aber wir wollen ja eben das Leben philosophisch, d.h. seinen Ideen nach betrachten, und da werden wir finden, daß weder der Wille, das Ding an sich in allen Erscheinungen, noch das Subjekt des Erkennens, der Zuschauer aller Erscheinungen, von Geburt und von Tod irgend berührt werden. Geburt und Tod gehören eben zur Erscheinung des Willens, also zum Leben, und es ist diesem wesentlich, sich in Individuen darzustellen, welche entstehn und vergehn, als flüchtige, in der Form der Zeit auftretende Erscheinungen Desjenigen, was an sich keine Zeit kennt, aber gerade auch die besagte Weise sich darstellen muß, um sein eigentliches Wesen zu objektivieren.¹⁹

Laut Schopenhauer, sind das Leben, die ganze Welt und die Existenz aller Wesen nur Objektivierung des Willens sind; dies bedeutet, dass jedes individuelle Wesen nur eine Projektion oder Äußerung jenes grösseren Willens ist. Hier wird von einer Art des kosmischen Willens gesprochen, welcher sich in den individuellen Wesen entfaltet und die Grundlage deren Existenz ist, gleich ob die Einzelnen sich dessen bewusst oder unbewusst sind. Aber nur wenn sich das Individuum dieses Willens bewusst wird, kann es ein wahres Verständnis seiner Natur durch philosophisches Erkennen erfassen: nämlich die Tatsache, dass die individuellen Formen nur vergängliche Erscheinungen sind, von Geburt und Tod beschränkt, der Wille selbst und das Subjekt des Erkennens aber das Unbeschränkte, Wahre und Unsterbliche.

¹⁹ Schopenhauer: S. 352 – 353.

3. Schopenhauer und Vedanta

Das folgende Kapitel basiert auf einer komparativen Analyse zwischen den Hauptgedanken des reinen Vedanta und den Elementen, die Schopenhauer dem Vedanta entnahm, um sie in sein eigenes philosophisches System einzubauen.

Vor dieser Analyse ist es wichtig, zwei einleitende Bemerkungen zu machen. Zuerst muss bemerkt werden, wie weiter oben in der Arbeit erklärt wurde, dass Schopenhauer ein „absoluter Philosoph“ war, nämlich ein Philosoph, der die Grundfragen der Existenz in absoluter Weise beantworten wollte – Fragen zu Gott, zur menschlichen Natur und zur Welt. Zweitens muss es erwähnt werden, dass Schopenhauer, um seine Philosophie einzurichten und um die „absoluten Antworten“ zu suchen, hauptsächlich einerseits die Kantsche Philosophie und andererseits die vedantische Philosophie benutzt hat, aber mit eigenen Interpretationen und kritischen Einsichten.

Die Bedeutung dieser Analyse liegt darin, dass Schopenhauer einer der ersten westlichen Philosophen war, indische geistige Ideen in seinem eigenen Denksystem ausdrücklich einzuführen. Diese Analyse wird noch bedeutungsvoller, wenn die Unterschiede zwischen den Grundideen des Vedanta und deren Rezeption in Schopenhauers Werk identifiziert und verglichen werden, da dieser Vergleich zeigen wird, dass Schopenhauer nicht direkt, sondern auf kritische und persönliche Weise die vedantische Philosophie annahm und interpretierte.

3.1. Vedanta im Westen: Neuer Orientalismus

In der modernen Welt hat Europa sich erst für die indische Kultur interessiert nachdem Indien britische Kolonie Ende des 17. Jahrhunderts wurde. Dieses Interesse umfasste verschiedene Teile der indischen Kultur, wie etwa Sprache, Lebensweise, aber auch indische Philosophie, indisches Gedankengut und Spiritualität. Die Gesellschaft **East India Company** hatte zu der Zeit die Regierung des Gebietes und wollte ein besseres Verständnis der Kultur bekommen, um eine politisch und finanziell effektivere Regierung zu führen. Deshalb glaubte die Verwaltung, es wäre eine sehr gute Idee, alte Schriften zu übersetzen, um ein besseres Verständnis der Kultur und eine stärkere Bindung an sie zu erreichen, besonders was ethische und moralische Werte betraf. Dies ist zum Beispiel der Grund, warum die *Gesetze des Manu*, ein altes Buch über moralisches Verhalten, eines der ersten Bücher war, die übersetzt wurden.

Das akademische Interesse für die Sprache und Literatur des Sanskrit wuchs schnell. Verschiedene Sprachwissenschaftler bekamen finanzielle Unterstützung, um die Forschungen und Übersetzungen richtig zu betreiben, und die Gesellschaft **Asiatic Society of Bengal** wurde im Jahr 1784 begründet; Sir William Jones (1746-1794) wurde ihr erster Direktor. Die Begründung dieser Gesellschaft bedeutete die Geburt des „neuen Orientalismus“.²⁰

Unter den ersten und einflussreichsten indischen Büchern, die übersetzt wurden, waren die *Gesetze des Manu* von Sir William Jones und die Bücher *Bhagavadgita* und *Samkhya Karikas* von Charles Wilkins (1749-1836). Wilkins war daneben einer der wichtigsten Sanskritsprachwissenschaftler und hatte Jones Sanskritstudium gefördert. Obwohl die ersten Übersetzungen nur auf Englisch vorlagen, wurden bald andere Übersetzungen ins Deutsche, Lateinische und Französische herausgegeben.

Es ist auch sehr wichtig zu bemerken, dass obwohl die ersten Übersetzungen ins Englische und von britischen Sprachwissenschaftlern angefertigt wurden, diese Lehren erst in Deutschland und in den Vereinigten Staaten akademisch und geistig akzeptiert und adaptiert wurden. Deutsche Philosophen und romantische Dichter waren die Ersten, die versuchten, indische Philosophie und Spiritualität aufzunehmen

²⁰ Siehe Hodder: S. 405 und Adisasmito-Smith: S. 167-170.

und diesen Lehren einen Platz in ihrer eigenen Gedankenwelt zu geben. Sie sahen also Indien als ein Gedächtnis der europäischen goldenen Zeit, wo Weisheit und Philosophie, Vernunft und Gefühl, Kunst und Religion, Wissenschaft und Imagination in Harmonie zusammen leben konnten.²¹ Wichtige Figuren in diesem Zusammenhang waren Gottfried Herder (1744-1803) und die Schlegel Brüder (circa 1770-1830), die zur Zeit Schopenhauers einige Übersetzungen ins Deutsche verfassten, zum Beispiel die der *Bhagavadgita*. Nach der Geburt Schopenhauers spielte Max Müller (1823-1900) eine sehr wichtige Rolle in diesem Zusammenhang, da er eine extensive Übersetzung der *Veden* und der *Upanishaden* anfertigte, nachdem er nach Oxford umgezogen war²². Schopenhauer hatte in seiner Bibliothek Übersetzungen von allen diesen Gelehrten²³.

²¹ Siehe Hodder: S. 406.

²² Siehe zum Beispiel das Werk Müllers, *The Six Systems of Indian Philosophy*, wo er gründlich über Vedanta und die anderen philosophischen Systeme Indiens spricht.

²³ Siehe Nicholls: S. 171-212.

3.2. Die von Schopenhauer benutzten indischen Quellen

Es ist wichtig zu bemerken, Schopenhauer war nicht nur ein Philosoph, sondern auch ein Gelehrter in vollster Bedeutung des Wortes. Sein Hauptwerk, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, enthält zahlreiche Zitate, die beweisen, wie gigantisch und expansiv seine Lektüre war. Er war eng mit der indischen Literatur bekannt, daneben mit den lateinischen, deutschen, englischen und französischen Übersetzungen, die zu seiner Lebenszeit erreichbar waren. Von besonderer Wichtigkeit sind aber die drei Hauptwerke, die als die Essenz des Vedanta bekannt sind: die *Veden*, die *Upanishaden* und die *Bhagavadgita*.²⁴

Schopenhauer nennt alle diese Schriften in seinem Hauptwerk und benutzt Beispiele und Zitate aus ihnen. Aber von besonderer Bedeutung sind die *Upanishaden*, da sie die Geheimlehren des Vedanta beinhalten und eine sehr wichtige Rolle im Leben Schopenhauers spielten. Zur Zeit des Schreibens an der *Welt als Wille und Vorstellung* war Schopenhauer nicht mit dem Urtext der *Upanishaden* bekannt, sondern mit einer lateinischen Übersetzung aus dem Persischen, die „Oupnekhat“ genannt ist. Die *Upanishaden* hatten eine große Bedeutung für Schopenhauer, nicht nur für sein Werk, sondern auch in seinem Leben. Dies wird deutlich in den Worten Schopenhauers aus *Parerga und Paralipomena* ausgedrückt:

Denn wie athmet doch der Oupnekhat durchweg den heiligen Geist der Veden! Wie wird doch Der, dem, durch fleißiges Lesen, das Persisch-Latein dieses unvergleichlichen Buches geläufig geworden, von jenem Geist im Innersten ergriffen! Wie ist doch jede Zeile so voll fester, bestimmter und durchgängig zusammenstimmender Bedeutung! Und aus jeder Seite treten uns tiefe, ursprüngliche Gedanken entgegen, während ein heiliger Ernst über dem Ganzen schwebt... Es ist die belohnendste und erhebendste Lektüre, die auf der Welt möglich ist: sie ist der Trost meines Lebens gewesen und wird der meines Sterbens seyn.²⁵

Es ist zu bemerken, dass trotz Schopenhauers enzyklopädischer Bekanntschaft mit anderen heiligen Schriften (zum Beispiel mit Texten von Pythagoras und seinen Schülern und mit denen, die zu den christlichen Mystikern gehören, wie Meister Eckhart) und philosophischen Texten (vor allem aber die von Kant und Plato), die

²⁴ Siehe Nicholls: S. 171-212.

²⁵ Schopenhauer: *Parerga und Paralipomena* (II, § 185). Zitiert in: Becker, H: *Schopenhauer und Buddhismus*: http://www.schopenhauer-buddhismus.de/Schopenhauer/Schopenhauer_Upanishaden

Upanishaden bei ihm im Vordergrund standen. Der Buddhismus hat auch eine wichtige Rolle in seinem Denksystem gespielt, dennoch war er nicht so einflussreich auf sein Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* wie die vedantische Philosophie. Auf seiner Website *Schopenhauer und Buddhismus* sagt Herbert Becker Folgendes, mit Bezug auf den Einfluss des Buddhismus auf Schopenhauer und sein Hauptwerk:

“Wundervoll”, nannte Schopenhauer (in einem Brief an Adam von Doß vom 27.2.1856), die Übereinstimmung seiner Philosophie mit der Lehre des Buddha, wobei er darauf hinwies, daß er zu der Zeit, als er den ersten Band von “Die Welt als Wille und Vorstellung” schrieb, vom Buddhismus “noch nichts wußte, noch nichts wissen konnte”.²⁶

Aus dem oben genannten Grund wird in dieser Arbeit nicht über Buddhismus gesprochen, obwohl er viele Ähnlichkeiten mit den Grundlagen des Vedanta hat. Ebenfalls ist es nötig zu erwähnen, dass Schopenhauer nicht nur mit den *Upanishaden*, sondern auch mit den *Veden* und der *Bhagavadgita* eng vertraut war, obwohl die *Upanishaden* eine wichtigere Rolle in seinem Leben spielten. Das ist aber eine logische Konsequenz, wie im nächsten Kapitel ausgeführt wird, da die *Upanishaden* die Geheimlehren und den Kern des Vedanta beinhalten und ihre Essenz die gleiche ist wie die der *Veden* und der *Bhagavadgita*. Aber im Werk *Die Welt als Wille und Vorstellung* benutzt Schopenhauer zahlreiche Beispiele und Zitate aus allen drei Schriften.

