

Arthur Schopenhauers „einzigster Gedanke“ und das *Oupnek'hat*

Inauguraldissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie im
Fachbereich I der Universität Trier

Vorgelegt von

Pascale Worré

im November 2019

Erstgutachter: Prof. Dr. Peter Welsen

Zweitgutachter: Prof. Dr. Norbert Campagna



Sehe ich den Berg, mit blauem Himmel dahinter und Sonnenstrahlen auf dem Gipfel, so bin ich nichts als dieser Berg, dieser Himmel, diese Strahlen: und das Objekt erscheint, rein aufgefaßt, in unendlicher Schönheit [...]

(Schopenhauer, Arthur: Der handschriftliche Nachlaß. Band 1. Frühe Manuskripte (1804-1818). Notiz #220)

INHALTSVERZEICHNIS

| | |
|--|-----------|
| I. KAPITEL | 5 |
| DER "EINE GEDANKE" | 5 |
| 1. DIE PROBLEMATIK DES „EINEN GEDANKENS“ | 5 |
| 2. VORGEHENSWEISE UND AUFBAU..... | 9 |
| 3. BISHERIGE INTERPRETATIONSANSÄTZE..... | 12 |
| 3.1. Der Ansatz von Rudolf Malter oder „Die Welt ist die Selbsterkenntnis des Willens“ | 12 |
| 3.1.1. Die Frühphilosophie | 12 |
| 3.1.2. Die Dissertation | 13 |
| 3.1.3. Der Weg zur Willensmetaphysik | 14 |
| 3.1.4. Erlösungsphilosophie | 17 |
| 3.1.5. „Erlösung durch Erkenntnis“ | 21 |
| 3.1.6. Leidensüberwindung und das „Nichts“ | 24 |
| 3.1.7. Der Begriff „Pessimismus“ | 25 |
| 3.1.8. Ausblick | 26 |
| 3.2. John E. Atwells Einwände..... | 27 |
| 3.2.1. Der Welt-Begriff | 27 |
| 3.2.2. Bezug auf Malter | 29 |
| 3.2.3. Ausblick | 31 |
| 3.3. Der Ansatz Volker Spierlings | 31 |
| 3.3.1. Erkenntnistheorie und Pessimismus | 31 |
| 3.3.2. Metaphysik und Pessimismus..... | 33 |
| 3.3.3. Ausblick | 35 |
| 3.4. Martin Booms: Schopenhauer gegen den Strich gebürstet..... | 35 |
| 3.4.1. Die primäre Stellung der Erkenntnistheorie | 35 |
| 3.4.2. Die Aporienstruktur und der „eine Gedanke“ | 37 |
| 3.4.3. Die Methodenantinomie..... | 40 |
| 3.4.4. Die Willensmetaphysik..... | 41 |
| 3.4.5. Ausblick | 42 |
| 3.5. Der Ansatz von Daniel Schubbe | 43 |
| 3.5.1. Der Mitteilungscharakter von <i>Die Welt als Wille und Vorstellung</i> | 44 |
| 3.5.2. Das „Zwischen“ | 46 |
| 3.5.3. Die Einheit des „einen Gedankens“ | 47 |
| 3.5.4. Ausblick | 48 |
| 4. DER EINFLUSS DER INDISCHEN PHILOSOPHIE AUF DAS DENKEN SCHOPENHAUERS | 49 |
| 4.1. Schopenhauers Kompass | 49 |
| 4.1.1. Der Kompass und der „eine Gedanke“ | 49 |
| 4.1.2. Apps Hauptthesen..... | 50 |
| 4.1.3. Ausblick | 52 |
| II. KAPITEL | 54 |
| SCHOPENHAUERS STUDIUM DER ASIATISCHEN LEHREN | 54 |
| 1. DIE REZEPTION DER ASIATISCHEN LEHREN | 54 |
| 2. SCHOPENHAUERS STUDIUM DER ASIATISCHEN PHILOSOPHIE | 58 |
| 2.1. Vorlesungen und Notizen aus dem Jahr 1811 | 59 |
| 2.2. Winter 1813/14 in Weimar..... | 59 |
| 2.3. Frühjahr 1814 | 60 |
| 3. DAS <i>OUPNEK'HAT</i> | 61 |
| 3.1. Sirr-i Akbar | 61 |
| 3.2. Die All-Einheitslehre und der Begriff <i>maya</i> | 63 |
| 3.3. Anquetil-Duperrons Übersetzung | 65 |
| III. KAPITEL | 67 |
| SCHOPENHAUERS LEKTÜRE DES <i>OUPNEK'HAT</i> UND DER BEZUG ZUR ENTSTEHUNG SEINER PHILOSOPHIE | 67 |
| | 3 |

| | |
|---|----------------|
| 1. EINFÜHRENDE BEMERKUNGEN UND PROBLEMDARSTELLUNG ZUR METHODIK | 67 |
| 2. DIE ENTWICKLUNG DER PHILOSOPHIE SCHOPENHAUERS BIS ZUR WILLENSMETAPHYSIK IM HAUPTWERK UNTER DER BERÜCKSICHTIGUNG VON SCHOPENHAUERS LEKTÜRE DES <i>OUPNEK'HAT</i> | 69 |
| 2.1. Die Notizen aus dem Jahre 1814 | 71 |
| 2.1.1. Der Begriff „Wahn“ (#189) | 71 |
| 2.1.2. Erstes Zitat aus der <i>Mitri-Upanischade</i> (#191) und die Notiz #192 | 73 |
| 2.1.3. Zitat aus der <i>Atma-Upanischade</i> (#213) | 76 |
| 2.1.4. Besondere Passagen hinsichtlich der Entwicklung der Willensmetaphysik ab Notiz #213..... | 78 |
| 2.2. Die Notizen aus dem Jahre 1815 | 80 |
| 2.3. Die Notizen aus dem Jahre 1816 (<i>Asiatick Researches</i> Vol. 6, 8, 9 und <i>Der handschriftliche Nachlaß</i>) ... | 86 |
| 2.3.1. Transmigration und ewige Gerechtigkeit..... | 87 |
| 2.3.2. Willensbegriff und Ethik..... | 89 |
| 2.3.3. Die Notizen aus den <i>Asiatick Researches</i> Vol. 8 | 91 |
| 2.3.3.1. <i>Aitaréya Árañyaca</i> | 92 |
| 2.3.3.2. <i>Vrihadaranyaca</i> | 94 |
| 2.3.3.3. <i>Taittiriya</i> | 95 |
| 2.3.3.4. <i>Mundaca</i> | 96 |
| 2.4. Die Notizen aus dem Jahre 1817 (<i>Der handschriftliche Nachlaß</i>) | 96 |
| 3. AUSBLICK..... | 100 |
| IV. KAPITEL | 102 |
| SCHOPENHAUERS HAUPTWERK UND DIE RELEKTÜRE DES „EINEN GEDANKENS“ | 102 |
| 1. DIE <i>WELT ALS WILLE UND VORSTELLUNG</i> : SCHLÜSSELPASSAGEN IN BEZUG AUF DEN „EINEN GEDANKEN“ UND DIE BEZIEHUNG ZUM <i>OUPNEK'HAT</i> | 102 |
| 1.1. Die Vorrede des Hauptwerkes und Schopenhauers Absicht | 102 |
| 1.2. Die Welt als Vorstellung | 104 |
| 1.2.1. Die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt..... | 104 |
| 1.2.2. Raum und Zeit | 108 |
| 1.3. Die Welt als Wille | 111 |
| 1.3.1. Der Leib..... | 111 |
| 1.3.2. Die Identität des Subjekts des Erkennens und des Subjekts des Wollens | 113 |
| 1.3.3. Das <i>principium individuationis</i> | 118 |
| 1.4. Durchschauen des Individuationsprinzips..... | 120 |
| 1.4.1. Erkenntnis | 120 |
| 1.4.2. Erkenntnis der Idee | 123 |
| 1.4.3. Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben | 124 |
| 1.4.3.1. Erkenntnis der ewigen Gerechtigkeit und des Wesens der Tugend | 128 |
| 1.5. Der „eine Gedanke“?..... | 130 |
| 1.5.1. Schopenhauers theoretische Wahrheit und das große Wort „ <i>tatoumes</i> “ | 130 |
| 1.5.2. Das "Nichts" | 133 |
| 1.5.3. Der Philosoph, der Heilige und der „eine Gedanke“ | 136 |
| 1.5.4. Der Einfluss des <i>Oupnek'hat</i> auf Schopenhauers Lehre..... | 140 |
| 2. PERSPEKTIVEN | 143 |
| ANHANG | 145 |
| SIGLEN/ZITERWEISE/SONSTIGE QUELLEN..... | 145 |
| LITERATURVERZEICHNIS..... | 146 |
| DANKSAGUNG..... | 151 |

I. Kapitel

Der „eine Gedanke“

1. Die Problematik des „einen Gedankens“¹

Gleich zu Beginn, in der Vorrede zur ersten Auflage seines Hauptwerkes *Die Welt als Wille und Vorstellung* erläutert Arthur Schopenhauer sein Vorhaben, welches in der Mitteilung eines einzigen Gedankens besteht und für Schopenhauer sein ganzes Leben lang von großer Bedeutung war:

Was durch dasselbe mitgetheilt werden soll, ist ein einziger Gedanke. Dennoch konnte ich, aller Bemühungen ungeachtet, keinen kürzern Weg ihn mitzutheilen finden, als dieses ganze Buch. 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 [...]²

Allerdings wird dieser „einzige Gedanke“ an keiner Stelle des Werkes explizit und direkt als solcher ausgesprochen. Der Leser wird zudem darauf hingewiesen, wie das Werk zu lesen ist, damit es verstanden wird:

Je nachdem man jenen einen mitzutheilenden Gedanken von verschiedenen Seiten aus betrachtet, zeigt er sich als Das, was man Metaphysik, Das, was man Ethik und Das, was man Aesthetik genannt hat; und freilich müßte er auch dieses alles seyn, wenn er wäre, wofür ich ihn, wie schon eingestanden, halte.³

Schopenhauer ist sich bewusst, dass die Mitteilung seines einzigen Gedankens mit gewissen Schwierigkeiten im Hinblick auf die Struktur des Werkes verbunden ist, denn einerseits soll dieser Gedanke eine vollkommene Einheit darstellen, andererseits muss sein Ansatz aber auch einen „architektonischen Zusammenhang“⁴, einen Anfang und ein Ende haben, zumal dieser Gedanke sowohl Erkenntnistheorie, Metaphysik, Ästhetik und auch Ethik sein soll. „Form und Stoff“⁵ werden demzufolge im Widerspruch stehen. So schreibt Schopenhauer in seiner Vorrede weiter:

Läßt er dennoch, zum Behuf seiner Mittheilung, sich in Theile zerlegen; so muß doch wieder der Zusammenhang dieser Theile ein organischer, d.h. ein solcher seyn, wo jeder Theil eben so sehr das Ganze erhält, als er vom Ganzen gehalten wird, keiner der erste und keiner der letzte

¹ Es sei bemerkt, dass in der vorliegenden Arbeit die Ausdrücke „der eine Gedanke“ und „einziger Gedanke“ gleichbedeutend genommen werden, wie auch Schopenhauer dies in seinem Hauptwerk zu tun scheint. In den Forschungsarbeiten wird zudem überwiegend der Ausdruck „der eine Gedanke“ verwendet.

² WWVI; V

³ Ebd. V-VI

⁴ Ebd. VI

⁵ Ebd.

ist, der ganze Gedanke durch jeden Theil an Deutlichkeit gewinnt und auch der kleinste Theil nicht völlig verstanden werden kann, ohne daß schon das Ganze vorher entstanden sei.⁶

Schopenhauers, nicht explizit an einer bestimmten Stelle genannter, „einzigster Gedanke“ gibt bis heute in der Schopenhauer-Forschung Anlass zu Auseinandersetzungen und wissenschaftlichen Arbeiten zur Problematik: Wie lautet Schopenhauers „einzigster Gedanke“? Wo befindet er sich in seinem (Haupt)werk? Ist er überhaupt mittelbar? Welche Rolle spielen der Widerspruch von Form und Stoff sowie die Aporien im Hauptwerk? Wie entwickelte sich der „eine Gedanke“ aus Schopenhauers Frühphilosophie?

Allerdings wurde in den bisherigen Forschungsarbeiten zum „einen Gedanken“ eine ganz konkrete Passage aus der Vorrede außer Acht gelassen, die, wenn man den „einen Gedanken“ erfassen will und die Entwicklung von Schopenhauers Gedankengut berücksichtigt, nicht vernachlässigt werden kann:

[...] Hat also, sage ich, der Leser auch schon die Weihe uralter Indischer Weisheit empfangen und empfänglich aufgenommen, dann ist er auf das allerbeste bereit zu hören, was ich ihm vorgetragen habe. Ihn wird es dann nicht, wie manchen Andern fremd, ja feindlich ansprechen, 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 vom mir mitzuteilenden Gedanken ableiten ließe, obgleich keineswegs auch umgekehrt dieser schon dort zu finden ist.⁷

In diesem Zitat wird deutlich, dass Schopenhauer seinen mitzuteilenden Gedanken in einen Zusammenhang mit der indischen Philosophie, vor allem den Upanischaden, bringt und auf bestehende Gemeinsamkeiten aufmerksam macht. Auch wenn er betont, dass „sein Gedanke“ sich nicht etwa schon in den Upanischaden befindet, sondern umgekehrt, das Gedankengut der Upanischaden sich aus seinem Gedanken ableiten ließe, kann man diese Stelle nicht einfach unberücksichtigt lassen, zumal sie darauf hinweist, dass bei der Entstehung des Hauptwerkes die Upanischaden eine wesentliche Rolle spielten, wie auch bereits in den Frühen Manuskripten von Schopenhauers *Der handschriftliche Nachlaß* selbst hervorgehoben wird:

Ich gestehe übrigens daß ich nicht glaube daß meine Lehre je hätte entstehn können, ehe die Upanischaden, Plato und Kant ihre Strahlen zugleich in eines Menschen Geist werfen konnten.⁸

Neben Platon und Kant, deren Einflüsse in der Schopenhauer-Forschung intensiv behandelt und berücksichtigt wurden, erwähnt Schopenhauer die Upanischaden sogar an erster Stelle, so dass es umso mehr verwundert, dass der Einfluss dieses Werkes bei der Erforschung des „einen

⁶ Ebd.

⁷ Ebd. XIII

⁸ HNI; #623

Gedankens“ entweder komplett ignoriert, teilweise sogar abgestritten oder nur marginal behandelt wurde.

Natürlich wirft das Gebiet „Schopenhauer und die Upanischaden/die indische Philosophie“ in Bezug auf den „einen Gedanken“ zahlreiche weitere Themenkreise und Fragen auf, dies sowohl auf philologischer, historischer, inhaltlicher und methodischer Ebene.

Bereits der Begriff „die Upanischaden“ ist mit weiteren Fragen verbunden: Von welchen Upanischaden ist die Rede? Spricht Schopenhauer von den Upanischaden, dann meint er damit die aus dem Sanskrit ins Persische (von Kronprinz Dara) und wiederum ins Lateinische (von Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron) übersetzte Ausgabe von 50 Upanischaden-Texten, das *Oupnek'hat*, dessen bedeutende Entstehungsgeschichte und Entstehungshintergründe berücksichtigt werden müssen, da diese, wie in Kapitel II der vorliegenden Arbeit dargestellt wird, große Auswirkungen auf den Inhalt und die Interpretation bestimmter wesentlicher Begriffe, sowohl im *Oupnek'hat* als auch in Schopenhauers Werk, haben.

Hinzu kommt, dass Schopenhauer neben dem *Oupnek'hat* weitere indische sowie buddhistische Texte in seinem Haupt- und Gesamtwerk zitiert, die aber nicht alle als eine einheitliche Quelle zu betrachten sind, da sich die indischen und brahmanischen Lehren oftmals in manchen Punkten untereinander unterscheiden sowie wesentlich von den buddhistischen abgrenzen, was Schopenhauer aber aufgrund des damaligen Forschungsstands nicht immer berücksichtigen konnte.⁹

An dieser Stelle drängt sich die Frage auf, welche Texte und Quellen Schopenhauer zur Zeit der Entstehung seines Hauptwerkes zur Verfügung standen und was er über die indische Philosophie sowie den Buddhismus wissen konnte, da viele Schriften noch nicht übersetzt und ihm somit nicht zugänglich waren.

In diesem Zusammenhang muss einerseits berücksichtigt werden, wie Schopenhauer zu seinem Wissen über die asiatische Philosophie gelangt war und zu welchem Zeitpunkt er sich mit welchen Lehren und Inhalten auseinandersetzte, denn nur auf diese Weise kann die Entstehung seiner Philosophie und der von ihm mitzuteilende „eine Gedanke“ nachvollzogen werden.

In den letzten Jahren wurden von der Schopenhauer-Forschung auf diesem Gebiet wichtige Materialien zur Verfügung gestellt, so dass Schopenhauers Beschäftigung mit der asiatischen

⁹ Vgl. Kapani, Lakshmi: Schopenhauer et la pensée indienne. Similitudes et différences. S. 15

Philosophie chronologisch nachgezeichnet werden kann, was für die Interpretation ebenfalls von großer Wichtigkeit ist.¹⁰

Andererseits ist es aber auch von Bedeutung, nicht nur Schopenhauers Auseinandersetzung mit der indischen Philosophie zu betrachten, sondern das Indienbild der Denker zur Zeit Schopenhauers ins Auge zu fassen, das heißt zu untersuchen, welche Stimmungen und Strömungen gegenüber den indischen Lehren herrschten und welche Haltungen unter den zeitgenössischen Philosophen Schopenhauer bei der Niederschrift seines Hauptwerkes prägten.

Auch auf inhaltlicher Ebene stellen sich bedeutende Fragen, wenn das *Oupnek'hat* und die indische Philosophie bei der Beschäftigung mit dem „einen Gedanken“ berücksichtigt werden, denn bestimmte Schlüsselbegriffe (z.B. Wille, Ding an sich, Erkenntnis, *maya*) sowie die Hauptkonzeptionen (z.B. Willensbejahung, Willensverneinung) des Hauptwerkes rücken damit in ein anderes Licht. Dasselbe gilt für Schopenhauers Auffassung von seinen weiteren Inspirationsquellen (wie beispielsweise Kant, Platon, Mystiker), zu der er durch diese Auseinandersetzung gelangte, und umgekehrt für seine Anschauung über das *Oupnek'hat*, die er durch die Beschäftigung mit anderen Inspirationsquellen erlangte. Es ist daher wichtig, ebenso die Wechselbeziehungen unter den verschiedenen Inspirationsquellen zu betrachten.

Ferner sind Schopenhauers eigene Randnotizen und Verweise in seinem persönlichen Exemplar des *Oupnek'hat* von großer Bedeutung, da diese sowohl Informationen zur inhaltlichen, methodischen und zeitlichen Entwicklung seiner Gedankengänge und Grundkonzepte als auch zu weiteren Quellen liefern können. Welche Passagen im *Oupnek'hat* inspirierten Schopenhauer besonders? An welchen Stellen werden Parallelen deutlich und wo lassen sich eindeutige Hinweise auf den „einen Gedanken“ herauslesen?

Die Thematik des „einen Gedankens“ wurde in der Schopenhauer-Forschung in engem Zusammenhang mit der Lesart von Schopenhauers Hauptwerk behandelt (Kapitel I). So beinhaltete die Frage nach dem „einen Gedanken“ sowie dessen Mitteilbarkeit die Frage nach dem „Wo?“ und „Wie?“. Fragt man nach dem „Wo?“, so ist damit die Annahme verbunden, dass der „eine Gedanke“ direkt, explizit und in Begriffen an einer bestimmten Stelle oder an mehreren Stellen des Werkes zu lesen ist (Malter, App, Spierling). Die Frage nach dem „Wie?“ geht in dem Sinne noch einen Schritt weiter, indem angenommen wird, dass der „eine Gedanke“ auf eine „indirekte“ Weise mitgeteilt wird, sei es anhand der Form des Werkes oder von Figuren

¹⁰ Hier sind vor allem die Arbeiten von Urs App zu erwähnen, welche es ermöglichen, den genauen Zeitpunkt von Schopenhauers Ausleihen der asiatischen Quellen nachzuvollziehen sowie einen Einblick in die Notizen und Kommentare zu erhalten.

wie der Aporie im Werk (Schubbe, Booms). Verbunden mit der Frage „Wie?“ ist zudem die Frage „Ob?“, welche dem „Wie?“ sogar in gewisser Weise vorausgeht.

In diesem Zusammenhang wird zudem ein besonderer Schwerpunkt auf Schopenhauers Verständnis von Philosophie und ihrer Aufgabe gelegt. Schopenhauers Absicht als Philosoph ist, wie er selbst betont, die Mitteilung eines „einzigen Gedankens“. Hier stellen sich grundlegende Fragen zur Aufgabe der Philosophie: Wie und was kann ein Philosoph leisten? Wo hört Philosophie auf? Inwieweit ist ein derartiger „einziger Gedanke“ demzufolge mitteilbar?

All diesen genannten Blickpunkten und Fragen ist noch eine wichtige Bemerkung hinzuzufügen: Das Problem, welches sich bei den bisherigen Auseinandersetzungen in der Forschung stellte, besteht darin, dass diese sich hauptsächlich auf Upanischaden-Übersetzungen aus dem Sanskrit beziehen, die aber nicht Schopenhauers Quelle, das *Oupnek'hat*, darstellen. Steht allerdings die Frage nach Schopenhauers „einzigem Gedanken“ im Mittelpunkt, so müssen seine ihm selbst zur Verfügung stehenden Quellen berücksichtigt werden. Dienen Texte als Grundlage, mit denen Schopenhauer sich selbst nicht auseinandersetzte, so können keine aufschlussreichen Ergebnisse erwartet werden.

Um den „einzigen Gedanken“ erfassen zu können, reicht es zudem nicht aus, nur vom Hauptwerk selbst auszugehen, sondern es müssen vor allem die Jahre und Schriften (Frühe Manuskripte) vor und während Entstehung seiner Philosophie mit einbezogen werden und, hiermit verbunden, auch die Quellen, die den Philosophen beeinflusst und inspiriert haben, wozu eben auch das *Oupnek'hat* samt Schopenhauers Randnotizen gehört.

2. Vorgehensweise und Aufbau

Wie bereits angekündigt, liegt der Schwerpunkt der vorliegenden Arbeit nicht in erster Linie darin, den „einzigen Gedanken“ endgültig zu fassen oder seine Mitteilbarkeit völlig abzulehnen, sondern in der Relektüre desselben unter der Berücksichtigung des bisher vernachlässigten Einflusses des *Oupnek'hat*. Dies beinhaltet sowohl das Nachzeichnen von Schopenhauers Studium des *Oupnek'hat* und den damit verbundenen Lehren und Quellen (Kapitel II) als auch die Entwicklung seiner Philosophie, dies in Zusammenhang mit seinem Studium der indischen Lehren und deren Einfluss auf Schlüsselkonzepte (Kapitel III) sowie schließlich eine Analyse des „Endprodukts“, dem Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Mit dieser Auseinandersetzung verbunden ist zudem die Frage, ob und inwiefern

Schopenhauers Philosophie, sein „einzigster Gedanke“, auch ohne den Einfluss des *Oupnek'hat* hätte entstehen können. Weiterhin wird ebenfalls die Frage aufgeworfen, ob das *Oupnek'hat*, neben dem inhaltlichen Einfluss, die Mittelbarkeit beziehungsweise die Art der Mittelbarkeit beeinflusste.

Auch wenn Schopenhauer sich nach dem Erscheinen seines Hauptwerkes bis zu seinem Tod nachweislich intensiv mit der asiatischen Philosophie, vor allem dem Buddhismus, beschäftigte und sich an zahlreichen Stellen dazu äußerte, soll allerdings noch einmal betont werden, dass die Priorität der vorliegenden Auseinandersetzung auf der Genese sowie der Entwicklung von Schopenhauers Gedankengut bis zum „einen Gedanken“ liegt und somit die Darlegung der späteren Einflüsse und Äußerungen nicht zentral ist.¹¹

In einem ersten Schritt werden die bisherigen Forschungsarbeiten zum „einen Gedanken“ dargestellt, um aufzuzeigen, was bereits auf diesem Gebiet geleistet wurde und welche Aspekte überdacht oder ergänzt werden müssen, wenn der Einfluss des *Oupnek'hat* berücksichtigt wird. Es sei darauf hingewiesen, dass das Hauptaugenmerk im ersten Kapitel auf den Forschungsergebnissen der einzelnen Autoren zum „einen Gedanken“ liegt und nicht auf der detaillierten Interpretation und Auslegung von Schopenhauers Werk selbst. Ferner werden jeweils zu den einzelnen Ansätzen diejenigen Begriffe, Konzepte und Gedanken hervorgehoben, die neu gelesen und/oder hinterfragt werden müssen. Auch sei hinzugefügt, dass die folgenden Punkte sich in erster Linie auf die Arbeiten beschränken, die sich auch direkt mit dem Thema des „einen Gedankens“ in Schopenhauers Werk auseinandersetzen.

In einem zweiten Schritt stehen Schopenhauers Beschäftigung und sein Studium der asiatischen Philosophie und des *Oupnek'hat* im Vordergrund, wobei aber auch die Rezeption der „fernöstlichen“ Lehren und Literatur zur Zeit Schopenhauers thematisiert wird. Folgende Fragen sollen in diesem Kapitel beantwortet werden: Wie kam Schopenhauer zum Studium der asiatischen Philosophie? Mit welchen Quellen und Werken setzte er sich zu welchem Zeitpunkt auseinander? Welches „Indien-Bild“ vertraten andere Denker zur Zeit Schopenhauers und inwiefern prägte dieses Schopenhauers eigene Rezeption?

Ferner werden in diesem Kapitel die Entstehungsgeschichte und die Entstehungshintergründe des *Oupnek'hat* dargestellt. Hierbei wird der Blick insbesondere auf die Übersetzungen von Prinz Dara und Anquetil-Duperron sowie die Denkrichtungen und Einflüsse, von denen diese

¹¹ Aus diesem Grund dient die erste Ausgabe von *Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 1* der vorliegenden Arbeit als Ausgangspunkt für die Auseinandersetzung mit dem Hauptwerk.

geprägt wurden, gerichtet. Dies ist wichtig, um Schopenhauers eigene Auffassung des *Oupnek'hat* und die dort zur Sprache gebrachten Lehren, Begriffe und Schlüsselkonzepte zu verdeutlichen und in einen Zusammenhang mit Schopenhauers Gedankengang und Gedankengut zu bringen.

Das dritte Kapitel umfasst Schopenhauers Lektüre des *Oupnek'hat* auf inhaltlicher Ebene. Hier werden in erster Linie das *Oupnek'hat* und insbesondere Schopenhauers Randnotizen genauer analysiert. Der Schwerpunkt liegt auf der Untersuchung von Parallelen, die zwischen dem Inhalt des *Oupnek'hat* und Schopenhauers Denken bestehen. Dabei sollen vor allem Bezüge zum „einen Gedanken“ verdeutlicht werden. Folgende Fragen stehen hier im Mittelpunkt: Welche Stellen im *Oupnek'hat* wurden von Schopenhauer besonders hervorgehoben? In welcher Beziehung stehen diese zu seinem eigenen Denken und inwiefern prägten sie die Entwicklung seines Gedankengutes und somit des mitzuteilenden „einzigen Gedankens“? Welche Begriffe und Schlüsselkonzepte treten im *Oupnek'hat* hervor und wie integriert Schopenhauer diese in sein eigenes Denken? Welche Konsequenzen entstehen dadurch für die Interpretation von Schopenhauers Werk und dem „einen Gedanken“?

Hauptquellen dieser Auseinandersetzung sind in erster Linie Schopenhauers Exemplar des *Oupnek'hat* samt seinen Notizen, Schopenhauers Primärtexte, insbesondere die Frühen Manuskripte des handschriftlichen Nachlasses, aber auch bereits einige Passagen des Hauptwerkes. Es soll auf konkrete Stellen in den erwähnten Werken hingewiesen werden, an denen Schopenhauer sich zum „einen Gedanken“ äußert, auf indische Lehren hinweist und aus dem *Oupnek'hat* (und anderen indischen Werken) zitiert.

Zudem werden Forschungsarbeiten zum Thema „Schopenhauer und die indische Philosophie“ berücksichtigt, welche ebenfalls wichtige Erläuterungen zu den indischen Lehren und den Parallelen sowie Abweichungen zu Schopenhauers Denken liefern.

Im letzten, vierten Kapitel soll eine Zusammenfügung und Vernetzung der einzelnen Darstellungen und Ergebnisse der vorigen Kapitel stattfinden, das heißt die wesentlichen Passagen aus dem *Oupnek'hat*, den Frühen Manuskripten, dem Hauptwerk sowie die bestehenden Ansätze aus der Schopenhauer-Forschung zum Thema des „einen Gedankens“ und der indischen Philosophie werden dort in einen konkreten Zusammenhang gebracht, um schließlich Schopenhauers „einzigen Gedanken“ neu zu lesen.

3. Bisherige Interpretationsansätze

3.1. Der Ansatz von Rudolf Malter oder „Die Welt ist die Selbsterkenntnis des Willens“¹²

Malters Buch *Der eine Gedanke* erschien erstmals 1988, im Jubiläumsjahr zu Schopenhauers 200. Geburtstag. Malter hat mit diesem Werk die Diskussion über die systematische Einheit der Philosophie Schopenhauers sowie des „einen Gedankens“ ausgelöst, indem er die Entwicklung in Schopenhauers Denken sowie die Frühen Manuskripte (zum Teil) berücksichtigte, was ein großer Gewinn für die Schopenhauer-Forschung ist. In seinem Werk stellt Malter das Gesamtwerk Schopenhauers chronologisch geordnet dar, beginnend mit der „Frühphilosophie“, auch „Die Philosophie des besseren Bewusstseins“ genannt. Es sei hier vermerkt, dass Malter Schopenhauers Frühphilosophie auf die Jahre 1812-1814 datiert, wobei die „frühen Manuskripte“ aus der Zeit von 1812 bis 1817 stammen. Dies lässt sich dadurch begründen, dass Malter im Jahre 1814 eine gedankliche, entscheidende Zäsur sieht und er die Frühen Manuskripte nach 1814 nicht mehr zur Frühphilosophie Schopenhauers zählt, sondern zur direkten Vorbereitung des Hauptwerkes *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Da in der vorliegenden Arbeit ebenfalls die Entwicklung der Gedanken Schopenhauers zur Zeit seiner Frühen Manuskripte und der Fortgang dieser Gedanken bis zum Hauptwerk im Mittelpunkt stehen, werden auch im Folgenden die Teile aus Malters Werk, die sich mit diesen Aspekten auseinandersetzen, den Schwerpunkt bilden.

3.1.1. Die Frühphilosophie

Malter versucht den „einen Gedanken“ zu fassen, indem er, vom Transzendentalismus ausgehend, die Philosophie Schopenhauers als Erlösungsphilosophie (Soteriologie) liest, welche nach Erlösung des Subjekts vom Leiden in der Welt strebt. Bereits die Frühphilosophie enthält, laut Malter, gewisse Grundzüge von Schopenhauers ausgereiften Philosophie in *Die Welt als Wille und Vorstellung* und ist gekennzeichnet durch die Überwindung des Leidens, welche nur dann möglich ist, wenn die Welt „zwei Seiten“ hat, das heißt eine „sinnliche“ und eine „übersinnliche“. Malter spricht hier von einem in platonischer Denktradition stehenden „Duplizitätsschema“¹³, welches sich für Schopenhauer als „Bewußtseinsdoppelung“¹⁴ darstellt. Für Malter weist dieses „Duplizitätsdenken“ bereits einen monistischen Charakter auf, indem

¹² HNI; #662 und WWVI; S. 587

¹³ Malter, Rudolf: *Der eine Gedanke. Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers*. S. 5

¹⁴ Ebd.

„die Doppelbetrachtbarkeit der menschlichen Existenz als Handlung des einen Bewußtseins“¹⁵ angesehen wird. Dies bedeutet, dass das *eine* Bewusstsein die freie Wahl hat, sich auf zwei mögliche Weisen zum leidenden Subjekt zu verhalten. Der Mensch, welcher sowohl leidendes Subjekt als auch ein mit dem *einen* Bewusstsein ausgestattetes Wesen ist, kann sich demzufolge auf doppelte Weise verwirklichen. In dem Sinne spricht Schopenhauer einerseits vom „empirischen Bewusstsein“, andererseits vom „besseren Bewusstsein“. Ersteres ist auf die Sinnenwelt gerichtet, ist ein Bewusstsein in Raum und Zeit, welches mit Übel verbunden ist:

Wie kann es uns doch wundern, daß diese Welt das Reich des Zufalls des Irrthums und der Thorheit, die der Weisheit auf das Haupt schlägt, ist, daß Bosheit darin wüthet, und jeder Abglanz des Ewigen nur wie ein Zufall darin Raum findet, dagegen tausend Mal verdrängt wird? Wie kann uns dies wundern, sage ich, da doch eben diese Welt (d. h. unser empirisches, sinnliches, verständiges Bewußtseyn in Raum und Zeit) ihr Entstehn nur durch das hat, was nach dem Ausspruch unseres bessern Bewußtseyns nicht seyn sollte [...]¹⁶

Dieses, teilweise auch von Malter hervorgehobene Zitat aus dem Jahre 1813 verdeutlicht, inwiefern die Welt, welche „zwei Seiten“ hat, mit Leiden und Leidensüberwindung verbunden ist. Im selben Jahr schreibt Schopenhauer bezüglich des empirischen Bewusstseins, dass mit diesem „nicht nur Sündhaftigkeit, sondern auch alle Uebel, die aus diesem Reich des Irrthums, des Zufalls, der Bosheit und Thorheit folgen, und endlich der Tod nothwendig gesetzt“¹⁷ sind. Demgegenüber steht das bessere Bewusstsein, welches weder der Erfahrung noch der Vernunft zugänglich ist, denn es „denkt und erkennt nicht, da es jenseits des Subjekts und Objekts liegt“¹⁸, so dass nur negative Aussagen möglich sind. Durch Moral, Kunst und schließlich Askese ermöglicht das bessere Bewusstsein Erlösung vom empirischen Bewusstsein, dem Reich der Übel. Malter kommt nach dieser Darstellung von Schopenhauers Frühphilosophie zu der Überzeugung, dass von Anfang an die Frage nach dem Bösen und des Leidens in dieser Welt in Schopenhauers Gedankengut präsent war, und in gewisser Weise auch schon die Frühphilosophie den Versuch einer Antwort darstellt. Allerdings sieht Malter die entscheidende Stelle, welche in die Gesamtthematik von *Die Welt als Wille und Vorstellung* führt, erst an einer bestimmten Stelle der Dissertation von 1813, wie im Folgenden dargelegt wird.

3.1.2. Die Dissertation

Schopenhauers Dissertation *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, welche er selbst als eine der Hauptvoraussetzungen zum Verständnis seines Hauptwerkes

¹⁵ Ebd.