²⁶ Becker, H: *Schopenhauer und Buddhismus*, Online: <http://www.schopenhauer-buddhismus.de/Buddhismus/buddhismus.html>

3.3. Vedanta: Die *Veden*, die *Upanishaden* und die *Bhagavadgita*

Die geistige Tradition Indiens basiert auf drei grundsätzlichen Schriften, nämlich auf den *Veden*, den *Upanishaden* und der *Bhagavadgita*. Die Weisheit, die alle drei Schriften verkörpern, enthält die gleiche Essenz und ähnliche Lehren und ist als *Vedanta* bekannt, was in Sanskrit bedeutet „das Ziel der *Veden*“. Swami Vivekananda (1863-1902), der erste indische Repräsentant des Vedanta der nach dem Westen um 1893 reiste um die vedantische Lehren zu verbreiten, sprach deutlich in seinen Vorträgen und Büchern über die Wichtigkeit dieser drei Schriften, und besonders über die *Veden*. Er erklärte, dass die vedantische Philosophie alle die Erkenntnisse, Analysen und Erfahrungen verkörpert, die ursprünglich durch die *Veden* mitgeteilt wurden. Vivekananda sagt:

[The Vedanta philosophy] is very, very ancient. It is the outcome of that mass of ancient Aryan literature known by the name of the Vedas. It is, as it were, the very flower of all the speculations and experiences and analyses embodied in that mass of literature collected and culled through the centuries.²⁷

Im Vergleich zu den Worten Vivekanandas, können hier die Worte eines modernen westlichen Wissenschaftlers zitiert werden, um zu sehen, dass die Quintessenz des Vedanta sowohl in den *Veden* als auch in den *Upanishaden* lebt. Christian Salvesen, in seinem Buch *Advaita*, sagt Folgendes über die Beziehung zwischen den *Veden*, den *Upanishaden* und der Philosophie des Vedanta: „[Die *Upanishaden*] gelten als die philosophisch-mystische Quintessenz der *Veden*. Auf sie bezieht sich der Begriff Vedanta (*anta* = «Ende»). Advaita-Vedanta ist die für dieses Buch maßgebliche Tradition.“²⁸ Mit einem ähnlichen Ton kommentiert Sri Chinmoy Folgendes:

²⁷ Siehe Swami Vivekananda: S. 57 und S. 311. Siehe auch Hirayanna: S. 18-30 und Müller: S. 115.

²⁸ Salvesen: *Advaita*, S. 23. Der Autor erklärt auch, es gibt einen ungeheuer breiten Strom von Kommentaren zu den *Veden*, die sehr unterschiedliche Richtungen und Schulen bilden. *Advaita* ist eine monistische Interpretation, es heisst, Brahman wird als das Allumfassende betrachtet, sowohl der Schöpfer als auch der Schöpfung. Diese Richtung ist von der dualistischen Richtung der *Dvaita Vedanta* verschieden.

Die Gabe der Seele Indiens ist das unvergängliche Licht der *Upanishaden*. Die *Upanishaden* bringen der ganzen Welt die höchste Errungenschaft des erwachten und erleuchteten Lebens der Hindus dar. Die *Veden* stellen die Kuh dar. Die *Upanishaden* sind die Milch [...]. Die *Upanishaden* werden auch Vedanta genannt. Die wörtliche Bedeutung von Vedanta ist: «Das Ende der *Veden*». Doch die spirituelle Bedeutung von Vedanta ist: «Die Krone der *Veden*, die Auslese aus der inneren Lehre, das Ziel des inneren Lebens».²⁹

Aber wie oben erwähnt, spielen im vedantischen System nicht nur die *Veden* und die *Upanishaden*, sondern auch die *Bhagavadgita* eine sehr wichtige Rolle, da sie in einer klaren und erreichbaren Sprache in der Form eines Dialoges zwischen dem spirituellen Meister Krishna und seinem Schüler Arjuna, das Ziel und die höchsten Wahrheiten des Vedanta in der Form des *Yoga* – den Weg zu Selbstkenntnis und Erleuchtung – darstellt.

Die *Bhagavadgita* selbst ist eine heilige Schrift, ist aber auch ein Teil aus der Epik *Mahabharata*, wahrscheinlich um 600 v.Chr. geschrieben. Die Geschichte der *Bhagavadgita* handelt von einem Konflikt zwischen zwei Teilen einer regierenden Familie, nämlich, die Pandavas – von Krishna und Arjuna geleitet – und die Kauravas. Die Auseinandersetzung löst sich endlich in der Schlacht auf dem Kurukshetra Gebiet, wo die Pandavas den Sieg erringen.

Hier wird es nötig, zwei Zitate über die spirituelle, kulturelle und historische Bedeutung der *Gita* anzuführen. Über den kulturellen und historischen Wert der *Gita* im Licht ihrer geistiger Weisheit erklärt Sri Aurobindo Folgendes:

In the *Gita* there is very little that is merely local or temporal and its spirit is so large, profound and universal that even this little can easily be universalised without the sense of the teaching suffering any diminution or violation; rather by giving an ampler scope to it than belonged to the country and epoch, the teaching gains in depth, truth and power [...] If we steep ourselves in the spirit of this great Scripture and, above all, if we have tried to live in that spirit, we may be sure of finding in it as much real truth as we are capable of receiving as well as the spiritual influence and actual help that, personally, we were intended to derive from it [...] This is one of those great syntheses in which Indian spirituality has been as rich as in its creation of the more intensive, exclusive movements of knowledge and religious realisation. It does not cleave asunder, but reconciles and unifies”.³⁰

Dieses Zitat zeigt die Wichtigkeit der *Gita*, nicht nur in der Zeit, in der sie zusammengefasst wurde und für die östlichen Leser, die ihrer ursprünglichen Kultur

²⁹ Sri Chinmoy: *Die Krone der indischen Seele. Kommentar zu den Upanishaden*, S. 42.

³⁰ Sri Aurobindo: *The Bhagavad Gita*, xii-xiii & xvi.

angehörten, sondern auch in unserer modernen und westlichen Kultur und Zeit. Sri Aurobindo erklärt, diese Unbeschränkbarkeit der *Gita* basiert auf ihrem geistigen Wert, der weder geographische noch zeitliche Grenzen hat.

Wie schon gesagt wurde, enthält die *Gita* auch die gleiche Essenz, die in den *Veden* und in den *Upanishaden* zu finden ist. Über diese Beziehung der *Gita* zu den *Veden* und ihre geistige Bedeutung im praktischen und physischen Leben kommentiert Sri Chinmoy wie folgt:

Die *Gita* ist inhaltlich eine Darstellung der Essenz der *Veden*. Sie ist spontan. Sie ist in einer zugleich vergöttlichten und humanisierten Form geschaffen (...) Die *Gita* fordert des Menschen Lebensannahme und offenbart den Weg, den Sieg des höheren Selbst über das niedere mittels der spirituellen Kunst physischer, vitaler, mentaler, seelischer und spiritueller Umwandlung zu erringen (...) Die *Gita* birgt die Weisheit der Seele, die Liebe des Herzens, das Wissen des Verstandes, die Dynamik der Lebenskraft und die Handlung des Körpers in sich.³¹

Dieses Zitat von Sri Chinmoy zeigt in poetischer Sprache, dass der Wert der *Gita* nicht nur philosophisch oder theoretisch ist. Bestimmt stellt sie die philosophische und geistige Essenz der *Veden* dar, aber sie zeigt den Lesern auch einen bestimmten Weg um die Weisheit des Vedanta im praktischen Leben – physisch, mental und spirituell – auszuführen: den Weg des Yoga.

Im folgenden Kapitel wird versucht, die Kernelemente, Lehren und Methoden des Vedanta darzustellen, besonders wie sie in den *Upanishaden* und in der *Bhagavadgita* erscheinen. Danach wird die Rezeption Schopenhauers dieser Lehren analysiert. Durch einen Vergleich soll gezeigt werden, welche Ähnlichkeiten oder Unterschiede es zwischen den Urschriften und Schopenhauers Philosophie gibt.

³¹ Sri Chinmoy: *Das Lied der höchsten Seele: Kommentar zur Bhagavadgita*, S. 116. Siehe auch Salvesen: *Advaita*, S. 41-58.

3.4. Die Hauptgedanken des Vedanta: Vergleich mit der Philosophie Schopenhauers

3.4.1. Das Ziel des Vedanta und des Yoga: Selbsterkenntnis, Welterkenntnis und Gotterkenntnis

The real secret teaching of the Upanishads culminates in the much quoted saying “*Tat tvam asi*” (“That [highest divine reality] thou art!”). All else are merely tentative approaches toward this ultimate truth, or preliminary stages where externals are still being linked with externals – as, for instance, the sense organs with various forces of nature and divine essences, however much they may as such already form part of the internal world.³²

Dieses Zitat von Hans Torwesten präsentiert in präziser Sprache das letzte Ziel des Vedanta, es heißt, die Vereinigung des Menschen mit seiner höchsten spirituellen Essenz. Laut Vedanta gehört diese geistige Essenz der Menschen zu einer göttlichen Realität die das ganze Universum durchdringt. Im Zitat impliziert Torwesten, dass diese höchste spirituelle Essenz auch die innerste ist, da er erläutert, dass das menschliche Leben ohne dieses höhere und innere Bewusstsein des Geistigen nur eine unvollständige Existenz in der Oberfläche der äußeren Phänomene ist. Swami Vivekananda erklärt diese Lehre des Vedanta mit ähnlichen Worten, wo er die Beziehung zwischen dem universellen (kosmischen) und dem individuellen (menschlichen) Sein oder Selbst darstellt. Vivekananda zeigt auch, was diese Vereinigung des Göttlichen und des Menschlichen bedeutet, nämlich die Erfahrung eines „Ozeanes von unbeschränkter Existenz, Wissen und Freude“, Dinge, die unsere wahre Natur begründen:

Vedanta claims that man is divine, that all this which we see around us is the outcome of that consciousness of the divine (...) There is no difference between man and man essentially, all being alike divine. There is, as it were, an infinite ocean behind, and you and I are so many waves, coming out of that infinite ocean. And each of us is trying his best to manifest that infinite outside. So, potentially, each one of us has that infinite ocean of Existence, Knowledge, and Bliss as our birthright, our real nature, and the difference between us is caused by the greater or lesser power to manifest that divinity (...) To every man this is taught: Thou art one with this Universal Being, and, as such, every soul that

³² Torwesten: *Vedanta – Heart of Hinduism*. S. 19.

exists is your soul, and every body that exists is your body. And in hurting anyone, you hurt yourself. In loving anyone, you love yourself.³³

Wie oben gesagt, eine der wichtigsten Eigenschaften des Vedanta ist die Suche, sowohl philosophisch als auch geistig und praktisch, nach dem Verständnis der ganzen Existenz, nach der individuellen Vereinigung mit der universellen Seele, und der Erleuchtung oder Selbstverwirklichung des Menschen (*moksha, mukti*). Dieses Ziel wird besonders durch yogische Disziplin erreicht. Wie Sri Chinmoy kommentiert:

Die *Upanishaden* bieten uns Selbsterkenntnis, Welterkenntnis und Gotterkenntnis an. Selbsterkenntnis ist Selbstentdeckung. Nach der Selbstentdeckung müssen wir fühlen, dass Welterkenntnis in uns ist und dass wir in diese Welterkenntnis hineinwachsen müssen. Dann kommt die Zeit, wo wir den Besitzer der Welterkenntnis erkennen, und nun haben wir Gotterkenntnis.³⁴

In diesem Zusammenhang bedeutet Selbsterkenntnis oder Selbstverwirklichung uns dessen bewusst zu werden, was zutiefst in unserem inneren Leben verborgen liegt, um dann einen ständig freien Zugang zu unserem Selbst zu erarbeiten. Wird dieses Ziel der individuellen menschlichen Verwirklichung erreicht, ist das Individuum eins geworden mit der unversiegbaren Quelle aller Schöpfung. Um diese Verwirklichung zu erreichen, wurde der Weg des *Yoga* im Vedanta entwickelt. Über den Weg des *Yoga*, wie er in der *Bhagavadgita* dargestellt wird, sagt Sri Chinmoy Folgendes:

Die *Gita* besteht aus 18 Abschnitten. Jeder Abschnitt offenbart eine bestimmte Lehre einer besonderen Form von Yoga. Yoga ist die geheime Sprache von Mensch und Gott. Yoga bedeutet Vereinigung, die Vereinigung des Endlichen mit dem Unendlichen, die Vereinigung der Form mit dem Formlosen.³⁵

Christian Salvesen beschreibt auch die praktische Bedeutung des Yoga innerhalb der *Bhagavadgita*. Salvesen erklärt, die *Gita* versuche deutlich zu erklären, was in den *Upanishaden* als das einzige, allumfassende Bewusstsein genannt wurde, welchem alle Wesen angehören und in dem sie entstehen und vergehen. Laut Salvesen setzt die *Gita* mit dieser Frage an: «Was kann ich tun, um das Selbst zu erkennen – und wer kann mich dorthin führen?» Salvesen kommentiert weiter:

³³ Swami Vivekanda: *Vedanta: Voice of Freedom*, S. 58-59.

³⁴ Sri Chinmoy: *Die Krone der indischen Seele: Kommentar zu den Upanishaden*, S. 55

³⁵ Sri Chinmoy: *Das Lied der höchsten Seele: Kommentar zur Bhagavadgita*, S. 115.

Jedes Kapitel behandelt eine bestimmte Art von Yoga. Karma-Yoga (Yoga des Handelns), Jnana-Yoga (Yoga des Erkennens), Dhana-Yoga (Yoga der Meditation), Bhakti-Yoga (Yoga der Hingabe), Moksha-Yoga (Yoga der Befreiung) u.a. Mit den verschiedenen Yogas stellt die *Bhagavad-Gita* all nur erdenklichen Wege zusammen, die zu Brahman, dem Absoluten und Unbedingten, führen können.³⁶

Wie schon weiter oben in der Arbeit gesagt wurde, die Philosophie Schopenhauers ist von einer „absoluten“ Art, in dem Sinne, dass er Antworten zu den absoluten Fragen der Existenz gesucht hat. Dafür hat er viele Ideen aus dem Vedanta bezogen. Genau hier kann die erste bedeutsame Ähnlichkeit zwischen beiden Systemen gefunden werden, da ihre Suche nach „absoluten Antworten“ im gleichen Sinne verstanden werden kann.

Erst am Anfang seines Hauptwerkes behauptet Schopenhauer, dass das Ziel und die Erfindung seines philosophischen Systems absolut sei, da „ein einziger Gedanke mitgeteilt werden soll“. So fügt Schopenhauer hinzu:

Ich halte jenen Gedanken für dasjenige, was man unter dem Namen der Philosophie sehr lange gesucht hat, und dessen Auffindung, eben daher, von den historisch Gebildeten für so unmöglich gehalten wird, wie die des Steines der Weisen.³⁷

Diese ersten Sätze aus der ersten Vorrede zum Hauptwerk Schopenhauers zeigen dem Leser sofort die ganze Natur des Denkens des Philosophen: es ist ein Denken absoluter Natur, es heißt, ein philosophisches Fragen in der totalen Bedeutung des Wortes, ein Fragen für welches eine einzige und absolute Antwort gefunden werden muß – das Fragen nach der bloßen und totalumfassenden Existenz. Deshalb behauptet Schopenhauer, es gebe nur „einen einzigen Gedanken“, den er mitteilen möchte:

»Die Welt ist meine Vorstellung:« dies ist eine Wahrheit, welche in Beziehung auf jedes lebende und erkennende Wesen gilt; wiewohl der Mensch allein sie in das reflektierte abstrakte Bewußtsein bringen kann: und tut er dies wirklich; so ist die philosophische Besonnenheit bei ihm eingetreten. [...]. Keine Wahrheit ist also gewisser, von allen andern unabhängiger und eines Beweises weniger bedürftig, als diese, dass alles, was für die Erkenntis da ist, also diese ganze Welt, nur Objekt in Beziehung

³⁶ Salvesen, Christian. *Advaita*, S. 43.

³⁷ Schopenhauer: I, S. 9.

auf das Subjekt ist, Anschauung des Anschauenden, mit *einem* Wort, Vorstellung.³⁸

Es wird aus den vorangegangenen Zitaten deutlich, dass Schopenhauer nicht direkt alle die Lehren des Vedanta annimmt, was die Anschauung und Schöpfung der Welt betrifft, sondern dass er sie interpretiert und benutzt, um sein eigenes philosophisches System zu bauen. Und genau hier bei den Grundlagen der beiden Systeme liegt der erste große Unterschied zwischen Schopenhauer und Vedanta, da Schopenhauer explizit über „Welterkenntnis“ in Zusammenhang mit „Selbsterkenntnis“ spricht, aber nicht direkt über „Gotterkenntnis“. Das heißt, was Schopenhauer „den einzigen Gedanken“ nennt, ist also die Annahme, dass die Welt die Vorstellung des Anschauenden oder des Subjektes ist, und er versucht, daraus eine Erklärung zum Rätsel des Lebens darzustellen; aber der Begriff von „Gott“ nimmt nicht einen besonderen Platz in seiner Philosophie ein, im Gegensatz zum Platz, den die Gotterkenntnis in Vedanta innehat. Deshalb, was den Zweck des Vedanta und des *Yoga* betrifft, nämlich, Selbsterkenntnis und Welterkenntnis zu erreichen, um Gotterkenntnis zu bekommen, ist verschieden von der Weltanschauung im Denksystem Schopenhauers. Trotzdem gibt es einige Ähnlichkeiten, was die Rolle des Subjektes und sein Bewußtsein betrifft, um die Welt richtig zu verstehen und die innere Wahrheit von den äußeren Erscheinungen zu unterscheiden. Diese Aspekte werden genauer im nächsten Teil über die vedantische Philosophie analysiert.

3.4.2. Vedantische Philosophie: *Brahman*, *Atman*, und *Maya*

Brahman

Die Existenz und die Schöpfung des Universums wird in Vedanta als die Entfaltung des *Brahman*, oder der kosmischen Seele, verstanden. Wie Sri Chinmoy sagt:

Die *Upanishaden* geben uns drei Lehren: die erste ist *Brahman*. Die zweite is *Atman*. Die dritte is *Jagat*. *Brahman* ist Gott, *Atman* ist die Seele, und *Jagat* ist die Welt. [...]. *Brahman* war eins. Er wollte zu Vielen werden. Warum? Er verspürte die Notwendigkeit, sich göttlich und erhaben in unendlich vielen Formen zu erfreuen. »Das Eine, sich sehnd, viele zu sein« war sein innerstes Empfinden.³⁹

³⁸ Schopenhauer: I, S. 32.

³⁹ Sri Chinmoy: *Die Krone der indischen Seele: Kommentar zu den Upanishaden*, S. 45 & 58. Siehe auch Hirayanna: S. 19-24, und Müller: 121-124.

Es ist notwendig zu bemerken, dass *Brahman* in Vedanta als die kosmische Seele verstanden wird, was in den westlichen Ländern „Gott“ genannt wird; aber nicht nur Gott als Schöpfer des Universums, sondern auch, wie es im Zitat erkennbar ist, als Schöpfer, der sich selbst entfaltet, um die Schöpfung zu ermöglichen – also, *Brahman* ist sowohl Schöpfer als auch Schöpfung, *Brahman* ist das Eine und Alles. M. Hirayanna erklärt dieses Konzept auf die folgende Weise:

The supreme God is regarded not merely as a creator, externally related to the world, but also as constituting its very substance (...) The primal principle, no doubt, is immanent in the world which emerges from it, but is certainly not exhausted by it.⁴⁰

Swami Chetanananda erklärt dieses gleiche Prinzip in einem ähnlichen Ton, wobei die Schöpfung des Lebens nur als eine relative Äußerung des „Selbst“ beobachtet wird, nämlich eine Entfaltung des Brahman:

In nondualistic Vedanta, Brahman is the Ultimate Reality, Existence-Knowledge-Bliss Absolute. The world is shown to be nothing by name and form, all of which is apparent, not real, having only a relative existence. But from the absolute standpoint, everything is Brahman – one without a second. The individual soul is nothing but Brahman. Nam and for evolve and dissolve, but the Self, the real nature of every being is immortal and unchanging. After realizing one's identity with Brahman through meditation, a person then sees Brahman, or God, in everything.⁴¹

Schopenhauer war aber Atheist in dem Sinne, dass er an keinen Gott als Schöpfer glaubte. Er sah keinen Platz möglich, weder für einen Gott noch für einen *Brahma*. Der erste Grund dafür ist, dass Schopenhauer die Zeit als einen endlosen Kreis versteht, wo es kein Ende und keinen Anfang gibt – deshalb sieht er keinen Platz für einen Schöpfer. Ein anderer Grund ist der, dass Schopenhauer die Welt als Leiden betrachtet; Schopenhauer sieht es als unmöglich, dass Gott eine leidvolle Welt erschaffen sollte.

Über den Begriff *Brahman* äußert sich Schopenhauer auch ausdrücklich, da er in seinem Hauptwerk dieses Konzept anführt. Schopenhauer glaubt, der Tod ist der Hauptgrund, wofür die Menschen die Notwendigkeit finden, philosophische Systeme einzubauen, und besonders der Grund, weshalb in Vedanta über „Resorption in das

⁴⁰ Hirayanna: *The Essentials of Indian Philosophy*, S. 16.

⁴¹ Swami Chetanananda. Einleitung zu Vivekananda: *Vedanta: Voice of Freedom*, S. 26.

Brahm“ gesprochen wird. Schopenhauer behauptet, wenn die Erlösung von der Verneinung des Willens des einzelnen Individuums abhängt, gibt es keinen Grund, an Gott zu glauben. Er sagt:

Dennoch ist diese Betrachtung [des Lebens und Wandels der Heiligen] die einzige, welche uns dauernd trösten kann, wann wir einerseits unheilbares Leiden und endlosen Jammer als der Erscheinung des Willens, der Welt, wesentlich erkannt haben, und andererseits, bei auferhobenem Willen, die Welt zerfließen sehn und nur das leere Nichts vor uns behalten [...] statt selbst es zu umgehn, wie die Inder, durch Mythen und bedeutungsleere Worte, wie Resorbition in das *Brahm*, oder *Nirwana* der Buddhaisten.⁴²

Es ist sehr bedeutungsvoll zu bemerken, dass Schopenhauer mit diesen Sätzen sein Hauptwerk beendet, indem er eine Kritik an dem Begriff von Erlösung sowohl in Vedanta als auch im Buddhismus aufstellt. Für Schopenhauer ist der einzige Weg zur Erlösung die Verneinung des Willens, ein Weg, den das Individuum selbst finden muss.

Atman

Schopenhauer spricht nicht direkt über den vedantischen Begriff *Atman* oder den Begriff „Seele“; er benutzt den Begriff „Wille“, um die Essenz des einzelnen Individuums zu beschreiben. Hier gibt es schon einen anderen großen Unterschied zwischen Vedanta und der Schopenhauerschen Philosophie.

Vedanta glaubt an die Entwicklung der individuellen Seele, oder *Atman*, durch den ewigen Kreis der Wiedergeburt. Im Lauf von Jahrtausenden entwickelt sich die individuelle Seele durch verschiedene Stadien von Selbstbewußtsein, durch die Mineral-, Pflanzen- und Tierreiche bis zum menschlichen Stadium. Der Mensch ist also die höchst entwickelte Kreatur in der Schöpfung mit dem höchsten Grad von Selbstbewußtsein und kann, durch strenge geistige Disziplin, den höchsten Grad erreichen, nämlich den Grad von Gottverwirklichung oder *moksha*, die ihn aus dem ewigen Kreis der Wiedergeburt befreit und eins mit Brahman macht.