¹⁶ HNI; #79

¹⁷ HNI; #99

¹⁸ HNI; #96

bezeichnet, spielt für Malter in Bezug auf den „einen Gedanken“ eine besondere Rolle, da er an der Stelle, wo die Identität von Subjekt des Erkennens und Subjekt des Wollens zur Sprache kommt, die Einstiegsstelle in die gesamte Thematik des Hauptwerkes vermutet. Schopenhauer spricht an der Stelle in seiner Dissertation auch von dem „Wunder schlechthin“, dem sogenannten Wunder *κατ' ἐξοχην*:

Die Identität aber des Subjekts des Wollens mit dem erkennenden Subjekt, vermöge welcher (und zwar nothwendig) das Wort „Ich“ beide einschließt und bezeichnet, ist schlechthin unbegreiflich. [...] Wer aber das Unbegreifliche dieser Identität sich recht vergegenwärtigt, wird sie mit mir das Wunder *κατ' ἐξοχην* nennen.¹⁹

Malter bezieht sich an dieser Stelle vor allem auf Schopenhauers Aussage in seinem Hauptwerk, dass „gewissermaassen [...] die ganze gegenwärtige Schrift die Erklärung desselben [sei]“²⁰. Anders formuliert: *Die Welt als Wille und Vorstellung* liefert eine Erklärung des in der Dissertation benannten Wunders *κατ' ἐξοχην*, welches in der Identität von Subjekt des Erkennens und Subjekt des Wollens besteht. Zudem teilt Schopenhauer, laut eigener Aussage, einen „einzigen Gedanken“ mit, welchen Malter schließlich direkt zitiert: „Die Welt ist die Selbsterkenntnis des Willens“²¹. Die diesem Satz vorausgehende Frage, so Malter, ist die Frage nach dem „Was“ der Welt. Konkreter: „*was* ist die Welt, der solches Dasein angehört?“²²

Schopenhauer formuliert den von Malter als den „einen Gedanken“ bezeichneten Satz an zwei verschiedenen Stellen: einmal in seinen Frühen Manuskripten im Jahre 1817 und ein weiteres Mal im letzten Paragraphen seines Hauptwerkes. Allerdings erwähnt Schopenhauer an keiner dieser Stellen, dass es sich um den von ihm mitzuteilenden „einen Gedanken“ handelt. Wie kommt Malter dazu, gerade diesen Satz als den „einen Gedanken“ zu identifizieren und wie lässt sich dieser mit der soteriologischen Lesart Malters vereinen?

3.1.3. Der Weg zur Willensmetaphysik

Thema des Hauptwerkes sowie des genannten „einen Gedankens“ ist, laut Malter,

der abstrakte Nachvollzug („Betrachtung“) des Prozesses, der den Willen in seinen Manifestationen fortschreiten läßt zur höchsten Manifestation, zum Erkennen als dem Spiegel, in dem der Wille zu sich selbst kommt.²³

Der von Schopenhauer in seiner Dissertation erläuterte Satz vom Grund gibt den Manifestationen des Willens eine Form, so dass sie unter dieser erkannt werden. Allerdings

¹⁹ Diss; S. 113

²⁰ WWVI; S. 150

²¹ HNI; #662

²² Malter, Rudolf: Der eine Gedanke. S. 30

²³ Ebd. S. 14

betont Malter, dass die „Grund-Folge-Relation“²⁴ selbst keine Manifestation des Willens sei, sondern es handele sich hier um zwei isolierte, jeweils absolute Prinzipien: Das „Welt-Gesetz“²⁵ (Grund-Folge-Relation), welches zum „Welt-Wesen“²⁶, dem Willen, tritt. Malter erläutert dies anhand der Manifestation des Willens in einem Leib:

Manifestiert sich der Wille in einem Leib, so ist mit dieser Manifestation auch Erkenntnis und mit ihr Objektbezug gegeben, die durch das Welt-Gesetz bestimmt ist; aber das Welt-Gesetz selbst, das mit der Willensmanifestation auftritt, stammt sowenig *aus* ihr wie sie aus ihm.²⁷

Daraus schließt Malter, dass die Untersuchung beider (absoluter) Prinzipien auch methodisch getrennt stattfinden muss, das heißt die Betrachtung des Welt-Gesetzes, von Malter auch „Grund-Untersuchung“²⁸ genannt, muss von der des Welt-Wesens, des Willens, getrennt werden. Beide gehen zwar von der anschaulichen Welt („Welt als Vorstellung“) aus, aber „ihre Wege trennen sich sofort“²⁹. Die Dissertation geht nicht über die Analyse des Vorstellens hinaus, auch wenn bereits Elemente des Wollens thematisiert werden. Das Anliegen der Dissertation bestehe demzufolge „nur“ in der „Vorstellungsanalyse“³⁰, während das Hauptwerk die Vorstellung deutet, das heißt Metaphysik betreibt. Steht in der Dissertation noch das Subjekt des Erkennens im Mittelpunkt, so tritt im Hauptwerk das Subjekt des Wollens in den Vordergrund. Hier wird der Wille als das Wesen des Menschen identifiziert und zugleich als etwas, das nicht sein sollte, erkannt, was schließlich zur Frage nach der Erlösung führt. Den endgültigen Schritt zur „Willensmetaphysik“ lokalisiert Malter konkret in den Frühen Manuskripten an der Stelle, wo Schopenhauer „die Platonische Idee, das Ding an sich, de[n] Wille[n]“³¹ als eines bezeichnet. Es handelt sich hier um die erwähnte Zäsur von 1814, welche Malter dazu veranlasste, Schopenhauers Denken ab diesem Zeitpunkt nicht mehr als seine Frühphilosophie zu bezeichnen. Er sieht zudem in dieser Gleichsetzung der drei Schlüsselbegriffe „die Basis für die systematische Entfaltung des *einen* Gedankens – „Die Welt ist die Selbsterkenntnis des Willens“³².

Die Entwicklungsphase ab 1814 bis zum Hauptwerk zeichnet sich für Malter dadurch aus, dass sowohl im Bereich der Erkenntnislehre als auch der Ästhetik und der Ethik in schneller Folge Ideen von großer Bedeutung hervortreten, welche er im Rahmen einer „metaphysisch

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd. S. 15

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd.

³¹ HNI; #305

³² Malter, Rudolf: Der eine Gedanke. S. 26

orientierten Freiheitsphilosophie“³³ deutet. Malter bezeichnet dies als die „Entdeckung der Metaphysik des Willens“³⁴. An die Stelle der „älteren“ Lehren vom besseren Bewusstsein treten die Ideen seiner späteren Philosophie, auch wenn erstere nicht ihre komplette Relevanz verlieren, sondern eher „dem Rahmen der Willensmetaphysik eingepaßt werden“³⁵. Es kommt zur Verschmelzung von Transzendentalphilosophie („Vorstellungsanalyse“) und Willensmetaphysik, wobei das empirische Bewusstsein mit der Bejahung des Willens und seinen leidvollen Folgen, das bessere Bewusstsein mit der Willensverneinung und der reinen Erkenntnisexistenz gleichgesetzt wird.

Bevor Malters Darstellung des „einen Gedankens“ weiter analysiert wird, sollen einige Bemerkungen zu dem eben Erläuterten ergänzt werden:

Die oben erwähnte Zäsur im Jahre 1814 sowie die Phase danach spielen für Malter in Bezug auf die Entwicklung zur Willensmetaphysik eine wichtige Rolle. Es sei allerdings bemerkt, dass Malter in dieser Entwicklungsphase die Einflüsse der asiatischen Philosophie und des *Oupnek'hat* ganz außer Acht lässt. Er erwähnt das *Oupnek'hat* nur kurz im 3. Teil, welcher sich mit den ergänzenden Schriften Schopenhauers auseinandersetzt. Dort schreibt er:

Aber auch die beiden anderen Leitsterne von 1818 wandeln mit seinen weiteren Schriften mit der „göttliche Plato“ und die Philosophie der Inder, vorweg das >Oupnekath<, das ihm bis zum Lebensende persönliches Trost- und Erbauungsbuch bleibt. Die schon in den frühen Manuskripten auffallende stupende Belesenheit in den großen Autoren der europäischen Kultur und die damals ungewöhnliche Vertrautheit mit der indischen Geisteswelt treffen wir auch – nun ausgeweitet und intensiviert – in den auf die Publikation des Hauptwerkes folgenden Aufzeichnungen der Manuskriptbücher [...]³⁶

Dieses Zitat wirft umso mehr die Frage auf, warum Malter das *Oupnek'hat* nicht in seine Studien zum „einen Gedanken“ einbezieht, vor allem da er sich intensiv mit den Frühen Manuskripten beschäftigte, in denen bereits an ausschlaggebenden Stellen Schlüsselbegriffe und Passagen aus dem *Oupnek'hat* (Notizen #189 und #191) von Schopenhauer zitiert werden, dies insbesondere in der Zeit ab 1814 und der Entwicklungsphase zur Willensmetaphysik.

So unterstreicht Malter die Notiz #189 des Nachlasses im Hinblick auf den Übergang vom empirischen zum besseren Bewusstsein und, hiermit verbunden, auf die Frage nach der Möglichkeit, vom Leiden erlöst zu werden. In dieser Notiz schreibt Schopenhauer über den „Wahn“:

³³ Ebd. S. 27

³⁴ Ebd.

³⁵ Ebd. S. 28

³⁶ Ebd. S. 117

„[...] und dieser Wahn ist so real als das Leben, als die Sinnenwelt selbst, ja er ist mit diesen Eines (die Maja der Indier) [...]. Soll Ruhe, Seeligkeit, Friede gefunden werden, so muß der Wahn aufgegeben werden, und soll dieser, so muß das Leben aufgegeben werden.“³⁷

Ferner soll die Notiz #191 (Weimar 1814) an dieser Stelle bereits kurz hervorgehoben werden. Malter thematisiert diese Passage im Hinblick auf die Bestimmung vom „Leib“. Sie spielt eine wichtige Rolle bei der Entwicklung des Begriffs „Wille“, denn Schopenhauer setzt hier den Leib mit dem sichtbar gewordenen Willen gleich:

Daraus daß der Leib nur die Sichtbarkeit des Willens ist, erklärt die genaue Verbindung zwischen dem Willen und dem Leibe, erklärt warum jede Leidenschaft so sehr erschüttert und modificirt. Das Subjekt aber ist nicht der Wille; es ist das bloß Erkennende, das dem der Wille, der Leib, das ganze Leben sichtbar wird, der ruhige, reine, außer der Zeit liegende Zuschauer jenes ganzen Trauerspiels des Lebens:***) dasjenige dem die Erkenntniß des eigenen Willens beigebracht werden soll, welche Belehrung der ganze Zweck des Lebens ist.³⁸

Das Besondere an diesem Zitat ist die von Schopenhauer hinzugefügte Fußnote, denn diese besteht aus einem Ausspruch aus dem *Oupnek'hat* und ist Schopenhauers erste Erwähnung dieses Buches: „*is similis spectatori est, quod ab omni separatus factus, spectaculum videt*“.³⁹ Schopenhauer geht hier einerseits auf die Verbindung zwischen Leib und Wille ein, andererseits tritt das Subjekt in den Mittelpunkt. Dieses erkennt den (eigenen) Willen, den Leib und das ganze Leben, allerdings nur insofern es ein „außer der Zeit liegender Zuschauer“ ist. Es werden an dieser Stelle bereits gewisse Elemente deutlich, die im Hauptwerk und zudem in Bezug auf Malters Formulierung des „einen Gedankens“ zentral sind: Das vom Satz vom Grund losgelöste Subjekt des reinen Erkennens erkennt das Welt-Wesen, das heißt den Willen über seinen Leib in sich selbst und in der Welt, so dass es zur „Ruhe“, zur Erlösung gelangen kann.

Das Konzept der Befreiung vom Wollen und die damit verbundene Erlösung durch Erkenntnis werden bei Malter im Hinblick auf den „einen Gedanken“, wenn auch ohne Bezug zum *Oupnek'hat*, ausführlich dargestellt, wie unter folgendem Punkt nachgezeichnet wird.

3.1.4. Erlösungsphilosophie

Malter spricht in Bezug auf das Hauptwerk von einer „Bewegung des Gedankens“⁴⁰, welche eine Fortsetzung und Akzentuierung der Grundgedanken der Frühphilosophie Schopenhauers darstelle. Diese „Gedankenbewegung“, die zwar erst im Hauptwerk deutlich hervortrete,

³⁷ HNI; #189

Diese Notiz wird im Laufe dieser Arbeit noch genauer erläutert.

³⁸ HNI; #191

³⁹ OHI; S. 304

Er ist einem Zuschauer vergleichbar, weil er, von allem losgetrennt, einem Schauspiel zusieht. (Übersetzung aus HNI; S. 510). Auch dieses Zitat wird in Kapitel III, Punkt 2.1.2. genauestens behandelt.

⁴⁰ Vgl. Malter, Rudolf: Der eine Gedanke. S. 28

kündige sich unter anderem dadurch an, dass die metaphysische Dimension des Willensaktes bereits angedeutet werde, insbesondere durch die Entdeckung des Wunders *κατ' εξοχην*. Malter spricht bei dieser „Gedankenbewegung“ von einem Prozess, der zwischen dem Subjekt des Erkennens und dem Subjekt des Wollens stattfindet. Er fasst diesen Gedanken folgendermaßen zusammen:

[...] so werden in der >Welt als Wille und Vorstellung< [...] Wollen und Erkennen, die beide ein und demselben Subjekt angehören („Ich“), in eine Bewegung gebracht, in der das Wollen (das *Wesen* des Ichs) durch seine eigene Erscheinung (das Erkennen) überwunden und darin Erlösung erreicht wird. Schopenhauers Philosophie stellt sich so von Anfang an als eine Befreiungs- (Erlösungs-)Philosophie dar. Erlösung kommt durch Weltaufhebung.⁴¹

Malter zufolge wird also das Wollen vom Subjekt durch die eigene Erscheinung erkannt und schließlich überwunden, wodurch Erlösung möglich wird. An dieser Stelle fallen Wille und Subjekt des Erkennens zusammen, was dem in der Dissertation entdeckten „Wunder“ entspricht. Malter betont immer wieder die Wichtigkeit dieser Identität von Wollens- und Erkenntnissubjekt, welche den Rahmen bildet, in dem die Gedankenbewegung von *Die Welt als Wille und Vorstellung* vollzogen wird. Er betrachtet das Hauptwerk somit als „eine Zusammenfügung der Gedanken der Dissertation mit denen der zweiten Phase von Schopenhauers Denken (ab 1814)“⁴².

Malter geht sogar noch weiter und sieht in dem „Wunder *κατ' εξοχην*“ (wenn auch in knapper Form) den vorgegebenen Weg des Denkens zu dem Satz „Die Welt ist die Selbsterkenntnis des Willens“. Dieser Satz ist für Malter die Antwort auf die, durch negative Welterfahrung, gestellte Ausgangsfrage Schopenhauers, was diese Welt und der Fragende (der Mensch) selbst seien.

Ferner bieten sich auf die Frage nach dem „Was“ der Welt zwei Betrachtungsweisen an, und zwar die Betrachtung der „Welt als Vorstellung“ (als Objekt für das erkennende Subjekt) und die der „Welt als Wille“ (Subjekt des Erkennens erkennt seine Identität mit dem Subjekt des Wollens).

Hier seien aber bereits einige Bemerkungen hervorgehoben: Wie kann das erkennende Subjekt sich seines Wesens innwerden, das heißt wie ist es möglich, dass das Subjekt des Erkennens, welches sich, Schopenhauer zufolge, nicht als Erkennendes erkennen kann, als ein Wollendes erkennt? Und ferner, wie kann es zudem erkennen, dass dieses Wollen sein ganzes Wesen, mehr noch, das Weltwesen ist? Gleich mehrere Fragestellungen rücken hier in den Vordergrund, zum einen in Bezug auf die Identität des erkennenden Subjekts mit dem wollenden Subjekt, das

⁴¹ Ebd. S. 29

⁴² Ebd. S. 30

problematische Verhältnis von Subjekt und Objekt⁴³, und zum anderen hinsichtlich des von Schopenhauer vollzogenen Analogieschlusses.⁴⁴

Zur Identität des erkennenden und wollenden Subjekts können an dieser Stelle einige Ergänzungen vorgenommen werden: Das Subjekt des Erkennens kann, Schopenhauer zufolge, nicht Objekt (Vorstellung) werden, so dass das Erkannte in uns, aufgrund unserer inneren Selbsterkenntnis, das Subjekt des Wollens beziehungsweise der Wille selbst ist. Das heißt, das Subjekt findet sich immer als ein wollendes. Die Schlüsselrolle spielt hierbei der Leib, denn so erkennt das Subjekt des Erkennens das Wesen seiner selbst anhand seiner Leibesbetrachtung, welche vorstellungshaft ist. Die Identität des Subjekts des Erkennens mit dem Subjekt des Wollens, „vermöge welcher (und zwar notwendig) das Wort „Ich“ beide einschließt und bezeichnet“⁴⁵ ist „unmittelbar gegeben“⁴⁶. Der fragende Punkt ist, wie diese genannte Identität nachweisbar ist, denn die Erkenntnis des Willens wird, im Gegensatz zum Leib, nicht durch Anschauung vermittelt, sondern beruht auf innerer Selbsterkenntnis, so dass sich zudem die Frage nach dem Wahrheitsgehalt stellt.⁴⁷

Malters Lösung aber bleibt in Bezug auf die genannten Schwierigkeiten unbefriedigend, denn so besteht sie

„darin, daß im Hauptwerk (anders als in der Dissertation) das Wesen des Menschen ganz vom erkennenden Subjekt wegverlegt wird in das Wollen und daß dieses als *Wesen* identifizierte Wollen zugleich als Nichtseinsollendes durchschaut wird“⁴⁸.

Das zentrale Problem, wie das in der Zeit liegende, erkennende Subjekt sich als wollendes erkennt und auf das außerzeitliche Weltwesen, den Willen, schließen kann, bleibt nicht nur ungelöst, sondern es tritt sogar noch eine weitere Schwierigkeit hinzu, indem, Malter zufolge, dieses Weltwesen auch noch als ein „Nichtseinsollendes“ erkannt wird.

⁴³ Hier sie auf die „Antinomie in unserem Erkenntnisvermögen“ (WWI; S. 44) und den „Zellerschen Zirkel“ hingewiesen, welche in der Schopenhauer-Forschung insbesondere bei Martin Booms (Vgl. Kapitel I, 3.4.2.) thematisiert werden. Die epistemologische Schwierigkeit besteht darin, dass, Schopenhauer zufolge, das Subjekt dasjenige ist, welches alles erkennt, selbst aber nicht erkannt wird, da es sonst bereits Objekt wäre. So liegt das Subjekt im Gegensatz zum Objekt auch nicht in Raum und Zeit, und es ist demnach nicht der Verschiedenheit und Vielheit unterworfen. Allerdings ist sein Leib aber Objekt unter Objekten, und zu diesem Leib gehört auch das Gehirn. Konkret bedeutet dies, dass alle Erscheinungen bloß Vorstellungen sind, diese aber wiederum im Gehirn, welches selbst eine Erscheinung ist, entstehen (s. „Zellersche Zirkel“ auf S. 37 dieser Arbeit).

⁴⁴ Die genannten Fragestellungen werden bis heute in der Schopenhauer-Forschung kontrovers diskutiert, insbesondere bei Spierling, Booms und Schubbe, wie in den kommenden Kapiteln dargelegt wird. Allerdings bilden, wie bereits erwähnt, diese Problemstellungen innerhalb der Erkenntnislehre und der Willensmetaphysik, vor allem im Hinblick auf die Antinomien, Aporien, Zirkel und Widersprüche im Hauptwerk nicht den Mittelpunkt der vorliegenden Arbeit und werden demnach nur am Rande thematisiert.

⁴⁵ Diss; S. 113

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Vgl. hierzu Schubbe, Daniel/Koßler Mathias (Hrsg.): Schopenhauer Handbuch. S. 55

⁴⁸ Malter, Rudolf: Der eine Gedanke. S. 21

Malter schreibt in dem Zusammenhang, dass die beiden ersten Bücher des Hauptwerkes tatsächlich die Elementarlehre in Form von Transzendentalphilosophie und Metaphysik bilden, die Bücher drei und vier die „praktische Auflösung der Frage, die der die Welt negativ erfahrende Denker unter dem Befreiungspunkt an die so erfahrene Welt richtet“⁴⁹, thematisieren. Malter spricht hier von der „Freiheitslehre“⁵⁰ der Bücher drei und vier des Hauptwerkes. Seine These kann folgendermaßen zusammengefasst werden: Die Transzendentalphilosophie (1. Buch) und die Metaphysik (2. Buch), beide als Elementarlehre bezeichnet, zeigen den Menschen in seiner „negativen Bewusstseinsverfassung“⁵¹ (unterworfen dem Satz vom Grund und als Wille); die Freiheitslehre (3. und 4. Buch) zeigt, ausgehend von den theoretischen Resultaten der Elementarlehre, wie diese „negative Bewusstseinsverfassung“ durch das Durchschauen des Satzes vom Grunde und die Verneinung des Willens, beides möglich durch Erkenntnis, überwindbar ist. Den prozessualen Charakter mit einschließend fasst Malter die Hauptthematik beider Hälften mit dem Satz „Von der Unfreiheit des Subjekts des Wollens zur Freiheit des Subjekts des Erkennens“⁵² zusammen. Genau zwischen diesen beiden Polen spielt sich für Malter der Weltprozess ab, und zwar dank des „Wunders κατ’ ἐξοχήν“, der Identität von Subjekt des Erkennens und Subjekt des Wollens. Zwischen den beiden Momenten „erkennen und wollen“ spielt sich die Befreiung des Menschen ab, die, so Malter, das zentrale Thema von Schopenhauers Philosophie ist.

An dieser Stelle sei noch kurz auf eine Problemstellung hinsichtlich Malters Rede von der „Freiheit des Subjekts des Erkennens“⁵³ hingewiesen. Es kann die Frage erhoben werden, inwiefern das Subjekt des Erkennens als frei zu bezeichnen ist und wovon es befreit ist. Gemäß einer soteriologischen Lesart und dem eben hier Dargelegten ergibt sich, laut Malter, dass die

⁴⁹ Ebd. S. 34

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Ebd.

⁵² Ebd.

⁵³ Malter zufolge liegt in der Freiheit die Möglichkeit, das Wollen aufzugeben. Diese wiederum sieht er in der Freiheit des Willens selbst begründet, da dieser sich gegen sich selbst wenden und verneinen kann. (Vgl. Malter, Rudolf: Der eine Gedanke. S. 82f.)

Hierzu noch einige Ergänzungen: Laut Schopenhauer kann sich der Wille wenden und selbst aufheben wollen, worin sich eben seine Freiheit manifestiert, und was zur Erlösung führen kann. Hier kann einerseits die Frage erhoben werden, warum der Wille sich selbst überhaupt aufheben will, und andererseits, inwiefern wir als Mensch, in welchem der Wille in Erscheinung tritt, überhaupt den Willen, das Weltwesen, verneinen können, wenn wir bloß Ausdruck des Willens sind. Problematisch erscheint in diesem „Widerspruch der Erscheinung mit sich selbst“ (WWVI; S. 413), dass nur dem Willen als Ding an sich überhaupt Freiheit zukommt, nicht aber der Erscheinung, welche dem Satz vom Grund unterliegt. Allerdings objektiviert sich der Wille im Menschen in höchstem Grade, so dass Freiheit, Schopenhauer zufolge, dennoch in der Erscheinung (im Menschen) eintreten kann.

Es bestehen in der Schopenhauer-Forschung diesbezüglich mehrere Ansätze, welche aber in der vorliegenden Arbeit nicht dargelegt werden können. Für eine Übersicht der bestehenden Ansätze vgl. Daniel Schubbe/Mathias Koßler (Hrsg.): Schopenhauer Handbuch. S. 82-85

Erlösung des Menschen, seine Befreiung vom Leiden in der Welt, den Mittelpunkt von Schopenhauers Philosophie bildet. Vom Leiden befreit sein bedeutet vom Wollen losgelöst sein, indem, wie oben dargestellt, der Mensch das Wollen als Wesen der Welt als ein „Nichtseinsollendes“ durchschaut. Dies wirft aber wiederum die Frage auf, ob und inwiefern überhaupt das Erkennen des Weltwesens das Durchschauen desselben als ein „Nichtseinsollendes“ mit sich bringt. Und was genau ist erforderlich, damit es tatsächlich zur Erlösung kommt? Malter zufolge kommt der Vernunft hierbei eine primordiale Rolle zu, wie im Folgenden gezeigt wird.

3.1.5. „Erlösung durch Erkenntnis“⁵⁴

Erlösung ist, laut Malter, möglich durch Erkenntnis. Der Begriff „Erkenntnis“ bedarf hier allerdings einiger Ergänzungen, damit deutlich wird, um welche Art von Erkenntnis es sich handelt.⁵⁵

Einerseits kommt dem Verstand eine erkennende Funktion (Kausalverbindungen herstellen) zu, über die aber auch die Tiere verfügen. Zusammen mit der reinen Sinnlichkeit bildet der Verstand das Vermögen der Anschauung, welche die primäre Auffassungsweise der Welt ist. Die anschauliche Welt ist das Werk des Verstandes. Der Verstand ermöglicht ein tierisches Bewusstsein, zu dem allerdings beim Menschen „eine Modifikation des Erkennens“⁵⁶ tritt. Malter bezeichnet dies als abstraktes, begriffliches Erkennen, was der Vernunft entspricht. Mit Abstraktion wird durch eine Vorstellung eine neue Vorstellung gebildet, so dass „eine Vorstellung von der Vorstellung“⁵⁷ entsteht. Allerdings hat aber gerade die Vernunft eine erhebliche Erhöhung des Leidens zur Folge, da sie den Menschen befähigt, sich seines Todes bewusst zu werden, bedingt durch die Zeitdimensionen Vergangenheit und Zukunft.

Beim Versuch, das „Was“ der Welt zu entschlüsseln, reicht es nicht aus, nur von der Welt als Vorstellung auszugehen. Allerdings geht Schopenhauer, und das ist laut Malter die Eigenart von Schopenhauers Metaphysik, trotzdem weder über das Subjekt noch über die Objektwelt hinaus, sondern er geht, ganz den transzendentalen Standpunkt beibehaltend, vom erkennenden Subjekt aus, das heißt das nach dem „Was“ der Welt fragende Subjekt stellt sich die Frage, was es außer Erkennen noch ist. Des Rätsels Lösung heißt Wille. Die philosophische Vernunft

⁵⁴ Es handelt sich hierbei um den Titel der Dissertationsschrift von Gisela Sauter-Ackermann *Erlösung durch Erkenntnis?*, welche sich kritisch mit Malters Gedanken auseinandersetzt.

⁵⁵ Das Kapitel IV, Punkt 1.4.1. der vorliegenden Arbeit setzt sich intensiver mit dem Begriff „Erkenntnis“ auseinander. Hier wird in erster Linie Malters Verständnis des Erkenntnisbegriffes erläutert.

⁵⁶ Malter, Rudolf: *Der eine Gedanke*. S. 42

⁵⁷ Ebd. S. 43

identifiziert den Willen als das Wesen aller Dinge: Das Subjekt des Erkennens erkennt durch den eigenen, in der Welt als Vorstellung angeschauten Leib sein innerstes Wesen, den Willen, welcher zudem das Wesen der ganzen Welt ist.

Es sei an dieser Stelle auf eine Notiz aus Schopenhauers Frühen Manuskripten verwiesen, in der er sich über die Stellung des Subjekts bei der Frage nach dem „Was“ der Welt äußert:

Die weisen Indier giengen vom Subjekt, vom Atma, Djiw-Atma, aus. Daß das Subjekt Vorstellungen hat, ist das Wesentliche, nicht aber die Verbindung der Vorstellungen unter einander. Wenn wir nach der Methode der Indier vom Subjekt ausgehn, steht uns die Welt, mit sammt dem Satz vom Grund der in ihr herrscht, mit einem Schlage da, gleichviel von welcher Seite man anfangen will sie zu betrachten. Gehn wir vom Objekt aus und bauen, wie es dann geschehn muß, durch den Mörtel des Satzes vom Grund, Stein auf Stein; so wissen wir nie das Fundament zu finden auf dem das Gebäude ruhen, noch den Gipfel der den Baukranz tragen soll.⁵⁸

Diese Passage enthält wichtige Aussagen zu der Frage, wie das Rätsel, das „Was“ der Welt, zu entziffern ist, aber auch zu der viel diskutierten Frage, wie das Werk Schopenhauers zu lesen ist. Vor allem aber wird hier der Einfluss der indischen Philosophie sehr deutlich, denn immerhin übernimmt Schopenhauer die genannte „Methode der Indier“.

Zudem ergänzt Schopenhauer den Begriff „Subjekt“ und setzt ihn mit den Begriffen *atma*, *djiw-atma* gleich, was bei der Analyse und Interpretation von Schopenhauers Werk berücksichtigt werden sollte.⁵⁹ Auch erinnert die Aussage in Notiz #192 an die Vorrede zur 1. Auflage des Hauptwerkes, in der Schopenhauer auf die Problematik von Form und Lesart des Hauptwerkes hinweist. Der „eine Gedanke“ kann, Schopenhauers eigenen Aussagen zufolge, Metaphysik, Ethik oder Ästhetik sein, je nachdem, von welcher Seite aus er betrachtet wird, denn er behält, auch wenn er in Teile zerlegt wird, seine vollkommene Einheit. Der Leser hat also von allen Seiten aus Zugang zum „einen Gedanken“⁶⁰, so wie der nach dem „Was“ der Welt fragende Mensch nach der „Methode der Indier“ (vom Subjekt ausgehend) die Welt entschlüsseln kann, egal von *welcher* Seite aus er sie betrachtet.

Malter geht in seiner Schrift *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens* genauer auf das sich selbst als Wille erkennende Subjekt ein und spricht vom Selbstbewusstsein, das heißt von der „Erfassung des Selbst qua Wille“⁶¹. Er bezeichnet dieses

⁵⁸ HNI; #192

⁵⁹ Dies wird im weiteren Verlauf dieser Arbeit in Kapitel III, insbesondere unter Punkt 2.1.2. sowie an mehreren weiteren Stellen genau dargestellt.

⁶⁰ In der Schopenhauer-Forschung wird hier von der sogenannten „Theben-Metapher“ gesprochen, welche unter Punkt 3.4.3. dieses Kapitels im Zusammenhang mit Martin Booms' These thematisiert wird.

⁶¹ Malter, Rudolf: *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*. S. 202f.

als die Voraussetzung für die metaphysische Erkenntnis in Schopenhauers „Metaphysik des Wesens“⁶². Der Kernpunkt ist aber, dass Malter der Vernunft im Zusammenhang mit der Selbsterkenntnis und Wesenserkenntnis eine große Rolle zukommen lässt:

Daß das Wollen eine Wesensbedeutung hat, kommt also nicht aus ihm zur Kenntnis, vielmehr ist es – gegen Schopenhauers Darstellung – das reflektierende Subjekt als reflektierendes, welches aus ureigener, weder dem Selbstbewußtsein noch der Anschauung sich verdankender Initiative die Wesenhaftigkeit dem Wollen zu- und der Vorstellung abspricht. Das reflektierende Subjekt tut dies aus sich selbst heraus, weil es allein über das Aufschlüsseln und Deuten: über die *Vernunft* verfügt.⁶³

Die Vernunft sagt, so Malter, dass der Wille das Wesen des „Ichs“ ist, ohne sie gebe es demnach auch keine Wesenserkenntnis.

Malters Bewertung der Vernunft bei der Selbsterkenntnis und Wesenserkenntnis hat in der Schopenhauer-Forschung zu Auseinandersetzungen mit diesem Thema geführt. Gisela Sauter-Ackermann⁶⁴ befasst sich kritisch mit der Frage nach dem Rationalitätsanspruch der Erkenntnis. Sie thematisiert das Problem des Verhältnisses von Erkenntnis und Erlösung. Für sie stellt „die Rolle der Erkenntnis in der Erlösung und damit die Analyse der Bedingungen der Möglichkeit erkenntnisthafter vermitteltler Erlösung“⁶⁵ ein Grundproblem von Schopenhauers Erlösungsphilosophie dar. Sie wirft die Frage auf, welche Erkenntniskräfte beim Menschen angesprochen sind und wie eine zur Erlösung führende Erkenntnis strukturiert sein muss. An dieser Stelle hebt sie weitere Arten von Erkenntnis hervor, nämlich die Intuition und die geniale Erkenntnis:

Dieser Übergang von der Anschauung [...] zur Intuition als ihrer vom Willen bereinigten Form allein liefert die Bedingung der Möglichkeit der Willensfreiheit und damit der Erlösung.⁶⁶

Allerdings betont sie, dass auch das Zustandekommen von Intuition von Vernunftbedingungen abhängt. Sie hält den Rationalitätsanspruch trotzdem aufrecht.

Dies sei insofern erwähnt, da auch Malter im Hinblick auf die „soteriologische Funktion der Vernunft“⁶⁷ kurz auf die intuitive Erkenntnis eingeht. Malter bezeichnet den „Tenor der Schopenhauerschen Soteriologie“⁶⁸ als durchaus „intuitionistisch“⁶⁹. Er verweist dabei auf die Büsser und Heiligen, die Schopenhauer in seinem Hauptwerk erwähnt. Jedoch betont er gleich

⁶² Ebd. S. 203

⁶³ Ebd. S. 210f.

⁶⁴ Sauter-Ackermann, Gisela: Erlösung durch Erkenntnis? Studien zu einem Grundproblem der Philosophie Schopenhauers.

⁶⁵ Ebd. S. 3

⁶⁶ Ebd. S. 94

Es sei darauf hingewiesen, dass die intuitive Erkenntnis in der Arbeit von Daniel Schubbe eine wichtige Rolle spielt, wie unter Punkt 3.5. dieses Kapitels kurz dargelegt wird.

⁶⁷ Vgl. Malter, Rudolf: Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens. S. 417ff.

⁶⁸ Ebd. S. 417

⁶⁹ Ebd.

im Anschluss die Tätigkeit der Vernunft „als [das] Vermögen, welches das Durchschauen des Individuationsprinzips (parallel zum Verstand) leistet“⁷⁰. Wie Erlösung und Leidensüberwindung stattfinden und was dies konkret in Bezug auf den „einen Gedanken“ bedeutet, wird im Folgenden dargestellt.

3.1.6. Leidensüberwindung und das „Nichts“

Wie bereits dargelegt, geht Malter davon aus, dass Schopenhauers Philosophie von Anfang an einen soteriologischen Charakter hat. Die philosophierende Vernunft entdeckt den Ursprung des Leidens im Welt-Wesen (Wille) und im Welt-Gesetz (Satz vom Grund), welches „die Prinzipien der Unfreiheit und des Unglücks“⁷¹ sind. In der ästhetischen Kontemplation sowie im Mitleid wird nur vorübergehende Erlösung erlangt, da der rein erkennende Zustand nicht von Dauer ist und der aus Mitleid Handelnde immer noch das Leben, wenn auch das des Anderen, bejaht. Bejahung des Lebens ist Bejahung des Willens und somit auch des Leidens. Wie ist aber endgültige Befreiung vom Leiden möglich beziehungsweise ist diese überhaupt möglich? Malter führt an dieser Stelle an, dass „die Aufhebung der Einzelheit und der Individualität [...] die *endgültige* Befreiung vom Leiden“⁷² bringt. Dass dieser Zustand bereits erreicht wurde, zeige das vierte Buch. Malter bezieht sich hier wohl auf die von Schopenhauer genannten Beispiele von Asketen und Heiligen. Allerdings sei hier betont, dass es sich keineswegs um einen einmaligen Akt handelt, weder im Hinblick auf die Willensverneinung noch auf die Befreiung des Leidens, denn so schreibt Schopenhauer selbst in seinem Hauptwerk, dass die Willensverneinung „durch steten Kampf immer aufs Neue errungen werden“⁷³ muss.