Schopenhauer stellt eine Erklärung in seiner Philosophie auf, die ähnliche Elemente wie die vedantische Idee der Seele hat; aber die Unterschiede sind klar und unzweifelbar. Der erste Begriff, der behandelt werden muss, ist der Begriff vom

⁴² Schopenhauer, I, S. 522

„Willen zum Leben“. Simplifiziert gesehen ist die Welt nach Schopenhauer – und auch nach Vedanta – die Objektivierung, Manifestation oder Entfaltung eines absoluten Willens (was in Vedanta als die universale Seele oder *Brahman* genannt wird), der sich in unzähligen Wesen entfaltet durch das, was Schopenhauer *principio individuationis* nennt (was laut Vedanta *Atman* ist, die individuelle Seele, durch den Schleier der Maya manifestiert). Auch für Schopenhauer, wie in Vedanta, ist der Mensch das höchst entwickelte Wesen der Welt, da er den höchsten Grad des Selbstbewußtseins erreichen kann. Dieses Bewußtsein, was nicht von der Vernunft beschränkt oder begrenzt sein darf – aber am häufigsten beschränkt von der Vernunft ist – ermöglicht dem Menschen, das Innerste des Lebens und aller Dinge zu erfahren, durch kontemplative Disziplinen wie die Künste und durch ein asketisches Verhalten. Diese Entdeckung des innersten Wesens aller Dinge bedeutet die Erleuchtung des individuellen Bewußtseins des Menschen. Schopenhauer sagt:

In der Welt als Vorstellung dem Willen sein Spiegel aufgegangen ist, in welchem er sich selbst erkennt, mit zunehmenden Graden der Deutlichkeit und Vollständigkeit, deren höchster der Mensch ist, dessen Wesen aber seinen vollendeten Ausdruck erst durch die zusammenhängende Reihe seiner Handlungen erhält, deren selbstbewußten Zusammenhang die Vernunft, die ihn das Ganze stets in abstracto überblicken läßt, möglich macht [...].

Da der Wille das Ding an sich, der innere Gehalt, das Wesentliche der Welt ist; das Leben, die sichtbare Welt, die Erscheinung, aber nur der Spiegel des Willens; so wird diese den Willen so unzertrennlich begleiten, wie den Körper sein Schatten: und wenn Wille da ist, wird auch Leben, Welt dasein. Dem Willen zum Leben ist also das Leben gewiß, und solange wir von Lebenswillen erfüllt sind, dürfen wir für unser Dasein nicht besorgt sein, auch nicht beim Anblick des Todes. Wohl sehnen wir das Individuum entstehen und vergehen: aber das Individuum ist nur Erscheinung, ist nur da für die im Satz vom Grunde, dem *principio individuationis*, befangene Erkenntnis: für diese freilich empfängt es sein Leben wie ein Geschenk, geht aus dem Nichts hervor, leidet dann durch den Tod den Verlust jenes Geschenks und geht ins Nichts zurück [...]. Geburt und Tod gehören eben zur Erscheinung des Willens, also zum Leben, und es ist diesem wesentlich, sich in Individuen darzustellen, welche entrstehen und vergehen, als flüchtige, in der Form der Zeit auftretende Erscheinungen desjenigen, was an sich keine Zeit kennt, aber gerade auf die besagte Weise sich darstellen muß, um sein eigentliches Wesen zu objektivieren.⁴³

Aus dem Zitat kann abgeleitet werden, dass Schopenhauer nicht an die Existenz der individuellen Seele glaubt, obwohl er die Existenz des Universums als ein endloses, zeitloses und ewiges Kontinuum betrachtet. Also die individuellen Formen der Erscheinungen sind nur Objektivierung des Willens, wo der Wille sich in diesen

⁴³ Schopenhauer: I, S. 356-357.

Formen entfaltet um das Leben zu schaffen, nur um diese Formen wieder in sich nach dem Tod zurückzunehmen und später das Leben in neuen Formen wieder zu schaffen.

Es ist wichtig, diese Idee nicht mit dem Begriff der Wiedergeburt zu vermischen; die Annahme Schopenhauers zur Wiedergeburt ist sehr deutlich und sogar kritisch. Was Schopenhauer deutlich und ausgesprochen sagt, stellt den Begriff der Wiedergeburt als ein „Mythos“ dar. In seinem Werk benutzt Schopenhauer die Begriffe „der Mythos der Seelenverwandlung“, „Glaubenslehre“, „Volksglaube“, ⁴⁴ und behauptet, Vedanta benutze diesen Begriff nur um den intellektuell beschränkten Leuten das Konzept von universeller Gerechtigkeit zu lehren. Dies ist aber eine Missdeutung der vedantischen Lehren, da die Wiedergeburt einen sehr wichtigen Platz in Vedanta hat. In der *Bhagavadgita* finden wir die folgende Erklärung, die Krishna seinem Schüler Arjuna gibt:

«Die Wirklichkeit, die das All durchdringt, ist das unsterbliche Leben. Der Körper vergeht, die Seele jedoch, die das Wahre im Menschen oder der wahre Mensch ist, vergeht nicht, ist unsterblich. Die Seele tötet weder, noch wird sie getötet. Jenseits von Geburt und Tod, beständig und ewig ist die Seele». ⁴⁵

Sri Chinmoy kommentiert dazu: „Geburt ist das Vorwärtsschreiten der Seele von einem niedrigeren zu einem höheren Körper im Prozeß der Evolution, im Verlauf der Seelenreise der Wiedergeburt“. ⁴⁶

Maya

Maya ist der Begriff, der in Vedanta benutzt wird, um die illusorische, vergängliche und unwahre Natur der äußeren Welt zu beschreiben, was Schopenhauer als „die Welt der Erscheinungen“ nennt; in mehreren Orten benutzt er auch das selbe „Maya“ Konzept. Hier finden wir den Aspekt, wo Vedanta und die Philosophie Schopenhauers die größten Ähnlichkeiten haben.

Der Begriff „die Welt der Erscheinungen“ hat eine besonders starke Verwandtschaft mit den Begriffen, die in Vedanta benutzt werden. Laut Vedanta ist die Art und Weise in der *Brahman* sich entfaltet wie ein Spiel oder eine Bühne, in der

⁴⁴ Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Zitiert in: *Die Schopenhauer Welt*, S.27.

⁴⁵ Zitiert aus der *Bhagavadgita* in: Sri Chinmoy: *Das Lied der höchsten Seele: Kommentar zur Bhagavadgita*, S.123

⁴⁶ Sri Chinmoy: *Das Lied der höchsten Seele: Kommentar zur Bhagavadgita*, S. 124.

alle die Schauspieler ihre Rolle vollenden müssen. Dieses theatralische Szenario oder Spiel der *Lila* ist die materialische und äußere Existenz, nämlich die Natur, die aber nur ein scheinbarer und beschränkter Teil des Inneren, Unendlichen und Geistigen ist. Dieser Effekt wird als *Maya* genannt, und ist auch erklärt als eine Tat von Selbst-Vergessenheit, die *Brahman* sich selbst erlaubt, als ein Teil vom Spiel des Lebens.

Laut Sri Chinmoy kann *Maya* als eine Welt der Illusion oder Unwahrheit verstanden werden, da, obwohl sie ein Teil des Unendlichen und Göttlichen ist, sie nur ein beschränkter Teil davon ist und nicht seine Totalität verkörpert. Sri Chinmoy kommentiert dazu:

Maya bedeutet Illusion. Sie bedeutet ebenso die Unwirklichkeit vergänglicher Dinge [...]. Es gibt nur das Brahman. Nichts außerhalb des *Brahman* existiert. Die Welt, wie sie vor unseren mentalen Augen erscheint, ist eine kosmische Illusion, ein täuschendes Gefängnis. Nur wenn wahre Erkenntnis in uns erwacht, werden wir in der Lage sein, uns aus den Schlingen der Unwissenheit und den Fallstricken von Geburt und Tod zu befreien.⁴⁷

Hirayanna erklärt auch die Beziehung zwischen Brahman und Maya, und die Rolle, die der suchende Mensch darin spielt wenn er die letzte Wahrheit des Lebens finden möchte. Diese Suche wird als der nötige und endliche Ausgang aus dem Ozean der Unwissenheit beschrieben:

The diversity given in everyday experience may only be an appearance of Brahman and therefore false (...); but it is not the whole of truth, for unity also is equally real. And yet it appears to be the sole truth, owing to an inveterate habit of our mind which should be traced to our ignorance (*avidya*) of the ultimate reality. This is what is meant by Maya – the power or the principle that conceals from us the true character of reality (...) The goal of life as conceived in the Upanishads is to overcome this congenital ignorance, by attaining full enlightenment or *jnana*. The enlightened state is called release or *moksa*. It is attaining one's true selfhood in Brahman.⁴⁸

Laut Hirayanna, ist die äußere Welt, diese Welt der Erscheinungen oder der *Maya*, nicht die Welt der höchsten Wahrheit. Sie ist bestimmt ein Teil des Brahman, aber nicht der einzige und auch nicht der Teil, der am nächsten zur göttlichen Essenz des Brahman steht. Trotzdem, diese Welt der Erscheinungen scheint so wahr und real zu sein, da unsere eigene äußere Existenz so dominierend in unserem Leben ist, und erlaubt uns nicht, eine Erkenntnis der oberen oder inneren Wahrheit zu erfassen – also, der Schleier der *Maya* verhüllt diese Wahrheit vor uns. Das Ziel des Vedanta ist

⁴⁷ Sri Chinmoy: *Das Lied der höchsten Seele: Kommentar zur Bhagavadgita*, S. 139.

⁴⁸ Hirayanna: *The Essentials of Indian Philosophy*, S. 25.

dann dem Menschen zu erlauben, aus der Unwissenheit der *Maya* auszutreten, um Erleuchtung (*jnana*) und Befreiung (*moksha*) suchen zu können.

Diese vedantischen Begriffe können in unterschiedlicher Form im Werk Schopenhauers identifiziert werden. Schopenhauer betrachtet die Natur der äußeren Welt als eine Welt der ständigen Verwandlung und Vergänglichkeit, eine Welt des Vergehens und der Erscheinungen, eine Welt, die nur einen Schleier über das wahre Wesen darstellt. Diese Begriffe entsprechen nämlich der zweifelhaften Natur des äußeren Lebens, es heisst, der Relativität aller Erkenntnis und deren Abhängigkeit vom Bewusstsein des Subjektes.

3.4.3. Methoden zur Erkenntnis der Wahrheit: Poesie, Philosophie und geistige Erfahrung

Es gibt drei methodische Elemente, die die *Rishis* oder Urdichter der *Veden* benutzt haben, um die geistigen Lehren mitzuteilen, die sie entdeckten: Poesie, Philosophie und Intuition. Diese drei Elemente sind eigentlich in den *Veden* und *Upanishaden* zusammen gewebt, da diese geistige Lehren poetisch, philosophisch und intuitiv (geistig) erreicht, verstanden und mitgeteilt werden können. Über die *Upanishaden* sagt Sri Aurobindo Folgendes:

The Upanishads are at once profound religious scriptures, – for they are a record of the deepest spiritual experiences, – documents of revelatory and intuitive philosophy of an inexhaustible light, power and largeness and, whether written in verse or cadenced prose, spiritual poems of an absolute, an unfailing inspiration inevitable in phrase, wonderful in rhythm and expression. It is the expression of a mind in which philosophy and religion and poetry are made one, because this religion does not end with a cult nor is limited to a religio-ethical aspiration, but rises to an infinite discovery of God, of Self, of our highest and whole reality of spirit and being and speaks out of an ecstasy of luminous knowledge and an ecstasy of moved and fulfilled experience. This philosophy is not an abstract intellectual speculation about Truth or a structure of the logical intelligence, but Truth seen, felt, lived, held by the inmost mind and soul in the joy of utterance of an assured discovery and possession, and this poetry is the work of the aesthetic mind lifted up beyond its ordinary field to express the wonder and beauty of the rarest and spiritual self-vision and the profound illumined truth of self and God and universe.⁴⁹

Hier wird es nötig zu verstehen, wie der Prozess war, wodurch die *Rishis* die Wahrheit gefunden und so durch die *Veden* und *Upanishaden* mitgeteilt haben. Zuerst ist es wichtig zu bemerken, die Wahrheit wurde von ihnen erst intuitiv entdeckt, nämlich durch ein inneres, subtiles oder geistiges Sehen und Hören erreichbar in tiefer Meditation. Nach diesen ersten intuitiven und geistigen Erkenntnissen haben die *Rishis* versucht, die Wahrheit für die Vernunft zugänglich in philosophische Form zu gießen. Aber um alle Eigenschaften der Lehren richtig zu behalten und mitzuteilen, wurden sie in poetischer Form geschrieben. Sri Chinmoy erklärt in folgender Weise:

⁴⁹ Sri Aurobindo: *The Upanishads* (Sri Aurobindo Ashram, India, 1971), 1.