Für Malter lässt sich nicht angeben, wie es zur Willensverneinung kommt. Positiv kann nur angeführt werden, dass die reine Erkenntnis den Wollenden von seinem Wollen erlöst.⁷⁴ Indem das Subjekt, welches sowohl erkennt als auch will, den Willen erkennt, wird das Erkennen stärker, das Wollen schwächer. Das Erkennen nimmt die primäre Stellung des Wollens ein, bis zu dem Punkt, an dem das Wollen im Subjekt vollkommen erloschen ist und das Subjekt als rein erkennendes übrigbleibt. Um diese Veränderung im erkennenden Subjekt zu erläutern, greift Schopenhauer, so Malter, auf Redeweisen der christlichen Gnadenlehre, von Mystikern und der indischen Mythologie zurück. Es handelt sich dabei um eine passive Befreiung:

⁷⁰ Ebd. S. 418

⁷¹ Malter, Rudolf: Der eine Gedanke. S. 77

⁷² Ebd. S. 78

⁷³ WWVI, S. 562

⁷⁴ Vgl. Malter, Rudolf: Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens. S. 429

Daß also der Wille nicht direkt seine Verneinung vollbringt, daß vielmehr die Kraft des Subjekts zur Veränderung seiner Erkenntnisweise es ist, welche den Widerspruch in die Erscheinung bringt, enthebt uns jeglicher Möglichkeit, das Erlösungsgeschehen selbst willkürlich herbeizuführen.⁷⁵

Am Ende dieses Erlösungsprozesses steht das „Nichts“. Malter geht nur kurz auf diesen, gewiss wichtigen, Begriff⁷⁶ ein, weist aber darauf hin, dass der Begriff zu Missverständnissen führen kann und betont, dass dieses „Nichts“ ein relativer Begriff ist, auf den Schopenhauer zurückgreift, um „seine wesenstranzendentalistisch-willensmetaphysische Soteriologie auf *den* Begriff [zu] bringen, welcher der Vernunft (die immer nur erscheinungsgebunden operieren kann) nachweisbar möglich ist“⁷⁷. Die Philosophie Schopenhauers wird, so Malter, missverstanden, wenn der Begriff „Nihilismus“ verwendet wird, um die Intention seiner Philosophie (der Weg der Erlösung bis zum Schluss) erkennen zu lassen. Vielmehr scheint ihm der Begriff „Pessimismus“ besser geeignet, um Schopenhauers Denken zu charakterisieren. Der Pessimismus spielt bei Malter hinsichtlich des „einen Gedankens“ eine wichtige Rolle, denn dieser erhält eine kritische Funktion und bindet die Erkenntnislehre, Willensmetaphysik und Soteriologie aneinander, wie im Folgenden dargestellt wird.

3.1.7. Der Begriff „Pessimismus“

Pessimismus muss, laut Malter, als kritischer Begriff verstanden werden, damit Schopenhauers Philosophie nicht einfach als „Welt-Nörgelei“⁷⁸ aufgefasst wird. Er versteht Pessimismus als einen wertenden Begriff, der von richtigem und falschem Begreifen der konkret gegebenen Erfahrung der Welt spricht. Der echte Wert der menschlichen Existenz sowie der ganzen Welt wird erlebt und erlitten, wobei beides als etwas, das nicht sein soll, identifiziert wird. Malter definiert den Pessimismus als Beurteilung der leidvollen Existenz, als „Beurteilung des Daseins, insofern es unter dem Satz vom Grund steht“⁷⁹. Diese ist in dem Sinn negativ, da alles, was dem Satz vom Grund unterworfen ist, ebenfalls der Zeit und der Endlichkeit ausgeliefert ist. Pessimismus ist somit „Einsicht in den Schuldcharakter und in die aufzuhebende Nichtigkeit des unter dem Satz vom Grund stehenden Daseins“⁸⁰. Aber genau in dieser negativen Wertung des Daseins sieht Malter die Voraussetzung für die positive Beurteilung eines Zustandes, der nicht mehr dem Satz vom Grund unterworfen ist (Zustand nach der Willensverneinung). Durch

⁷⁵ Malter, Rudolf: Der eine Gedanke. S. 100

⁷⁶ Der Begriff des „Nichts“ wird auch in der vorliegenden Arbeit im Hinblick auf die Frage nach der Mittelbarkeit des „einen Gedankens“ eine wichtige Rolle spielen und wird in Kapitel IV unter Punkt 1.5.2. genauer untersucht.

⁷⁷ Malter, Rudolf: Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens. S. 432

⁷⁸ Malter, Rudolf: Der eine Gedanke. S. 102f.

⁷⁹ Ebd. S. 104

⁸⁰ Ebd.

das Leiden kann das Leiden aufgehoben werden, denn nur wer erkennt, dass das Dasein, bedingt durch das Leiden, nicht sein sollte, der kann das Dasein auch verneinen. Das Leben muss den Menschen mit Leid erfüllen, damit der Wille sich wenden kann und es zur Erlösung vom Leiden kommt. Das Leben ist „zum Mittel geworden, die Verneinung des Willens (und das heißt: des Lebens selbst) zu erreichen“⁸¹. Pessimismus ist demnach die Haltung des Willensverneinenden, des der Welt Entsagenden gegenüber der nicht sein sollenden Welt. An dieser Stelle verweist Malter auf die altindischen Religionen, die genau diesen pessimistischen Geist ausdrücken und daher für Schopenhauer angemessene Ausdrucksweisen dieses Geistes darstellen.⁸²

3.1.8. Ausblick

Es stellt sich nach der Darstellung von Malter's Ansatz die Frage, ob der Satz „Die Welt ist die Selbsterkenntnis des Willens“ dem „einen Gedanken“ ausreichend Ausdruck verleiht. Schopenhauers Erkenntnislehre, Willensmetaphysik sowie das Wunder *κατ' ἐξοχήν* sind bereits in dem Satz angelegt. Aber inwiefern sind die Aspekte der Erlösung und des Leidens in der Welt bereits in dieser Aussage enthalten?

Ferner berücksichtigt Malter Schopenhauers Beschäftigung und das Zitieren aus dem *Oupnek'hat* oder anderen asiatischen Lehren nicht, obwohl bestimmte Schlüsselpassagen, die im Laufe des Kapitels erwähnt wurden, deutlich auf den Einfluss hindeuten und bestimmte Aussprüche enthalten. Diese Stellen müssen in Bezug auf den „einen Gedanken“ neu gelesen und gedeutet werden, da sie wichtige Informationen zu Schopenhauers Methode (s. „Methode

⁸¹ Ebd. S. 115

⁸² Hier kann die Frage aufgeworfen werden, worin dieser pessimistische Geist der altindischen Religionen besteht, inwiefern er mit Schopenhauers Pessimismus-Begriff übereinstimmt und Ähnlichkeiten aufweist. Einige Neuerscheinungen auf dem Gebiet „Schopenhauer und Indien“ (s. unten) setzen sich genauer mit dem Pessimismus der indischen Philosophie und Schopenhauers Pessimismus auseinander. Diese Autoren stellen Ähnlichkeiten fest, heben aber ebenso Widersprüche der beiden Haltungen hervor, was das eindeutige Zusammenführen beider Haltungen erschwert. Diese Problematik beruht auf der Tatsache, dass Schopenhauer zu seiner Zeit, wie bereits erläutert, nicht über das heutige Wissen und die gleiche Literatur verfügte und zudem viele Autoren sich bei ihren Untersuchungen auf die Upanishaden und nicht auf das *Oupnek'hat* beziehen. Um den Pessimismus-Begriff adäquat lesen zu können und ihn mit dem Pessimismus-Begriff aus der altindischen Philosophie in einen Zusammenhang zu bringen, muss berücksichtigt werden, welche Werke und Passagen aus der indischen Philosophie und dem *Oupnek'hat* Schopenhauer in seiner eigenen pessimistischen Denkhaltung beeinflusst oder bestätigt haben und auf welche Quellen er sich bezieht, wenn er, wie Malter darlegt, auf diese zurückgreift, um seinem pessimistischen Geist eine angemessene Ausdrucksform zu verleihen.

Folgende Schriften sind hier besonders hervorzuheben:

- *Kapani, Lakshmi*: Schopenhauer et la pensée indienne. Similitudes et différences.
- *Barua, Arati*: All is suffering - reexamining the logic of „Indian Pessimism“. In: *Understanding Schopenhauer through the prism of Indian culture*. S. 129-147
- *Pradhan, Ramesh Chandra*: Schopenhauer, Wittgenstein and Indian philosophy: Some forgotten linkages. In: *Understanding Schopenhauer through the prism of Indian culture*. S. 201-212

der Indier“), zur Entwicklung seines Gedankenganges und somit zum „einen Gedanken“ liefern.

Malters Schrift bildet die Grundlage für etliche Auseinandersetzungen und Diskussionen zum „einen Gedanken“ in der Schopenhauer-Forschung, wobei sein Ansatz auch kritisiert und in Frage gestellt wird. Einer der Kritiker ist John E. Atwell, dessen Einwände im Folgenden thematisiert werden.

3.2. John E. Atwells Einwände

3.2.1. Der Welt-Begriff

John E. Atwell betont in seiner Schrift *Schopenhauer on the character of the world: the metaphysics of will* die Problematik, die mit dem „einen Gedanken“ allgemein zusammenhängt: Die Annahme, es könne kein „einziger Gedanke“ gefunden werden, führt zu einer internen Widersprüchlichkeit im Werk Schopenhauers. Wird der „eine Gedanke“ aber explizit genannt, so hat dies ebenfalls bestimmte Konsequenzen. Lautet er „Die Welt ist Wille“ oder „Die Welt ist Vorstellung“, dann ist Schopenhauers Philosophie als Monismus zu bezeichnen. „Die Welt ist Wille und Vorstellung“ deutet auf einen Dualismus hin, sofern von zwei verschiedenen Welten die Rede ist. „Die Welt ist zugleich Wille und Vorstellung“, je nachdem von welcher Seite aus die Welt betrachtet wird, lässt auf eine „Doppel-Aspekt-Theorie“⁸³ schließen.

Atwell sieht den Welt-Begriff bei Schopenhauer als problematisch an und er wirft die Frage auf, was Schopenhauer unter „Welt“ versteht, wenn dieser nach dem „Was“ der Welt fragt und der Titel seines Hauptwerkes *Die Welt als Wille und Vorstellung* die Antwort darstellt. Auf der einen Seite bezeichnet er es als einleuchtend, den „einen Gedanken“ mit dem Satz „Die Welt ist Wille und Vorstellung“ wiederzugeben und beruft sich dabei auf Schopenhauers eigene Aussage im Hauptwerk, „dass die Welt, in der wir leben und sind, ihrem ganzen Wesen nach durch und durch Wille und zugleich durch und durch Vorstellung ist“⁸⁴. Auf der anderen Seite stellt dieser Satz, laut Atwell, eine mehrdeutige Behauptung dar, da nicht eindeutig hervorgeht, was unter „Welt“ zu verstehen ist, so dass er diesen Ausdruck des „einen Gedankens“ in Frage stellt.

⁸³ Atwell, John E.: *Schopenhauer on the character of the world: the metaphysics of will*. S. 19

⁸⁴ WWVI; S.235

Vgl. hierzu auch Spierlings Ansatz unter Punkt 3.3. dieses Kapitels.

Atwell hat insofern Schwierigkeiten mit der oben erwähnten Doppel-Aspekt-Theorie, denn wenn die Welt sowohl Wille als auch Vorstellung ist, was ist sie dann an sich? Was ist sie noch außer Wille und Vorstellung?

Ein weiteres Problem bei der Doppel-Aspekt-Theorie ist Schopenhauers Aussage, dass die Welt als Wille und die Welt als Vorstellung sich *toto genere* voneinander unterscheiden. Denn, so Atwell, wie kann die Welt von einem Aspekt aus betrachtet Vorstellung sein und von dem anderen aus Wille, wenn beide unterschiedliche Eigenschaften in Bezug auf ihr Wesen haben? Kann noch von ein und derselben Welt die Rede sein, wenn beide Welten sich gänzlich vom Wesen her differenzieren?

Ist dies nicht der Fall und gibt es demzufolge zwei Welten, die Welt als Wille und die Welt als Vorstellung, dann entsteht ein Dualismus, der wiederum neue Fragen nach den Parallelen und Verknüpfungen zwischen den beiden wesentlich verschiedenen Welten aufwirft.

Atwell kommt zu dem Schluss, dass weder die Doppel-Aspekt-Theorie noch der Dualismus den „einen Gedanken“ ausdrücken können, denn keiner dieser beiden Aspekte betont die Priorität des Willens vor der Vorstellung, was aber für Atwell von Bedeutung ist:

According to Schopenhauer, at least usually, will is not dependent on representation (or appearance), but representation (or appearance) is dependent on will, hence in terms of dependence will has a definite priority over representation.⁸⁵

Eine weitere Möglichkeit als Ausdruck für den „einen Gedanken“ liest Atwell in dem Satz „Die Welt ist Wille“, immer noch davon ausgehend, dass die Eingangsfrage Schopenhauers das „Was“ der Welt ist. Ist die Welt Wille, dann sind alle wahrnehmbaren Objekte nur Erscheinungen unserer Vorstellung und allen entstehenden und vergehenden Objekten wird damit Wirklichkeit abgesprochen.

Atwell erwähnt an dieser Stelle die indischen Mythen, insbesondere den Gedanken, dass alle sinnlich wahrnehmbaren Dinge nicht mehr Wirklichkeit als unsere Träume besitzen und wir diese durch den „Schleier der Maya“ betrachten.⁸⁶

Ist die Welt jedoch nur Wille, dann kann, laut Atwell, von einem „ontologische[n] Monismus“⁸⁷ gesprochen werden. Atwell ergänzt diesen Gedanken und fügt hinzu, dass die Welt Wille in der Erscheinung ist:

⁸⁵ Ebd. S. 23

⁸⁶ Vgl. ebd.

Hier sei noch erwähnt, dass der *maya*-Begriff, die Entwicklung dieses Begriffs in der Philosophie Schopenhauers sowie die Wichtigkeit von *maya* in seiner Philosophie einer ausführlichen Untersuchung unterzogen wird, insbesondere in Kapitel III.

⁸⁷ Ebd.

I take Schopenhauer to hold, however, that the world is will in appearance, that will is that which appears in appearance, or equally that will is the essence or inner nature of the world of appearance.⁸⁸

Bedeutet „Die Welt ist Wille“, dass die Welt der Erscheinungen in ihrer Essenz Wille ist, beziehungsweise dass der Wille sich in der Welt der Erscheinungen manifestiert, dann könnte, so Atwell, dieser Satz sehr wohl den „einen Gedanken“ ausdrücken.

3.2.2. Bezug auf Malter

Allerdings reicht die bisher dargestellte Erklärung Atwell noch nicht aus. In einem weiteren Schritt analysiert er Malters Gedanken „Die Welt ist die Selbsterkenntnis des Willens“. Atwell, der sich mit seiner Kritik Christopher Janaway⁸⁹ anschließt, bezeichnet Malters These als problematisch: Dass der Wille sich seiner selbst in uns (im Menschen) bewusst wird, ist nicht gleichzusetzen mit „Die Welt ist die Selbsterkenntnis des Willens“, so Atwell. Es handele sich hierbei um zwei verschiedene Behauptungen und es mache keinen Sinn von der Selbsterkenntnis des Willens zu sprechen, da der Wille, Schopenhauer selbst zufolge, keine Erkenntnis besitzt. Für Atwell ist nicht eindeutig geklärt, wie die genannte Identität des Subjekts des Erkennens und des Subjekts des Wollens mit Malters „einem Gedanken“ in Einklang zu bringen ist.

Werde ich als Erkennendes und Wollendes mir meiner selbst als Wille bewusst, so findet in mir selbst die Selbsterkenntnis des Willens statt, was aber nicht bedeutet, dass die Welt die Selbsterkenntnis des Willens ist. Auch für Atwell stellt das Wunder *κατ' ἐξοχήν* eine Schlüsselpassage dar, da diese Identität des Subjekts des Erkennens mit dem Subjekt des Wollens zur Selbsterkenntnis des Willens gehört. Jedoch ist dies für Atwell nur eine Seite des „einen Gedankens“ und nicht ausreichend. Der Aspekt der Erlösung von der Welt ist in diesem Satz nicht inbegriffen und er spiegelt die „teleologische Natur des Willens“⁹⁰ nicht wider. Atwell zufolge ist das Ziel des Willens das Streben nach Erkenntnis seiner inneren Natur, was die Willensverneinung ermöglicht, woraus sich folgende Formulierung des „einen Gedankens“ ergibt:

The double-sided world is the striving of the will to become fully conscious of itself so that, recoiling in horror at its inner, self-divisive nature, it may annul itself and thereby its self-affirmation, and then reach salvation.⁹¹

⁸⁸ Ebd.

⁸⁹ Vgl. Janaway, Christopher: *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*.

⁹⁰ Atwell, John E.: *Schopenhauer on the character of the world: the metaphysics of will*. S. 30

⁹¹ Ebd. S. 31

Er ergänzt Malters „einen Gedanken“, indem er den Begriff „Welt“ erweitert und darauf hinweist, dass es sich bei der Welt sowohl um die Welt als Vorstellung als auch um die Welt als Wille (double-sided world) handelt. Der Aspekt des Strebens des Willens („striving of the will“) nach Selbsterkenntnis darf, laut Atwell, dabei nicht fehlen. Der Wille strebt danach, sich selbst zu erkennen, um sich seiner entzweiten, inneren Natur bewusst zu werden, damit er sich anschließend selbst verneinen und aufheben kann. Wesentlich ist, dass es sich bei der Welt als Vorstellung und als Wille um *meine* Vorstellung und *meinen* Willen handelt. Bezogen auf den „einen Gedanken“ bedeutet dies, dass die Welt die Selbsterkenntnis auch *meines* Willens ist:

In accord with the single thought, this means that the world is the self-knowledge of my will; and this means in turn that only what I know and what I will reveals to me what I, as will, am. In other words, I cannot know what I am apart from knowing, or noting, the objects of my knowledge and the objects of my will.⁹²

Die Annahme, dass die Welt mein Wille ist, wirft allerdings Atwell zufolge die Frage auf, wie die Welt und das seinen Willen selbst erkennende Ich miteinander verknüpft sind, vor allem wenn die Art, wie mir die Welt erscheint, davon abhängt, welche Person ich bin. Er argumentiert, dass das, was die Welt ihrem Wesen nach ist, und das, was das Ich seinem Wesen nach ist, dasselbe ist – Wille zum Dasein. Es handelt sich dabei um ein und denselben Willen, welcher das Wesen der Welt ist und sich nicht von dem Willen, der mein Wesen ist, unterscheidet.

An dieser Stelle können Missverständnisse auftreten, wenn der Begriff „Wille“ falsch interpretiert wird, und zwar als „Zahlwort“⁹³. Es ist demnach missverständlich von mir als *einem* Willen zu sprechen, von anderen Individuen als von einem anderen Willen, welche alle zusammen *den* Willen ergeben. Gemeint ist, dass ich Wille bin, und zwar derselbe Wille wie alle anderen Individuen und die ganze Welt.⁹⁴ Atwell unterstreicht in seiner Argumentation, dass es sich eben nicht um den einen Willen einer bestimmten Person handelt, sondern um den blinden, universalen Willen, welcher der ganzen Welt als Wesen zugrunde liegt.

⁹² Ebd. S. 173

⁹³ Vgl. ebd. S. 177f.

⁹⁴ Es sei an dieser Stelle auf Christophe Bouriau, *Schopenhauer* hingewiesen, der sich in Bezug auf die Übersetzung des Begriffes „Wille“ mit dieser Problematik auseinandersetzt und ebenfalls auf dieses Missverständnis hinweist: „*Pourquoi renoncer à traduire le terme allemand «Wille», utilisé par Schopenhauer, par «volonté»? Parce que dans son usage courant, le terme de «volonté» est toujours attribué à un sujet personnel conscient. Or précisément le «Wille» schopenhauerien ne procède pas d'une personne consciente, mais désigne une tendance aveugle universelle.*“ (S. 45f.)

3.2.3. Ausblick

Atwell kritisiert an Malters Ansatz, dass der Erlösungsaspekt sowie die „teleologische Natur“ des Willens in der Formulierung „Die Welt ist die Selbsterkenntnis des Willens“ nicht berücksichtigt werden. Atwell ergänzt mit seiner Formulierung zwar diesen Punkt, doch geht er nicht ausführlicher darauf ein, warum der Wille sich aufgrund seiner inneren Natur verneinen will, wobei dies ein wichtiges Element für den Nachvollzug der Entwicklung des „einen Gedankens“ darstellt.

Wie oben dargelegt, verweist Atwell im Hinblick auf die Aussage „Die Welt ist Wille“ zudem an einer Stelle auf den „Schleier der *maya*“. Er erwähnt ihn im Zusammenhang mit der Realität der Erscheinungen. Die Erwähnung dieses Aspektes ist berechtigt, vor allem da, wie sich im Laufe dieser Arbeit zeigen wird, Schopenhauer selbst immer wieder auf diesen Begriff zurückgreift, und zwar an ganz wesentlichen Stellen. Wie in Kapitel II gezeigt wird, sind die Begriffe in den Upanischaden nicht immer gleichbedeutend mit denen aus dem *Oupnek'hat*, da es sich um Übersetzungen handelt, die unter ganz bestimmten geistigen Strömungen und Einflüssen entstanden sind, was auch für den *maya*-Begriff gilt.

3.3. Der Ansatz Volker Spierlings

3.3.1. Erkenntnistheorie und Pessimismus

Volker Spierling beginnt seine Untersuchung mit der Aussage, der Titel des Hauptwerkes *Die Welt als Wille und Vorstellung* formuliere den „einen Gedanken“. Dabei erläutert er den Titel mit Schopenhauers bereits zitierten Aussage, die Welt sei „durch und durch Wille und zugleich durch und durch Vorstellung“. Auch in den Frühen Manuskripten, in der Notiz #278, liest Spierling den „einen Gedanken“: „[D]ie Welt ist meine Vorstellung: und die Welt ist lauter Wille.“⁹⁵ Der „eine Gedanke“ besagt, laut Spierling⁹⁶, dass die Welt Vorstellung (vordergründige Erscheinungswelt) und Wille (Ding an sich) ist, wobei dieser Gedanke von Anfang an bei Schopenhauer einen pessimistischen Grundzug besitzt:

Sein metaphysischer Pessimismus (»Alles Leben ist Leiden«) ist distanzierte Reflexion und eigensinnige, widerständige Geisteshaltung in einem. Die »Erkenntnis des Jammers dieser Welt« ist es, die Schopenhauer umtreibt und seinen einzigen Gedanken – die *Welt als Wille und Vorstellung* – bestimmt“.⁹⁷

⁹⁵ HNI; #278

⁹⁶ Vgl. Spierling, Volker: Arthur Schopenhauer zur Einführung.

⁹⁷ Ebd. S. 23

Bereits Schopenhauers Dissertationsschrift und seine pessimistische Grundansicht sind Spierling zufolge nicht zu trennen. Er beruft sich hier auf die „traumartige Beschaffenheit der Welt“⁹⁸, was bedeutet, dass die menschliche Erkenntnis an die unbewusste Tätigkeit seines Verstandes gebunden ist. Diese „Gefangenschaft im Bewusstsein“⁹⁹, die Erkenntnis nach dem Satz vom Grund in seinen vier Gestalten, liege dem Egoismus und dem Leiden zugrunde. Neben der sachlichen Darlegung des Satzes vom Grund in der Dissertationsschrift liest Spierling zwischen den Zeilen bereits eine „stille Klage über die mit dem Satz vom Grund auf das Engste verbundene Hinfälligkeit und Nichtigkeit der Welt“¹⁰⁰. Der theoretische Ursprung des Pessimismus in der Erkenntnistheorie Schopenhauers sei demzufolge bereits in der Dissertation ansatzweise zu finden.

Um Spierlings weitere Argumentation nachzuvollziehen, sei an dieser Stelle noch ergänzt, dass er im Hinblick auf den „einen Gedanken“ die These vertritt, dass Schopenhauer von verschiedenen „Standpunkten“¹⁰¹ aus philosophiert. So sei Schopenhauers Philosophie „von einer eigentümlichen Widersprüchlichkeit“¹⁰² geprägt. Er vertritt weiter die Ansicht, „daß diese durchgängige, schwer zu vermittelnde Zweideutigkeit begründet ist und einer eingeschriebenen, impliziten Logik folgt“¹⁰³. Daher muss der Standpunkt immer wieder gewechselt und die entgegengesetzte Position eingenommen werden. In der Erkenntnistheorie zeige sich bereits ein erster „Standpunktwechsel“ (Drehwende 1): Einerseits argumentiere Schopenhauer als Anhänger von Berkeleys subjektivem Idealismus (Kein Objekt ohne Subjekt) sowie von Kants Transzendentalphilosophie. Auf der anderen Seite vertrete er einen Materialismus (Kein Subjekt ohne Objekt). Hinter der letzteren Perspektive zeige sich bereits die metaphysische Perspektive, dass der Wille das Ursprüngliche ist, der Wille sich in einem

⁹⁸ Ebd. S.33

⁹⁹ Ebd. S.33

¹⁰⁰ Ebd. S. 34

¹⁰¹ In seinem Werk *Arthur Schopenhauer. Einführung in Leben und Werk* entfaltet Spierling seine „Methodenfigur der Kopernikanischen Drehwende“. Er unterscheidet drei „Drehwenden“, welche systematisch aufeinander aufbauen:

Drehwende 1 bezieht sich auf die Welt als Vorstellung, in welcher der Intellekt sich von einem transzendentalidealistischen und materialistischen Standpunkt aus betrachten kann.

Drehwende 2 thematisiert den Standpunkt der Welt als Wille (Ding an sich), welchem der Standpunkt der Welt als Vorstellung (Erscheinung) gegenübersteht. Die Welt als Vorstellung stellt sich als Geheimschrift dar, deren Bedeutung metaphysisch entziffert werden muss. Ausgangspunkt ist einerseits der empirisch-individuelle Standpunkt, der bis zum ursprünglichen Wesen der ganzen Welt vordringt.

Drehwende 3 verleiht der Methodenfigur der Kopernikanischen Drehwende einen moralischen Wert und thematisiert die Bejahung und die Verneinung des Willens zum Leben.

¹⁰² Spierling, Volker: *Arthur Schopenhauer. Einführung in Leben und Werk*. S. 223

¹⁰³ Ebd.

Dieser Ansatz hat in der Schopenhauer-Forschung zum „einen Gedanken“ eine besondere Stellung in Bezug auf die Aporien im Werk Schopenhauers gewonnen, wie sich im Laufe dieses Kapitels noch zeigen wird (vor allem in den Arbeiten von Martin Booms und Daniel Schubbe).

Leib verkörpert und die Erkenntnis nur organische Werkzeugfunktion des Gehirns (ebenfalls Teil des Leibes) ist. Allerdings handele es sich weder um eine materialistische noch um eine physiologische Wende, sondern Spierling spricht von „einer beide Positionen – idealistische Grundansicht und Materialismus – anerkennenden, wechselseitig aufeinander zuordnenden »Drehwende«“¹⁰⁴.

Erkenntnistheorie und Metaphysik werden aufeinander bezogen, weil Schopenhauers Hauptwerk ein „organisches Ganzes“, eben ein „einziger Gedanke“ ist. Beide Teile sind als Ganzes zu interpretieren, auch wenn Schopenhauer sie aus Gründen der Darstellbarkeit einzeln behandelt, einmal als Welt als Vorstellung (empirische Realität, abhängig vom Erkennenden) und einmal als Welt als Wille (Ding an sich).

3.3.2. Metaphysik und Pessimismus

Schopenhauer errichtet, Spierling zufolge, die Metaphysik auf der Grundlage seiner Erkenntnistheorie. Die Metaphysik versuche, die Welt zu entziffern, und Schopenhauer gehe dabei von der eigenen Leiberfahrung aus und übertrage die Resultate auf die gesamte Welt. Auch in der Metaphysik sei von Anfang an der Pessimismus präsent.¹⁰⁵ Leid und Philosophie sieht er bei Schopenhauer eng miteinander verbunden, das Wissen um die Vergänglichkeit, die Betrachtung des Leidens und der Not treiben ihn zur Auslegung der Welt als Vorstellung und lassen ihn zum Entschluss kommen, dass die Welt noch etwas anderes ist als Vorstellung, und zwar Wille.

Spierling spricht hier wiederum von einem Standortwechsel (Drehwende 2):

Schopenhauer vollzieht mit der metaphysischen Decodierung der Welt als Vorstellung einen fundamentalen Standortwechsel. Er argumentiert jetzt aus dem Blickwinkel der Welt als Wille und nicht mehr allein aus dem der Welt als Vorstellung. Von der Vorstellung aus gesehen ist der Leib Erscheinung für ein erkennendes Subjekt, vom Willen aus gesehen ist er Erscheinung als Manifestation des metaphysischen Wesens der Welt.¹⁰⁶

Die Grundidee ist für Spierling, dass Schopenhauer durch einen Analogieschluss das Schema der eigenen Leiberfahrung (Leib ist Wille und Vorstellung) auf die Welt überträgt und das Selbstbewusstsein zum Interpretieren anderer Dinge wird.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Spierling: Arthur Schopenhauer zur Einführung. S. 51

¹⁰⁵ Es sei an dieser Stelle auf Kai Hauckes Arbeit *Leben & Leiden. Zur Aktualität und Einheit der schopenhauerschen Philosophie* hingewiesen, welche sich intensiv mit dem Pessimismus bei Schopenhauer auseinandersetzt. Haucke vertritt den Ansatz, dass die Einheit der Philosophie Schopenhauers sich in seinem Pessimismus begründet. Pessimismus begreift er als eine besondere Weise eines Wunschdenkens, wobei der Wunsch stärker ist als die Wirklichkeit, so dass letztere verneint werden muss.

¹⁰⁶ Spierling, Volker: Arthur Schopenhauer zur Einführung. S. 65

¹⁰⁷ Vgl. ebd. S. 66

Wie bereits erwähnt, liest Spierling den „einen Gedanken“ in der folgenden Passage im Hauptwerk, in welcher, neben der pointiert zusammengefassten Formulierung, auch Spierlings Interpretationsansatz des „Standortwechsels“ und der doppelten Leib-Erfahrung zu lesen ist:

Jeder findet sich selbst als diesen Willen, in welchem das innere Wesen der Welt besteht, so wie er sich auch als das erkennende Subjekt findet, dessen Vorstellung die ganze Welt ist, welche insofern nur in Bezug auf sein Bewußtseyn, als ihren nothwendigen Träger, ein Daseyn hat. Jeder ist also in diesem doppelten Betracht die ganze Welt selbst, der Mikrokosmos, findet beide Seiten derselben ganz und vollständig in sich selbst. Und was er so als sein eigenes Wesen erkennt, das Selbe erschöpft auch das Wesen der ganzen Welt, des Makrokosmos: auch sie also ist, wie er selbst, durch und durch Wille, und durch und durch Vorstellung, und nichts bleibt weiter übrig.¹⁰⁸

Ein wichtiger Punkt ist in dem Zusammenhang die Entzweiung des Willens mit sich selbst, durch die es zum Kampf unter den Lebewesen und zum Leiden kommt. Dieses Treiben ist in der gesamten Natur sichtbar und alles wiederholt sich immer wieder, wobei ein Endzweck nicht erkennbar ist. Somit ist das Leben sinnlos und dreht sich immer nur um sich selbst.

Laut Spierling steht am Ende von Schopenhauers pessimistischer Philosophie die freiwillige Entsagung und Resignation, nachdem der Wille sich von der Welt gewendet hat. Bringt die ästhetische Kontemplation nur zeitweise Erlösung, so ermöglicht das radikale Abtöten aller Begierden für immer die komplette Aufhebung der Erscheinungswelt, an dessen Stelle das „Nichts“ tritt, welches allerdings bei Spierling nicht weiter untersucht wird.

Für Spierling stehen folgende Punkte in Bezug auf den „einen Gedanken“ im Vordergrund: Erstens, dass Wille und Erkenntnis beziehungsweise die Welt als Wille und die Welt als Vorstellung sich *toto genere* voneinander unterscheiden. Zweitens, das Primat des Willens gegenüber der Erkenntnis. Diese beiden Aspekte gehören zum Zentrum des „einen Gedankens“, die Welt sei „durch und durch Wille und zugleich durch und durch Vorstellung“.

Zum Schluss charakterisiert Spierling Schopenhauers „einen Gedanken“ noch mit einem Hinweis auf die pantheistische Lehre von der „Ureinheit alles Seienden“¹⁰⁹, welche Schopenhauer anhand der Upanischaden belegen will. Dieses Eine sei bei Schopenhauer der Wille zum Leben, wobei jeder Mensch dieses Wesen aller Dinge in sich selbst findet. Die Schlüsselfunktion trägt dabei das Selbstbewusstsein, so dass die Welt aus dem Menschen verstanden wird. Hier sei wiederum auf die „Methode der Indier“ verwiesen, mit welcher, vom Subjekt ausgehend, die Welt vor uns steht, egal von welchem Standpunkt aus sie betrachtet wird.

¹⁰⁸ WWVI; S. 193

¹⁰⁹ Ebd. S. 131

3.3.3. Ausblick

Spierling liest den „einen Gedanken“ explizit im Hauptwerk, genauer in der Aussage, dass die Welt „durch und durch Wille und zugleich durch und durch Vorstellung“ ist. Allerdings stellt sich auch hier die Frage, inwiefern dieser Satz das ganze Werk berücksichtigt, denn die Bücher drei und vier werden in dieser Passage nicht direkt mit einbezogen. Der Aspekt der Willensverneinung und somit der Erlösung fehlen in dem von Spierling als der „eine Gedanke“ identifizierten Satz.

Es fällt ferner auf, dass Spierling sich insbesondere auf Schopenhauers Vorlesungen und auf seine nach dem Hauptwerk erschienenen Werke bezieht, jedoch die Frühen Manuskripte nicht so sehr in den Vordergrund stellt. Dies hat den Nachteil, dass die Entwicklung von Schopenhauers Gedankengang bis zu seinem Hauptwerk außer Acht bleibt und somit auch wichtige Schlüsselpassagen unberücksichtigt bleiben.

Wie bereits oben angedeutet, hat Spierlings „Standortwechsel-Theorie“ einige Forschungsarbeiten zum „einen Gedanken“ beeinflusst, vor allem in Bezug auf die Lesart von Schopenhauers Werk und die Aporien im Werk. Dies wird unter den nächsten zwei Punkten (Martin Booms und Daniel Schubbe) erläutert. Allerdings steht das Problem der Antinomien und Aporien im Werk Schopenhauers in der vorliegenden Arbeit nicht im Mittelpunkt, so dass diese Thematik nur kurz dargestellt wird, und zwar nur insofern sie für den Bereich des „einen Gedankens“ relevant ist.

3.4. Martin Booms: Schopenhauer gegen den Strich gebürstet¹¹⁰

3.4.1. Die primäre Stellung der Erkenntnistheorie

Martin Booms' 2003 erschienene Dissertation *Aporie und Subjekt. Die erkenntnistheoretische Entfaltungslogik der Philosophie Schopenhauers* fokussiert sich ausschließlich auf die systematische Ebene der Philosophie Schopenhauers und den Zusammenhang der Struktur seines Gedankengebäudes. Der Schwerpunkt seiner Arbeit liegt auf der Erkenntnistheorie und sein Ziel ist einerseits zu zeigen, dass in philosophiegeschichtlicher Hinsicht Schopenhauers Gedankengebäude als Anlehnung an Kants Transzendentalidealismus zu verstehen ist.