Jeder vedische Seher ist ein Dichter und ein Prophet [...]. Im Falle der vedischen Dichter brachte die Intuition ihre Gedichte hervor. Diese Intuition ist die direkte Erkenntnis der Wahrheit. Und was die Propheten betrifft, so sehen wir sehr oft, dass die Weissagung eines gewöhnlichen Propheten sich auf einer Art unbekanntem Mysterium gründet. Aber im Falle der vedischen Propheten war dies nicht so. Ihre Weissagungen waren auf ihr vollständiges und bewußtes Gewahrsein direkter, unmittelbarer Wahrheit gegründet. Sie brachten diese dynamische Wahrheit nur ans Licht, auf dass sie in der kosmischen Manifestation wirken könne.

Dichtung und Philosophie gehen im *Veda* Seite an Seite einher. Philosophie erleuchtete das Denken der vedischen Seher, und Dichtung machte ihre Herzen unsterblich. Der Philosoph ist ein Dichter im Verstand. Der Dichter ist ein Philosoph im Herzen.⁵⁰

Also nach Vedanta ist die Methode zur Entdeckung der Wahrheit ein dreiteiliger Prozess, in dem es zuerst nötig wird, jenseits des Verstandes zu gehen um eine intuitive Erfahrung der Wahrheit zu bekommen (diese erste Phase kann also intuitiv, mystisch oder metaphysisch genannt werden). Erst danach kann der Verstand durch philosophische Erkenntnis erleuchtet werden, und dann kann diese Erkenntnis durch poetische oder künstlerische Form manifestiert und mitgeteilt werden. Dieses Prozess findet auch eine starke Resonanz in der Philosophie Schopenhauers.

Laut Schopenhauer – da der Wille zum Leben die Ursache ist, für welche unsere Welt existiert und damit alles Leiden in ihr – ist der erste Schritt zur Erlösung das Erkennen und Verständnis dieses Willens und seine ganze Natur. Es ist ein erster Schritt, und nicht eine endliche Antwort zum Rätsel des Lebens, da dieses Erkennen und die Erkenntnis nicht direkt auf den Willen wirken oder ihn verändern können, sondern nur anstreben, ihn irgendwie geistig oder vernünftig zu verstehen. Im Gegenteil, die tiefere Erkenntnis der Natur des Willens wird das Leben schmerzvoller machen, da diese Erkenntnis bedeutet, ein tieferes Verständnis und Erfahrung des Leidens zu erfassen. Aber dieser erste Schritt muss erreicht werden, bevor die endliche Erlösung, welche die ganze *Verneinung des Willens* ist, erreicht werden kann. Laut Schopenhauer gibt es zwei Wege, diese Erkenntnis des Willens zu erreichen: einen ästhetischen und einen ethischen Weg.

⁵⁰ Sri Chinmoy: *Der erste Ruf der Unsterblichkeit: Kommentar zu den Veden*, S. 20 & 27.

Der ästhetische Weg

Die große Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Erscheinungen [...], die Verschiedenheit der (platonischen) Ideen, d.i. Abstufungen der Objektivation, die Menge der Individuen, in welchen jede von diesen sich darstellt, der Kampf der Formen um die Materie: dies alles trifft nicht ihn [den Willen], sondern ist nur die Art und Weise seiner Objektivation, und hat nur durch diese eine mittelbare Relation zu ihm, vermöge welcher es zum Ausdruck seines Wesens für die Vorstellung gehört [...]. So ist in allen mannigfaltigen Erscheinungen, welche nebeneinander die Welt füllen, oder nacheinander als Begebenheiten sich verdrängen, doch nur der *eine Wille* das Erscheinende, dessen Sichtbarkeit, Objektivität das alles ist, und der unbewegt bleibt mitten in jenem Wechsel: er allein ist das Ding an sich, alles Objekt aber ist Erscheinung, Phänomen, in Kants Sprache zu reden [...].⁵¹

Der ästhetische Weg besteht somit darin, die Essenz dieses Willens zu erkennen, durch ein erstes „Schweigen“ der Spiegelbilder und Erscheinungen der Welt in uns, eine Art von Schweigen der Gedanken, was Schopenhauer das *Quietiv* des Willens nennt. Damit schalten wir unsere Gedanken über die Welt und unseren Willen, auf sie zu wirken, aus, und die innersten Ideen der Welt und des Willens können dann angenommen werden. Dieser Weg ist aber nur temporal, da er nur Einsichten in die Natur des Willens zeigt, aber auf den Willen selbst keinen Einfluss hat. Es handelt sich um kontemplative Wege, die eine tiefere und wahrere Ansicht des Willens darbieten: eine Art von ästhetischer Kontemplation, da die Künste, und besonders die Musik, das stärkste und reinste Beispiel der Natur des Willens zeigen und dem Subjekt ermöglichen, sein eigenes Selbstbewußtsein zu verschweigen, um eine tiefere Erfahrung dieses Willens zu bekommen. Diese Ansicht ist ganz analog zu den vedantischen Ansichten über Poesie, die in den vorherigen Zitaten genannt wurden.

Aber hier gibt es mehrere Ähnlichkeiten zwischen der Schopenhauerschen Philosophie und Vedanta. Obwohl Schopenhauer es nicht ausdrücklich macht, ist seine Erklärung zu den vedantischen Begriffen von *Brahman* und *Atman* sehr ähnlich. Es heißt, Schopenhauer erkennt die endlose Objektivation und Manifestation des Willens (*Brahma*) in unzähligen Erscheinungen durch den *principio individuationis* (*Atman*). Deshalb könnte das Verständnis des Willens mit der Erkenntnis von Brahman verglichen werden. Darüber, und über die Rolle die die Künste, und besonders die Musik, in jener Erkenntnis spielen, sagt Schopenhauer Folgendes:

⁵¹ Schopenhauer: I, S. 214.

Die ganze Wahrheit dieses letzten Gleichnisses wird uns aber erst deutlich werden, wenn wir [...] die tiefe Bedeutsamkeit der Musik zu ergründen suchen [...] Wir erkennen in ihr [der Musik] nicht die Nachbildung, Wiederholung irgendeiner Idee der Wesen in der Welt: dennoch ist sie eine so große und übraus herrliche Kunst, wirkt so mächtig auf das Innerste des Menschen, wird dort so ganz und so tief von ihm verstanden, als eine ganz allgemeine Sprache, deren Deutlichkeit sogar die der anschaulichen Welt selbst übertrifft [...]. Auf unserm Standpunkte daher, wo die ästhetische Wirkung unser Augenmerk ist, müssen wir ihr eine viel ernstere und tiefere, sich auf das innerste Wesen der Welt und unsers Selbst beziehende Bedeutung zuerkennen, in Hinsicht auf welche die Zahlenverhältnisse, in die sie sich auflösen läßt, sich nicht als das Bezeichnete, sondern selbst erst als das Zeichen verhalten.⁵²

Die Bemerkungen Schopenhauers über Musik sind höchst bedeutsam, wenn sie im Licht des Vedanta betrachtet werden. Denn damit tritt Schopenhauer in die Welt der Spiritualität ein, die Welt der Erfahrung der Wahrheit nicht vom Verstand begrenzt, sondern auf eine intuitive oder geistige Weise. In der Sprache Schopenhauers wird es en mit dem Begriff des *Willens* verbunden, wie es im folgenden Zitat gesehen werden kann:

Die Musik ist nämlich eine so *unmittelbare* Objektivation und Abbild des ganzen *Willens*, wie die Welt selbst es ist, ja wie die Ideen es sind, deren vervielfältigte Erscheinung die Welt der einzelnen Dinge ausmacht. Die Musik ist also keineswegs, gleich den andern Künsten, das Abbild der Ideen; sondern *Abbild des Willens selbst*, dessen Objektivität auch die Ideen sind: deshalb eben ist die Wirkung der Musik so sehr viel mächtiger und eindringlicher, als die der andern Künste: denn diese reden nur vom Schatten, sie aber vom Wesen.⁵³

Die Ähnlichkeiten zwischen der Schopenhauerschen Philosophie und des Vedanta, was die Musik betrifft, können klar gesehen werden, wenn die Rolle der Musik in der Erkenntnis des „Wesentlichen“ und des „Transzendentalen“ analysiert wird. In diesem Zusammenhang sind die *Mantras* das Erste, woran man denken würde innerhalb der vedantischen Philosophie. *Mantras* sind die heiligen Silben, Wörter und Phrasen, die eine innere geistige Bedeutung haben und deren langsame und introspektive Wiederholung – in der Art von meditativer Musik – dem Menschen erlaubt, eine Erfahrung von geistigen Wahrheiten zu bekommen. Dies ist der Fall mit dem heiligen Wort „OM“ oder „AUM“. Laut Vedanta ist dieses Wort der Ursprung

⁵² Schopenhauer: I, S.215.

⁵³ Schopenhauer: I, S. 337.

der Schöpfung, wodurch Brahman die äußere Existenz kreiert hat. Es ist nämlich die Kraft der Klänge, und die durch sie hervorgebrachten Vibrationen, die eine Brücke zwischen der geistigen Welt und der physischen Ebene darstellen können. Aber die Silbe AUM bedeutet nicht nur Schöpfung: „A“ steht für die Schöpfung, „U“ steht für die Fortführung der Schöpfung, und „M“ steht für die Zerstörung der Schöpfung.⁵⁴ Diese drei Prozesse bilden so einen Kreis, der sich in der Ewigkeit stetig wiederholt. Der Mensch, durch das Wiederholen dieser Silbe und die Meditation mit ihr, kann dann eine direkte Erfahrung dieses ewigen Prozesses bekommen, und Einsichten in die Natur und Beziehung der geistigen und physischen Ebenen erfassen. Dies bedeutet, der individuelle Mensch kann das Brahman als eine dreifältige Entität erfahren, nämlich als Schöpfer, Bewahrer und Zerstörer. Diese sind alle Eigenschaften der kosmischen und individuellen Göttlichkeit.

Als moderner Rāpresentant des Vedanta spricht Sri Chinmoy nicht nur über den Wert der *Mantras* und der heiligen Silben wie „AUM“, sondern auch über die Rolle, die die Musik als geistige Disziplin spielen kann. Im folgenden Zitat kann verfolgt werden, wie die Eigenschaften eines Mantra wie „AUM“ können auch durch seelenvolle und introspektive Musik gefunden werden können. Es heißt, Sri Chinmoy sieht auch wie die Musik eine Brücke bilden kann, die unsere weltliche oder physische Natur mit unserer höheren und göttlichen Natur verbinden kann, ähnlich wie die heiligen Mantras im ursprünglichen Vedanta. Die Musik hilft uns, uns unserer erleuchtenden oder höheren Eigenschaften bewusst zu werden. Über Musik und ihre Beziehung zur Spiritualität sagt Sri Chinmoy Folgendes, was eine große Ähnlichkeit mit der Ansicht Schopenhauers hat:

Der Spiritualität am nächsten steht Musik, stehen seelenvolle Lieder, und danach kommt die Dichtung [...].