¹¹⁰ Booms, Martin: *Aporie und Subjekt. Die erkenntnistheoretische Entfaltungslogik der Philosophie Schopenhauers*. S. 28

Andererseits soll dargelegt werden, dass das Werk Schopenhauers auf systematischer Ebene „als Ausdruck eines allgemeinen Grundtypus idealistischer, d. h. im weitesten Sinne subjektfundierter theoretischer Philosophie“¹¹¹ zu lesen ist. Booms geht dabei vom aporetischen Charakter der Philosophie Schopenhauers aus, welcher durch entgegengesetzte Standpunkte (vor allem im Hauptwerk) zur Geltung kommt, und will einen eigenen Standpunkt entwickeln, der es erlaubt, Schopenhauers Lehre „nach ihren systemtheoretischen Konstruktionsprinzipien angemessen und integrativ“¹¹² sowie tatsächlich als „einen Gedanken“ zu betrachten. Ausgehend von Spierlings Ansatz des „Standpunktwechsels“ geht Booms noch einen Schritt weiter und bezeichnet den ständigen Standpunktwechsel als „Ausdruck einer tiefer liegenden, impliziten epistemisch-subjektivitätstheoretischen Systemanlage, die gleichsam unter der Hand die Wegmarken des Schopenhauerschen Gedankenganges vorgibt“¹¹³, wobei der Schwerpunkt auf den Begriffen „epistemisch“ und „subjektivitätstheoretisch“ liegt.

Booms versucht in seiner Arbeit den „einen Gedanken“ von einem rein erkenntnistheoretischen Standpunkt aus, im Ausgang von Kant zu lesen und ihn somit „gegen den Strich zu bürsten“, wobei der Erkenntniskonzeption und, damit verbunden, der Subjektkonzeption von Schopenhauers Vorstellungslehre in *Die Welt als Wille und Vorstellung* eine primäre Stellung verliehen wird. Er klammert dabei, nach eigenen Aussagen, bewusst existenziell-biografische Elemente aus und untersucht die Philosophie Schopenhauers rein systematisch, was im kompletten Gegensatz zu einer ethisch-soteriologischen Lesart steht.

Er entwickelt zudem ein „Stufenmodell“¹¹⁴, welches den „einen Gedanken“ als „doppelten Kursus“, bestehend aus zwei Teilen, darstellt. Beim „Ersten Kursus“ steht Schopenhauers Erkenntniskonzeption (der Dissertation und des ersten Buches des Hauptwerkes) im Mittelpunkt, aber auch Schopenhauers Konzeption des Subjekts wird in den Blick genommen. Der „Zweite Kursus“ thematisiert die Willensmetaphysik als Lösungsstrategie für den, durch die Subjektkonzeption des „Ersten Kursus“, entstandenen Dualismus (von Subjekt und Ding an sich).¹¹⁵

¹¹¹ Ebd. S. 14

¹¹² Ebd. S. 22

¹¹³ Ebd. S. 26

¹¹⁴ Ebd. S. 38f.

¹¹⁵ Vgl. ebd.

Zentral sind jeweils die unter dem nächsten Punkt thematisierten Binnenaporien: Die „Antinomie in unserem Erkenntnisvermögen“¹¹⁶ im „Ersten Kursus“ und der „Widerspruch der Erscheinung mit sich selbst“¹¹⁷ im „Zweiten Kursus“.

Wesentlich für Booms' Ausgangspunkt ist zudem Schopenhauers Verständnis von Kants Transzendentalphilosophie, welches er als missverständlich bezeichnet. Schopenhauers Anknüpfung an Kant sei von Gottlob Ernst Schulze, Friedrich Heinrich Jacobi und Karl Leonhard Reinhold geprägt, insbesondere von Schulzes Kritik am Kantischen Subjektkonzept. Es handele sich bei der besagten Kritik und dem Missverständnis um das Verständnis der „Kopernikanischen Wende als einer Wende zum Subjekt, zu einem subjektprinzipiierten beziehungsweise subjektprimären Idealismus“¹¹⁸, welches der Transzendentalphilosophie Kants nicht entspricht. Allerdings bezeichnet er Schopenhauers missverstandene Auffassung von Kants Philosophie als Schlüssel zum Verständnis von *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Somit formuliert Booms im Hinblick auf die Tiefenströmung der Philosophie Schopenhauers folgende Aussage:

Sie zeigt sich in der Tat als konsequent zu Ende geführte Kantische Philosophie in der ihr unangemessenen Auslegung, ein Zu-Ende-Führen, bei dem die Konsequenzen des Subjektivismus nicht kaschiert, sondern explizit entwickelt werden. In seiner rezeptions- und philosophiegeschichtlichen Bezugnahme auf Kant läßt sich der „eine Gedanke“ so als konsequent zu Ende geführtes Mißverständnis begreifen.¹¹⁹

Ferner behauptet Booms, dass Schopenhauers Erkenntnislehre in systematischer Hinsicht in der Zirkel- und Aporienproblematik, welche Schulze in seiner Kant-Kritik herausgearbeitet hat, aufgeht und mit dieser identifiziert werden kann. Was genau Booms unter der Aporienstruktur versteht und was diese in Bezug auf den „einen Gedanken“ bedeutet, soll im Folgenden dargestellt werden.

3.4.2. Die Aporienstruktur und der „eine Gedanke“

Der Begriff „Aporie“ umfasst bei Booms im weitesten Sinne das Antinomische, Zirkuläre, Widersprüchliche und Paradoxe. Die aporetische Charakteristik wirkt auf zwei verschiedenen Ebenen, als Zentralantinomie und als Binnenaporie.

¹¹⁶ WWVI; S. 44

¹¹⁷ Ebd. S. 413

¹¹⁸ Booms, Martin: Aporie und Subjekt. S. 38

¹¹⁹ Ebd. S. 126

Die Zentralantinomie bezieht sich auf das problematische Verhältnis des ersten und zweiten Buches des Hauptwerkes, das heißt auf die Vorstellungslehre und die Willensmetaphysik, in welchen, Booms zufolge, Schopenhauer die Philosophie Kants zu Ende führt. Als Binnenaporie bezeichnet er, auf Schopenhauers eigene Formulierung zurückgreifend, die „Antinomie in unserem Erkenntnisvermögen“¹²⁰ in der Erkenntnislehre und den „Widerspruch der Erscheinung mit sich selbst“ in der Willensmetaphysik.

Was die Zentralantinomie betrifft, so geht Booms wiederum aus einer rein epistemologischen Perspektive auf diese ein und den Schlüssel zum Verständnis der gesamten Aporetik verlegt er in die „Erkenntnis-Antinomie“, welche er sogar als das Zentrum und Grundwesen der Vorstellungslehre und somit als Zentrum und Grundstruktur des „einen Gedankens“ bezeichnet.¹²¹ Thematisiert wird das problematische Verhältnis des Gegensatzpaares Wille und Erkenntnis, deren Zusammendenken Booms als „tendenziell aporie- bzw. zirkelverdächtig“¹²² bezeichnet, wobei er die Rolle des Transzendentalismus bei der Analyse mit einbezieht. Ausgangspunkt für seine Argumentation bilden die Ansätze Malters und Spierlings.

Malters transzendentalphilosophisch ausgerichteter Schopenhauer-Deutung stimmt Booms zu, allerdings bezeichnet er die transzendentalphilosophische Erkenntnistheorie sowie Schopenhauers Dissertation nicht nur als Vorarbeit zur Metaphysik beziehungsweise als Einstiegsstelle in die Willensmetaphysik, da er, wie bereits dargelegt, den „einen Gedanken“ rein erkenntnistheoretisch liest. Der Satz „Die Welt ist die Selbsterkenntnis des Willens“ verweise zwar auf einen epistemologischen Sachverhalt, doch gehe aus dieser Formulierung die Primärstellung der Erkenntniskonzeption nicht deutlich genug hervor.

Ferner kritisiert er Malters Ansicht einer übergeordneten Stellung der Willensmetaphysik, da dies eine „Gefahr“ für den Transzendentalismus darstelle und die Erkenntnis ihren fundamentalen und transzendentalistischen Status verliere.¹²³ Dadurch, dass Malter dem „Transzendentalismus erster Stufe (der Erscheinung)“ einen „Transzendentalismus zweiter Stufe (des Wesens)“ überordnet, bleibt Malters Transzendentalismus-Ansatz, Booms zufolge,

¹²⁰ Booms erwähnt in diesem Zusammenhang den als „Zellerscher Zirkel“ in die Forschung eingegangenen Zirkel. Es handelt sich hierbei um die Problematik, dass das Gehirn Schopenhauer zufolge zu den Erscheinungen der Außenwelt gehört, aber die Außenwelt ebenso im Gehirn erscheint.

Vgl. hierzu Zeller, Eduard: *Schopenhauer*. In: Spierling, Volker (Hrsg.): *Materialien zu Schopenhauers >Die Welt als Wille und Vorstellung<*. S. 183-185

¹²¹ Vgl. Booms, Martin: *Aporie und Subjekt* S. 157

¹²² Ebd. S. 128

¹²³ Booms bezieht sich auf Malters Aufsatz *Schopenhauers Transzendentalismus*, in dem Malter einerseits von dem in der Vorstellungslehre enthaltenen Transzendentalismus der Erscheinung (erster Stufe), andererseits vom Transzendentalismus des Wesens (zweiter Stufe), angesiedelt in der Willensmetaphysik, spricht. Malter erläutert in diesem Aufsatz ferner, dass der Transzendentalismus zweiter Stufe im dritten und vierten Buch von *Die Welt als Wille und Vorstellung* ursprünglicher und eigentlicher sei als der Transzendentalismus erster Stufe.

dennoch aufrechterhalten, „weil der Wille schon ursprünglich (wesenhaft) in die Erkenntnishaftigkeit überhaupt eingetreten sei“¹²⁴.

Zudem sieht Booms im Transzendentalismus zweiter Stufe eine weitere Aporie im System verankert, und zwar die Binnenaporie des „Zweiten Kursus“ des „einen Gedankens“ („Widerspruch der Erscheinung mit sich selbst“), welche im Kontext der Leiderfahrung und Soteriologie hervortritt, das heißt dadurch, dass die Erkenntnis durch die Überwindung des Willens zur Erlösung führt:

Das bedeutet: Der Transzendentalismus des Wesens (zweiter Stufe) ist nur um den Preis eines „Widerspruchs“ zu haben, der darin besteht, daß die Erkenntnis ihre Fundamentalstellung dadurch ausdrückt, daß sie als Sekundärinstanz sich über den Willen als Primärinstanz erhebt.¹²⁵

Booms spricht in dem Zusammenhang von Malters „*doppelte[m]* Transzendentalismus“¹²⁶, welcher in „leibtheoretische[n], willensmetaphysische[n], ästhetische[n] und ethische[n] Umwege[n]“¹²⁷ des „einen Gedankens“ besteht, um schließlich wieder zum Transzendentalismus zu gelangen.

Seine eigene erkenntnistheoretische Lesart bezeichnet Booms als „die Konsequenzen aus den Schwierigkeiten [...], denen die Malterse Version der Transzendentalismus-These in besagtem Begründungszusammenhang begegnet“¹²⁸. Booms formuliert schließlich seine Version einer Transzendentalismus-These, wobei er sich klar von Malter abgrenzt:

Vorstellungslehre und Willensmetaphysik, einschließlich der durch das problematische Verhältnis beider hervorgerufenen Grundaporetik der Schopenhauerschen Philosophie, stehen im Zusammenhang eines einzigen erkenntnistheoretischen Theoriezusammenhanges, in der Konsequenz eines einzigen Transzendentalismus, der am Anfang des „einen Gedankens“ steht und keineswegs von späteren Systemteilen fundiert wird [...] ¹²⁹

Booms spricht explizit von *einem* Transzendentalismus, der gleich am Anfang des „einen Gedankens“ steht. An dieser Stelle sei auf die, in der Forschung immer wieder aufgeworfene, Problematik des Anfangs des Hauptwerkes hingewiesen, welche im folgenden Punkt thematisiert wird.

¹²⁴ Booms, Martin: Aporie und Subjekt. S. 134

¹²⁵ Ebd.

¹²⁶ Ebd. S. 135

¹²⁷ Ebd.

¹²⁸ Ebd. S. 139

¹²⁹ Ebd. S. 140

3.4.3. Die Methodenantinomie

Eine weitere, für den „einen Gedanken“ relevante Antinomie ist die von Booms dargestellte „Methodenantinomie“, auch als „das Problem des Anfangs“¹³⁰ bezeichnet. Er stellt die Frage, warum der „eine Gedanke“ gerade mit der transzendentalistischen Vorstellungslehre beginnt. Geht man von der Transzendentalismus-These aus, um zum Zentrum des „einen Gedankens“ zu gelangen, dann ergibt sich, dass man „durch das Tor des vorstellungstheoretisch-idealistischen Beginns“¹³¹ zu ihm vordringt und sich sogar bereits mitten im Zentrum befindet. Booms spielt hier auf die sogenannte „Theben-Metapher“¹³² an, welcher sein epistemisch-linearer Ansatz entgegengesetzt ist. Schopenhauer selbst greift auf diese Metapher zurück, um den Zugang zu seiner Philosophie zu erläutern.¹³³ Man gelangt von allen Seiten hinein und durch jedes Tor direkt ins Zentrum, seine Philosophie hat somit keinen Anfang und kein Ende. Booms zufolge nimmt der „eine Gedanke“ aber nicht zufällig seinen Anfang bei der Vorstellungslehre:

Nach der zentralen These dieser Arbeit [...] ist seinem Werk die Entscheidung dennoch eingeschrieben; man könnte sagen, daß der „eine Gedanke“ diese Entscheidung – weil denn doch eine getroffen werden muß – gleichsam selbst, d.h. autark, aus der Tiefe heraus, getroffen hat: Es ist die Entscheidung für die unabdingbare Notwendigkeit des transzendentalistischen Anfangs, der [...] mehr ist als nur Anfang, weil er, einmal gesetzt, nicht mehr rückgängig gemacht werden kann und von Beginn an bis zum Ende alle Partien des „einen Gedankens“ unter die Kriterien seiner eigenen, eben transzendentalistischen Verfaßtheit stellt.¹³⁴

Eine wesentliche Rolle spielt hier laut Booms der Subjektbegriff, welcher der Grundbegriff von Schopenhauers idealistischer Vorstellungslehre darstellt, mit welcher der „eine Gedanke“ eröffnet wird. Allerdings ist nicht das reine Subjekt des Erkennens bei Booms zentral, sondern das „empirisch-individuelle Erkenntnissubjekt der Vorstellungslehre“¹³⁵. Er argumentiert, dass gerade Schopenhauers Schwierigkeiten vom Erkenntnissubjekt der Vorstellungslehre zum reinen Subjekt des Erkennens ein Hinweis dafür sei, dass letzteres keinen ursprünglichen Charakter aufweise, sondern eine „bloße Abstraktion aus dem ersteren“¹³⁶ sei. So folge die Entfaltungslogik des „einen Gedankens“ einer idealistisch-epistemologischen Gesetzlichkeit anstatt einer idealistisch-soteriologischen und der Schlüssel liege deutlich im Erkenntnissubjekt der Vorstellungslehre.

¹³⁰ Ebd. S. 141

¹³¹ Ebd. S. 141

¹³² Ebd.

¹³³ Vgl. ebd.

¹³⁴ Ebd. S. 146

¹³⁵ Booms, Martin: Aporie und Subjekt. S. 150

¹³⁶ Ebd.

Weiter führt Booms an, dass „der „eine Gedanke“ in seiner Aporetik als das „eine Mißverständnis“¹³⁷ bezeichnet werden kann, und zwar weil Schopenhauer seine idealistische Vorstellungslehre in Anlehnung an Kants transzendentalen Idealismus errichtete, gleichzeitig aber auf einem wesentlichen subjektivistischen Missverständnis der Philosophie Kants aufbaute.

Schopenhauers Werk, linear gelesen und aus erkenntnistheoretischer Sicht betrachtet, hat, so Booms, seinen Anfangspunkt im Erkenntnissubjekt der Vorstellungslehre und seinen Endpunkt im „Nichts“. Pessimismus und Soteriologie seien ebenfalls in einen epistemologischen Zusammenhang eingebunden, Erlösung sei nicht nur *durch* Erkenntnis möglich, sondern es vollziehe sich ebenfalls eine Erlösung *von* der Erkenntnis. Booms spricht hier vom „Erreichen eines epistemischen (und epistemologischen) Zustandes des Nichts“¹³⁸ und erläutert dies folgendermaßen:

Es ist der transzendente, zum transzendentalistischen umgebogene epistemologische Gedanke selbst, der leidet, dessen schmerzhaftes Windungen in den Aporien, Zirkeln und Widersprüchen zum Ausdruck kommen, der nach *Erlösung* durch (Selbst-)Auflösung heischt, um nie mehr wiedergeboren zu werden.¹³⁹

Schopenhauers Soteriologie ist, laut Booms, demzufolge ebenfalls Erkenntnislehre, wobei er eine letzte, noch offene Frage stellt: „Was treibt den „einen Gedanken“ in die Willensmetaphysik?“¹⁴⁰

3.4.4. Die Willensmetaphysik

Das Einführen eines irrationalen Willens ist Booms zufolge eine Konsequenz, die sich aus der rein epistemologischen Begrenztheit von Schopenhauers Ansatz ergibt, denn die Willensmetaphysik soll den, in den Antinomien zum Ausdruck kommenden, Dualismus von Subjekt und Objekt überwinden, indem „sich der Systembau selbst verdoppelt (Erscheinungs- und Wesenslehre)“¹⁴¹, das heißt der Dualismus wird durch die Einführung des Dualismus aufgehoben.

Booms betont, dass der Wille nur auf der Oberflächenebene des „einen Gedankens“ eine primäre Stellung gegenüber der Erkenntnis einnimmt, es auf der unteren Schwelle jedoch

¹³⁷ Ebd. S. 152

¹³⁸ Ebd. S. 154

¹³⁹ Ebd.

¹⁴⁰ Ebd. S. 259

¹⁴¹ Ebd. S. 275

sichtbar wird, dass dieses Verhältnis umgekehrt ist (vor allem im dritten Buch des Hauptwerkes):

Es kommt zu einem Strudel, der sich im „Widerspruch“ (viertes Buch) theoretischen Ausdruck verschafft und die Systembegriffe von Erkenntnis und Willen, Subjekt und Objekt immer schneller umeinander kreisen läßt, bis sie am Ende des vierten Buches zusammen in die Tiefe gesogen werden und im Nichts verschwinden.¹⁴²

In diesem „Nichts“ werden die Dualismen auf allen Ebenen endgültig aufgehoben, nicht nur die im Zitat erwähnten Systembegriffe (Erkenntnis – Wille, Subjekt – Objekt) lösen sich auf, sondern ebenfalls die bereits oben erwähnte Aporetik selbst. Das ganze System ist, so Booms, auf diese (Selbst-)Auflösung angelegt. In dem Zustand des Nichts gibt es kein Objekt und kein Subjekt mehr, es bedarf des Subjekt-Objekt-Dualismus, um in das System einzusteigen, aber man kann mit diesem nicht verbleiben. Doch genau hierin sieht Booms den Sinn der Philosophie Schopenhauers:

Wenn der Subjekt-Objekt-Hiatus die nicht eliminierbare Bedingung des Scheiterns des „einen Gedankens“ ist (das in der konstitutiven Aporetik zum Ausdruck kommt), so führt gerade das finale Scheitern doch zur finalen Eliminierung eben seiner eigenen Prämisse.¹⁴³

Und so lautet Booms Schlussfolgerung, dass der „eine Gedanke“, indem er diese Aporetik entwickelt, in der „Inszenierung seiner eigenen Selbstauflösung“¹⁴⁴ besteht.

3.4.5. Ausblick

Booms Vorhaben, „Schopenhauer gegen den Strich zu bürsten“, ist ihm in dem Sinne gelungen, dass er eine Lesart seiner Philosophie vornimmt, welche Schopenhauers eigenen Aussagen und bisherigen Forschungsergebnissen widerspricht. Im Mittelpunkt stehen die Entfaltungslogik des „einen Gedankens“ und in dem Zusammenhang die Aporien im Werk Schopenhauers sowie Schopenhauers Missverständnis¹⁴⁵ der Kantischen Transzendentalphilosophie (und damit verbunden des Subjektbegriffs).

Ruft man sich das Vorhaben der vorliegenden Arbeit in Erinnerung, dann wird klar, dass Booms Ansatz in eine ganz andere Richtung tendiert und eine andere Methode anwendet. Auch wenn Booms selbst betont, dass er gewisse Aspekte wie die existenziellen und biografischen außer Acht lässt, so vernachlässigt er damit wesentliche Punkte, ohne die eine umfassende Lektüre

¹⁴² Ebd. S. 299

¹⁴³ Ebd. S. 315

¹⁴⁴ Ebd.

¹⁴⁵ Worin dieses Missverständnis genau besteht und wie Kants Transzendentalphilosophie in diesem Zusammenhang zu verstehen ist, kann/soll an dieser Stelle und in dieser Arbeit nicht genau erläutert werden, da dies zu sehr vom eigentlichen Thema abweichen würde. Booms stellt dieses Missverständnis in seiner Arbeit genauer dar.

des „einen Gedankens“ nicht möglich ist. Er betrachtet diesen aus einer zu einseitigen Perspektive, nämlich primär erkenntnistheoretisch.

Die Frühphilosophie und somit die Entwicklung von Schopenhauers Philosophie, inklusive Willensmetaphysik, bis zum Hauptwerk werden nicht berücksichtigt, ebenso die (nicht kantischen) Einflüsse, die Schopenhauer während der Entstehungszeit geprägt haben (insbesondere das *Oupnek'hat*). Allerdings sind diese von erheblicher Relevanz für die Erfassung des „einen Gedankens“. Booms stellt diesbezüglich lediglich die Anlehnung an Kants Transzendentalphilosophie dar und damit verbunden, das Missverständnis von Kants Philosophie, welches durch Schulze, Reinhold und Jacobi beeinflusst wurde.

Die von Booms hervorgehobene Rolle der Aporetik im Werk Schopenhauers wird von Daniel Schubbe in seiner Schrift *Philosophie des Zwischen. Hermeneutik und Aporetik bei Schopenhauer* aufgegriffen, dessen Ansatz im Folgenden verdeutlicht werden soll.

3.5. Der Ansatz von Daniel Schubbe

Daniel Schubbe verfolgt in seiner Dissertationsschrift *Philosophie des Zwischen. Hermeneutik und Aporetik bei Schopenhauer* weder philosophiehistorische noch rein systematische Interessen, sondern er fragt nach dem Selbstverständnis der Philosophie Schopenhauers sowie der daraus resultierenden Charakterisierung seines Werkes. Zentral ist bei dieser neuen Lesart die Figur der Aporie, anhand welcher er versucht, Schopenhauers Werk zu überdenken. Laut Schubbe handelt es sich bei den Aporien im Werk Schopenhauers nicht um einfache Denkfehler, vielmehr stellen sie eine bestimmte Funktion für das Werk in seiner Gesamtheit und sogar den Schlüssel zum Werk dar.

Schubbe bezieht sich in einem ersten Schritt auf die Interpretationsansätze von Spierling („Drehwenden“) und Booms. Er lobt Spierling dafür, dass er die aporetische Struktur im Werk Schopenhauers als Erster ernst nimmt, allerdings wirft er Spierling vor, dass er das Problem einer einseitigen Betrachtungsweise des Gesamtwerkes Schopenhauers nicht löse und die „Drehwenden“ ein „methodisches Epiphänomen“¹⁴⁶ bleiben.

Was Booms Interpretation betrifft, so lehnt Schubbe die lineare Lesart des „einen Transzendentalismus“, welcher von der fundamentalen Stellung der Erkenntnistheorie ausgeht, ab. Auch dem Ansatz, die Aporien seien die Konsequenz eines Missverständnisses der

¹⁴⁶ Schubbe, Daniel: *Philosophie des Zwischen. Hermeneutik und Aporetik bei Schopenhauer*. S. 16

Kantischen Transzendentalphilosophie, stimmt Schubbe nicht zu. Booms These werde somit dem „Facettenreichtum des Denkens Schopenhauers nicht gerecht“¹⁴⁷ und die Frage nach der Bedeutung der Aporien bleibe unbeantwortet. Es sei hinzugefügt, dass Schubbe sich in seiner Analyse auf die drei „Drehwenden“ Spierlings sowie auf die oben dargestellte Zentralantinomie Booms bezieht.

3.5.1. Der Mitteilungscharakter von *Die Welt als Wille und Vorstellung*

Schubbe greift auf die von Booms dargestellte „Methodenantinomie“ zurück, um auf die Problematik des Zugangs zum Werk Schopenhauers und somit zum „einen Gedanken“ hinzuweisen. Das zentrale Problem liegt für Schubbe darin, dass Form und Inhalt im Hauptwerk Schopenhauers nicht so eindeutig bestimmt sind, wie Booms es darstellt. Er erhebt die Frage, „was [...] eigentlich die Form [ist], von der der Inhalt nicht abstrahiert werden kann, und was [...] eigentlich der Inhalt [ist], von dem die Form nicht abstrahiert werden kann“¹⁴⁸. Für Schubbe ist es keineswegs eindeutig, dass der „eine Gedanke“ inhaltlich als Malter's Formulierung „Die Welt ist die Selbsterkenntnis des Willens“ zu verstehen ist. Der Gedanke bleibe offen und seines Erachtens sollte genau diese Offenheit interpretiert werden. Vor allem der Mitteilungscharakter des Werkes selbst werde von Booms unterschätzt, denn Schubbe zufolge muss das Werk als eine mitteilende Bewegung verstanden werden, wobei die didaktische Komposition mitberücksichtigt werden muss:

Die Welt als Wille und Vorstellung stellt als Mitteilung eines einzigen Gedankens nicht den Gedankengang selbst dar, sondern hat eine didaktische Aufbereitung im Rahmen einer Komposition durchlaufen.¹⁴⁹

Der von Schubbe hervorgehobene Mitteilungscharakter betrifft nicht nur die inhaltliche Ebene, sondern ebenfalls die Struktur und die Form des Werkes, so dass die Architektonik und die Bewegung der Mitteilung eine wichtige Funktion haben. Form und Inhalt müssen demnach in ihrer Wechselbeziehung verstanden werden:

*Die Form, von der der Inhalt nicht abstrahiert werden kann, ist die Gesamtform des Werkes, das heißt die vier Bücher mitsamt ihren Aporien, die als Teil der Explikationsform gedacht werden müssen.*¹⁵⁰

Schubbe ergänzt, dass dieser Mitteilungscharakter als indirekte Mitteilung zu verstehen ist, da diese den „einen Gedanken“ nicht direkt ausspricht und auch nicht selbst dieser „eine Gedanke“

¹⁴⁷ Ebd. S. 21

¹⁴⁸ Ebd. S. 28

¹⁴⁹ Ebd. S. 29

¹⁵⁰ Ebd.

ist, sondern sie provoziert ihn erst im Durchgang der vier Bücher des Hauptwerkes. Es besteht eine klare Unterscheidung zwischen dem indirekt mitgeteilten Gedanken und den vielen direkt mitgeteilten Gedanken, die im Werk Schopenhauers zu lesen sind.¹⁵¹

Diese Unterscheidung wirkt sich, Schubbe zufolge, auf die Methodenantinomie aus, denn in Bezug auf die Frage nach dem Anfang des Werkes hält er an der „Theben-Metapher“ fest, welche sich allerdings, so Schubbe, auf die indirekte Mitteilung des „einen Gedankens“ bezieht und demzufolge keinen Widerspruch im Hinblick auf die Anfangsbestimmtheit zur Folge hat.

Zudem weist Schubbe, was die Methodik betrifft, auf den hermeneutischen Charakter der Philosophie Schopenhauers hin und spricht in dem Zusammenhang von der Methode der „Entzifferung“¹⁵² der Welt. Schwerpunkt der hermeneutischen Lesart Schopenhauers liegt auf dem Verständnis der Existenz des Menschen in der Welt. Er betont die verschiedenen Erfahrungsweisen der Welt und die sich daraus ergebenden Antworten auf die Frage nach dem „Was“ der Welt. Die Welt zeigt sich uns auf verschiedene Weisen und somit ergibt sich jeweils eine spezifische Erfahrung der Welt. Sowohl die Erkenntnislehre wie auch die Metaphysik geben eine Antwort auf die Frage, was die Welt ist, jedoch unterscheiden sich diese Antworten, da es sich um verschiedene Erfahrungsweisen handelt.¹⁵³ Schubbe hebt an dieser Stelle Schopenhauers Betonung der intuitiven Erkenntnis hervor, welche hinsichtlich der Mensch-Welt-Beziehung der abstrakten, reflexiven Erkenntnis vorausgeht. Und genau an diesem Punkt taucht das Problem der Mittelbarkeit (des „einen Gedankens“) auf: Wie kann sinnvoll von intuitiver Erkenntnis in Begriffen gesprochen werden? Was geht dabei der Ursprünglichkeit vom Intuitiven verloren?

Schubbe lehnt, wie bereits oben erwähnt, die Mittelbarkeit des „einen Gedankens“ ab. Er bezieht sich auf die Ansätze von Malter und Atwell, die den „einen Gedanken“ *in abstracto* formulieren. Aus zwei Gründen sind diese Ansätze Schubbe zufolge jedoch abzulehnen, da sie einerseits davon ausgehen, dass sich der „eine Gedanke“ abstrakt formulieren lässt und der Inhalt des „einen Gedankens“ andererseits inhaltlich aus den Teilen des Hauptwerkes Schopenhauers extrahiert wird.

Beide Interpretationen vernachlässigen den indirekten Mitteilungscharakter der Form in Bezug auf den „einen Gedanken“. Es müsse zwischen direkter und indirekter Mitteilung unterschieden werden, so Schubbe. Nur auf diese Weise könne die Einheit des Werkes, trotz der vielen

¹⁵¹ Vgl. ebd. S. 30

¹⁵² Vgl. ebd. S. 43f.

¹⁵³ Hieraus, und nicht aus einem metaphysischen Dualismus oder aufgrund einer transzendentalen Einsicht, entspringt laut Schubbe die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich.

Gedanken, bewahrt werden und das Werk verweise „qua Werk auf den einen Gedanken“¹⁵⁴. Wichtig ist an dieser Stelle Schubbes erwähnte „Figur des Verweisens“¹⁵⁵, welche besagt, dass das Werk Schopenhauers versucht, Räume zu schaffen, die es erlauben, dasjenige, was wir nicht auf abstrakt-begriffliche Art erfassen können, auf andere Art zu erfahren.

3.5.2. Das „Zwischen“

Schubbe führt ferner einen neuen Aspekt der Mensch-Welt-Beziehung ein, welchen er als „das Zwischen“¹⁵⁶ bezeichnet:

Es geht darum, dieses Zwischen nicht als Brückenschlag zu verstehen; vielmehr ist es das Zwischen, aus dem die Pole erwachsen. Das Zwischen ist nicht ohne die vorgängige Bezogenheit in einer gemeinsamen Welt zu haben. [...] Das Zwischen – als Trennung und Verbindung zugleich – betont diesen seltenen Moment, in dem sich das Gewohnte neu zeigt.¹⁵⁷

In einem weiteren Schritt stellt Schubbe vier Formen dieses erlebten „Inter“ zwischen Mensch und Welt dar, wobei diese die Mensch-Welt-Bezogenheit jeweils anders entfalten und von einem jeweils anderen Verständnis von Mensch und Welt ausgehen. Er nennt diese vier Formen Korrelation (in der Erkenntnislehre), Analogie (Metaphysik), Kontemplation (Ästhetik) und Mitleid (Ethik). Es handelt sich dabei um unterschiedliche Welterfahrungen im Rahmen unterschiedlicher Mensch-Welt-Beziehungen. Mit dieser Lesart Schopenhauers verwirft Schubbe den Dualismus von Vorstellung (Wirklichkeit) und Ding an sich (Realität), denn er liest die Willensmetaphysik und die Erkenntnislehre als jeweils andere Welterfahrungen und nicht mehr als metaphysische Zwei-Welten-Lehre.¹⁵⁸ Er integriert auf diese Weise ebenfalls das dritte und vierte Buch des Hauptwerkes, denn nicht Erkenntnislehre und Metaphysik allein, sondern auch Ästhetik und Ethik beschreiben unterschiedliche Weltsichten beziehungsweise Welterfahrungen in jeweils anderen Mensch-Welt-Beziehungen.

Der Figur der Aporie kommt im Rahmen der Problematik des Unvermögens, das intuitiv Erkannte auf begriffliche Weise auszusprechen, eine wichtige Rolle zu. Gerade durch die Aporie, so Schubbe, wird der Blick auf das Zwischen gerichtet. Sie ist nicht der Ausdruck einer gescheiterten Theorie, sondern erlaubt eine neue Erfahrung und stellt somit eine Öffnung neuer Räume dar:

¹⁵⁴ Ebd. S. 51

¹⁵⁵ Ebd. S. 52

¹⁵⁶ Ebd. S. 60

¹⁵⁷ Ebd.

¹⁵⁸ Vgl. ebd.

Als Form eines indirekten Sprechens steht die Aporie als Zeichen sprachlicher Unzugänglichkeit in dem Anspruch, weder das nicht-sprachliche der intuitiven Erfahrung in Sprache aufzulösen noch es schweigend zu übergehen.¹⁵⁹

Neben den bereits dargestellten Aporien der Erkenntnislehre und der Willensmetaphysik führt Schubbe eine weitere Aporie ein: Die existenzielle Aporie, welche sich in den letzten beiden Büchern des Hauptwerkes ankündigt.¹⁶⁰ Diese ergibt sich, laut Schubbe, aus der ambivalenten Betrachtung des Willensbegriffs: Der Mensch ist einerseits „Wille zum Leben“ (objektivierter Wille), andererseits ist dieses Wollen verantwortlich für das Leiden des Menschen, welches der Mensch überwinden will. Somit stehen sich Willensbejahung und Willensverneinung direkt gegenüber.¹⁶¹

Schubbe geht in seiner Darstellung des „Zwischens des Zwischenmenschlichen“¹⁶² (Ethik – Mitleid) auf die sogenannte „Formel“ *tat twam asi* ein, indem er diese als den Gegenpol zum *principium individuationis* bezeichnet. Diese beiden Pole betrachtet er als „die Klammer der Welt als Wille und Vorstellung“¹⁶³: Im ersten Buch das *principium individuationis*, welches eine äußere Trennung der Dinge vornimmt, im vierten Buch das *tat twam asi*, in welchem das *principium individuationis* durchschaut und durchbrochen wird.¹⁶⁴

3.5.3. Die Einheit des „einen Gedankens“

Schubbe gelangt nach seinen Ausführungen zum Schluss, dass der „eine Gedanke“ selbst dem Werk die Einheit des „einen Gedankens“ verleiht. Er hält daran fest, dass dieser weder als direkte Mitteilung gelesen werden kann noch als inhaltliches Extrakt vielfältiger Gedanken verstanden werden soll. Er schlägt eine performative Lesart des „einen Gedankens“ vor, wobei die Einheit des Werkes in der Gemeinsamkeit der verschiedenen Wirklichkeitsbereiche zu suchen ist. Auch wenn jedes der vier Bücher des Hauptwerkes eine andere Weltsicht darstellt, haben sie alle gemeinsam, dass sie in der Welt sind und die Welt zusammen bilden. Diese Art der Einheit lässt sich nicht in Begriffen vermitteln. So liest Schubbe den „einen Gedanken“ als Klammer für die vier Bücher des Hauptwerkes und bezeichnet ihn als „Parallelbegriff zur

¹⁵⁹ Ebd. S. 142

¹⁶⁰ Vgl. ebd. S. 146ff.

¹⁶¹ Schubbe erwähnt in diesem Zusammenhang die „Erleuchtung“, in welcher der Mensch zum „Heiligen“ und die Welt zum „Nichts“ wird. Allerdings geht er nicht weiter auf diese Begriffe ein und weist darauf hin, dass sich auf die „Erleuchtung“ nur negativ verweisen lässt und eine philosophische Darstellung derselben nicht positiv durchgeführt werden kann.

¹⁶² Ebd. S. 181

¹⁶³ Ebd.

¹⁶⁴ Diese beiden Schlüsselbegriffe werden in den Kapiteln III und IV genauestens dargestellt.

Einheitlichkeit der Welt“¹⁶⁵. Schubbe fordert, dass die verschiedenen Wirklichkeitsbereiche, in denen der Mensch lebt, miteinander in Beziehung gesetzt werden, anstatt die jeweiligen Bereiche zu vereinheitlichen, was zu den dargestellten Aporien führt. Der Mensch und die Welt seien nur zu verstehen, wenn man sie in und aus ihrer jeweiligen Beziehung betrachtet.

3.5.4. Ausblick

Schubbes Ansatz zum „einen Gedanken“ stellt eine neue Perspektive dar, da er davon ausgeht, dass der „eine Gedanke“ nicht mit direkten Worten mitteilbar ist. Vielmehr fasst er die verschiedenen, in den vier Büchern des Hauptwerkes dargestellten Wirklichkeitsbereiche, in denen der Mensch in einer bestimmten Beziehung zur Welt lebt, ins Auge und bringt sie miteinander ins Gespräch. Er berücksichtigt somit ebenfalls das dritte und vierte Buch des Hauptwerkes, was bei den vorherigen Ansätzen zum „einen Gedanken“ nicht der Fall war. Er eröffnet somit neue Räume, in denen die Welt erfahren werden kann. Dadurch gelingt es ihm auch, die viel diskutierte Problematik der Aporetik im Werk Schopenhauers in gewisser Weise zu besänftigen, da der Figur der Aporie bei Schubbe die Rolle eines „indirekten Sprechens“ zukommt, und zwar genau dort, wo das Erkannte nicht direkt mitteilbar ist.

Allerdings gilt für Schubbes Ansatz hinsichtlich der Absicht der vorliegenden Arbeit, dass sein Ansatz einer anderen Zielsetzung und Methode folgt. Weder die Entstehung des „einen Gedankens“ noch die Lehren der asiatischen Philosophie, welche Schopenhauers Denken zur Zeit der Genese seiner Philosophie geprägt haben, stehen im Mittelpunkt, denn diese werden in keiner Weise erwähnt, sondern die Frage nach der Mitteilbarkeit und der Einheit des „einen Gedankens“ sind zentral.

Dennoch geht Schubbe innerhalb der von ihm dargestellten Wirklichkeitsbereiche auf bestimmte Konzepte ein, die in einem anderen Licht erscheinen, wenn Schopenhauers Lektüre des *Oupnek'hat* berücksichtigt wird, beispielsweise das *principium individuationis* und das *tat twam asi*, welche Schubbe zufolge die Klammer des Hauptwerkes bilden. Allerdings geht Schubbe nur kurz und oberflächlich auf diese wesentliche Passage im *Oupnek'hat* ein, ohne ihre eigentliche Bedeutung im und für das Werk Schopenhauers zu thematisieren.

¹⁶⁵ Ebd. S. 196

Die in diesem Kapitel bereits erwähnten Fragestellungen, die sich hinsichtlich des „einen Gedankens“ und der indischen Philosophie, insbesondere des *Oupnek'hat* ergeben haben, sollen im folgenden Kapitel genauer dargestellt werden. Als Ausgangspunkt dient in erster Linie Urs Apps Werk *Schopenhauer's Compass*, welches Schopenhauers Beschäftigung mit dem *Oupnek'hat* genauestens nachzeichnet.

4. Der Einfluss der indischen Philosophie auf das Denken Schopenhauers

4.1. Schopenhauers Kompass

4.1.1. Der Kompass und der „eine Gedanke“

Urs App vertritt in seiner Arbeit *Schopenhauer's Compass*¹⁶⁶ die These, dass das *Oupnek'hat* Schopenhauers wichtigste Einzelquelle¹⁶⁷ zur Zeit der Genese der Willensmetaphysik darstellt, welche, App zufolge, den Kern von Schopenhauers System bildet.¹⁶⁸

Zudem stimmt App Malter in dem Punkt zu, dass die Soteriologie die zentrale Problematik von Schopenhauers Philosophie bildet. Allerdings geht er davon aus, dass sich dieses Denken schrittweise entwickelt hat und die Notizen des jungen Schopenhauers noch eingehender berücksichtigt werden müssen. Auch stellt er die Frage, worum es bei dieser Erlösung geht und wovon erlöst wird. In der Metaphysik werden das Leiden und sein Ursprung diagnostiziert, fernerhin wird eine mögliche Erlösung dargelegt. App spricht von Schopenhauers Kompass, wobei die Nadel in zwei entgegengesetzte Richtungen zeigt, einmal auf den Buchstaben >S<, welcher für Sündhaftigkeit, Schuld und das Sein steht, und auf den Buchstaben >N<, mit welchem das „Nichts“, *Nieban* oder Nirwana der Buddhisten ausgedrückt wird.¹⁶⁹

¹⁶⁶ Es handelt sich bei dieser Ausgabe (2014) um die englische Übersetzung von Urs Apps Schopenhauers Kompass (2011), welche im Vergleich zur deutschen Fassung einen Anhang (Appendix 1) enthält, in dem App den ganzen Hintergrund der verschiedenen Übersetzungsarbeiten des *Oupnek'hat* sowie den historischen Kontext sehr detailliert nachzeichnet.

¹⁶⁷ App, Urs: Schopenhauer's Compass. S. 9

¹⁶⁸ Es sei an dieser Stelle erwähnt, dass App sich in seinem Werk nicht nur auf das *Oupnek'hat* beschränkt, sondern in seiner Darstellung der jeweiligen Einflüsse auf das Denken Schopenhauers ebenfalls auf andere Quellen und Lehren von Mystikern eingeht. Darunter sind insbesondere die *Deutsche Theologie*, Meister Eckhard, Ludwig Tieck, Wilhelm Wackenroder, Jakob Böhme, Zacharias Werner und die Mystikerin Jeanne-Marie Bouvier de la Motte Guyon zu nennen.

¹⁶⁹ Vgl. ebd. S. 11ff.

Ferner geht App auf Malter's Formulierung des „einen Gedankens“ ein und bringt diese in einen Zusammenhang mit seinem Kompass¹⁷⁰: Die Erkenntnislehre (1. Buch) des Hauptwerkes zeigt die Welt als Vorstellung eines Subjekts (Ich), die Metaphysik (2. Buch) das Wesen der Welt, den blindwirkenden Willen, der unter vielen Lebensformen ebenfalls den Menschen hervorgebracht hat. Der Mensch konnte dank seines Gehirns und Selbstbewusstseins zum Spiegel dieses blinden Strebens werden, was in der Formulierung „Die Welt ist die Selbsterkenntnis des Willens“ zum Ausdruck kommt. App zufolge stellt diese Formulierung die Lösung des Welträtsels, woher das Leiden stammt und wie es überwunden werden kann, zumindest theoretisch dar. Jedoch spricht sie, App zufolge, nur die eine Hälfte des „einen Gedankens“ aus, sie ist nur der Ausgangspunkt. Buch drei und vier des Hauptwerkes bilden die andere Hälfte des Kompasses, das Aufgeben von „mein“ und „Ich“ (Selbstlosigkeit) bis hin zum „Nichts“. Allerdings räumt er ein, dass durch das willensreine Erkennen, welches in Malter's Formulierung des „einen Gedankens“ deutlich werde, die Dimension der Leidensüberwindung immerhin angedeutet wird.

App kommt zu dem Schluss, dass sich in dem Gegensatzpaar von Selbstsucht und Selbstlosigkeit der gemeinsame Nenner des Gesamtwerkes Schopenhauers befindet und somit der „eine Gedanke“ im tiefsten Egoismus, welcher sich in der gesamten Natur und insbesondere im Menschen befindet, wurzelt.

4.1.2. Apps Hauptthesen

App fasst seine Hauptthesen in wesentlichen Punkten knapp zusammen:

Wie bereits dargelegt, geht App davon aus, dass der Kern von Schopenhauers System (die Willensmetaphysik) genau zu dem Zeitpunkt der Lektüre des *Oupnek'hat* entstanden sei, wobei dem *Oupnek'hat* vor allem im Hinblick auf die Formung des Willensbegriffs und der Willensmetaphysik eine besondere Rolle zukomme. Ferner betont er, dass Prinz Daras Interpretation der Upanischaden in Anquetil-Duperrons lateinischer Übersetzung Schopenhauer beeinflusste und nicht etwa spätere Sanskrit-Übersetzungen der Upanischaden.¹⁷¹ Zwar habe Kants Philosophie das Fundament für die Erkenntnislehre geliefert, Platons Ideenlehre, zusammen mit Kant und romantischen Kunst- und

¹⁷⁰ Es gibt noch eine weitere Passage, in der App auf Malter's Formulierung des „einen Gedankens“ eingeht, dies im Zusammenhang mit der All-Einheitslehre des Sufismus. Da diese ausführlich in Kapitel II der vorliegenden Arbeit behandelt wird, soll die genannte Passage erst an der Stelle wieder aufgegriffen und thematisiert werden.

¹⁷¹ Ebd. S. 204

Genievorstellungen, die Ästhetik beeinflusst, aber Prinz Daras Übersetzung (und damit verbunden auch Anquetil-Duperrons *Oupnek'hat*) haben Schopenhauers Willensmetaphysik sowie die Lehre von der Aufhebung des Willens im dritten und vierten Buch des Hauptwerkes wesentlich beeinflusst.

App schließt aus all diesen Punkten, dass Schopenhauer das *Oupnek'hat* zu Recht an erster Stelle seiner Haupteinflüsse (neben Platon und Kant) erwähnt (HNI; #623) und dass sein Bekenntnis zu seinem Lieblingsbuch sowohl sehr plausible Gründe wie auch Folgen hatte.

Weiter führt App an, dass der Einfluss des *Oupnek'hat* sowohl in der Erkenntnistheorie, der Ästhetik und in der Ethik, insbesondere in der Konzeption der Leidensaufhebung, deutlich sichtbar wird. Er betont hier vor allem den „Maya-Illusionismus“ und die Lehre der „reinen Erkenntnis“ des *Oupnek'hat*.¹⁷² App vertritt die Ansicht, dass die Lehre von der Aufhebung des Willens durch die selbstlose Erkenntnis keinerlei erkennbaren Bezug zur kantischen Transzendentalphilosophie aufweist und dass die „reine Erkenntnis“ des *Oupnek'hat* hingegen Schopenhauers „besserem Bewusstsein“ aus seiner Frühphilosophie entspricht.

In diesem Zusammenhang sei auch Bergers These¹⁷³ erwähnt, da er dem *maya*-Begriff hinsichtlich des „einen Gedankens“ eine wesentliche Rolle zuschreibt. Er vertritt, im Gegensatz zu App, die These, dass die Konzeption von *maya* die Basis von Schopenhauers epistemologischer „Falsifikationstheorie“ darstelle, welche wiederum Schopenhauers ganzes System vernetze und somit der Schlüssel zum „einen Gedanken“ sei:

Māyā is for Schopenhauer's systematic philosophy not merely a "leitmotif", not merely an instance of his „confirming his own thoughts in the light of other thought-systems,“ but an irreplaceable premise which helps support Schopenhauer's „single thought“.¹⁷⁴

App fasst in einem letzten Schritt zusammen, welche neuen Perspektiven sich ergeben, wenn die Einflüsse des *Oupnek'hat* auf Schopenhauer berücksichtigt werden.

Die erste neue Perspektive bezieht sich auf die Tatsache, dass bisherige Darstellungen sich in erster Linie auf *Die Welt als Wille und Vorstellung* selbst beziehen, wobei die Entstehung des Hauptwerkes kaum berücksichtigt wurde. So kritisiert er an Malters Ansatz und an Spierlings „kopernikanischen Drehwenden“, dass sie sich auf die systematische Darstellung im Hauptwerk beschränken, anstatt Schopenhauers Gedankenreihe näher zu betrachten. Die

¹⁷² Vgl. ebd. S. 228

Diese genannten Lehren werden in Kapitel III der vorliegenden Arbeit genauer thematisiert.

¹⁷³ Vgl. Berger, Douglas L.: "The Veil of Maya": Schopenhauer's system and early Indian thought.

¹⁷⁴ Ebd. S. 69

Entstehung von Schopenhauers System, so App, darf nicht nur im Rückblick auf das Hauptwerk als linearer, logischer Prozess betrachtet werden.

Wird die Genese der Willensmetaphysik allerdings erforscht, so ergeben sich wichtige neue Fragen:

Die erste Frage bezieht sich auf die Antinomien, Zirkel und Widersprüche (Aporien) im Werk Schopenhauers: Könnte es sein, dass die aporetische Struktur auf bisher unerkannte Einflüsse des *Oupnek'hat* zurückzuführen ist?

Weitere Fragen betreffen Schopenhauers Auffassung von Kants „Ding an sich“ und die All-Einheitslehre des *Oupnek'hat*: Inwiefern beeinflusste die All-Einheitslehre Schopenhauers Auffassung von Kants „Ding an sich“? Inspirierte umgekehrt die von Kant geprägte transzendental-idealistische Lesart des *Oupnek'hat* Schopenhauers Interpretation des Individuationsprinzips, welche wiederum vom *maya*-Begriff des *Oupnek'hat* geprägt war?

Schließlich wird der nicht eindeutige Begriff „Erkenntnis“ von App aufgegriffen: Wäre es möglich, dass die Problematik, die mit dem mehrdeutigen Begriff „Erkenntnis“ verbunden ist, aus einer „Vermischung“ der Lehren von Kant, Platon und Prinz Dara hervorgegangen ist?

4.1.3. Ausblick

Urs App hat mit seinen Studien zu Schopenhauers Beschäftigung mit der asiatischen Philosophie und insbesondere dem *Oupnek'hat* eine neue Richtung in der Schopenhauer-Forschung vorgegeben. Bestehende Ansätze müssen demzufolge neu gelesen und interpretiert werden, so auch Schopenhauers „einziger Gedanke“ und die mit diesem zusammenhängenden Begriffe und Konzepte. Auch im weiteren Verlauf, vor allem im folgenden Kapitel, werden die Arbeiten von App eine Rolle spielen, insbesondere im Hinblick auf Schopenhauers Studium der asiatischen Lehren und des *Oupnek'hat* sowie dessen Entstehungsgeschichte. Anhand von Schopenhauers eigenen Notizen und Quellen, die bezeugen, wann Schopenhauer Zugang zu bestimmten Werken und Lehren hatte, konnte App Schopenhauers Studium der asiatischen Philosophie und des *Oupnek'hat* zu einem gewissen Grad nachzeichnen.

Damit wurden neue Möglichkeiten geschaffen, Schopenhauers Gedankengang von seiner Frühphilosophie bis zu seinem Hauptwerk und somit des „einen Gedankens“ nachzuvollziehen und zu interpretieren.

An dieser Stelle sei allerdings darauf hingewiesen, dass App nicht das Hauptwerk selbst in seine Studien miteinschließt, sondern sich auf die Frühen Manuskripte und die Genese beschränkt. In dieser Hinsicht geht die vorliegende Arbeit einen Schritt weiter und bezieht neben den Frühen Manuskripten ebenfalls das Hauptwerk selbst, welches den „einen Gedanken“ schließlich mitteilt, mit ein.

II. Kapitel

Schopenhauers Studium der asiatischen Lehren

Das folgende Kapitel kann in erster Linie als Nachzeichnung von Schopenhauers anfänglicher Beschäftigung und Auseinandersetzung mit den asiatischen Lehren bezeichnet werden. Im Mittelpunkt steht zum einen das Indienbild selbst, welches zur Zeit Schopenhauers sowie vor Schopenhauers philosophischem Wirken in Europa herrschte. Dies soll Aufschluss darüber verschaffen, wie Schopenhauer schließlich zu diesen Lehren fand, wie er zu den jeweiligen Literaturquellen gelangte, wie er diese studierte und in sein Denken integrierte. Eine Frage, die sich in diesem Zusammenhang stellt, ist, wieso gerade die asiatischen Lehren zu diesem Zeitpunkt einen derartigen Einfluss (allgemein und auf Schopenhauer) hatten.

In einem weiteren Schritt soll kurz dargestellt werden, zu welchem Zeitpunkt Schopenhauer sich mit welchen asiatischen Lehren und Literaturquellen auseinandersetzte, um diese im weiteren Verlauf dieser Arbeit mit Schopenhauers eigenen Notizen zu vergleichen.

Eine besondere Rolle spielt dabei das *Oupnek'hat* selbst, dessen Entstehungshintergrund kurz aufgezeigt wird, bevor im 3. Kapitel die Lektüre desselben, samt Schopenhauers Randnotizen, auf inhaltlicher und philologischer Ebene im Mittelpunkt stehen wird.

Es sei noch darauf hingewiesen, dass im folgenden Kapitel insbesondere die Arbeiten und Forschungsergebnisse von Urs App und Stephen Cross als Ausgangspunkt dienen. Das Ziel dieses Kapitels besteht aber nicht in der ausführlichen Darlegung derselben, sondern es sollen nur die Aspekte, welche für die „Relecture“ des „einen Gedankens“ relevant sind, hervorgehoben werden.

1. Die Rezeption der asiatischen Lehren

„Die indische Renaissance“ – so wird gegen Ende des 18. Jahrhunderts die geistige Bewegung genannt, welche die „fernöstlichen“ Lehren und deren Bedeutung für Europa entdeckte.¹⁷⁵ Sie wird in der Forschung allgemein in zwei Perioden eingeteilt, welche im Folgenden kurz dargelegt werden.

Felix Gotthelf spricht zuerst von einer ästhetischen Periode, in der in erster Linie die Poesie von besonderer Bedeutung war. Allerdings bilden für ihn die philosophischen und religiösen Schriften des *Veda* und *Vedānta* sowie die buddhistischen Schriften den „eigentlichen Kern und

¹⁷⁵ Vgl. Gotthelf, Felix: Referat über den Vortrag: „Indischer Geist in der deutschen Kunst“. In: *Sechstes Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*. S. 267-269

für uns wichtigsten Bestandteil der indischen Literatur¹⁷⁶. Die bedeutendsten Schriften sind Gotthelf zufolge die Upanischaden und die *Bhagavadgita*¹⁷⁷, denn die darin niedergelegten Philosophien stimmen in ihren Hauptresultaten mit Platons und Kants Philosophie überein.¹⁷⁸ Besonders die Lehre vom *atman*, vom Leiden und vom Mitleiden, sowie von der Seelenwanderung werden hier betont.¹⁷⁹ Gotthelf fügt hinzu, dass durch Schopenhauer, indem er die „Metaphysik des *Vedānta* und die Ethik des Buddhismus zu Grundlagen seiner Philosophie machte“¹⁸⁰ und zudem noch die Übereinstimmung mit dem innersten Kern des Christentums darlegte, der indische Geist eine tiefe Bedeutung in der abendländischen Kultur gewann. Er spricht hier vom Beginn der zweiten Periode der „indischen Renaissance“. Aber erst durch Paul Deussens Übersetzung und philosophische Ergründung der Upanischaden sei der tiefe Gehalt des *Vedānta* den Deutschen zugänglich geworden.¹⁸¹ Gotthelf bezeichnet den Einfluss von Goethe und Schopenhauer (aber auch von Richard Wagner) hinsichtlich der Vermittlung des indischen Geistes als äußerst positiv und fruchtbar. Dieser könne „die deutsche Kunst und Kultur vor der drohenden materialistischen Verflachung“¹⁸² bewahren. Das Indienbild war aber nicht immer derart positiv, wie es bei Gotthelf dargestellt wird, sondern es kann eine gewisse Entwicklung in der Rezeption der indischen Lehren festgestellt werden.

Ludger Lütkehaus¹⁸³ zeichnet die Rezeption der „fernöstlichen“ Lehren in Europa unter verschiedenen Philosophen und Schriftstellern nach.¹⁸⁴ So äußert sich Kant beispielsweise in seinen „Vorlesungen über Physische Geographie“ noch eher kritisch gegenüber „den Indern“, welche über keine eigentlichen Wissenschaften verfügen, keine Begriffe von Ehre und Tugend haben, gar nichts tun oder sich auf Glücksspiele einlassen.¹⁸⁵ Neben diesen Äußerungen lobt er aber auch ihre Zurückhaltung, Behutsamkeit und ihr eher milder Umgang mit Tieren und Pflanzen.

¹⁷⁶ Ebd. S 268

¹⁷⁷ Auch wenn die *Bhagavadgita* sicherlich ebenfalls eine wichtige indische Quelle darstellt, wird diese in der vorliegenden Arbeit nicht weiter berücksichtigt werden können.

¹⁷⁸ Hier sei noch einmal daran erinnert, dass auch Schopenhauer den Einfluss dieser drei Hauptquellen, den Upanischaden, Platon und Kant, erwähnt hat (Vgl. HNI; #623).

¹⁷⁹ Diese Begriffe und Lehren spielen im Laufe der Kapitel III und IV eine besonders wichtige Rolle und werden in den jeweiligen Kapiteln genauer dargestellt.

¹⁸⁰ Ebd.

¹⁸¹ Hier wird bereits sichtbar, dass zwischen den Upanischaden bzw. der Übersetzung von Deussen und Schopenhauers Quelle, dem *Oupnek'hat*, nicht direkt unterschieden wird.

¹⁸² Ebd. S. 269

¹⁸³ Vgl. Lütkehaus, Ludger: Nirwana in Deutschland. Von Leibniz bis Schopenhauer.

¹⁸⁴ Es sollen im Folgenden nur die Positionen dargestellt werden, die in einem bestimmten Zusammenhang mit Schopenhauer stehen.

¹⁸⁵ Vgl. ebd. S. 72-77

Lütkehaus bezeichnet erstmals Johann Gottfried Herder als „Enthusiast der interkulturellen Kommunikation“¹⁸⁶ und als den „einflußreichsten Protagonisten eines deutschen Orientalismus“¹⁸⁷. Hervorzuheben ist, dass dieser sich, mehr als seine Vorgänger, mit der buddhistischen Philosophie beschäftigte. Herder ist in dem Sinne erwähnenswert, da Friedrich Majer, der eine erhebliche Rolle bei Schopenhauers Studium der asiatischen Lehren spielt, Herders Schüler war. Lütkehaus bezeichnet Majer sogar als „Bindeglied zwischen der universalistischen Philosophie der Aufklärung und der philosophischen Mystik der Romantik“¹⁸⁸. Majer schreibt bereits 1803/04 in seinem Werk *Allgemeines Mythologisches Lexicon* über die „geheime und innerliche Lehre“¹⁸⁹, welche Fo in seinen letzten Lebensstunden verkündet hat¹⁹⁰:

Der Grund und Zweck aller Dinge ist der leere Raum und das Nichts. [...] Aus dem Nichts und aus der Vermischung der Elemente ist alles, was da ist, hervorgebracht worden, und dahin muss auch alles wieder zurückgehen. Alle Wesen, sowohl belebte und unbelebte, sind nur in der Gestalt und in den Eigenschaften von einander unterschieden. [...] Ob also gleich alle Wesen, sowohl lebendige als leblose nach ihren Eigenschaften und Gestalten unterschieden sind, so machen sie doch sämtlich nur *ein Ganzes* aus und sind von ihrem Grundwesen nicht unterschieden.¹⁹¹

Eine weitere, erwähnenswerte Entwicklung und Phase in der Rezeption der indischen Lehren sind die, direkt aus dem Sanskrit übersetzten, Texte von den Engländern William Jones, Henry Thomas Colebrooke und Charles Wilkins, denn durch diese konnten sich die Texte in Europa verbreiten. Hierdurch wurden nicht nur die „fernöstlichen“ Kulturen, Sprachen und Religionen zugänglich gemacht, sondern das Interesse an diesen wurde geweckt, so dass weitere wesentliche Übersetzungen unternommen wurden, wie beispielsweise auch Anquetil-Duperrons *Oupnek'hat*.

Die Übersetzung der *Bhagavad Gita* von Jones leitete, so App, sogar ein „neues Zeitalter“ ein, da die ins Englische übersetzten Texte verfügbar waren.¹⁹² Die durch Jones veranlasste Gründung der *Asiatic Society of Bengal* (1784) sowie das Erscheinen der ersten Bände der *Asiatick Researches* (ab 1788) riefen ebenfalls eine „orientalistische Revolution“¹⁹³ hervor.

¹⁸⁶ Ebd. S. 22

¹⁸⁷ Ebd. S. 25

¹⁸⁸ Ebd. S. 26

¹⁸⁹ Majer, Friedrich: *Allgemeines Mythologisches Lexicon*. S. 103

¹⁹⁰ Inhaltlich spielt dieses Zitat im 4. Kapitel eine besondere Rolle, dies im Hinblick auf die Schlusspassage in *Die Welt als Wille und Vorstellung*, aber auch auf die Notiz #66 in den Frühen Manuskripten. An diesen Stellen thematisiert Schopenhauer das „Nichts“. Aber auch in Bezug auf das Individuationsprinzip, welches sich als elementar erweisen wird, kann dieses Zitat bereits hervorgehoben werden.

¹⁹¹ Ebd.

¹⁹² App, Urs: *Schopenhauer's Compass*. S. 157

¹⁹³ Ebd.

Was die Rezeption der „fernöstlichen“ Lehren und der Literatur in Deutschland betrifft, sind vor allem die Schlegel-Brüder, Karl August Schlegel sowie August Wilhelm Schlegel, zu erwähnen. Beide verfügten über Sanskritkenntnisse und gelten als die Gründer der deutschen Indologie.¹⁹⁴ August Wilhelm Schlegel hat die *Bhagavad-Gita* übersetzt und herausgegeben, gründete die „Indische Bibliothek“ und erhielt 1818 den ersten indologischen Lehrstuhl Deutschlands in Bonn. Besonders hervorzuheben ist Friedrich Schlegel¹⁹⁵, der bereits 1803 Sanskritstudien in Paris betrieb und im Jahre 1808 sein Werk *Ueber die Sprache und Weisheit der Indier. Ein Beitrag zur Begründung der Alterthumskunde. Nebst metrischen Übersetzungen indischer Gedichte* veröffentlichte und daher als Schlüsselfigur gilt. Er erhoffte sich, so wie auch andere Denker und Schriftsteller der Romantik (Herder, Goethe, Novalis und Schelling), eine „Wiedergeburt“ des indischen Gedankenguts in Europa und den Beginn einer neuen Ära.

Auch Stephen Cross spricht von einer „Oriental Renaissance“¹⁹⁶, herbeigeführt durch zwei Strömungen/Quellen: Einerseits spricht er ebenfalls von den bereits erwähnten Übersetzungen und Essays über das Gedankengut und die Literatur Indiens durch Wilkins und Jones. Er hebt hier neben Wilkins' *Bhagavadgita*-Übersetzung ebenfalls Jones' Übersetzung des poetischen Werkes *Kālidāsa* hervor, welches in kulturellen Kreisen und von Schriftstellern, besonders von Goethe, hoch gelobt wurde.

Als zweite Hauptquelle bezeichnet Cross die älteste Übersetzung der Upanischaden in eine europäische Sprache (Latein), Anquetil-Duperrons *Oupnek'hat*. Dies stimmt zum Teil mit den oben dargestellten Phasen der „orientalischen Renaissance“ bei Gotthelf überein, wobei allerdings auffällt, dass Cross nicht von „den Upanischaden“ spricht, sondern vom *Oupnek'hat*.

Cross legt genau dar, warum bei den Denkern der Romantik ein so großes Interesse an den „fernöstlichen“ Lehren bestand und inwiefern sich dieses von Schopenhauers Faszination für solches Denken unterscheidet.

Cross richtet hierbei seinen Blick auf das Bild des Christentums, welches zu der Zeit der „orientalischen Renaissance“ unter den Denkern der Romantik herrschte. Ihm zufolge ist das Interesse an Indien nicht in erster Linie ein rein historisches oder philosophisches, denn so wuchs ebenfalls der Einfluss der katholischen Kirche nach der französischen Revolution und einige der Denker der Romantik erhofften sich, dass das Christentum, welches in gewissen Lehren durchaus mit den indischen Lehren im Einklang ist, wieder zur spirituellen Quelle in

¹⁹⁴ Vgl. Lütkehaus, Ludger. Nirwana in Deutschland. S. 29

¹⁹⁵ Für weitere, vertiefende Informationen zu Schlegel: App, Urs: Schopenhauers' Compass. S. 122ff.

¹⁹⁶ Cross, Stephen: Schopenhauer's Encounter with Indian Thought. S. 10

Europa werden könne. Schopenhauer verfolge dieses Ziel in keiner Weise und auch wenn er an einigen Stellen ebenfalls Übereinstimmungen betont und bestimmte Lehren des Christentums (insbesondere die der Erbsünde und die Erlösungslehre) lobt, so leite er diese doch von den indischen Lehren ab.

Cross unterscheidet aber nicht nur die Absichten Schopenhauers von denen der romantischen Denkbewegung, sondern er betont ebenfalls die Unterschiede, die zwischen Schopenhauers Herangehensweise an die Philosophie und der der Inder bestehen. Die Frage, die dahintersteckt, lautet: Welches philosophische Ziel verfolgen beide und worin besteht philosophisches Denken überhaupt?¹⁹⁷ Da dieser Frage intensiv in Kapitel IV (und teilweise bereits in Kapitel III) nachgegangen wird, soll zunächst unter folgendem Punkt nachgezeichnet werden, wie und wann Schopenhauer überhaupt zu den asiatischen Lehren Zugang fand und über welche Quellen er verfügte, um später deren Einfluss in einen Zusammenhang mit seinem mitzuteilenden Gedanken zu bringen.

2. Schopenhauers Studium der asiatischen Philosophie

Wie bereits angedeutet, sind es in erster Linie Apps Arbeiten, die es ermöglichen, Schopenhauers Beschäftigung mit der asiatischen, insbesondere der indischen, Philosophie ziemlich genau nachzuvollziehen.¹⁹⁸

Zu Beginn dieser Arbeit wurde bereits auf die Problematik hingewiesen, dass viele Studien, die sich mit Schopenhauer und der asiatischen Philosophie auseinandersetzen, nicht berücksichtigen, welche Quellen Schopenhauer genau zu welchem Zeitpunkt zur Verfügung standen. Der eher historische Aspekt wird weniger in die Studien mit einbezogen, umso mehr sind die Studien komparativer Art, das heißt, es werden insbesondere Unterschiede und Ähnlichkeiten zwischen der Philosophie Schopenhauers und der indischen Philosophie herausgearbeitet. Hinzu kommt, dass hierbei nicht das *Oupnek'hat* samt Schopenhauers

¹⁹⁷ Es wurde bereits zu Beginn dieser Arbeit (s. S. 8f.) angedeutet, dass es einen wichtigen Zusammenhang zwischen Schopenhauers philosophischer Absicht, seinem Verständnis von Philosophie und dem Erfassen des „einen Gedankens“ gibt. Bei Cross wird dieser Aspekt sichtbar, allerdings ohne dabei auf den „einen Gedanken“ einzugehen. Im Laufe von Kapitel IV, insbesondere unter Punkt 1.5. dieser Arbeit wird dieses Thema genauestens dargestellt, dies im Zusammenhang mit der Frage nach der Möglichkeit der Mitteilbarkeit des „einen Gedankens“.

¹⁹⁸ Neben den Arbeiten von Urs App sei auch ein Beitrag von Jochen Stollberg genannt, welcher Schopenhauers Ausleihen und Rückgaben genauestens nachzeichnet.

Vgl. hierzu Stollberg, Jochen: Arthur Schopenhauers Annäherung an die indische Welt. In: *Das Tier, das du jetzt tötet, bist du selbst ...*. Arthur Schopenhauer und Indien. S. 5-34

Randnotizen als Ausgangspunkt dient, sondern (mehr oder weniger moderne) Übersetzungen der Upanischaden.

Folgende Fragen müssen in einem ersten Schritt geklärt werden: Wann beschäftigte Schopenhauer sich erstmals mit asiatischen Lehren? Wer führte ihn an diese Quellen heran und wann hatte er zu welchen Werken Zugang?

2.1. Vorlesungen und Notizen aus dem Jahr 1811

Im Jahr 1811 besuchte Schopenhauer an der Universität Göttingen die Ethnografievorlesungen bei Prof. Arnold Hermann Ludwig Heeren, einem Altertums- und Indienspezialisten. Dort erhielt er, wie aus Schopenhauers Notizen¹⁹⁹ hervorgeht, erste Informationen bezüglich asiatischer Kulturen und Religionen, welche er wohl mit großem Interesse studierte, denn er besuchte die Vorlesungen von Prof. Heeren vier Semester lang. Schopenhauers Notizen zu der Ethnografievorlesung umfassen ganze zehn, auf der Hand geschriebene Seiten. Allerdings handelt es sich in erster Linie um Informationen über die Geografie und die Geschichte des asiatischen Kontinents.

App²⁰⁰ hat sechs Notizen hervorgehoben, die in Relation mit Indien stehen:

Die erste Notiz bezieht sich auf die Heilige Stadt Benares, die zweite thematisiert die Kaste der Brahmanen, genauer ihre Lebensweise, Ernährungsweise und ihr Wissen. Bei der dritten Notiz handelt es sich um Informationen über die drei Hauptgottheiten der Inder, in der vierten macht Schopenhauer Angaben zu den Veden und in der fünften zu religiösen Praktiken der Inder. Schließlich erwähnt er in seiner letzten Notiz erstmals die indische Philosophie, welche er als spekulativ bezeichnet.

2.2. Winter 1813/14 in Weimar

Aufschlussreich für die Hinführung zum Studium der indischen Lehren ist ein Brief Schopenhauers an Johann Eduard Erdmann, datiert auf den 9. April 1851:

¹⁹⁹ App, Urs: Notizen Schopenhauers zu Ost-, Nord- und Südostasien vom Sommersemester 1811. In: *Schopenhauer-Jahrbuch*. 84. Band. S. 21-39

²⁰⁰ App, Urs: Schopenhauer's Initial Encounter with Indian Thought. In: *Schopenhauer-Jahrbuch*. 87. Band. S. 35-76

Darin schreibt Schopenhauer von seinem Aufenthalt in Weimar, seinem ihm wohlthuenden Umgang mit Goethe und von dem Orientalisten Friedrich Majer, welcher ihn unaufgefordert in die indischen Lehren einführte, was einen wesentlichen Einfluss auf ihn hatte²⁰¹.