Wenn wir seelenvolle Musik hören oder selbst seelenvolle Musik spielen, klettert unsere innere Existenz sofort hoch, höher, am höchsten. Sie klettert hinauf und dringt in etwas jenseitiges ein. Das Jenseits versucht uns jeden Augenblick zu helfen, zu führen und uns in das wirkliche, transzendente Bild unserer wahren Göttlichkeit zu formen. Wenn wir seelenvolle Musik hören oder ein seelenvolles Musikstück spielen, fühlen wir in unserer ganzen Existenz, von den Fussohlen bis zum Scheitel, eine innere Freude. Ein Fluß durchströmt uns, ein Fluß von Bewußtsein, das immer erleuchtet ist.⁵⁵

⁵⁴ Sri Chinmoy: *Die Krone der indischen Seele: Kommentar zu den Upanishaden*, S. 77.

⁵⁵ Sri Chinmoy: *Musik zur Selbstverwirklichung*, S. 79 & 38.

Intuition, Mystik und Philosophie

Es wurde schon gesehen, wie Schopenhauer, durch seine Interpretation der Musik, in eine Welt der Spiritualität, der Intuition und eben der Mystik, eingetreten ist. Hier ist ausdrücklich zu kommentieren, wie Schopenhauer die *Mystik* gesehen und verstanden hat, besonders mit Bezug auf die Wichtigkeit, die die Intuition und die innere „mystische“ Erfahrung in Vedanta hat. Vor allem verstand Schopenhauer sich als Philosoph und nicht als Mystiker; seine Lehren waren philosophischer Natur und nicht direkt geistiger, obwohl er in die geistige und kontemplative Richtung eingetreten war. Dazu sagt Schopenhauer:

Der Mystiker steht zum Philosophen dadurch im Gegensatz, daß er von Innen anhebt, dieser aber von Außen. Der Mystiker nämlich geht aus von seiner innern, positiven, individuellen Erfahrung [...]. Aber mittheilbar, ist hievon nichts [...]. Der Philosoph hingegen geht aus von dem Allen Gemeinsamen, von der der objektiven, Allen vorliegenden Erscheinung, und von den Thatsachen des Selbstbewußtseyns, wie sie sich in Jedem vorfinden. Seine Methode ist daher die Reflexion über alles Dieses und die Kombination der darin gegebenen Data: deswegen kann er überzeugen. Er soll sich daher hüten, in die Weise der Mystiker zu geraten.⁵⁶

Für Schopenhauer also war der philosophische Weg wichtiger als der „mystische“ oder bloss intuitive, da er die Notwendigkeit sah, die Lehren über die Entdeckung der Wahrheit mitteilbar zu machen. Zu vorherigem Zitat kann bemerkt werden, dass Schopenhauer nicht die Möglichkeit sah, eine Abstimmung zwischen intuitiver oder „mystischer“ Erfahrung und Philosophie zu finden, im Gegensatz zu den vedantischen Lehren.

Dieser Zustand ist doch widersinnig und kontradiktorisch, da die innere Erfahrung doch große Wichtigkeit im Denksystem Schopenhauers hatte, das mit dem Begriff des *Quietiv* des Willens arbeitet. Auch hat Schopenhauer an zahlreichen Stellen seiner Werke auf das vedantische “Tat twam asi” (“Das bist Du”) hingewiesen. Diese metaphysische Identifikation des Einzelnen mit dem Ganzen findet sich in der Mystik der Upanishaden. Schopenhauer sah hierin eine Bestätigung seiner Philosophie.

⁵⁶ Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, Kap. 48. Zitiert in Becker, H: *Schopenhauer und Buddhismus* Online: http://www.schopenhauer-buddhismus.de/Mystik/Mystik_Schopenhauer/mystik_schopenhauer.html

Was mit Sicherheit gesagt werden kann, ist, dass die Wege Schopenhauers nicht direkt mystischer Art sind, so wie sie in Vedanta verstanden werden können; aber was für Schopenhauer von den kontemplativen Erfahrungen wichtig ist, ist, dass sie nicht bloß rationalistisch sind, nicht direkt von der Vernunft und der Kausalität der Zeit und des Raumes beschränkt sind, und dass sie die innerste und wahre Natur des Willens dem Subjekt zeigen können. Und diese Grundlagen sind sehr ähnlich zu den Grundlagen des Vedanta.

Der ethische Weg

Außer dem ästhetischen Weg gibt es laut Schopenhauer einen zweiten Weg, nämlich den ethischen (oder geistigen) Weg, einen Weg der Askese, welcher Möglichkeiten darbietet, die wahre Natur des Willens nicht nur zu erfahren, sondern auch das eigene Leben und Verhalten zu verändern, um auf diesen Willen Einfluss zu haben und ihn endlich zu verneinen.

Insofern das kontemplative Subjekt diese Wahrheit nimmt, nämlich, welche die Natur des Lebens und des Willens zum Leben ist, werden die Türe zur Erlösung geöffnet; was aber nicht bedeutet, dass einmal durch die Türe eingetreten, der Weg zum Ende kommt. Diese Wege, und besonders der ethische Weg, ermöglichen es dem Subjekt auf den eigenen Willen zum Leben direkt zu wirken und ihn zu beeinflussen. Das letzte Ziel dieser Wege, und besonders der ethische / geistige Weg der Askese, der lang und schwierig ist, ermöglicht es dem Menschen, die *Verneinung des Willens* zu erreichen, und die Antwort zum Rätsel des Lebens zu finden.⁵⁷ Über diesen ethischen Weg und zum Begriff der „Verneinung des Willens“ wird ausführlich im nächsten Kapitel gesprochen.

⁵⁷ Siehe Störig: S. 586.

3.4.4. Der Weg zur Erleuchtung: Die heiligen Schriften, der spirituelle Meister, die spirituelle Disziplin und die Gnade Gottes

The indivisible, changeless, self-effulgent Purusha [Self] is lying hidden under these delusive veils [mind and body]. Therefore your real nature is unknown to you. The direction of the mind, which always runs after the senses, has to be turned within. The mind has to be killed. The body is but gross – it dies and dissolves into the five elements (...) Therefore I say, by meditation and concentration and by the power of philosophical discrimination, plunge this mind into the Ocean of Existence-Knowledge-Bliss Absolute. When the mind dies, all limiting adjuncts vanish and you are established in Brahman.⁵⁸

Diese Worte von Swami Vivekananda beschreiben in einer modernen Sprache die uralte Weisheit des Vedanta und den Weg des Yoga und der Meditation. Dieses Zitat Vivekanandas beschreibt den Unterschied, der die Welt des Körpers und des Verstandes von der Welt des ewigen Selbst („Purusha“, „Self“) trennt. Körper und Verstand sind nur Elemente der *Maya*, Teile des äußeren Schleiers, die unsere innere und wahre göttliche Essenz vor uns verhüllen. Vivekananda sagt, der Mensch müsse die Vergänglichkeit des Körpers und die Beschränkungen des Verstandes anerkennen, und auf einen Weg geistiger Disziplin eintreten, um die Erscheinungen der Welt und den Schleier der Unwissenheit abzuziehen und eine Erfahrung der Göttlichkeit durch ein reines Verhältnis ‚Existenz-Wissen-Freude‘ („Existence-Knowledge-Bliss“) zu bekommen. Dies ist nämlich das letzte Ziel des Vedanta und der Kern des Weges des Yoga.

Der Weg des *Yoga*, wie er in Vedanta beschrieben wird, ist ein Weg, der versucht, die ganze Existenz und den Menschen als ein Ganzes aufzufassen, um ein totales Verständnis des Lebens zu erreichen um aus der Welt der Unwissenheit herauszugehen. Deshalb sind die vedantischen Lehren nicht nur durch Meditation und die Schriften intuitiv, philosophisch und poetisch mitteilbar, sondern auch praktisch ausführbar. Über den Weg zur Erleuchtung oder Selbstverwirklichung sagt Sri Chinmoy Folgendes:

Jede Upanishad ist die Entfaltung des höchsten Wissens, das, hat man es einmal spirituell erlangt, nie mehr verlorenght. Den Upanishaden zufolge befindet sich das gesamte Universum des Handelns mit seinen kurzlebigen Zwecken und Zielen im Netz der Unwissenheit. Nur die Erkenntnis des höchsten Selbsts kann

⁵⁸ Swami Vivekananda: *Vedanta: Voice of Freedom*, S. 250.

die jahrtausendealte menschliche Unwissenheit zerstören und das Erdbewußtsein mit dem Licht und der Wonne des ewig sich selbst offenbarenden Jenseitigen überfluten.

Gegenwärtig ist die Selbstverwirklichung von allergrößer Bedeutung. Für die Selbstverwirklichung brachen wir nur vier Dinge. Zuerst brauchen wir die Hilfe der Schriften, dann einen spirituellen Führer, darauf spirituelle Disziplin und zuletzt die Gnade Gottes.⁵⁹

Im Zitat spricht Sri Chinmoy nicht nur philosophisch oder theoretisch über das Ziel des Vedanta und des Yoga, sondern erklärt er auch die vier praktischen Elemente die dem Menschen erlauben, dieses Ziel zu erreichen und aus der Welt der Unwissenheit auszutreten: das Lesen der heiligen Schriften, die Leitung eines geistigen Führers, geistige Disziplin (Yoga) und die Gnade Gottes.

Außer diesen vier Elementen, aber in enger Beziehung zu ihnen, ist auch in Vedanta wichtig, die Rolle, die unsere Werke oder Taten im Leben spielen. Es heißt, wie wir unser irdische Leben akzeptieren dürfen, und wie wir uns richtig darin verhalten können. Hier ist zu bemerken, obwohl es philosophische und geistige Schulen gibt, die sich aus Vedanta entwickelt haben, in denen die Verleugnung der Welt und des Lebens empfohlen wird, wird im reinen Vedanta darüber gesprochen, die Welt zu empfangen und unsere *dharma* zu erfüllen. *Dharma* ist also die Pflicht oder sind die Aufgaben, die jedes Individuum in seinem Leben lösen muss. Dazu kommentiert Sri Chinmoy:

Zu sagen, die Veden hätten einen nachteiligen Einfluß von Asketizismus und einer alleinigen Ausgerichtetheit auf das Jenseitige erfahren, heißt sein eigenes Unwissen zur Schau stellen. Die *Veden* sind auf göttliche Weise zweckmäßig, und ihre Botschaft ist von stetigem praktischen Wert [...]. Die *Veden* haben keinen Platz für Niedergeschlagenheit, Unterdrückung, Selbstkasteiung und das ständige Gewahrsein von Sünde und Hölle. Die *Veden* verkörpern die göttliche Pflicht des irdischen Lebens und die ewig wachsende Schönheit des himmlischen Lebens.⁶⁰

In Vedanta wird die Befreiung durch die Identität mit Brahman vollzogen; Schopenhauer aber sieht die Befreiung in der Negation des Willens zum Leben. Im Gegenteil zu den Lehren des Vedanta, fordert die Schopenhauersche Lösung zum Rätsel des Lebens eine Art von Asketizismus, oder *Askese*, wie der Philosoph selbst es nennt. Diese Askese ist für Schopenhauer auch eine Art von Verleugnung der

⁵⁹ Sri Chinmoy: *Die Krone der indischen Seele: Kommentar zu den Upanishaden*, S. 48.