Worin genau diese Einführung bestand, betont Schopenhauer nicht, so dass, App zufolge, auch nicht eindeutig ist, ob Majer Schopenhauer zu dem Zeitpunkt auf das *Oupnek'hat* aufmerksam gemacht hat, wie in den meisten Arbeiten zu Schopenhauer und Indien angeführt wird.²⁰²

Neben Goethe und Majer traf Schopenhauer im Winter 1813 in Weimar auf Julius Klaproth, ebenfalls ein Orientalist. Klaproth ist der Herausgeber des *Asiatischen Magazins*, einer Sammlung von Arbeiten über Asien, welche zu einer wichtigen Quelle für Schopenhauer wird. App²⁰³ zufolge informierte entweder Majer oder Klaproth Schopenhauer über das *Asiatische Magazin* (zwei Bände), welches Schopenhauer am 4. Dezember 1813 in Weimar für ungefähr vier Monate auslieh. Dies war Schopenhauers erste Asien-Quelle, gefolgt vom *Oupnek'hat* und Polier's *Mythologie des Indous*. App betont insbesondere einen von Klaproth übersetzten Artikel über den Chinesischen Buddhismus im *Asiatischen Magazin*, Majers Artikel über die Inkarnationen *Vischnus* sowie seine Übertragung der *Bhagavad Gita* ins Deutsche (von Wilkins englischer Übersetzung ausgehend).

2.3. Frühjahr 1814

Wesentlich ist aber für die vorliegende Arbeit Schopenhauers erster Kontakt mit dem *Oupnek'hat*, welcher genau zurückverfolgt werden kann: Am 26. März 1814 lieh Schopenhauer sich, zusammen mit der *Mythologie des Indous*, die zwei Bände des *Oupnek'hat* aus der Weimarer Bibliothek aus. Als Schopenhauer nach Dresden fuhr, gab er das Werk (am 18. Mai 1814) zurück, lieh es sich in Dresden dann am 8. Juni erneut aus. Am 21. Juli²⁰⁴ erfolgte die Rückgabe und Schopenhauer kaufte sich ein Exemplar, womit dann auch seine handschriftlichen Einträge beginnen, welche das Thema des dritten Kapitels dieser Arbeit darstellen. Interessant ist, dass sich durch diese genauen Daten der Ausleihen und Rückgaben nachzeichnen lässt, wann Schopenhauer sich mit dem *Oupnek'hat* auseinandersetzte, und somit

²⁰¹ Hübscher, Arthur (Hrsg.): Arthur Schopenhauer. Gesammelte Briefe. S. 261

²⁰² App bezieht sich hier insbesondere auf die Arbeiten von Rudolf Merkel, Arthur Hübscher und Brian Magee, welche in ihren Studien jeweils darlegen, dass es Majer war, der Schopenhauer auf das *Oupnek'hat* aufmerksam machte. Allerdings, so App, geht das an keiner Stelle eindeutig hervor.

²⁰³ Vgl. App, Urs: Schopenhauer's Compass. S. 176ff.

²⁰⁴ Jochen Stollberg vermerkt an diesem Datum ebenfalls Schopenhauers Ausleihe von Friedrich Schlegels *Über die Sprache und Weisheit der Indier. Mit metrischen Übersetzungen indischer Gedichte*.

Vgl. hierzu Stollberg, Jochen: Arthur Schopenhauers Annäherung an die indische Welt. S. 12.

die Einträge im handschriftlichen Nachlass mit der Lektüre des *Oupnek'hat* in Verbindung gebracht werden können.

App teilt Schopenhauers Studium des *Oupnek'hat* in drei Phasen ein, wobei die erste Phase von Ende März bis Mai 1814 anhält. Die zweite Phase erstreckt sich von Juni bis Juli 1814 und die letzte Phase beginnt ab Sommer 1814. Wie bereits dargestellt, gilt das Jahr 1814 bei Malter und App als wesentlich in der Genese von Schopenhauers Gedankengang bis zu seinem Hauptwerk. Es sei allerdings noch einmal darauf hingewiesen, dass neben dem Studium des *Oupnek'hat* die Bände der *Asiatick Researches*²⁰⁵ (samt Schopenhauers Notizen), welche Schopenhauer ab 1815 auslieh, eine wichtige Rolle spielen, denn Schopenhauers Notizen enthalten wichtige Aussagen zum *Oupnek'hat* und lassen auf wesentliche Verbindungen schließen, wie in Kapitel III gezeigt wird.

Bevor aber das *Oupnek'hat* samt Schopenhauers Randnotizen und Verweisen thematisiert wird, sollen in einem nächsten Schritt die Entstehung des *Oupnek'hat* und die Denkströmungen, welche diese Übersetzungen geprägt haben, kurz dargestellt werden.

3. Das *Oupnek'hat*

Es wurde bereits mehrmals im Laufe dieser Arbeit auf die Problematik angesichts der Forschung zum Thema „Schopenhauer die indische Philosophie“ hingewiesen, da sich die Forscher in erster Linie auf die Upanischaden und nicht auf das *Oupnek'hat* bezogen. Dies hat Folgen für die gesamte Deutung und Interpretation, da der Entstehungshintergrund samt den Denkströmungen, welche sich hinter den jeweiligen Übersetzungen verbergen, dabei außer Acht gelassen wird, wie unter dem nächsten Punkt gezeigt wird²⁰⁶.

3.1. *Sirr-i Akbar*

Der Kronprinz Mohammed Dara Shikoh (1616-1659) ist eine Schlüsselfigur hinsichtlich der Entstehungsgeschichte des *Oupnek'hat*. Prinz Dara gilt als der erste Übersetzer der Upanischaden (wohlgemerkt von 50 Upanischaden) aus dem Sanskrit ins Persische (im Jahr 1656). Allerdings seien an dieser Stelle einige Punkte hervorgehoben, zum einen in Bezug auf die Upanischaden und zum anderen auf Prinz Daras Einflüsse.

²⁰⁵ App, Urs: Notes and Excerpts by Schopenhauer Related to Volumes 1-9 of the *Asiatick Researches*.

²⁰⁶ Diese ausführlichen Darstellungen sind insbesondere bei Erhard Göbel-Gross (*Sirr-i Akbar*), Urs App (Schopenhauer's Compass) und Stephen Cross (Schopenhauer's Encounter with Indian Thought) zu lesen.

Wie Paul Deussen²⁰⁷ betont, ist es ein komplexes Unterfangen, eindeutige Schlussfolgerungen in Bezug auf die Herkunft der Upanischaden zu ziehen. Er spricht von zwei Klassen von Sammlungen:

These collections or lists fall from the outset into two classes, in so far as they either contain the Upanishads in their entirety, or limit themselves (at least as far as the original design is concerned) to the Upanishads of the Atharvaveda. Of the former class is the Canon of the Muktikâ and the Oupnek'hat, of the latter that of Colebrooke and Nârâyana.²⁰⁸

Die Sammlung des *Nârâyana*, welche mit Colebrookes Sammlung übereinstimmt, umfasst 52 Upanischaden, während die Sammlung des *Muktikâ* aus 108 Upanischaden besteht. Letztere stammt aus einer anderen Zeit und Region. Beim *Oupnek'hat*, welches im Folgenden im Mittelpunkt steht, handelt es sich, wie bereits erwähnt, um 50 Upanischaden aus dem *Yajurveda* und *Atharvaveda*.²⁰⁹

Wie genau die Übersetzungsarbeiten von Prinz Dara abliefen, ist, so App²¹⁰, nicht ganz zurückzuverfolgen. Bekannt ist, dass Prinz Dara im Jahr 1656 in Benares die 50 Upanischaden mit einem Expertenteam innerhalb von sechs Monaten aus dem Sanskrit ins Persische übersetzte. Auch ist nicht bekannt, wie gut er das Sanskrit beherrschte. Das Besondere daran ist, dass es sich eben nicht um eine wortgetreue Übersetzung handelt, sondern Prinz Dara Kommentare und weitere Erklärungen hinzufügte sowie Passagen, welche mit Ritualen in Verbindung standen, kürzte oder einfach aussparte.

Zudem wird in eben diesen Ergänzungen der Einfluss des Sufismus, insbesondere der All-Einheitslehre (*Tauhid*), sehr deutlich. Prinz Dara beschäftigte sich bereits sehr früh mit dem Sufismus, was angeblich auch der Grund für seine Hinrichtung durch seinen älteren Bruder Aurangzeb war. Doch auch weitere Strömungen, wie der Neuplatonismus, Illuminismus, Yoga-Praktiken und Shankaras Vedantalehre flossen in die Übersetzung mit ein, da neben Dara selbst auch sein Expertenteam von verschiedenen Denkrichtungen beeinflusst war.

Im Hinblick auf die vorliegende Arbeit ist insbesondere die Überwindung der Illusion und des eigenen Selbst hin zur All-Einheit hervorzuheben, welche ebenfalls bei Schopenhauer eine wesentliche Rolle spielt. Hiermit verbunden muss ebenso der Begriff *maya* erwähnt werden, da dieser unter dieser Berücksichtigung in einem neuen Licht erscheint, wie im Folgenden kurz dargestellt wird.

²⁰⁷ Vgl. Deussen, Paul: *The Philosophy of the Upanishads*.

²⁰⁸ Ebd. S. 33

²⁰⁹ Vgl. App, Urs: *Schopenhauer's Compass*. S. 276f.

²¹⁰ Ebd. S. 276ff.

3.2. Die All-Einheitslehre und der Begriff *maya*

Im Mittelpunkt der All-Einheitslehre der Sufis steht, wie oben bereits zusammengefasst, die Lehre der Selbst-Überwindung, auch *fanā* genannt, und das Erreichen der All-Einheit. Besonders die Schriften des spanischen Mystikers Abû Bakr Mohammed Ibn al'Arabi prägten Prinz Dara. Zentraler Punkt seiner Lehre ist das Absolute und das Mannigfaltige in der Welt der Erscheinungen, darunter auch das Selbst, welche(s) es zu überwinden gilt, um wieder eins mit dem Absolut-Einen zu werden. Der Kerngedanke ist, dass Ibn Arabi zufolge das „Eine“ erkannt werden will, und es daher die Mannigfaltigkeit geschaffen hat, um sich darin selbst zu spiegeln. Allein Gott ist, und alles, was ist, existiert nur durch Gott, wobei Gott sich in der Erscheinungswelt enthüllt. Jean Chevalier bringt dies auf den Punkt, wenn er schreibt:

[...] c'est Dieu qui se connaît en moi, c'est dans la mesure où je suis Dieu que je le connais. Dieu ne peut être objet de connaissance, non plus que d'amour, si ce n'est par Lui-même, en tant que sujet, ou par un créé assimilé au Sujet divin. Dieu Se pense en moi, si je suis Dieu Se pensant.²¹¹

App²¹² verweist auf eine große Ähnlichkeit zwischen der Lehre Ibn Arabis und dem Satz „Die Welt ist die Selbsterkenntnis des Willens“, wenn der Begriff „Gott“ durch „Wille“ ersetzt wird: Der Wille offenbart sich in den mannigfaltigen Erscheinungen, er nimmt in der Welt der Vorstellung Gestalt an, wobei die Erscheinungen nur Formen des einen Willens sind. Ibn Arabi zufolge schuf Gott die Welt, um sich selbst im Spiegel derselben zu betrachten, so dass die Schöpfung der Welt ein Akt der Liebe darstellt. Nur der Mensch, der sein Ich völlig überwunden hat, erkennt das Absolut-Eine und überwindet somit die Welt der Erscheinungen, der Vorstellung.

Genau an dieser Stelle sei kurz auf den Begriff *maya* verwiesen. Ausgehend von Ibn Arabis Schöpfungsgedanken setzt Dara den Begriff *maya* mit *ishq*, was „Liebe“ bedeutet, gleich. So ist die Schöpfung Dara zufolge sowohl ein Akt der Liebe des Absolut-Einen sowie eine Verschleierung (Schleier der *maya*) dieses Absoluten, hervorgerufen durch Illusion in der Welt der Erscheinung, in welcher Vielfalt und Verschiedenheit herrscht.²¹³

Die Deutung des *maya*-Begriffs erweist sich als schwierig, denn dieser hat, je nach Tradition und Einfluss, sowohl in den Primärtexten als auch in den Forschungsarbeiten eine mehrfache

²¹¹ Chevalier, Jean: Le soufisme. S. 60

²¹² App, Urs: Schopenhauer's Compass: S. 136

²¹³ Vgl. hierzu App, Urs: Schopenhauer's Compass. S. 138

Bedeutung.²¹⁴ Einerseits findet man die Bedeutung von *maya* als die „(kosmische) Illusion“, genauer mit Lakshmi Kapani ausgedrückt:

[...] illusion (cosmique), puissance ou pouvoir d'illusion (qui aveugle l'homme et le conduit à prendre le «phénomène» pour le «noumène»)²¹⁵.

Kapani weist auf die doppelte Dimension des *maya*-Begriffs hin, auf die metaphysische und epistemologische, welche Schopenhauer, Kapani zufolge, intuitiv ziemlich richtig erfasst und um die Dimension Ethik und Moral erweitert hat.²¹⁶

Douglas L. Berger²¹⁷, der sich intensiv mit dem *maya*-Begriff bei Schopenhauer auseinandersetzt, vertritt die Ansicht, Schopenhauers Verständnis stamme aus der Tradition des *Advaita Vedanta*, genauer von der Interpretation Shankaras:

In the strict sense, Schopenhauer's developing understanding of *māyā* comes neither from the *Vedas* or the *Upaniṣads*, as he claims is [sic!] does, but rather more from the Advaita Vedāntic interpretation of this concept, for *māyā*, from the root *mā* "to measure", is most often identified in the *Vedic-Upaniṣadic* texts to be the magical power of God employed to create the world and then to hide behind the matter out of which it was made. It was only the Advaitins, specifically Śaṅkara, Sureśvara and Sarvajñātman, who many centuries later redefined *māyā* as the epistemological "ignorance" (*avidyā*) which caused human beings to mistake their changeless, eternal, undifferentiated innermost self (*ātman*) for the empirical, transitory individual person (*jiva*).²¹⁸

Diese verschiedenen Bedeutungen und Entwicklungen des *maya*-Begriffes, wie sie auch in der Forschung thematisiert werden, zeigen wiederum, wie wichtig der Hintergrund und das jeweilige Verständnis von *maya* ist, wenn Schopenhauers Genese seines Hauptwerkes sowie sein „einziger Gedanke“ nachvollzogen werden soll.

Der Wandel des Begriffs *maya*, seine jeweilige Bedeutung und der Zusammenhang mit Schopenhauers Werk werden, wie bereits erwähnt, in Kapitel III genauestens dargestellt. Durch das eben Dargelegte soll aber bereits ersichtlich werden, wie wichtig es ist, den Entstehungshintergrund des *Oupnek'hat* ins Auge zu fassen, um Schopenhauers Philosophie zu verstehen. Allerdings sei hinzugefügt, dass weder Schopenhauer noch der im folgenden

²¹⁴ Es sei hier bemerkt, dass der Begriff *maya* in Kapitel III noch einmal intensiv dargelegt wird, so dass sich die folgende Erläuterung nur auf das Wesentliche bezüglich des Hintergrunds des *Oupnek'hat* bezieht.

²¹⁵ Kapani, Lakshmi: Schopenhauer et la pensée indienne. S.257

²¹⁶ Ebd. S. 140

²¹⁷ Berger, Douglas L.: The veil of Maya: Schopenhauer's system and early Indian thought.

Auch Bergers These wird im Laufe dieser Arbeit eine Rolle spielen, denn er geht davon aus, dass der Begriff *maya* der Schlüssel in Schopenhauers System ist, die vier Bücher miteinander verbindet und den „einen Gedanken“ sogar unterstützt. Allerdings geht er von Malters Formulierung des „einen Gedankens“ aus und definiert diesen nicht neu.

²¹⁸ Ebd. S.62

dargestellte Übersetzer des *Sirr-i akbar*, Anquetil-Duperron, sich dessen bewusst waren und von einer wortgetreuen Übersetzung ausgingen.

3.3. Anquetil-Duperrons Übersetzung

Im Dezember 1775 erhielt Anquetil-Duperron Daras *Sirr-i akbar* und übersetzte es zunächst ins Französische, wobei diese im Jahre 1787 (in einem Geografiewerk) erschienene Übersetzung auf wenig Begeisterung stieß. Er entschloss sich daraufhin, das ganze Werk aus dem Persischen ins Lateinische zu übersetzen.²¹⁹

Die lateinische Version in zwei Bänden von 1801 und 1802, das *Oupnek'hat*, wurde von vielen Lesern kritisiert und als unlesbar sowie unverständlich bezeichnet, was in erster Linie am lateinischen Stil, den griechischen Partikeln und den vielen persischen Wörtern lag. Weniger als die Hälfte des Werks enthält laut App eine reine Übersetzung der Upanischaden. Der Rest besteht aus einem Glossar, welches aufgrund der zahlreichen persischen Wörter notwendig ist, sowie aus Kommentaren, Essays und Ergänzungen.²²⁰ Der Übersetzung (1. Band) geht eine fast hundertseitige Dissertation voran, welche sich mit den Hauptlehren der Upanischaden und deren Parallelen zur europäischen Theologie²²¹ beschäftigt. Lanjuinais spricht von einer Mischung aus Spinozismus, Pantheismus, Theosophismus, Illuminismus, Quietismus und Idealismus (Berkeley).²²²

Zum Schluss sei noch auf eine interessante Bemerkung von Berger²²³ hinsichtlich Anquetil-Duperrons Dissertation hingewiesen: Berger hebt Anquetil-Duperrons Anlehnung an Kant sowie die Dominanz der epistemologischen Dimension hervor, welche sich, so Berger, bei Schopenhauer wiederfindet. Es bestehe kein Zweifel, dass das Gedankengut der Upanischaden und der Veden durch eine „kantische Brille“ betrachtet werden kann und dass dies ebenso auf Schopenhauers Lektüre der lateinischen Übersetzung von Anquetil-Duperron zutrefte. Auf diese Weise kommt Berger auch zu dem oben dargelegten Schluss, Schopenhauers Verständnis des *maya*-Begriffs stamme in erster Linie von der Interpretation des *Advaita Vedanta*, welche wiederum in erster Linie die epistemologische Dimension berührt. Diese Bemerkung ist insofern relevant, da Schopenhauer im Verlauf seiner Philosophieentwicklung die *maya* (u.a.)

²¹⁹ Für weitere Informationen hinsichtlich der französischen Übersetzung vgl. App, Urs: Schopenhauer's Compass. S.147ff.

²²⁰ Vgl. ebd. S. 287-293

²²¹ Vgl. Lanjuinais, M le Comte: Analyse de l'Oupnek'hat. In: Journal Asiatique. Tome II S. 220

²²² Ebd. S. 226

²²³ Vgl. Berger, Douglas L.: The Veil of Maya. S.60ff.

mit Kants Erscheinung gleichsetzt und diese Passagen von besonderer Bedeutung sein werden, wie in Kapitel III der vorliegenden Arbeit gezeigt wird. Auch kann hier auf Booms Arbeit verwiesen werden, welcher ebenfalls Schopenhauers Hauptwerk rein epistemologisch liest, allerdings ohne das *Advaita Vedanta* zu betrachten.

Neben den erwähnten Schwierigkeiten und Faktoren hinsichtlich des Hintergrunds der beiden Übersetzungsarbeiten sowie der daraus resultierenden Abweichungen zentraler Schlüsselbegriffe sei noch ein weiterer Punkt erwähnt, welcher einer intensiven Betrachtung unterzogen werden muss, wenn der „eine Gedanke“ unter der Berücksichtigung des *Oupnek'hat* neu gelesen werden soll: Schopenhauers eigene Randnotizen im *Oupnek'hat*, die er während seiner Lektüre vorgenommen hat und welche im folgenden Kapitel genauer dargestellt werden.

III Kapitel

*Schopenhauers Lektüre des *Oupnek'hat* und der Bezug zur Entstehung seiner Philosophie*

1. Einführende Bemerkungen und Problemdarstellung zur Methodik

Im Mittelpunkt dieses Kapitels steht in erster Linie der Versuch, Schopenhauers Lektüre des *Oupnek'hat* nachzuzeichnen und die Randnotizen, Hervorhebungen sowie Markierungen in seinem Exemplar in einen Zusammenhang mit der Entwicklung seiner Philosophie und dem „einen Gedanken“ zu bringen. Hiermit verbunden stellen sich folgende wichtige Fragen:

Welche Passagen im *Oupnek'hat* hob Schopenhauer auf eine bestimmte Weise hervor, sei es durch Kommentare, Verweise oder Markierungen? Was sagen diese Hervorhebungen und Randnotizen aus? Gibt es direkte Bezüge zu Passagen in den Frühen Manuskripten? Können konkrete Passagen und Begriffe aus dem *Oupnek'hat* in Bezug auf den „einen Gedanken“ aufschlussreich sein und bei dessen „Relecture“ behilflich sein?

Dass Schopenhauer die zwei Bände des *Oupnek'hat* intensiv studiert hat, wird einerseits bereits rein optisch daran ersichtlich, dass er durchgehend Markierungen im Text und am Rand vorgenommen hat. Im Text hat er einzelne Begriffe und Sätze unterstrichen (einfach, zweifach oder sogar dreifach), durchgestrichen, durch Zusätze ergänzt oder durch andere Begriffe ersetzt. Auch am Rand hat er bestimmte Textabschnitte in Form von einem, zwei oder drei senkrechten Strichen hervorgehoben. Zudem verweist er an diesen gekennzeichneten Stellen häufig auf andere Passagen im *Oupnek'hat* und somit auf andere Upanischaden, in welchen dann die markierten Begriffe wieder aufgegriffen werden.

Wesentlich sind vor allem die Verweise auf Literaturquellen und die Notizen, insbesondere auf inhaltlicher Ebene, welche Schopenhauer am Rand vorgenommen hat. An einigen Stellen besteht die Schwierigkeit, dass die Notizen nicht leserlich sind. Auch wurden die Notizen in diversen Sprachen (Deutsch, Englisch, Spanisch, Lateinisch, Griechisch, Persisch) verfasst und an manchen Stellen wird nicht sofort ersichtlich, ob es sich um Schopenhauers eigene Notiz oder um ein Zitat handelt. Besonders hervorzuheben sind diesbezüglich die zahlreichen Verweise auf bestimmte Literaturquellen und Personen, insbesondere auf Henry T. Colebrookes Essays, aber auch an besonders wichtigen Passagen auf John Taylor, Shankara (auf dessen Kommentare und Glossare sich Colebrooke ebenfalls bezieht) und Lanjuinais. Es fällt auf, dass Schopenhauer durchgehend, besonders am Anfang der einzelnen Upanischaden und Absätze, ausschließlich Colebrookes Essays als Quelle angibt, Übersetzungen von dort

übernimmt und sich auf Colebrookes Kommentare der Upanischaden bezieht, was im Verlauf dieses Kapitels noch genauer dargestellt wird. Derselbe Vorgang ist bei bestimmten, wesentlichen Schlüsselbegriffen und Aussprüchen der Fall, bei welchen Schopenhauer ebenfalls auf die Interpretation und Erklärungen bedeutender Forscher der indischen Philosophie wie Lanjuinais und Taylor zurückgreift.

Es drängen sich demzufolge die Fragen auf, wie Schopenhauer das *Oupnek'hat* las, wie authentisch seine Lektüre dieses Werkes ist und inwiefern diese von den Kommentaren und Interpretationen anderer Forscher geprägt war, auf welche er bei seiner eigenen Auseinandersetzung mit dem *Oupnek'hat* offensichtlich zurückgriff. Die gleichen Fragen werden bei einigen Schlüsselbegriffen und Aussprüchen aufgeworfen, bei denen er ebenfalls auf die bereits genannten Interpreten verweist, deren Begriffe er dann in seinem Exemplar anstelle von durchgestrichenen Wörtern oder als Ergänzung übernimmt.

Ein weiterer erwähnenswerter Faktor bei der Analyse von Schopenhauers Exemplar des *Oupnek'hat* ist die Datierung der Markierungen und Notizen sowie von Schopenhauers Lektüre einzelner Upanischaden und Passagen. Es ist nicht immer eindeutig zu bestimmen, wann genau er diese vorgenommen hat und in welchem (zeitlichen) Zusammenhang sie zu seinen eigenen Einträgen in den Frühen Manuskripten stehen. Auch gibt Schopenhauer bei einigen Verweisen auf Literaturquellen zwar das Erscheinungsjahr dieser Quellen an, wobei es sich aber oftmals nicht um den Zeitraum der Entstehung seiner Philosophie bis 1818 handelt, sondern um einen späteren Zeitraum, was dann für das Nachzeichnen der Entwicklung bis zum Hauptwerk (1. Ausgabe) nicht aussagekräftig ist.

Hinzu kommt an dieser Stelle ein weiterer bedeutender Punkt hinsichtlich Schopenhauers Markierungen, Hervorhebungen und Verweisen im *Oupnek'hat*, denn die im handschriftlichen Nachlass zitierten Passagen aus dem *Oupnek'hat* sind in seinem Exemplar nicht besonders auffällig hervorgehoben, so dass die Randnotizen und Markierungen allein nicht darüber Aufschluss geben, welche Stellen Schopenhauer bei der Entwicklung seiner Philosophie besonders beeinflusst haben. Hierzu kann noch erwähnt werden, dass Schopenhauer im handschriftlichen Nachlass lediglich aus zwei Upanischaden zitiert, wobei die *Chandogya*-Upanischade sowie der darin dargestellte und für Schopenhauers Philosophie wesentliche Ausspruch *tatoumes (tat twam asi)* in den Frühen Manuskripten nicht zitiert oder direkt thematisiert werden.

Es kann festgehalten werden, dass aufgrund der dargelegten Faktoren eine reine Analyse der Randnotizen in Schopenhauers *Oupnek'hat* nicht genügend Aufschluss über den Zusammenhang zwischen der Lektüre des *Oupnek'hat* und den Einträgen in den Frühen Manuskripten sowie der Genese von Schopenhauers Philosophie liefert.

Die Entwicklung von Schopenhauers Philosophie bis zur Willensmetaphysik im Hauptwerk unter der Berücksichtigung des *Oupnek'hat* sowie der Literatur über das *Oupnek'hat* wird unter folgendem Punkt chronologisch dargestellt, ausgehend von wesentlichen inhaltlichen Passagen in den Frühen Manuskripten.

Dazu gehören die zwei direkten Zitate aus zwei verschiedenen Upanischaden, welche ebenfalls hinsichtlich des Hintergrunds, der Thematik und der Kernaussagen genauer beleuchtet werden. Ferner treten sowohl im Rahmen von Schopenhauers Philosophie wie aus der Perspektive der Forscher, die Schopenhauer geprägt haben, Schlüsselbegriffe aus den Upanischaden wie *atma*, *djiw atma*, *maya* in den Vordergrund. Zudem werden Ansätze der Willensmetaphysik sowie deren Entwicklung dargestellt, wobei auch hier wiederum Konzepte aus den Upanischaden, wie die Metempsychose, auch als Transmigration oder Seelenwanderung bezeichnet, und die ewige Gerechtigkeit von zentraler Bedeutung sein werden. Aber auch der Frage nach der Mittelbarkeit von Wahrheit muss nachgegangen werden, denn Schopenhauer geht immer wieder auf die Aufgabe des Philosophen ein und thematisiert, inwiefern und auf welchem Weg Wahrheit überhaupt erkennbar und mittelbar ist, was für die Erfassung und die Frage nach der Mittelbarkeit des „einen Gedankens“ wesentlich ist und von der Genese seiner Philosophie bis zum Hauptwerk nicht isoliert betrachtet werden kann.

2. Die Entwicklung der Philosophie Schopenhauers bis zur Willensmetaphysik im Hauptwerk unter der Berücksichtigung von Schopenhauers Lektüre des *Oupnek'hat*

Wie bereits angedeutet, beinhaltet dieser Punkt eine genaue Analyse der Passagen ab dem Jahre 1814 aus dem ersten Band des handschriftlichen Nachlasses, welche in einem Zusammenhang mit Zitaten und Schlüsselbegriffen aus dem *Oupnek'hat* sowie mit Schopenhauers Notizen stehen. Ebenfalls werden Schopenhauers Notizen in den *Asiatick Researches* dargestellt, welche dank Urs App zur Verfügung stehen und datiert werden können, was somit eine zeitliche Einordnung von Schopenhauers Auseinandersetzung mit den betreffenden Werken und Konzepten ermöglicht.

Es sei hier aber betont, dass in den Frühen Manuskripten auch bereits vor dem Jahre 1814 bedeutende Notizen in Bezug auf die Entstehung seines Werkes als „organisches Ganzes“²²⁴, einschließlich des Begriffs „Wille/Wollen“, zu vermerken sind. Allerdings steht die inhaltliche Auseinandersetzung mit diesen Notizen nicht im Mittelpunkt des vorliegenden Kapitels und dieser Arbeit, da diese die Genese seiner Philosophie unter der Berücksichtigung der indischen Lehren nachzeichnet. Somit wird auch Schopenhauers Philosophie des besseren Bewusstseins im Folgenden keiner genaueren inhaltlichen Analyse unterzogen, sondern bloß im Hinblick auf die Entwicklung unter dem Einfluss der indischen Philosophie und Literatur thematisiert, um die Hauptelemente der Genese bis hin zur Willensmetaphysik im Hauptwerk und dem „einen Gedanken“ herauszuarbeiten.

Dass elementare Grundgedanken von Schopenhauers Philosophie schon vor seinem Studium des *Oupnek'hat* und der indischen Lehren nachweisbar sind, kann aber nicht abgestritten werden. Ganz im Gegenteil gibt es Passagen, die deutlich machen, dass Hauptkonzepte und Grundideen ohne die Kenntnis des *Oupnek'hat* und weiterer indischer Lehren entstanden sind. Insbesondere die aus dem Jahre 1813 stammende Notiz #66, welche sich mit dem Begriff „Nichts“ auseinandersetzt, weist darauf hin, dass bestimmte Schlüsselkonzepte bereits Gegenstand einiger Betrachtungen wurden, wenn auch in noch nicht vollendeter Form.

Auch kann in diesem Zusammenhang noch einmal auf die von Rudolf Malter dargelegte Zäsur in der Philosophie Schopenhauers im Jahre 1814 hingewiesen²²⁵ werden, welche, laut Malter, mit der Notiz #189 in den Frühen Manuskripten beginnt und ab welcher in schneller Folge Ideen von großer Bedeutung hervortreten, dies im Bereich der Erkenntnislehre, der Ästhetik und der Ethik. Diese Notiz stellt für Malter den Übergang des empirischen Bewusstseins zum besseren Bewusstsein dar. Malter zufolge kann Schopenhauers Frühphilosophie beziehungsweise die Philosophie des besseren Bewusstseins in den Zeitraum von 1812-1814 eingeordnet werden. Ab 1814 beginnt für ihn die direkte Vorbereitung auf das Hauptwerk. Ebenso spielt die Notiz #189 aus dem Jahr 1814 für Urs App eine wichtige Rolle, da anhand dieser zum ersten Mal, so App, der Einfluss des *Oupnek'hat* greifbar wird und ab diesem Zeitpunkt, unter dem Einfluss des *Oupnek'hat*, welches laut App die wichtigste Einzelquelle darstellte, der Kern von Schopenhauers Philosophie entstanden sei.²²⁶

²²⁴ Vgl. HN1; #92

²²⁵ Vgl. S. 15f. der vorliegenden Arbeit.

²²⁶ Vgl. App, Urs: Schopenhauers Compass. S. 192f.

2.1. Die Notizen aus dem Jahr 1814

2.1.1. Der Begriff „Wahn“ (#189)

In der Notiz #189 aus dem handschriftlichen Nachlass erscheint zum ersten Mal der Begriff „Maja der Indier“²²⁷ in Klammern. Schopenhauer setzt den Begriff „Wahn“, welcher Hauptthema der Notiz ist, mit dem Begriff *maya* gleich:

Denn sofern als er lebt, sofern er als er Mensch ist, ist er nicht bloß der Sünde und dem Tod anheim gefallen, sondern auch dem Wahn, und dieser Wahn ist so real als das Leben, als die Sinnenwelt selbst, ja er ist mit diesen Eines (die Maja der Indier): auf ihn gründen sich alle unsre Wünsche und Suchten, die wieder nur der Ausdruck des Lebens sind wie das Leben nur der Ausdruck des Wahns ist: sofern wir leben, leben wollen, Menschen sind, ist der Wahn Wahrheit, nur in Bezug auf das bessere Bewußtseyn ist er Wahn. Soll Ruhe, Seligkeit, Friede gefunden werden, so muß der Wahn aufgegeben werden, und soll dieser, so muß das Leben aufgegeben werden.²²⁸

Dem Begriff „Wahn“ kann hier eine starke Bedeutung zugeschrieben werden, denn so sind das ganze Leben des Menschen sowie die Sinnenwelt Wahn. Will der Mensch Erlösung finden, so muss er den Wahn und somit das Leben aufgeben. Hier haftet dem Begriff *maya*, indem er mit „Wahn“ gleichgesetzt ist, etwas sehr Negatives an, denn durch diesen findet der Mensch keine Ruhe, keine Seligkeit und keinen Frieden. Allerdings wird der Erlösungsaspekt bereits deutlich, denn der Wahn, die *maya*, kann aufgegeben werden. Wie bereits dargelegt, unterstreicht auch Malter diese Stelle im Zusammenhang mit dem Übergang vom empirischen zum besseren Bewusstsein sowie der Möglichkeit, Erlösung zu erlangen.

An dieser Stelle erscheint es sinnvoll, sich mit der Frage auseinanderzusetzen, welche Bedeutungen der Begriff *maya* im *Oupnek'hat* sowie bei den Interpreten des *Oupnek'hat* hat und inwiefern diese mit Schopenhauers Verständnis übereinstimmen. Ist den Randnotizen Schopenhauers etwas über die Bedeutung zu entnehmen? Allerdings muss hier wiederum auf das Problem der Datierung verwiesen werden, da der Zeitpunkt der Auseinandersetzungen und der Markierungen, wie oben erwähnt, nicht immer eindeutig zu bestimmen ist. Zudem wurde bereits dargelegt²²⁹, dass eine Entwicklung und ein Wandel des *maya*-Begriffs zu verzeichnen ist, welche ebenfalls berücksichtigt werden müssen.

²²⁷ HNI; #189

Es sei allerdings darauf hingewiesen, dass, App zufolge, der Text „(Maja der Indier)“ von Arthur Hübscher nachträglich eingefügt wurde, da es sich um eine später hinzugefügte Randnotiz (mit dunkler Tinte) von Schopenhauer handelt. Somit stellt diese erste Erwähnung des Begriffs „Maja“ in #189 nicht die früheste dar. Vgl. hierzu Urs App: Schopenhauer's Compass. S. 193

²²⁸ Ebd.

²²⁹ S. Kapitel II, 3.2. dieser Arbeit.

Im *Oupnek'hat* wird der Begriff *maya* bei den Worterklärungen zu Beginn als „*voluntas aeterna; quod causa ostensi sine fuit (existentiâ) est*“²³⁰ definiert. Schopenhauer hat diese Stelle am Rand markiert und die Definition, bis auf die Klammer, einmal unterstrichen. Er verweist auf eine Passage im 2. Band des *Oupnek'hat*, in welcher *maya* als „*Causâ amoris aeterni*“²³¹ bezeichnet wird. In einer Fußnote wird diese Stelle ergänzt, wobei Schopenhauer einzelne Begriffe unterstreicht und die Fußnote in Form einer Markierung am Rand (zwei Striche) hervorhebt:

Maïa, amor aeternus, seu aeternum, primi et unici entis foràs prodeundi, et sic entia apparere faciendi, desiderium fictum²³²

Genau hier wird der Einfluss der All-Einheitslehre²³³ und die damit verbundene doppelte Bedeutung des *maya*-Begriffs im *Oupnek'hat* (Liebe des Absolut-Einen sowie eine Verschleierung dieses Absoluten) noch einmal sichtbar. Schopenhauer übernimmt diese doppelte Bedeutung von *maya* ebenfalls in Notiz #213 der Frühen Manuskripte, in welcher Schopenhauer aus der *Atma-Upanischade* zitiert, wie unter Punkt 2.1.3. dieses Kapitels gezeigt wird.

Der Begriff *maya* taucht an einer weiteren Stelle im *Oupnek'hat* auf, und zwar in der *Chandogya-Upanischade*, welche für das Hauptwerk besonders relevant ist. Schopenhauer setzt *maya* direkt hinter den Begriff *imuginosum*²³⁴, welcher in Klammern mit *mohoum* (von Schopenhauer unterstrichen) und *opinans* definiert wird. Neben diesen Begriffen selbst, welche im Sinne von Einbildung, irriger Vorstellung aufgefasst werden können, ist auch der Kontext dieser Upanischade sowie die Textpassage aufschlussreich, denn hier handelt es sich um die Passage aus der *Chandogya-Upanischade*, in welcher der Ausspruch *tatoumes* im Mittelpunkt steht, welchem insbesondere im 4. Buch von Schopenhauers Hauptwerk in Bezug auf den „einen Gedanken“ eine besonders große Rolle zukommt. Interessant ist zudem, dass in dieser Passage im *Oupnek'hat* selbst der Begriff *maya* nicht in diesem Kontext und an dieser Stelle verwendet wird, Schopenhauer ihn aber diesbezüglich am Rande dieser Passage ergänzt.

²³⁰ OHI; S. 10

²³¹ OHII; S. 17

²³² Ebd.

²³³ S. Kapitel II, 3.2. dieser Arbeit.

²³⁴ In OHI; S. 64 in einer Fußnote wird *imuginosum* ergänzt:

Imaginationis phantasia hominem existentiae propriae, particulari, addictum tenet. *Rectitudo, veritas*, quae ens supremum et universale est, illum *opinionis* et erroris vinculo liberat, cum *consummati* doctoris ministerio ipsum ens universale, *subtile*, omnia penetrans, omnia implens, quod ipse illud ens sit, eum educet, et hoc dogma ab eo perfectè comprehensum efficit.

In den Übersetzungen von Lanjuinais und Colebrooke wird *maya* mit dem Begriff *illusion* übersetzt. So schreibt Lanjuinais:

*maïa, c'est à dire illusion (à cause du monde matériel qui est la figure de Dieu, de ce monde qui paraît exister et qui n'existe pas).*²³⁵

Colebrooke greift den Begriff *maya* in seinen Essays ebenfalls einige Male auf und setzt ihn, wie Lanjuinais, mit *illusion* gleich.²³⁶

2.1.2. Erstes Zitat aus der *Mitri*-Upanischade (#191) und die Notiz #192

Die Notiz #191 beinhaltet zwei wesentliche Aspekte, einerseits das erste direkte Zitat aus dem *Oupnek'hat* und andererseits elementare Aussagen hinsichtlich der Willensmetaphysik.

Das Zitat „*is similis spectatori est quad ab omni separatus factus, spectaculum videt*“²³⁷ stammt aus der *Mitri*-Upanischade (3. Upanischade in Band I). Optisch hervorgehoben hat Schopenhauer diese Passage nicht, denn die Stelle ist am Rand lediglich mit einem Strich versehen (neben dem ganzen Absatz und an der zitierten Stelle ist noch ein weiterer Strich am Rand vermerkt). Einen Verweis oder Kommentar hat er auch nicht vorgenommen. Allerdings wurden in dem gesamten Text dieses *Brahmen* (Begriff dreifach unterstrichen) viele Markierungen und Verweise auf weitere Stellen im *Oupnek'hat* vorgenommen.

Inhaltlich setzt sich diese Stelle im *Oupnek'hat* mit der Frage auseinander, was *atma* und *djiw atma* ist. Es handelt sich um ein Gespräch zwischen einem Bûßer und einem *Radjah* über den Begriff *atma*, wobei der Bûßer die diesbezüglichen Belehrungen seines Lehrers *Mitri* an den *Radjah* verkündet. Zusammenfassend ist *atma* etwas, das sich im Körper aufhält, diesen behütet, in ihm bleibt, wenn es vom Körper getrennt wird. *Atma* ist frei von Beschwerden, verscheucht die Unwissenheit und den Irrtum. Von diesem *atma* wurde dies Alles geschaffen, da er keine Ruhe im Alleinsein fand, so dass er beschloss, sich in der Vielheit sichtbar zu machen. So schuf er mannigfaltige Gestalten. Dieser *atma* selbst hat aber keine Bewegung und keinen Willen, er ist rein, beständig und irrt nicht. Schließlich folgt das Zitat, dass er einem Zuschauer ähnelt, welcher von Allem getrennt das Schauspiel sieht.²³⁸

Diese Upanischade enthält einige sehr wichtige Konzepte, die in Schopenhauers Philosophie wesentlich sind, insbesondere was den Begriff des Subjekts betrifft, genauer das reine Subjekt

²³⁵ M. le Comte Lanjuinais: Analyse de l'Oupnek'hat. S. 229

²³⁶ Vgl. Colebrooke, Henry T.: Miscellaneous Essays. S. 242, 407

²³⁷ OHI; S. 304

Schopenhauer hat das Zitat etwas umgeändert, denn im Original lautet es: „*Et is similis (homini) spectaculi (spectatori) est, quod ab omni separatus factus, tamascha (spectaculum) videt*“

²³⁸ Diese Zusammenfassung basiert auf der Übersetzung von Franz Mischel: Das Oupnek'hat. S.195ff.

des Erkennens oder wie Schopenhauer schreibt, „der ruhige, reine, außer der Zeit liegende Zuschauer jenes ganzen Trauerspiels des Lebens“²³⁹.

Was die Entwicklung der Willensmetaphysik betrifft, ist diese Notiz, wie auch Malter betont und in der vorliegenden Arbeit bereits dargelegt wurde²⁴⁰, von wesentlicher Bedeutung. Schopenhauer beschreibt hier den menschlichen Leib als den sichtbar gewordenen Willen, wobei der Wille, im Gegensatz zum Leib, selbst nicht in der Zeit liegt. Der Mensch aber erkennt in der Zeit „wie in einem Spiegel seinen Willen“²⁴¹. Dabei ist das Subjekt nicht der Wille, sondern das bloß Erkennende. Auch der soteriologische Aspekt tritt bereits hervor, denn so kann das Subjekt des reinen Erkennens, welches den Willen in sich selbst, im Leib und in der Welt erkennt, zur Erlösung gelangen. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass im *Oupnek'hat* der Begriff *atma* mit dem Bild des von Allem getrennten Zuschauers umschrieben wird, während Schopenhauer dieses Zitat im Zusammenhang mit dem Begriff Subjekt, genauer des bloß Erkennenden, benutzt, den Aspekt „außerhalb der Zeit liegend“ ergänzt und vom Leben als einem Trauerspiel spricht, was nicht auf das Originalzitat im *Oupnek'hat* zutrifft. Die Auseinandersetzung mit dem „Subjekt“ vertieft sich dann direkt in der nächsten Notiz.

In der Notiz #192 beschäftigt sich Schopenhauer in erster Linie mit der Methode zur Erklärung der Welt und er kritisiert die Dogmatik, welche versucht, alles durch den Satz vom Grund zu erklären. Stattdessen lobt er die „Methode der Indier“²⁴², da sie vom Subjekt, genauer vom *atma* und *djiw-atma* ausgehen. Auch hier findet, wie in Notiz #191, eine Gleichsetzung der Begriffe „Subjekt“ und „*atma*“ sowie *djiw-atma*“ statt. Was aber bedeutet „*djiw-atma*“ im *Oupnek'hat* und wie definieren und interpretieren es die Philologen, auf die sich Schopenhauer immer wieder bezieht?

Djiw-atma wird im Zusammenhang mit *atma* ebenfalls in der *Mitri-Upanischade* erläutert. Tritt dieser nicht mit den Sinnen erkennbare und reine *atma* in den Intellekt, dann wird er *djiw atma*, leitet den Körper und wandert durch die Sinnenwelt. Er verrichtet somit die Tätigkeiten, er ist Form des *atma* und des Wissens, der Belehrung. Er selbst ist im Körper der Wissende, welcher sich als „Ich“ wahrnimmt.²⁴³

²³⁹ HN1; #191

²⁴⁰ Vgl. Kapitel I, 3.1.3 dieser Arbeit

²⁴¹ HN1; #191

²⁴² HN1; #192

Die Wichtigkeit dieser Methode betont Schopenhauer ein weiteres Mal in #216. In #234 hebt er die Vorzüge hervor, wenn man, wie die Inder, vom Subjekt ausgeht.

²⁴³ Nach der Übersetzung von Franz Mischel, S. 195ff.

Die Begriffe *atma* und *djiw atma* werden ebenfalls zu Beginn des *Oupnek'hat* unter den Worterklärungen erläutert. *Atma* wird als *djan (anima) animarum* definiert, *djiw atma* als *spiritus (anima) universalis, com corpore (conjunctus corpori)*.²⁴⁴ Schopenhauer ergänzt die Erklärung von *djiw atma* mit „âme liée“ und einem Verweis auf Lanjuinais. Er fügt ebenfalls den Begriff „Individuum“ hinzu. Ferner verweist er auf eine Stelle in der *Chandogya-Upanischade*, in welcher *djiw atma* als „*hic atma, causa addictionis cum corpore*“²⁴⁵ bezeichnet wird. Auffällig ist auch, dass Schopenhauer von Beginn an im *Oupnek'hat* beim Ausdruck „*djiw atma (anima universalis)*“ den Begriff „*universalis*“ durchstreicht und durch „*individualis*“ ersetzt.

Auch in Colebrookes Essays taucht der Begriff „individual“ im Zusammenhang mit *atma* und *djiw atma* auf. Colebrooke erläutert die Begriffe im Hinblick auf die *Sankhya*-Lehre, in welcher *atma* als „living, individual soul“²⁴⁶ bezeichnet wird, *djiw atma* als „rational and conscious living soul“²⁴⁷.

Kapani, der sich intensiv mit den Gemeinsamkeiten und den Unterschieden von Schopenhauers Philosophie und dem indischen Denken auseinandersetzt, gibt bezüglich des Begriffs *ātman* folgende Definition:

L'ātman est, sur le plan subjectif et individuel, le pendant ou la réplique du *brahman*. Dans le rituel védique l'ātman représente le centre de l'autel védique. Selon les spéculations des *Upaniṣad*, ce même mot désigne avant tout le soi individuel, quintessence des souffles vitaux (*prāṇa*). L'ātman est donc le principe de vie, le noyau ontologique de la personne, garant de l'unité ou de l'identité métaphysique.²⁴⁸

An dieser Stelle kann die Frage nach dem Zusammenhang zwischen den beiden erläuterten Notizen Schopenhauers aus den Frühen Manuskripten, dem Zitat aus der *Mitri-Upanischade* und den Begriffen *atma*, *djiw atma* und dem des Subjekts erhoben werden.

Wesentlich ist hier, auch im Hinblick auf den weiteren Verlauf und die Entwicklung von Schopenhauers Philosophie unter der Berücksichtigung des *Oupnek'hat*, die Gleichsetzung von Leib und Sichtbarkeit des Willens. Der bloß erkennende, individuelle Mensch, das Subjekt, *atma*, *djiw atma*, erkennt via seinen Leib den Willen, das Leben, die Welt, und so spielt dieses demnach die zentrale Rolle bei der Frage, was die Welt ist. Die Begründung, warum dies wichtig ist, folgt auf das Zitat aus der *Mitri-Upanischade* in der Notiz #191: Schopenhauer

²⁴⁴ OHI; S. 8

²⁴⁵ Ebd. S. 93

²⁴⁶ Colebrooke: *Miscellaneous Essays*; S. 342

²⁴⁷ Ebd. S. 418

²⁴⁸ Kapani, Lakshmi: *Schopenhauer et la pensée indienne*. S. 33

bezeichnet hier die Erkenntnis des eigenen Willens als Belehrung, welche „der ganze Zweck des Lebens ist“²⁴⁹. Denn in dem Zustand eines „ruhigen, außerhalb der Zeit liegenden Zuschauers“ sind wir vom Wollen losgelöst, was uns zur Erlösung bringen kann.

2.1.3. Zitat aus der *Atma-Upanischade* (#213)

Das zweite Zitat aus dem *Oupnek'hat* in den Frühen Manuskripten befindet sich in der Notiz #213, stammt aus der *Atma-Upanischade* im zweiten Band des *Oupnek'hat* und lautet: *tempore quo cognitio simul advenit amor e medio supersurrexit*²⁵⁰.

Die *Atma-Upanischade* setzt sich insbesondere mit dem Begriff *maya* auseinander:

Et *maïa*, quòd amor aeternus est, ex illo dicunt, quòd amor initium non habet, et fines habet : quid ? (*nam*) tempore quo cognitio simul advenit, amor è medio supersurrexit (*surgit*). Et è τῶ *maïa*, rectum (*verum*) mendacium apparet ; et mendacium, rectum (*verum*) : quemadmodum, funis, quòd mendacium (*falsum*) est, coluber apparet; et coluber, quòd rectum (*verum*) est, funis apparet. Et *maïa*, quòd non rectum (*non verum*) potest dixit (*possunt dicere*), et non mendacium (*non falsum*) : quid? (*nam*) ostensum sine est (*sine existentia*) mundum est (*existentem*) ostendit; et est (*existentem*) existentiam universalem, non est (*non existentem*) ostendit. Tò existit, non est, ostendit : ens verum, quòd apparens est, non ostendit; et mundum, quòd existens non est, ostendit.²⁵¹

Wie unter Punkt 2.1.1. dieses Kapitels angedeutet, wird *maya* hier als „*amor aeternus*“ bezeichnet, was auf den bereits erläuterten Einfluss der All-Einheitslehre von Prinz Daras Übersetzung hinweist. Im handschriftlichen Nachlass geht Schopenhauer auf den Begriff *amor* ein und setzt ihn mit *maya* gleich,

„welche eben das Wollen, die Liebe (zum Objekt) ist, deren Objektivierung oder Erscheinung die Welt ist, und die als der Grundirrtum, zugleich gleichsam der Ursprung des Uebels und der Welt (die eigentlich Eins sind) ist“²⁵².

Schopenhauer hat diese Stelle im *Oupnek'hat* optisch nicht besonders hervorgehoben. Die von ihm zitierte Stelle sowie der Begriff *maya* (und am Anfang die Worte *quòd amor aeternus*) sind

²⁴⁹ HN1; #191

²⁵⁰ OHII, S. 216; Diese Passage befindet sich ebenfalls in einer weiteren Upanischade in Band I, genauer in VI. *Oupnek'hat Sarb*, S.405f. Allerdings hebt Schopenhauer auch diese Stelle nicht besonders hervor, nur der Begriff *maïa* ist unterstrichen und es befindet sich eine doppelte Linie am Rand dieser Passage (im Gegensatz zu der Passage in OH II, S. 216, welche nur mit einem Strich am Rand markiert ist).

²⁵¹ Ebd.

Übersetzung nach Mischel:

Durch *maja* erscheint das Wahre als das Falsche und das Falsche als das Wahre. So wie ein Tau als Schlange erscheint, was das Falsche ist; und *maja* können sie das Nichtwahre und das Nichtfalsche nennen, denn er zeigt, daß die Welt ohne Wahres Dasein ist, er zeigt nicht, wie das gesammte Dasein wirklich ist, er zeigt, daß das nicht Seiende besteht, und daß das Bestehende nicht ist; das wahre Wesen, welches sich offenbart, zeigt er nicht, er zeigt die Welt, welche in Wahrheit nicht besteht; dieses selbst ist *maja*. (S. 271)

²⁵² HNI; #213

unterstrichen und der Absatz ist am Rand mit einem Strich markiert. Allerdings dient genau dieses Zitat im Hauptwerk als Motto des vierten Buches, was dem Zitat demzufolge eine besondere Wichtigkeit zukommen lässt.

Die doppelte Bedeutung des *maya*-Begriffs wird auch im *Oupnek'hat* selbst an dieser Stelle sichtbar, denn neben der Bedeutung von ewiger Liebe, welche keinen Anfang, aber ein Ende hat, wird *maya* als etwas begriffen, wodurch das Wahre als Lüge und die Lüge als das Wahre erscheint.

Kapani weist ebenfalls darauf hin, dass auch im *Vedanta* ein doppelter Aspekt von *maya* zu vermerken ist:

le pouvoir de projection (viksepa-sakti) – pouvoir créateur – et qui se manifeste sur le plan individuel dans toute activité créatrice du sujet avec le déploiement de l'imagination créatrice, et notamment dans le sommeil (nidrā) pourvu de rêves (svapna). Et le pouvoir d'obnubilation ou d'obscurcissement (āvaraṇa-sakti), ce qui fait que le réel reste voilé pour nous.²⁵³

Schopenhauer deutet hier *maya* einerseits als das Wollen selbst, als Liebe/Begierde zum Objekt, welche sich wiederum in der Welt objektiviert und in Erscheinung tritt. Zugleich ist sie ein Grundirrtum und somit auch der Ursprung des Übels in der Welt. Aber durch die bessere Erkenntnis kann das Wollen, die Liebe zum Objekt, aufgehoben werden.

Es wurde bereits dargelegt, dass diese Notiz in der Schopenhauer-Forschung (insbesondere bei Malter und App) eine besonders wichtige Rolle im Hinblick auf die Entwicklung der Willensmetaphysik spielt. Wollen ist die Ursache unseres Unglücks, unser Leben ist nur das objektivierte Wollen. Erlösung ist aber möglich durch die bessere Erkenntnis, indem das Subjekt des reinen Erkennens den Willen durch die eigene Erscheinung, den Leib (Vgl. #191), erkennt und diesen aufheben kann.

In einer Fußnote der Notiz #213 vertieft Schopenhauer den Aspekt des Wollens, welchem wir selbst ein Ende setzen können, und betont, dass es ohne Motive nicht zu einer Erkenntnis des Willens kommen könne, denn sie sind die Erscheinung des einen Willens. Auch hier verweist er auf die indische Philosophie, laut welcher die Sonne aus dem Auge hervorgeht, der Raum aus dem Ohr.²⁵⁴

Ferner enthält dieses Zitat bereits wichtige Schlüsselkonzepte, die im Hauptwerk eine zentrale Rolle spielen: Wollen als Unglück und Grundirrtum, die Gleichsetzung des Ursprungs vom Übel mit dem der Welt und das Erreichen von Erlösung, bedingt durch („bessere“) Erkenntnis.

²⁵³ Kapani, Lakshmi: Schopenhauer et la pensée indienne. S. 160

²⁵⁴ HN1; #213

Die von App beschriebenen zwei Pole der Welt „Selbstsucht“ und „Selbstlosigkeit“ werden hier sichtbar: Die „empirische“, selbstsüchtige, auf das eigene Wollen fixierte Sichtweise auf der einen Seite und die „reine“, selbstlose, sich vom Wollen abkehrende auf der anderen. Da diese Grundideen zudem von Schopenhauer durch ein Zitat aus dem *Oupnek'hat* untermauert und erläutert werden, so kann App schließlich zugestimmt werden, wenn er betont, dass diesem Fragment sowie den darin verwendeten Begriffen aus dem *Oupnek'hat* eine besondere Wichtigkeit zukommt und diese näher betrachtet werden sollten.

Was Schopenhauers Aussagen zur Willensmetaphysik betrifft, so häufen sich diese ab Notiz #213 signifikant, wie unter folgendem Punkt gezeigt wird.

2.1.4. Besondere Passagen hinsichtlich der Entwicklung der Willensmetaphysik ab Notiz #213

In der Notiz #220 betont Schopenhauer die von ihm aufgestellte Unterscheidung zwischen dem Subjekt des Erkennens und dem Subjekt des Wollens. Der Leib ist der sichtbar gewordene Wille, welcher „der Welt die Realität gibt“²⁵⁵ und durch das bessere Bewusstsein vom Subjekt des Erkennens erkannt wird. Dabei ist das Wollen die Quelle aller Übel, aber gleichzeitig auch „der einzige Weg zum Heil“²⁵⁶. Der Leib „als Objekt der 1sten Klasse erscheinende[r] Wille“²⁵⁷ kann überwunden werden, der Wille kann seine eigene Erscheinung aufheben, was für Schopenhauer Freiheit und die Möglichkeit der Erlösung darstellt. Die Erkenntnis des Willens bezeichnet Schopenhauer mehrmals als den Zweck des Lebens, welches der Spiegel des Willens ist.

Hier deuten sich einige Thematiken an, die später im Hauptwerk sowie in der Schopenhauer-Forschung von großer Bedeutung sind, insbesondere in Bezug auf das problematische Verhältnis des Subjekts des Erkennens zum Subjekt des Wollens. Schopenhauer unterscheidet hier das Subjekt des Erkennens und das Subjekt des Wollens. Während das Subjekt des Wollens dem Leid unterworfen ist, ist das Subjekt des Erkennens selig. Laut Schopenhauer kann sich der Wille selbst aufheben, indem er seine eigene, konkrete Erscheinung aufhebt, den Leib²⁵⁸.

²⁵⁵ HNI; #218

²⁵⁶ Ebd.

²⁵⁷ HNI; #220

²⁵⁸ In Kapitel IV, 1.3.1. dieser Arbeit wird die Rolle des Leibes noch einmal genauer thematisiert werden.

Der Leib ist einerseits gegeben als Vorstellung, als Objekt unter Objekten, wobei er dem Satz vom Grund unterliegt. Andererseits wird der Leib unmittelbar als Wille erfahren, er ist dessen Ausdruck und es kommt zur Identität von Leib und Wille.

Ist der Leib die Bedingung für die Erkenntnis des Willens, und ist diese Identität dem Subjekt *unmittelbar* gegeben, dann stellt sich ferner die Frage nach der Art der Vermittlung dieser Erkenntnis und der Bewusstwerdung des Willens.²⁵⁹ Wie bereits im Zusammenhang mit Malter's These zum „einen Gedanken“ dargestellt²⁶⁰, stellt sich hier wieder die Frage, wie das in der Zeit liegende, erkennende Subjekt sich über seinen Leib, welchen es als Vorstellung erfährt, auf etwas ihm *toto genere* Verschiedenes, den Willen, schließen.

Diesbezüglich kann die Notiz #278 noch kurz erwähnt werden, da Schopenhauer hier die Welt als Ding an sich als großer Wille bezeichnet, wobei die Welt als Erscheinung diejenige ist, „in der er erkennt was er will“²⁶¹. Die Identität des Subjekts des Erkennens mit dem Subjekt des Willens spielt hierbei wieder eine Schlüsselrolle, denn so kommt Schopenhauer zu dem wesentlichen Schluss:

Da ich selbst jene Identität bin, kann ich mit gleicher Wahrheit sagen: die Welt ist meine Vorstellung: und die Welt ist lauter Wille.²⁶²

Neben den genannten Notizen, sei aber noch auf eine weitere, wichtige Stelle, die Notiz #305, hingewiesen, welche im Zusammenhang mit dem Begriff „Wille“ auftaucht, und in welcher Schopenhauer die Platonische Idee²⁶³, das Ding an sich und den Willen als Eins bezeichnet, und welche, laut Malter, den endgültigen Schritt zur Willensmetaphysik darstellt.²⁶⁴ Ab dem Zeitpunkt spricht Malter nicht mehr von Schopenhauers Frühphilosophie, da diese Stelle für ihn als Basis für die systematische Entfaltung des „einen Gedanken“ dient.

Der Begriff „Idee“ bedarf an dieser Stelle einiger Aufmerksamkeit, denn Schopenhauer selbst korrigiert seine Aussage aus der Notiz #305 hinsichtlich der Gleichsetzung dieser Begriffe in Form einer Fußnote:

*) Dies ist unrichtig: die adäquate Objektität des Willens ist die Idee. Die Erscheinung aber ist die in das principium individuationis eingegangene Idee. Der Wille selbst ist Kants Ding an sich.²⁶⁵

²⁵⁹ Vgl. hierzu Daniel Schubbe/Matthias Koßler (Hrsg.): Schopenhauer Handbuch. S. 54ff.

²⁶⁰ Vgl. Kapitel I, 3.1.4. dieser Arbeit

²⁶¹ HNI; #278

²⁶² Ebd.

Diese Passage entspricht, wie in Kapitel I, Punkt 3.3. dargelegt, Spierlings Formulierung des „einen Gedanken“.

²⁶³ Vgl. hierzu Berger, Douglas L.: „The Veil of Maya“ Schopenhauer's system and early indian thought. S. 42ff. Berger illustriert in seiner Arbeit die Entwicklung und Einfügung der „Platonischen Ideen“ in Schopenhauers Willensmetaphysik ab dem Jahr 1814 im handschriftlichen Nachlass.

²⁶⁴ Vgl. Kapitel I, 3.1.3. dieser Arbeit.

²⁶⁵ HNI; #305

In der Notiz #321 erläutert Schopenhauer den Begriff „Idee“ im Zusammenhang mit dem Begriff „Wille“ dann ausführlicher. Dies ist insofern erwähnenswert, da er einerseits in dieser Notiz den Satz „Die Erkenntniß des Willens ist die Welt“ formuliert, welcher bereits sichtbare Ähnlichkeit mit dem Satz „Die Welt ist die Selbsterkenntnis des Willens“ aufzeigt:

Die Erkenntniß des Willens ist die Welt; die Form der Welt die Ideen. Die Form der Erscheinung der Ideen der Satz vom Grund, durch den die Mannigfaltigkeit, die einzelnen Dinge, die Individuen möglich werden.²⁶⁶

Die Verknüpfung der einzelnen Schlüsselbegriffe „Wille“ (in dieser Notiz spricht Schopenhauer ebenfalls von „den Willen“), „Idee“, „Erscheinung“ (vgl. #305) sowie *principium individuationis* bleibt zu dem Zeitpunkt noch etwas vage, allerdings werden diese Begriffe samt ihren Verknüpfungen in den Jahren 1815 bis 1817 weiter ausgebaut, gewinnen an Bedeutung und treten immer mehr in einen Zusammenhang. Zudem tritt der *maya*-Begriff hinzu und wird mit diesen Begriffen in Relation gebracht, wie in diesem Kapitel noch gezeigt wird.

2.2. Die Notizen aus dem Jahr 1815

Neben dem handschriftlichen Nachlass dienen ab dem Jahr 1815 die Notizen Schopenhauers in den *Asiatick Researches* Vol. 1 bis 9 als Quelle für das Nachzeichnen von Schopenhauers Philosophie unter dem Einfluss des *Oupnek'hat* und der indischen Philosophie.

Schopenhauer hat sich Band 1 der *Asiatick Researches* im November 1815 in Dresden ausgeliehen. Die erste Notiz bezieht sich auf den *maya*-Begriff:

Maya: the word is explained by some Hindoo Scholars „the first Inclination of the Godhead to diversify himself by creating worlds“. She is feigned to be the mother of universal nature & of all the inferior Gods; as a Cashmirian informed me, when I asked him, why Cama or Love was represented as her son: but the word Maya or delusion has a more subtle & recondite sense in the Vedanta philosophy, where it signifies the system of perceptions.²⁶⁷

In dieser Passage werden wieder die bereits dargelegten unterschiedlichen Bedeutungen des Begriffs *maya* deutlich. So erinnert die erste Definition an die erläuterte All-Einheitslehre des Ibn Arabi, laut welcher Gott, das Absolut-Eine, erkannt werden will und daher die Mannigfaltigkeit geschaffen hat, um sich darin selbst zu spiegeln. Auch die Begriffe „*cama*“ und „*love*“ werden erwähnt, allerdings wird hier *maya* nicht mit *cama*, *love* (*amor*) gleichgesetzt, sondern es handelt sich um den Sohn *mayas*.

²⁶⁶ HNI; #321

²⁶⁷ App, Urs: Notes and Excerpts by Schopenhauer Related to Volumes 1-9 of the *Asiatick Researches*. S.15

Interessant ist ferner der Begriff „delusion“, denn diese Erklärung deckt sich mit der Definition aus der *Atma-Upanischade*, laut welcher das Wahre als Lüge und diese als das Wahre erscheint.²⁶⁸ Auch neu ist in diesem Zusammenhang die aus dem *Vedanta* stammende Bedeutung von *maya* als System der Wahrnehmungen.

Besonders hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang die Notiz #461, welche Schopenhauer, App zufolge²⁶⁹, im Anschluss an die Lektüre der genannten Passage aus den *Asiatick Researches* Vol. 1 und des *Oupnek'hat* verfasste:

Die Welt ist die Objektivität des Willens (zum Leben). Des Willens stärkste Erscheinung ist der Geschlechtstrieb: dieser ist der *ερωσ* der Alten: die alten Dichter und Philosophen, Hesiod und selbst Parmenides, sagten daher sehr bedeutungsvoll, der *ερωσ* sei das Erste, das Princip der Welt, das Schaffende: dasselbe bedeutet die *Maja* der Indier:

NB nicht ganz: die *Maja* ist vielmehr die Objektivität des Willens, ist Kants Erscheinung, die Erkenntniß nach dem Satz vom Grund. *conf: Aristot: Metaph: I,4.*²⁷⁰

Anhand dieser Notiz wird deutlich, dass Schopenhauer die Bedeutung von *maya* im Sinne von „dem Schaffenden“ korrigiert. Vielmehr sei *maya* die Objektivität des Willens und mit Kants Erscheinung gleichzusetzen²⁷¹. Interessant ist an dieser Stelle einerseits, dass Schopenhauer zu Beginn der Notiz von der Welt als Objektivität des Willens spricht und in den letzten Zeilen ebenfalls die *maya* als Objektivität des Willens bezeichnet. Hieraus könnte geschlossen werden, dass *maya* und die Welt das Gleiche sind, die Objektivität des Willens.

An dieser Stelle soll zudem auf die von 1816 stammende Notiz #564 des handschriftlichen Nachlasses verwiesen werden, in welcher Schopenhauer noch einmal auf die oben zitierte Gleichsetzung eingeht und sie ergänzt:

Die „*Maja*“ der Vedas, das „*αει γιγνομενον μεν, ον δε ονδεποτε*“ des Platon, die „Erscheinung“ Kants sind Eins und dasselbe, sind diese Welt, in der wir leben, sind wir selbst, sofern wir ihr angehören. Das hat man noch nicht erkannt.²⁷²

Die Veden, Platon und Kant, die drei Quellen, ohne welche, Schopenhauer zufolge, seine Philosophie nicht hätte entstehen können, sowie die drei darin enthaltenen Schlüsselkonzepte

²⁶⁸ Hier wird allerdings der Begriff „delusion“ verwendet, während bei Colebrooke sowie bei Lanjuinais der Begriff „illusion“ benutzt wird.

²⁶⁹ Vgl. App, Urs: Schopenhauer's Compass. S. 240f.

²⁷⁰ HNI, #461

²⁷¹ Es fällt auf, dass Schopenhauer im Laufe der Entwicklung seiner Philosophie allgemein dazu neigt, bestimmte, wesentliche Begriffe einfach zu parallelisieren. Das wirft die Frage auf, was Schopenhauer dazu veranlasste, diese Begriffe als gleichbedeutend zu lesen. Gleichzeitig sagt diese Parallelisierung von Begriffen aber viel darüber aus, wie Schopenhauer andere Lehren, die ihn stark beeinflussten, in seine eigene Philosophie einfügte und diese seinen Lehren anpasste, was ja auch an den Randnotizen sichtbar wird. Diese, doch eher pauschalen, Gleichsetzungen wichtiger Begriffe und Konzepte lassen demnach einige Fragen offen. So kann beispielsweise in Bezug auf die Gleichsetzung von *maya* und Kants Erscheinung die Frage erhoben werden, inwiefern Schopenhauers die indischen Lehren durch eine, von Kant geprägten, transzendental-idealistischen Brille las.

²⁷² Ebd. #564

und Begriffe werden hier von Schopenhauer ein weiteres Mal in einem Atemzug genannt und sogar als dasselbe bezeichnet. Zudem sind nicht nur die *maya*, Platons „stets Werdende, aber niemals Seiende“ und Kants Erscheinung eins, sondern sie sind diese Welt und wir selbst, sofern wir dieser Welt angehören.

Im Anhang seines Hauptwerkes, der Kritik der Kantischen Philosophie, geht Schopenhauer noch einmal auf diese Analogie ein und erläutert diese:

Kants größtes Verdienst ist die Unterscheidung der Erscheinung vom Dinge an sich. Ganz aus sich selbst, auf eine völlig neue Weise, von einer neuen Seite und auf einem neuen Weg gefunden stellte er hierin dieselbe Wahrheit dar, die schon Platon unermüdlich wiederholt und in seiner Sprache meistens so ausdrückt: diese, den Sinnen erscheinende Welt habe kein wahres Seyn, sondern nur ein unaufhörliches Werden, sie sei, und sei auch nicht, und ihre Auffassung sei nicht sowohl eine Erkenntnis als ein Wahn. [...] Dieselbe Wahrheit, wieder ganz anders dargestellt, ist auch eine Hauptlehre der Vedas und Puranas, die Lehre vom Maja, worunter eben auch nichts anderes verstanden wird, als was Kant die Erscheinung im Gegensatz des Dinges an sich nennt: denn das Werk des Maja wird eben angegeben als diese sichtbare Welt, in der wir sind, ein hervorgerufener Zauber, ein bestandloser, an sich wesensloser Schein, der optischen Illusion und dem Traum zu vergleichen, ein Schleier, der das menschliche Bewusstseyn umfängt, ein Etwas, davon es gleich falsch und gleich wahr ist, zu sagen daß es ist, als daß es nicht ist. – ²⁷³

Schopenhauer stellt hier deutlich dar, dass für ihn die Wahrheit in Kants Philosophie in der Unterscheidung zwischen der uns erscheinenden Welt, wie sie von uns bloß erkannt wird, und der Welt der Dinge an sich liegt.²⁷⁴ Diese Unterscheidung erkennt Schopenhauer ebenfalls in der Philosophie Platons wieder, wenn er die Auffassung der, den Sinnen erscheinenden, Welt als bloßen „Wahn“ bezeichnet und dieser uns erscheinenden Sinneswelt kein wahres Sein zuspricht. Wie schon in diesem Kapitel dargelegt, verwendete Schopenhauer im Jahre 1814 (#189) den Begriff „Wahn“, welchen er mit der Sinneswelt und der „Maja der Indier“ als Eines bezeichnete. Ferner geht in diesem Zitat ganz klar Schopenhauers Definition von *maya* hervor, wie sie insbesondere ab dem Jahre 1815 im handschriftlichen Nachlass bereits angedeutet und im Jahre 1816 dann vollständig zu finden ist. Es sei zudem besonders auf den letzten Satz des Zitates aufmerksam gemacht, „ein Etwas, davon es gleich falsch und gleich wahr ist, zu sagen daß es ist, als daß es nicht ist“, da dieser sehr viel Ähnlichkeit mit dem Zitat aus der bereits dargestellten *Atma-Upanischade* (und *Oupnek'hat Sarb*) aufweist, in welcher *maya* definiert wird und als „*quòd non rectum (non verum) potest dixit (possunt dicere), et non mendacium (non falsum)*“ (OHII; S. 216 und OHI; S. 405f.) bezeichnet wird, also als das, was „das Nichtwahre“ und „das Nichtfalsche“ genannt werden kann.

²⁷³ WWVI; S. 596ff.

²⁷⁴ Eine genauere Auseinandersetzung mit dem Begriff der Erscheinung bei Kant liefert Gerold Prauss in seinem Buch *Erscheinung bei Kant*. Insbesondere im 1. Abschnitt (§1) analysiert Prauss den problematischen Begriff der Erscheinung und stellt den Unterschied zwischen dem Begriff „Erscheinung“ und „Phänomen“ genau dar. Vgl. Prauss, Gerold: *Erscheinung bei Kant*. In: *Quellen und Studien zur Philosophie*.