⁶⁰ Sri Chinmoy: *Der erste Ruf der Unsterblichkeit: Kommentar zu den Veden*, S. 22.

schmerzvollen Natur des Lebens und der Welt, eine Verneinung des Willens zum Leben, da für Schopenhauer die Existenz Leiden bedeutet:

Es ist der Widerstreit des Willens mit sich selbst, welcher hier, auf der höchsten Stufe seiner Ojektität, am vollständigsten entfaltet, furchtbar hervortritt. Am Leiden der Menschheit wird er sichtbar, welches nun herbeigeführt wird, teils durch Zufall und Irrtum, die als Beherrscher der Welt, und durch ihre bis zum Schein der Absichtlichkeit gehende Tücke als Schicksal personifiziert, auftreten; teils geht er aus der Menschheit selbst hervor, durch die sich kreuzenden Willensbestrebungen der Individuen, durch die Bosheit und Verkehrtheit der meisten [...]. In diesem Individuo tritt er gewaltig, in jenem schwächer hervor, hier mehr, dort minder zur Besinung gebracht und gemildert durch das Licht der Erkenntnis, bis endlich, in einzelnen, diese Erkenntnis, geläutert und gesteigert durch das Leiden selbst, den Punkt erreicht, wo die Erscheinung, der Schleier der Maja, sie nicht mehr täuscht, die Form der Erscheinung, das principium individuationis, von ihr durchschaut wird, der auf diesem beruhende Egoismus eben damit er stirbt, wodurch nunmehr die vorhin so gewaltigen *Motive* ihre Macht verlieren, und statt ihrer die vollkommene Erkenntnis des Wesens der Welt, als *Quietiv* des Willens wirkend, die Resignation herbeiführt, das Aufgeben, nicht bloß des Lebens, sondern des ganzen Willens zum Leben selbst.⁶¹

Es wurde schon in dieser Arbeit betrachtet, wie die Erfahrung des Leidens Schopenhauer zur Philosophie führte, und wie, trotz der Ähnlichkeiten mit dem Buddhismus, diese Verleugnung der Existenz nicht direkt als ein buddhistischer Begriff von Schopenhauer übernommen wurde. Was für Schopenhauer wichtig ist, ist die Askese in der Form der *Verneinung des Willens* – wie im vorherigen Zitat gesehen – ein Begriff, der einer umfassenden Erklärung bedarf:

Das Gegenteil hievon [von der Bejahung des Willens], die *Verneinung des Willens zum Leben*, zeigt sich, wenn auf jene Erkenntniß das Wollen endet, indem sodann nicht mehr die erkannten einzelnen Erscheinungen als *Motive* des Wollens wirken, sondern die ganze, durch Auffassung der *Ideen* erwachsene Erkenntniß des Wesens der Welt, die den Willen spiegelt, zum *Quietiv* des Willens wird und so der Wille frei sich selbst aufhebt.⁶²

Wahres Heil, Erlösung vom Leben und Leiden, ist ohne gänzliche Verneinung des Willens nicht zu denken. Bis dahin ist jeder nichts Anderes, als dieser Wille selbst, dessen Erscheinung eine hinschwindende Existenz, ein immer nichtiges, stets vereiteltes Streben und die dargestellte Welt voll Leiden ist, welcher Alle unwiderruflich auf gleiche Weise angehören.⁶³

⁶¹ Schopenhauer: I, S. 331-332.

⁶² Schopenhauer: *Die Welt*. Zitiert in: *Die Schopenhauer Welt*, S. 24.

⁶³ Schopenhauer: *Die Welt*. Zitiert in: *Die Schopenhauer Welt*, S. 27.

Obwohl der Asketizismus Schopenhauers nicht direkt mit den Lehren des Vedanta übereinstimmt, muss hier erwähnt werden, dass Schopenhauer an eine Art von Erleuchtung, Entdeckung und Erkenntnis der Wahrheit, oder ein *Illuminismus* (wie er den Begriff in *Parerga und Paralipomena* nennt⁶⁴), die zwischen den Menschen mitteilbar ist, glaubt.

Dieser Weg zur Erlösung bedeutet nicht exklusiv eine Isolierung des erleuchteten Menschen, sondern ein tieferes Verständnis des Lebens und des Leidens, auch anderer Wesen. Da, wenn der Kern des Willens berührt ist, alle Lebenden und ihr innerstes und wahres Wesen und Leiden auch berührt werden. Bemerkbar im folgenden Zitat ist auch der Gebrauch von vedantischen Begriffen (*Maya*), die Schopenhauer aber auf seine eigene Weise benutzt.

Wenn nämlich vor den Augen eines Menschen jener Schleier der Maja, das *principium individuationis*, so sehr gelüftet ist, daß derselbe nicht mehr den egoistischen Unterschied zwischen seiner Person und der fremden macht, sondern an den Leiden der andern Individuen so viel Antheil nimmt, wie an seinen eigenen, und dadurch nicht nur im höchsten Grade hilfreich ist, sondern sogar bereit, sein eigenes Individuum zu opfern, sobald mehrere fremde dadurch zu retten sind; dann folgt von selbst, daß ein solcher Mensch, der in allen Wesen sich, sein innerstes und wahres Selbst erkennt, auch die endlosen Leiden alles Lebenden als die seinen betrachten und so den Schmerz der ganzen Welt sich zueignen muß. Ihm ist kein Leiden mehr fremd.⁶⁵

Schopenhauer versteht sowohl das Leben als auch den Tod als Teile der Objektivation und Manifestation des Willens.⁶⁶ Er glaubt, Tod und eben Selbstmord sind kein Ausweg aus dem Leiden der weltlichen Existenz, da sie die individuelle Erscheinung des Willens vernichten, aber nicht den Willen selbst.⁶⁷ Diese Idee kann als ein Glauben an Wiedergeburt verstanden werden, aber dazu spricht Schopenhauer nicht direkt. Was Schopenhauer deutlich und ausgesprochen sagt, stellt den Begriff der Wiedergeburt als einen „Mythos“ dar. Wie es früher gesagt wurde, benutzt Schopenhauer in seinem Werk die Begriffe „der Mythos der Seelenverwandlung“, „Glaubenslehre“, „Volksglaube“.⁶⁸ Aber was Schopenhauer aus diesen Lehren nimmt

⁶⁴ Siehe Becker: http://www.schopenhauer-buddhismus.de/Mystik/Mystik_Schopenhauer/mystik_schopenhauer.html

⁶⁵ Schopenhauer: *Die Welt*. Zitiert in: *Die Schopenhauer Welt*, S. 26.

⁶⁶ Siehe Zitat 16.

⁶⁷ Siehe Störig: S. 584.

⁶⁸ Schopenhauer: *Die Welt*. Zitiert in: *Die Schopenhauer Welt*, S. 27.

und deutlich in seinem Denksystem darstellt, ist eine philosophische Darstellung der ewigen Gerechtigkeit um einen Unterschied zwischen bösem und gutem Verhalten zu präsentieren, nämlich, eine Erörterung moralischer und ethischer Gesetzgebungen (was Kant schon in seinem Werk gemacht hatte). Für Schopenhauer, als auch in indischer Weisheit, sind die Lehren, die der Mensch durch das Leiden des Lebens lernt, Lehren geistiger Werte, das heißt, Lehren über Selbsterkenntnis, Liebe, Geduld, Demut, Sanftmut, Askese, Selbstlosigkeit, Selbstverleugnung, Heiligkeit, Friede:

Wenden wir aber den Blick von unserer eigenen Dürftigkeit und Befangenheit auf Diejenigen, welche die Welt überwand, in denen der Wille, zur vollen Selbsterkenntniß gelangt, sich in Allem wiederfand und dann sich selbst frei verneinte, und welche dann nur noch seine letzte Spur, mit dem Leibe, den sie belebt, verschwinden zu sehn abwarten; so zeigt sich uns, statt des rastlosen Dranges und Treibens, statt des steten Ueberganges von Wunsch zu Furcht und von Freude zu Leid, statt der nie befriedigten und nie ersterbenden Hoffnung, daraus der Lebenstraum des wollenden Menschen besteht, jener Friede, der höher ist als alle Vernunft, jene gänzliche Meeresstille des Gemüths, jene tiefer Ruhe, unerschütterliche Zuversicht und Heiterkeit (...): nur die Erkenntniß ist geblieben, der Wille ist verschwunden.⁶⁹

Durch diese Betrachtungen tritt Schopenhauer aus der Welt des blossen Philosophierens aus. Durch sein Denksystem und sein ethisches Verhalten, fängt Schopenhauer schon an, die Beschränkungen des Verstandes zu transzendieren, um geistige Werte zu entdecken und sie praktisch im Leben auszuführen. In der Sprache des Vedanta, Schopenhauer war schon auf dem Weg, die Göttlichkeit des Menschen zu erfahren und sie auf der irdischen Ebene zu manifestieren.

⁶⁹ Schopenhauer: I, S. 521.

4. Schlusswort

Die Leistung Schopenhauers in der Geschichte der westlichen Philosophie hat zweifellos eine sehr wichtige Bedeutung. Zuerst hat Schopenhauer sein Denksystem eingebaut, als eine Erweiterung und eben Vervollkommnung der Philosophie Kants, welche im höchsten Punkt der westlichen Philosophie zur Zeit Schopenhauers stand. Zweitens, Schopenhauer war der erste westliche Philosoph, der den Lehren aus dem geistigen Reichtum Indiens ausdrücklich in seinem Denksystem einen Platz gegeben hat. Diese Lehren waren für Schopenhauer ganz hochwertig, da er fand, sie böten Antworten an, auf die gründlichen und schwierigsten Fragen des Lebens, was er nirgendwo in der abenländischen Philosophie gefunden hatte.

Trotzdem ist es wichtig zu bemerken, dass die Antworten, die Schopenhauer in seinen Werken darstellt, um das „Rätsel des Lebens“ zu lösen, sehr ähnlich aber nicht ganz die gleichen Antworten sind, wie die der vedantischen Lehren. Schopenhauer hat diese Lehren auf seine eigene Weise interpretiert und benutzt, um sein philosophisches System einzubauen.

Diese Arbeit hat vor allem die zentralen und hauptsächlichen Ideen des Vedanta betrachtet und analysiert, und sie mit der Rezeption Schopenhauers verglichen, um Ähnlichkeiten und Unterschiede dazwischen aufzuzeigen. Zuerst wurden das *Ziel des Vedanta* und der Begriff von *Weltanschauung* betrachtet, wo der erste große Unterschied bemerkt wurde – nämlich, die Tatsache, dass die Konzepte von Brahman, „Gott“ und „*Gotterkenntnis*“ zentral in Vedanta sind, aber keinen Platz in der Philosophie Schopenhauers haben. Trotzdem, was die Weltanschauung betrifft, wurden auch Ähnlichkeiten identifiziert, da die Begriffe von „*Welterkenntnis*“ und „*Selbsterkenntnis*“ wichtig sind, sowohl für Vedanta als auch für Schopenhauer. In diesem Zusammenhang ist das Konzept von „*Selbstbewußtsein*“ höchst bedeutungsvoll, da es im vedantischen und im Schopenhauerschen System eine große Rolle spielt, in Bezug auf die Erkenntnis der objektiven und der subjektiven Realität.

Was die *Erkenntnis der Realität* betrifft, wurden auch die *Grundlagen der vedantischen Philosophie* analysiert, nämlich, die Begriffe von *Brahman, Atman und Maya*. Hier wurden auch Ähnlichkeiten und Unterschiede gefunden, vor allem was das Schopenhauersche Konzept des *Willens* betrifft. Wie schon erwähnt, hat Brahman oder das Gott-Konzept keinen Platz im schopenhaurischen System, wo der

Wille zum Leben als die Ursache der Existenz aufgestellt wird, und nicht Gott als der Schöpfer des Universums. Auch das Konzept von Atman, oder die individuelle Seele, hat keinen Platz in der Philosophie Schopenhauers, da der Philosoph gewiss über die Objektivation und Entfaltung des Willens spricht, aber nicht als die Manifestation von einzelnen Seelen wie in Vedanta, sondern wie die Konsequenz des ewigen *principio individuationis*. Laut diesem *principio* gibt es dann keine *Wiedergeburt* (was zentral in Vedanta ist), sondern nur verschiedene Stufen der existenziellen Entwicklung und des Bewußtseins, wo der Mensch den höchsten Punkt erreicht hat. Trotzdem, was die philosophischen Grundlagen des Vedanta betrifft, gibt es ein wichtiges Element, wo eine große und bedeutsame Ähnlichkeit gefunden werden kann – nämlich, das Konzept von *Maya*, welches Schopenhauer nicht nur wörtlich in seinem Werk benutzt hat, sondern auch mit eigenen Begriffen genannt hat, wie „Welt der Erscheinungen und Schatten“ und „Spiegel des Willens“. Dies bedeutet, wie in Vedanta, die äußere Objektivation des Willens ist nicht das Wesentliche der Existenz, sondern nur eine Art von Fassade. Um den inneren Gehalt und das Wesentliche und Wahre des Lebens zu entdecken, muss das eigentliche Wesen in der Form des Willens betrachtet werden.

In Bezug auf die *Methoden zur Erkenntnis der Wahrheit*, wurde zuerst die Rolle der Künste, besonders der Poesie und der Musik, analysiert. Denn der *ästhetische Weg* spielt eine sehr wichtige Rolle in Vedanta und im Schopenhauerschen Denksystem, was die Erfahrung und Mitteilung der Erkenntnis der Wahrheit betrifft. Andere Aspekte, die in diesem Zusammenhang analysiert wurden, waren die *Mystik und die Intuition*. Das Ergebnis dieser Analyse zeigte eine Art von Paradox in der Schopenhauerschen Philosophie, nämlich, dass Schopenhauer zugibt, wie wichtig die Methoden zum „Schweigen des Willens“ sind, um jenseits des bloßen Verstandes zu gehen und die innerste Wahrheit zu nehmen; diese Methoden sind sehr ähnlich zu den meditativen, intuitiven, und eben mystischen Methoden, von denen Vedanta spricht. Aber Schopenhauer ist deutlich darin, die Rolle der Mystik zu verleugnen, da sein Zweck bloß philosophisch sein mag. Mit anderen Worten, Schopenhauer war in die Welt der geistigen Erfahrung methodisch eingetreten, wollte aber seine Gründe philosophisch erklären. Was den *ethischen Weg* zur Erkenntnis der Wahrheit betrifft, so wurde gefunden, dass die Askese, die Schopenhauer fordert, nicht ähnlich zu Vedanta ist, aber einen ähnlichen Kern – nämlich, die Reinigung des endlosen Verlangens und Begehrens des Lebens, hat.

Die Ansicht Schopenhauers zur Askese ist aber negativ, da Schopenhauer die Erlösung vom Leben als das Ende des Leidens sieht (ähnlich wie im Buddhismus), was die *Verneinung des Willens zum Leben* bedeutet. Im Vedanta wird aber nicht von der Verleugnung des Lebens gesprochen, sondern von der Umwandlung und Vervollkommnung der irdischen und menschlichen Natur, um Erleuchtung und Gottverwirklichung zu erreichen.

Insgesamt wurde in der Arbeit gesehen, wie die Philosophie Schopenhauers versucht, das „Rätsel des Lebens“ zu lösen und *Wege zur Erlösung* zu finden, und dass sie viele Antworten dazu anbietet; aber sie ist nicht die Erlösung selbst, sondern zeigt nur, Wege zu jener Erlösung. Schopenhauer war sich dessen bewusst, da es sein Ziel war, ein philosophisches System darzustellen, um ein besseres Verständnis der Existenz erringen zu können. Er wollte aber nicht besondere Lebensweisen empfehlen.

Wie es im letzten Kapitel der Arbeit bemerkt wurde, sieht Vedanta den *Weg zur Erlösung* als einen vierfachen Prozess: die Lektüre der heiligen Schriften; eine spirituelle Disziplin einzuführen; einem spirituellen Meister zu folgen; und die Gnade Gottes zu genießen. Aus diesen vier vedantischen Aspekten, finden drei eine starke Resonanz im Werk Schopenhauers.

Wie es schon gesagt wurde, die *Gnade Gottes* hat keinen Platz im Schopenhauerschen Denksystem. Schopenhauer war Atheist und glaubte nicht an die Existenz Gottes als Schöpfer. Aber die drei anderen Aspekte klingen in der Welt Schopenhauers wieder.

Es ist schon oft in der Arbeit erwähnt worden, wie wichtig die *Upanishaden* für Schopenhauer waren, sowohl im Leben als auch in seinem Werk. Dies beweist, Schopenhauer glaubte fest an die *Lektüre der heiligen Schriften*, wie es in Vedanta verkündigt wird.

Über die Einführung einer *spirituellen Disziplin* oder *Yoga* darf gesagt werden, dass Schopenhauer nicht dazu spricht, und dass der Weg des *Yoga*, wie er in Vedanta verstanden wird, keinen Platz in seiner Ideologie hat. Aber wenn Schopenhauer über den „ethischen Weg zur Erlösung“ spricht, spricht er über einen Weg des richtigen Verhaltens, wodurch das Individuum seine negativen Qualitäten reinigt, wie sein zweckloses Verlangen und Begehren, um vom Leiden des Lebens frei zu sein. Selbst die Verneinung des Willens zum Leben fordert eine Art der

Disziplin, mit der der individuelle Wille trainiert wird, um den ganzen, ewigen und endlosen Willen zum Leben zu spüren und verstehen.

Aber der ethische Weg Schopenhauers enthält auch ein Verhalten, wodurch das Individuum Richtiges, Gutes und Freies im Leben der heiligen Menschen lernen kann. Dieser Aspekt ist höchst ähnlich dazu, was im Vedanta als die *Leitung des Meisters* verstanden wird. Deshalb spricht Schopenhauer über die Wichtigkeit dessen, Zeit mit Heiligen oder Erleuchteten zu verbringen, da diese tiefen Lehren nicht vernünftig oder durch bloße Worte zu lernen sind, sondern durch lebendiges Beispiel. Wenn Schopenhauer darüber spricht, spricht er über die Rolle der wahren Meister, die diese Wege zur Erlösung zeigen können, was ein sehr wichtiger Teil im östlichen Wissen ist, zum Beispiel in Yoga und Buddhismus, nämlich die Rolle des geistigen Meisters. Schopenhauer scheint also über sowohl die Leistung als auch die Grenze seiner Philosophie bewusst zu sein. Dem Leser ist aber eine Tür geöffnet worden, den richtigen Weg zur geistigen Erlösung selbst im weltlichen und materialen Leben zu finden.

Aber eben auch nur abstrakt und allgemein und daher kalt ist meine obige Schilderung der Verneinung des Willens zum Leben, oder des Wandels einer schönen Seele, eines resignierten, freiwillig büßenden Heiligen. Wie die Erkenntniß, aus welcher die Verneinung des Willens hervorgeht, eine intuitive ist und keine abstrakte; so findet sie ihren vollkommenen Ausdruck auch nicht in abstrakten Begriffen, sondern allein in der Tat und dem Wandel. Daher um völliger zu verstehn, was wir philosophisch als Verneinung des Willens zum Leben ausdrücken, hat man die Beispiele aus der Erfahrung und Wirklichkeit kennenzulernen. Freilich wird man sie nicht in der täglichen Erfahrung antreffen. Man wird sich also, wenn nicht durch ein besonderes günstiges Schicksal zum Augenzeugen gemacht, mit den Lebensbeschreibungen solcher Menschen begnügen müssen. Die indische Literatur ist, wie wir schon aus dem wenigen, was wir bis jetzt durch Übersetzungen kennen, sehr reich an Schilderungen des Lebens der Heiligen, der Büßenden, Samanäer, Saniassis usw. gennant.⁷⁰

⁷⁰ Schopenhauer: I, S. 488.

Quellen

- Adisasmith-Smith, Steven. "The Self in Translation: British Orientalists, American Transcendentalists, and Sanskrit Scriptures in English". *Yearbook of Comparative and General Literature*, 47 (1999): 167-177.
- Becker, Herbert. *Schopenhauer und Buddhismus*. Online: <http://www.schopenhauer-buddhismus.de/index.html>
- Columbia Encyclopedia Online: <http://www.bartleby.com/65/>
- Die Schopenhauer Welt*. Verlag Waldemar Kramer Frankfurt am Main. 1988.
- Gardiner, Patrick. *Schopenhauer. Key Texts. Classic Studies in the History of Ideas*. Thoemmes Press, 1963, 1997.
- Hasse, Heinrich. *Schopenhauer. Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen. Band 34*. Verlag Ernst Reinhardt in München, 1926.
- Hirayanna, M. *The Essentials of Indian Philosophy*. London, George Allen & Unwin Ltd., 1949.
- Hodder, Alan D. "'Ex Oriente Lux': Thoreau's Ecstasies and the Hindu Texts". *Harvard Theological Review*, 86 (1993): 403-438.
- Isherwood, Christopher. *Vedanta for the Western World*. 1945. Vedanta Society of Southern California. New York, The Viking Press, 1971.
- Magee, Bryan. *The Philosophy of Schopenhauer*. 1983. Revised and enlarged edition. Clarendon Press, Oxford; Oxford University Press, New York, 1997.
- Müller, Max. *The Six Systems of Indian Philosophy*. 1899. London, Longmans Green and Co., 1903.
- Nicholls, Moira. "The Influences of Eastern Thought on Schopenhauer's Doctrine of the Thing-in-Itself". In: *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Edited by Christopher Janaway. Cambridge University Press, 1999. S. 171-212.
- Radakrishnan, Sarvepalli and Moore, Charles A. 1957. *A Sourcebook in Indian Philosophy*. Princeton University Press, 1973.
- Salvesen, Christian. *Advaita. Vom Glück, mit sich und der Welt eins zu sein. Philosophie und Praxis einer universalen spirituellen Lehre*. Scherz Verlag, Bern, 2003.
- Schopenhauer, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Werke in zwei Bänden, herausgegeben von Werner Brede. Carl Hanser Verlag, München, 1977.
- . *The World as Will and Representation*. In two volumes. Translated from the German by E.F.J. Payne. Dover Publications Inc., New York, 1969.

- Störig, Hans Joachim. *Kleine Welt-Geschichte der Philosophie*. 1950. Überarbeitete Neuauflage. Fischer Taschenbuch Verlag. Frankfurt am Main, 2004.
- Sri Aurobindo. ————. *The Bhagavad Gita*. 1976. Pondicherry, India: Sri Aurobindo Divine Life Trust, 2000.
- . *The Secret of the Veda*. 1956. Sri Aurobindo Ashram Trust. Sri Aurobindo Ashram, Pondicherry, India, 1987.
- . *The Upanishads*. 1971. Sri Aurobindo Ashram Trust. Sri Aurobindo Ashram, Pondicherry, India, 1981.
- Sri Chinmoy. *Die Veden: Der erste Ruf der Unsterblichkeit*. In. *Veden, Upanishaden, Bhagavadgita: die drei Äste am Lebensbaum Indiens*. Eugen Diederichs Verlag, München, 1994.
- . *Die Upanishaden: Die Krone der indischen Seele*. In. *Veden, Upanishaden, Bhagavadgita: die drei Äste am Lebensbaum Indiens*. Eugen Diederichs Verlag, München, 1994.
- . *Die Bhagavadgita: Das Lied der höchsten Seele*. In. *Veden, Upanishaden, Bhagavadgita: die drei Äste am Lebensbaum Indiens*. Eugen Diederichs Verlag, München, 1994.
- . *Musik zur Selbstverwirklichung*. 1993. The Golden Shore Verlag, Nürnberg, 1995.
- Swami Chetanananda. Introduction to *Vedanta: Voice of Freedom* by Swami Vivekananda. Vedanta Society of St.Louis, 1990.
- Swami Vivekananda. *Vedanta: Voice of Freedom*. Edited and with an Introduction by Swami Chetanananda. Vedanta Society of St.Louis, 1990.
- The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Edited by Christopher Janaway. Cambridge University Press, 1999.
- Torwesten, Hans. *Vedanta – Heart of Hinduism*. Grove Press, New York, 1991.
- Vivekananda Vedanta Society Homepage*: <http://www.vedantasociety-chicago.org/>
- Volkelt, Johannes. *Arthur Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube*. Vierte Auflage, 1907.
- Wikipedia Online. *Vedanta*: <http://de.wikipedia.org/wiki/Vedanta>