Es kann hier festgehalten werden, dass der Notiz #461 in dem Sinne eine besondere Wichtigkeit im Hinblick auf die Entwicklung der Philosophie Schopenhauers zukommt, da die doppelte Bedeutung von *maya* in gewisser Weise aufgelöst wird, indem Schopenhauer diese revidiert. App spricht in dem Zusammenhang von einer neuen Konzeption und einem Wandel²⁷⁵ des Begriffs *maya*, wobei allerdings darauf verwiesen sei, dass bisher immer die Rede von einer doppelten Bedeutung von *maya* war und die Bedeutung von *maya*, im Sinne von Schein, Wahn, Illusion ja bei Schopenhauer bereits seit 1814 vorzufinden ist, diese also nicht „neu“ ist, sondern sich im Gegensatz zu der Bedeutung von *maya* als *amor* durchgesetzt hat. Dies wird erstmals in #461 angedeutet und verfestigt sich dann im weiteren Verlauf immer mehr, wie sich schließlich in #564 und im Hauptwerk zeigt.

In diesem Zusammenhang sei aber noch auf die frühere Notiz #359 aus dem handschriftlichen Nachlass verwiesen, welche App²⁷⁶ zufolge wahrscheinlich nach der Niederschrift von #564 an der Stelle von Schopenhauer nachträglich ergänzt wurde und in welcher Schopenhauer Kants Erscheinung bereits mit *maya* gleichsetzt:

Man hat also zu unterscheiden 1) den Willen zum Leben selbst. 2) Die vollkommene Objektivität desselben, welche die Ideen sind. 3) Die Erscheinung dieser Ideen in der Form deren Ausdruck der Satz vom Grund ist, d. i. die wirkliche Welt, Kants Erscheinung, der Indier *Maja*.²⁷⁷

Neben der Entwicklung des Begriffs *maya* ist das Jahr 1815 zudem hinsichtlich der Genese der Philosophie Schopenhauers und des „einen Gedankens“ von großer Wichtigkeit, da ab diesem Zeitpunkt einerseits der Zusammenhang von Epistemologie, Willensmetaphysik und Ethik immer sichtbarer wird und sich andererseits weitere bedeutende Konzepte aus der indischen Philosophie, insbesondere der ewigen Gerechtigkeit und der Metempsychose in seine Philosophie einfügen, welche sich konkretisieren und wesentlich sind für die Relektüre des „einen Gedankens“.

Zuerst kann in diesem Zusammenhang die Notiz #468 erwähnt werden, in welcher der Erlösungsaspekt deutlich hervortritt:

Was war, was ist? Der Wille, dessen Spiegel das Leben ist, und das willensreine Subjekt des Erkennens, das jenen Willen, zu seinem Heil, in diesem Spiegel schaut.²⁷⁸

²⁷⁵ App, Urs: Schopenhauer's Compass; S. 240ff.

²⁷⁶ Ebd. S. 241f.

²⁷⁷ HNI; #359

²⁷⁸ HNI; #468

Wie bereits in diesem Kapitel dargelegt, häufen und konkretisieren sich die Aussagen Schopenhauers in Richtung Willensmetaphysik, und diese Notiz gibt noch einmal zusammenfassend wichtige Elemente wieder: Das reine, vom Willen losgelöste Subjekt des Erkennens erkennt im Leben, welches den Willen widerspiegelt, den Willen, wodurch es zur Erlösung gelangen kann. Berücksichtigt man die oben dargelegten Passagen bezüglich des *maya*-Begriffs, laut denen *maya* die Objektivität des Willens sowie die Welt selbst ist, so kann diese Stelle folgendermaßen ergänzt werden: Der Wille objektiviert sich und spiegelt sich im Leben, in der Welt der Erscheinungen und in uns selbst wider. Diese Objektivität des Willens ist die *maya*. Wird dieser „Schleier der *maya*“ vom reinen Subjekt des Erkennens durchschaut, so kann der Wille sich wenden und Erlösung ist möglich. Oder mit dem *Oupnek'hat* ausgedrückt, das Subjekt des Erkennens, welches von Allem getrennt als Zuschauer das Schauspiel (Trauerspiel des Lebens) betrachtet, kann seine Begierde (oder Liebe zum Objekt), das Wollen, nachdem sich die Erkenntnis eingestellt hat, überwinden. Hier wird noch einmal die Wichtigkeit der bereits erläuterten Schlüsselnotizen #191 und #213 aus dem handschriftlichen Nachlass hinsichtlich der Entwicklung zur Willensmetaphysik sichtbar sowie der wesentliche Zusammenhang mit Schopenhauers Studium des *Oupnek'hat* und der indischen Philosophie. Auch App verweist auf die Notiz #468, da diese ihm zufolge beide Dimensionen, Leidursprung und Leidaufhebung, durch das „willensreine Subjekt des Erkennens“ ausgedrückt, anspricht.

Ferner ist die Notiz #496 von großer Bedeutung, da sich in dieser Passage zum ersten Mal das Konzept der ewigen Gerechtigkeit manifestiert, wenn auch noch nicht direkt als solches bezeichnet und noch nicht in Zusammenhang mit der Transmigration/Metempsychose dargestellt²⁷⁹. Zudem konkretisiert sich der Aspekt der Wendung des Willens sowie die Rolle der Erkenntnis in dieser Notiz noch einmal erheblich.

Schopenhauer erläutert in der Notiz #496, dass

„das letzte Geheimnis des Lebens und der Welt, nämlich daß das Leiden und der Haß, — allgemeiner: das Uebel und das Böse – als Ding an sich, Eins und dasselbe sind, während in der Erscheinung (der Satz vom Grunde) beide als höchst verschieden [...] sich darstellen.“²⁸⁰

Ferner beschreibt er, dass der Gequälte und der Quäler an sich Eins sind, da Bosheit und Schmerz, das Böse und das Übel die stärkste Erscheinung des einen Willens zum Leben sind.

²⁷⁹ Es sei bereits darauf verwiesen, dass das Konzept der Metempsychose/Transmigration im Jahre 1816 im HN von Schopenhauer als solches erwähnt wird, im 4. Buch des Hauptwerks sind dann die Konzepte der ewigen Gerechtigkeit und der Metempsychose vollendet und spielen eine wesentliche Rolle, auch in Bezug auf den „einen Gedanken“.

²⁸⁰ HNI; #496

Nur in Raum und Zeit, in Form ihrer Erscheinungen unterscheiden sich der Gequälte und der Quäler, das Böse und das Übel. Dieser Qual als Ding an sich entgehen zu wollen, setzt Schopenhauer hier mit dem Aufgeben des Willens zum Leben gleich, welches er „die Wendung des Willens“²⁸¹ nennt und in welcher sich die Freiheit des Willens manifestiert²⁸². Die Bedingung dieser Freiheit ist die Erkenntnis, welche über das Gegenwärtige hinausgeht, eine „Uebersicht des Ganzen des Lebens“²⁸³ erfordert, was für ihn gleichbedeutend mit Vernunft ist.²⁸⁴

An dieser Stelle kann zudem auf die ebenfalls erläuterte Bedeutung von *atma* und *djiw-atma* verwiesen werden, denn wie in diesem Kapitel gezeigt wurde, wird *djiw-atma* in der *Mitri-Upanischade* als der Wissende im Körper, welcher sich als „Ich“ wahrnimmt, bezeichnet. Auch Malter's hohe Bewertung der Vernunft bei der Selbsterkenntnis und Wesenserkenntnis weist in dem Sinne sogar gewisse Ähnlichkeit mit der Bedeutung von *atma* und *djiw atma* auf, insbesondere in Notiz #192, in welcher Schopenhauer diese Begriffe bereits thematisiert und sie mit der Entschlüsselung der Welt in Verbindung bringt („Methode der Indier“). Allerdings sei bereits angedeutet, dass die Erkenntnis aufgrund der Vernunft nicht die einzige Erkenntnisart ist, welche in Schopenhauer's Philosophie eine Rolle spielt, wie im weiteren Verlauf dieser Arbeit gezeigt wird.

Zuletzt sei die Notiz #503 aus dem Jahre 1815 noch kurz erwähnt, da Schopenhauer in dieser Passage auf das *principium individuationis*²⁸⁵ eingeht, welches er als Raum und Zeit definiert, und durch welches das Eine als getrennt und verschieden erscheint. Schopenhauer zufolge liefert die Erkenntnis dieses Prinzips eine Erklärung dafür, warum die einen Menschen in Freude und Wollust leben, andere aber durch Mängel und Kälte qualvoll sterben, was wiederum mit dem Konzept der ewigen Gerechtigkeit, der Metempsychose, auch als Transmigration²⁸⁶ oder Seelenwanderung bezeichnet, in Verbindung steht. Diese Notiz ist insofern

²⁸¹ Ebd.

²⁸² Wie bereits in Kapitel I, 3.1.4. (in Bezug auf Malter und „die Freiheit des erkennenden Subjekts“) sei in diesem Zusammenhang noch einmal kurz auf den sogenannten „Widerspruch der Erscheinung mit sich selbst“ hingewiesen.

²⁸³ Ebd.

²⁸⁴ Die Rolle der Vernunft beziehungsweise der Erkenntnis durch Vernunft wurde, wie in dieser Arbeit bereits dargelegt, insbesondere von Malter in den Mittelpunkt seiner Arbeit gestellt. (Vgl. hierzu Kapitel I, 3.1.5. dieser Arbeit)

²⁸⁵ Dies ist allerdings nicht die erste Erwähnung des Individuationsprinzips und dessen Gleichsetzung mit Raum und Zeit, denn bereits in der Notiz #433 geht Schopenhauer kurz auf dieses Prinzip ein.

²⁸⁶ In seinen Essays erläutert Colebrooke die Transmigration im Zusammenhang mit der ausführlichen Darlegung des *Vedanta*, welches in enger Relation zu bestimmten Upanischaden steht, darunter auch die Upanischaden, welche bei Schopenhauer von wesentlicher Bedeutung sind wie beispielsweise die *Chandogya-Upanischade*. Vgl. hierzu Colebrooke, Henry; *Miscellaneous Essays*. S. 325-377

erwähnenswert, da im weiteren Verlauf des Jahres 1816 der Begriff *maya* im Zusammenhang mit dem *principium individuationis* sowie den erwähnten Konzepten von Bedeutung ist.

An dieser Stelle muss allerdings auf die Notiz #66 (Beginn 1813) aus den Frühen Manuskripten verwiesen werden, da Schopenhauer bereits zu dem Zeitpunkt wesentliche Aussagen macht, welche in Richtung *principium individuationis* deuten, darüber hinaus sogar im Zusammenhang mit dem Begriff „Nichts“, welcher in der Schlusspassage des Hauptwerkes von großer Bedeutung ist:

„Nichts“ ist ein bloßer Verhältnisbegriff. Nämlich das was mit einem andern in keiner Art von Verhältniß steht, wird von diesem Andern Nichts genannt und nennt auch wieder dieses Andre Nichts. Z.B. betrachten wir uns als existirend in Raum und Zeit so nennen wir Alles was außer dem Raum und außer der Zeit ist - Nichts, oder sagen es ist gar nicht: und sagen auch mit Recht: „sobald wir aufhören werden in Raum und Zeit zu seyn [...] so werden wir gar nicht mehr seyn: unser Seyn (das Gegentheil des Nichts) hört also auf mit dem Tode: wir d. h. Lebende, sind nur so lang wir leben: uns, als Lebenden, ist Leben und Seyn Eins: Tod und Nichtseyn auch Eins.“ – Dagegen, wenn wir uns unserer bewußt werden als nicht in Raum und Zeit, – dann nennen wir eben das was in diesen ist mit Recht Nicht [...] Das Vermögen aber des einigen und selben Ichs, als Zeitlichen und Räumlichen oder auch als Nicht-Zeitlichen und Nicht-Räumlichen sich seiner bewußt zu werden (sich zu sezen) ist die Freiheit.²⁸⁷

Neben der Auseinandersetzung mit dem Begriff „Nichts“, welcher den eigentlichen Mittelpunkt dieser Passage bildet, thematisiert Schopenhauer auch bereits das Vermögen, sich seiner selbst als in Raum und Zeit seiend bewusst zu werden, aber eben auch als außerhalb von Raum und Zeit liegend, was er als Freiheit bezeichnet. Interessant ist hier ebenfalls die Verbindung zwischen in Raum und Zeit liegend und Sein sowie nicht in Raum und Zeit liegend und Nichtsein. Neben der Ähnlichkeit zu der Schlusspassage in die Welt als Wille und Vorstellung, welche an anderer Stelle wieder aufgegriffen wird, erinnert die Passage auch an das, was Schopenhauer später als das *principium individuationis* sowie das Durchschauen dieses Prinzips bezeichnet. Allerdings ist hier noch nicht die Rede von einem erkennenden Subjekt, welches sich seiner selbst zugleich als wollendes bewusst wird. Schopenhauer spricht hier nur von „sich seiner bewusst werden“, ohne den Begriff des Subjekts zu nennen, und er spricht auch nicht von Erlösung.

2.3. Die Notizen aus dem Jahr 1816 (*Asiatick Researches* Vol. 6, 8, 9 und *Der handschriftliche Nachlaß*)

Das Jahr 1816 zeichnet sich insbesondere dadurch aus, dass der Willensbegriff von Schopenhauer erweitert wird und der Zusammenhang mit seiner Ethik (Buch 4 in seinem

²⁸⁷ HNI; #66

Hauptwerk) sich immer mehr konkretisiert. Auch die Bedeutung des *maya*-Begriffs verstärkt sich erneut in Bezug auf den Zusammenhang des gesamten Hauptwerks. Zudem werden wesentliche Konzepte aus der indischen Philosophie, die Transmigration und der *brahm*-Begriff sowohl in den Notizen der *Asiatick Researches* wie auch im Nachlass bereits angedeutet. Allerdings werden diese inhaltlich erst im Hauptwerk ausführlich von Schopenhauer dargelegt und miteinander in Verbindung gebracht, wie in Kapitel 4 dieser Arbeit gezeigt wird.

2.3.1. Transmigration und ewige Gerechtigkeit

Zuerst kann eine Notiz Schopenhauers in den *Asiatick Researches* Vol. 6 (ausgeliehen im April 1816 in Dresden) erwähnt werden, in welcher die Transmigration Thema ist:

p 179 The Burma (i.e. disciples of Gotama or Buddha) writers alledge, that in death the soul perishes with the body after whose dissolution out of the same materials an other being arises, which, according to the good or bad actions of the former life, becomes either a man or an animal or a Nat or a Rupa &ca.

p 180 This doctrine of transmigration prevents not the belief in ghosts or apparitions of the dead.²⁸⁸

Ferner kann in diesem Zusammenhang eine weitere Notiz aus den *Asiatick Researches* Vol. 9 (ausgeliehen im Mai/Juni 1816) hervorgehoben werden:

p 291 According to the doctrine of the Jainas the soul is never completely separated from matter, until it obtain a final release from corporeal sufferance, by deification, through a perfect disengagement from good & evil, in the person of a beatified Saint. Intermediately it receives retribution for the benefits or injuries ascribable to it in its actual or precedent state, according to a strict principle of retaliation, receiving pleasure & pain from the same individual, who, in a present or former state, was either benefited or aggrieved.²⁸⁹

Interessant ist hier aber insbesondere Schopenhauers eigene Notiz am Rande, in welcher er schreibt, dass es sich um die „*mythische Darstellung [s]einer Lehre, daß der Peiniger u. der Gepeinigte nur in der Erscheinung, durch das princ. individuationis, verschieden sind, an sich aber Eins*“²⁹⁰ sind, handelt.

Diese Randnotiz, in Verbindung mit der Notiz #528 aus dem Nachlass, lässt darauf schließen, dass sich Schopenhauer zu der Zeit mit dem Konzept der Transmigration befasste und er diese Lehre mit seiner eigenen in Relation brachte. In der Notiz #528 schreibt Schopenhauer, dass nur durch das Individuationsprinzip ein Unterschied zwischen Personen besteht, welcher aber nur von der Erscheinung und nicht vom Ding an sich gilt. Im Anschluss daran weist er darauf

²⁸⁸ App, Urs: Notes and Excerpts by Schopenhauer Related to Volumes 1-9 of the *Asiatick Researches*. S. 20

²⁸⁹ Ebd. S. 33

²⁹⁰ Ebd.

hin, dass diese Erkenntnis „*nur faßlich wird durch den Mythos der Metempsychosis, welcher unendliche Zeit und Raum freies Feld geben*“²⁹¹. Durch diese Erkenntnis des Wesens des Lebens wird der Wille zum Leben aufgehoben und es findet Erlösung von allen Übeln statt, und zwar an sich und nicht nur in der Erscheinung.

In der Notiz #600 gewinnen diese Aussagen und Notizen noch einmal an Gewicht, denn hier setzt Schopenhauer das *principium individuationis* mit *maya* gleich (in Notiz #618 ebenfalls mit dem Satz vom Grund). Und durch diese Blendung der *maya* gerät der Wille mit sich selbst in Widerstreit, da dieser in Form der einen Erscheinung Wohlsein erlangt, in Form einer anderen aber Leid empfindet. Die zeitliche Gerechtigkeit geht vom Individuationsprinzip und damit vom Egoismus aus, basiert also auf der *maya*. Die ewige Gerechtigkeit hingegen ist das Durchschauen der *maya*, des Individuationsprinzips, wodurch ebenfalls der Egoismus aufgehoben wird. Wie bereits angedeutet, spielt die Entwicklung der Ethik, wie sie später im 4. Buch der *Welt als Wille und Vorstellung* vollendet vorzufinden ist, im Jahre 1816 eine zentrale Rolle, dies eben durch die Lehre der ewigen Gerechtigkeit, ausgedrückt in Form des Mythos von der Metempsychose.

Im Laufe dieser Darstellungen wurde sichtbar, dass Schopenhauer immer wieder eine Gleichsetzung des Begriffs *maya*, sowohl mit bestimmten Schlüsselbegriffen aus den Lehren von Platon und Kant als auch mit Begriffen aus seiner eigenen Philosophie, vor allem dem Satz vom Grund und dem Individuationsprinzip, vornimmt (Vgl. #564). In der Notiz #577 stellt Schopenhauer ein Schema auf, in welchem er im Bereich Metaphysik, Ästhetik und Moral²⁹² auf der einen Seite das Allgemeine und auf der anderen Seite das Einzelne darstellt. Das Schema kann als relativ verallgemeinert bezeichnet werden, wobei ersichtlich wird, dass Schopenhauer auf der Seite des Allgemeinen, auch als der rechte Weg bezeichnet, die Platonische Idee (wenn auch von Schopenhauer in Notiz #305 korrigiert), Kants Ding an sich und die Weisheit der *Veda* nennt. Auf der Seite des Einzelnen, dem unrechten Weg, nennt er wiederum Platons „Werdende, nie Seiende“, Kants Erscheinung und die *maya* (wie zuvor bereits in Notiz #564). Auch wenn das Schema noch recht vage ist, deutet sich hier bereits eine deutliche Richtung der Willensmetaphysik an, welche immer konkreter wird und sich mit den eben dargestellten Lehren zu einem Ganzen zusammenfügt.

²⁹¹ HNI; #528

²⁹² Vgl. HNI; #577

2.3.2. Willensbegriff und Ethik

In der Notiz #529 verkündet Schopenhauer, dass er die Ausdehnung des Willensbegriffs sehr erweitert hat und erläutert, was dieser jetzt alles beinhaltet:

Ich habe die Ausdehnung des Begriffs Wille sehr erweitert; so daß er Erscheinungen begreift, die man nie auf ihn zurückführte. Dies kommt daher, da[ß] ich das Wesentliche desselben erkannte [...] Ich aber sage, daß jede Bewegung, Gestaltung, Streben, Seyn, daß dies Alles Erscheinung, Objektität des Willens ist; indem er das Ansich aller Dinge ist, d. h. dasjenige, was von der Welt noch übrig bleibt, nachdem man davon absieht, daß sie unsre Vorstellung ist.²⁹³

Der wesentliche Unterschied ist, dass er den Begriff auf alle Dinge ausgeweitet hat und nicht nur die Dinge berücksichtigt, bei denen der Wille von Erkenntnis begleitet wird und ein Motiv für seine Äußerung bestimmend ist. Der Wille ist somit das Prinzip, das „Ansich“ aller Lebensformen und kann demzufolge zum „Ansich“ der ganzen Welt werden.

Diese ganze Welt kann durch die Wendung eben dieses Willens aufgehoben werden und was übrigbleibt, wird von uns als „Nichts“ bezeichnet, wie Schopenhauer in Notiz #612 darlegt. Diese Notiz ist in der Hinsicht hier zu erwähnen, da Schopenhauer auf das „Nichts“, *nieban*, eingeht und auf eine Stelle aus den *Asiatick Researches* sowie auf das *Oupnek'hat* verweist. Zudem weist sie sehr große Ähnlichkeit mit dem letzten Absatz der Schlusspassage des Hauptwerkes auf.²⁹⁴ Dass Schopenhauer genau diese Passage aus dem handschriftlichen Nachlass quasi wortwörtlich als Schlusspassage seines Hauptwerkes übernimmt, zeigt, wie gereift seine Philosophie in gewissen Teilen bereits zu dem Zeitpunkt war. Außerdem ist durch seine Notizen ersichtlich, dass er sich eben genau zu dem Zeitpunkt mit wesentlichen indischen Quellen auseinandersetzte. In den *Asiatick Researches* Vol. 6 (1816) befindet sich eine Notiz Schopenhauers, die das *nieban* thematisiert, mit welcher er sich beschäftigte. Am Rand befindet sich die Bemerkung „Ueber die Seelenwanderung“²⁹⁵, welche ja wie bereits dargelegt, ebenfalls zu dem Zeitpunkt zentral in der Entwicklung seiner Philosophie ist.

Was den Teil der Moral (später 4. Buch des Hauptwerkes) betrifft, so sind zwei Notizen aus dem Nachlass im Zusammenhang mit dem bisher Dargestellten zu erwähnen. Zudem hat Schopenhauer bestimmte Passagen im Hauptwerk aus diesen beiden Notizen fast vollkommen übernommen.

²⁹³ HNI; #529

²⁹⁴ Vgl. hierzu HNI; #612 und WWVI; S.588-590

²⁹⁵ App, Urs: Notes and Excerpts by Schopenhauer Related to Volumes 1-9 of the *Asiatick Researches*. S. 21

Zuerst sei die kurze Notiz #584 zu erwähnen: „Alle ächte Liebe ist Mitleid: und jede Liebe die kein Mitleid ist, ist Selbstsucht“²⁹⁶. Im 4. Buch von *Die Welt als Wille und Vorstellung* endet ein Absatz mit ebendiesem Satz „Alle Liebe (ἀγάπη, *caritas*) ist Mitleid“²⁹⁷. Dieser Satz ist daher von so besonderer Bedeutung, da er, wie Schopenhauer betont, „zur Vollständigkeit [s]eines darzulegenden Gedankens gehört“²⁹⁸. Außerdem befinden sich in demselben Absatz Aussagen, die, wie im letzten Kapitel dieser Arbeit genauer gezeigt wird, wesentlich sind für die Relektüre des „einen Gedankens“, diesen sogar in gewisser Form wiedergeben und darauf schließen lassen, inwiefern und ob der „eine Gedanke“ mitteilbar ist.

Dass Schopenhauer zu dem Zeitpunkt der Niederschrift von #584 bereits von der Mitteilung eines einzigen Gedankens²⁹⁹ ausging, wird anhand der Notiz #572 ersichtlich, in welcher er eine mögliche Einleitung zu seinem Hauptwerk niederschreibt:

Aber es ist nur ein einziger Gedanke den ich durch dies ganze Buch mitzutheilen suche und ich konnte keine Weise erdenken ihn kürzer mitzutheilen als durch dies ganze Buch.³⁰⁰

Eine weitere Notiz aus dem Jahr 1816, Notiz #626, ist für den Nachvollzug der Entwicklung des „einen Gedankens“ besonders hervorzuheben, da sich in dieser Passage die bisher dargestellten Schlüsselbegriffe und wesentlichen Gedanken zusammenfügen:

Der die Werke der Liebe übt, dem ist der Schleier der Maja von den Augen gefallen, und die Täuschung des principii individuationis hat ihn verlassen. Er erkennt sich in jedem Wesen, und auch in dem Leidenden [...] [V]on diesem Wahn und Blendwerk der Maja geheilt seyn und Werke der Liebe üben, ist Eins. [...] ³⁰¹

Hier verschmelzen einerseits Teile der Epistemologie, der Willensmetaphysik und der Ethik: Der Schleier der *maya* wird durchschaut, der Wahn und das Individuationsprinzip werden aufgelöst. Der aus Liebe, aus Mitleid Handelnde erkennt das Prinzip der ewigen Gerechtigkeit, erkennt sich in dem Leidenden und in jedem Wesen. Schopenhauer setzt hier das Durchschauen der *maya* und das Verrichten von Werken aus Liebe (Mitleid) gleich, dadurch bedingt, dass der Handelnde erkennt, dass die Vielheit in Raum und Zeit nur eine Täuschung ist und daher das Leiden des Anderen auch sein Leiden ist. Was in diesem Zitat allerdings noch nicht so deutlich und in konkreter Form hervortritt, ist der Willensbegriff selbst, wobei das „sich in jedem Wesen erkennen“ beinhaltet, dass das Wesen an sich aller Dinge, der Wille, erkannt wird.

²⁹⁶ HNI; #584

²⁹⁷ WWVI; S. 540

²⁹⁸ Ebd.

²⁹⁹ Auch im Jahr 1813 schrieb Schopenhauer in der Notiz #92 bereits, dass ein Werk entsteht, welches Ethik und Metaphysik in Einem sein soll. Auch wenn Schopenhauer hier noch keineswegs von einem einzigen Gedanken spricht, ist bereits der Gedanke einer Philosophie, die die einzelnen Bereiche vereint, präsent.

³⁰⁰ HNI; #572

³⁰¹ HNI; #626

Es kann an dieser Stelle noch eine kurze Ergänzung bezüglich des Begriffs der Liebe hinzugefügt werden, da im *Oupnek'hat* der Begriff *maya* ja auch als *amor* bezeichnet wird, und Schopenhauer, wie bereits ausführlich dargelegt, diese Bedeutung bis zu seiner Richtigstellung in Notiz #461 auch übernommen hat. Schopenhauer selbst versteht unter dem Begriff der Liebe das Mitleid, das Handeln aus Mitleid, welches eben auf dem Durchschauen der *maya* beruht. Dies sei erwähnt, um jegliche Konfusion hinsichtlich des Begriffs „Liebe“ zu vermeiden, welcher von Schopenhauer im Sinne von *amor* wohl eher als die Liebe zum Objekt oder als Wollen gedeutet wird, so wie er es auch in Notiz #213 übersetzt.

Schließlich müssen die Notizen aus den *Asiatick Researches* Vol. 8 berücksichtigt werden, da diese Aufschluss darüber geben, mit welchen konkreten Upanischaden Schopenhauer sich zu der Zeit der Niederschrift dieser Notizen befasste und inwiefern diese den Willensbegriff und die Entwicklung der Willensmetaphysik beeinflussten.

2.3.3. Die Notizen aus den *Asiatick Researches* Vol. 8

In Band 8 der *Asiatick Researches* (ausgeliehen von April bis Mai im Jahr 1816) äußert sich Schopenhauer direkt zu den Veden und zu einzelnen Upanischaden. Es sei allerdings bereits darauf hingewiesen, dass Schopenhauer sich in erster Linie an Colebrookes Essays orientiert, und es wird erkennbar, dass die notierten Passagen exakt aus den Essays übernommen und zitiert werden oder Schopenhauer sie in der gleichen Reihenfolge aufzeichnet und kommentiert wie Colebrooke sie in seinen Essays behandelt. Dies zeigt wiederum, wie stark Schopenhauers Studium der indischen philosophischen Lehren von den Philologen seiner Zeit beeinflusst wurde und dass er sich an deren Interpretationen orientierte und inspirierte.

Schopenhauer macht Angaben zu einzelnen Upanischaden, die ihm als besonders wichtig erscheinen. Allerdings übernimmt er hierbei Passagen aus Colebrookes Essays, schreibt sie teilweise etwas um oder übernimmt sie wortwörtlich. Folgende Passage ist in den Notizen erwähnt, wobei es sich um eine Art Zusammenfassung aus Colebrookes Essays³⁰² handelt, worauf Schopenhauer selbst in seinen Notizen auch hinweist:

The Mundaca & Prasna are the 2 first Upanishads of the Atharvana, & of great importance: each of them has 6 sections. The 9 succeeding Upanishads are of interior importance. Then follows the Manducya consisting of 4 parts, each constituting a distinct Upanishad. [...] This abstruse treatise comprises the most important doctrines of the Vedanta.³⁰³

³⁰² Vgl. hierzu Colebrooke, Henry T.: *Miscellaneous Essays*. S. 93ff.

³⁰³ Ebd. S. 26

Ferner nennt Schopenhauer konkrete Stellen aus dem *Oupnek'hat*: Dazu gehört zum einen die *Aitareya Upanishad* (*Rig Veda*; §4, §6)), welche im Folgenden dargestellt wird.

2.3.3.1. Aitaréya Árañyaca

Die *Aitaréya Árañyaca* gehören zu den *Rig Veda*, welche metrisch verfasst sind und überwiegend theologische Lehren wiedergeben. Schopenhauer zitiert in seinen Notizen den ganzen vierten Paragraphen des Kapitels über die heiligen Schriften der Hindus aus Colebrookes Essays³⁰⁴. In seinem Exemplar des *Oupnek'hat* vermerkt er in Form von Randnotizen seine englischsprachigen Quellen, Colebrookes Essays, und er verweist auf die Notiz in den *Asiatick Researches* Vol. 8. Diese Upanischade handelt von der Schöpfung der Welt, wobei ursprünglich das Universum allein *atma* (soul) war. Dieses schuf dann die verschiedenartigen Welten, das Wasser (Himmel), Licht, die sterblichen Wesen und die Gewässer. Dann folgte die Schaffung der *Purusha*³⁰⁵, der menschlichen Form (Schopenhauer vermerkt dies ebenfalls am Rande in seiner Notiz, übernommen aus Colebrookes Essays). Aus dem Menschen schuf der *atma* dann die Sprache, das Feuer, die Luft und die Sonne. An dieser Stelle bemerkt Schopenhauer, dass das Objekt vom Subjekt abhängt, das heißt, das Subjekt ist der Ursprung der Objekte, ohne Subjekt gibt es kein Objekt. Dies ist insofern von besonderer Bedeutung, da Schopenhauer bereits zu Beginn des ersten Buches im Hauptwerk von dieser Abhängigkeit des Objekts vom Subjekt ausgeht.³⁰⁶

Andererseits wird in dieser Passage und Notiz aber auch auf die Abhängigkeit des Subjekts vom Objekt verwiesen (Randnotiz von Schopenhauer), indem die Elemente, wie die Luft und das Feuer, von den Sinnesorganen des Subjektes aufgenommen werden.

Eine weitere nennenswerte Passage ist die Stelle, wo die universale Seele in den Körper eindringt und dieser sich die Frage stellt, wer er ist, wer dieses „Ich“ ist. Die denkende Person, *purusha*, wird sich der Welt bewusst. Hier vermerkt Schopenhauer, dass nur für das Subjekt des Erkennens die Welt ist, also ohne erkennendes Subjekt kein Objekt ist.

Im weiteren Verlauf seiner Notizen zitiert Schopenhauer §6 aus dem Kapitel über die heiligen Schriften der Hindus in Colebrookes Essays. Diesem Paragraphen muss besondere

³⁰⁴ Ebd. S. 47ff.

³⁰⁵ Kapani definiert *purusha* als Synonym von *atman* und *brahman* in den Upanischaden und den späteren Veden. Wörtlich definiert er den Begriff als „«*Homme*», *l'Homme cosmique d'où émane l'univers tout entier selon l'hymne célèbre du Rg-Veda X,90.*“ Er stammt sowohl aus dem theistischen wie auch dem atheistischen *Sāmkhya*. Vgl. Kapani, Lakshmi: Schopenhauer et la pensée indienne. S. 33f.

³⁰⁶ In Kapitel IV dieser Arbeit wird dieser Aspekt unter Punkt 1.2.1. genauer betrachtet, so dass an dieser Stelle nur darauf hingewiesen wird.

Aufmerksamkeit geschenkt werden, da dieser in mythischer Form Erklärungen zum Willensbegriff wiedergibt und die Rolle des Intellekts verdeutlicht (in Form von *brahm*).

Hier steht die Frage nach dem Wesen dieser Seele im Mittelpunkt:

What is this soul? that we may worship him. Which is the soul? is it that by which man sees? by which he hears? by which he smells odours? by which he utters speech? by which he discriminates a pleasant or unpleasant taste? Is it the heart (or understanding) or the mind (or will)? Is it sensation? or power? or discrimination? or comprehension? perception? retention? attention? application? hast (or pain)? or memory? assent? determination? animal action? † wish? desire?³⁰⁷

Beim Begriff „animal action“ fügt Schopenhauer am Rand die Bemerkung „*Asu, the unconscious volition, which occasions an act necessary to the support of life, as breathing &ca.*“³⁰⁸ hinzu, was wiederum auf die Erweiterung des Willensbegriffs in Notiz #529 verweisen lässt, in welcher Schopenhauer den Willensbegriff eben genau auf die Erscheinungen ausdehnt, in denen keine Erkenntnis waltet, welche also auch „unbewusst“ wollen, wie zum Beispiel das Atmen beim Menschen. Schließlich wird diese „Seele“ als *Brahm* bezeichnet, welcher der Herr aller Kreaturen und Lebensformen ist:

„[...] all that is the eye of intelligence (Maltauyi). On intellect every thing is founded: the world is the eye of intellect: & intellect is its foundation. Intelligence is (Brahme) the great one“³⁰⁹.

Schopenhauer unterstrich diese Stelle, so dass sie wohl eine besondere Wichtigkeit für ihn darstellte. In seiner Randnotiz betont er auch, dass *Brahm* hier im maskulinen Sinne zu verstehen ist, das heißt als „*intelligent spirit, whose birth was in the mundane egg*“³¹⁰ (aus welchem die Sprache hervorging). Weiter wird diese (intuitive) intelligente Seele als Weiser beschrieben, der von der gegenwärtigen Welt in den seligen Himmel hinaufstieg und dessen Wünsche sowie er selbst unsterblich wurden.³¹¹ Interpretiert man diese Stelle im Hinblick auf das bereits Dargestellte, dann kann diese intelligente Seele als Erkennender betrachtet werden, der durch seinen Intellekt die Welt der Erscheinungen hinter sich lässt, die *maya* durchschaut und dadurch zur Erlösung gelangt.³¹²

³⁰⁷ App, Urs: Notes and Excerpts by Schopenhauer Related to Volumes 1-9 of the *Asiatick Researches*. S.30

³⁰⁸ Ebd.

³⁰⁹ Ebd.

³¹⁰ Ebd.

³¹¹ Der Begriff *Brahm* hat je nach Genus unterschiedliche Bedeutungen. Kapani gibt diesbezüglich folgende Definition: *Qu'est-ce que le brahman? C'est tout d'abord la formule de prière dans le sacrifice védique et la quintessence du Veda. Il est le nom d'un des prêtres officiants dans le rituel brahmanique. C'est le prêtre brahmane qui surveille en silence le déroulement correct de l'oeuvre sacrificielle. Dans les Upanisad védiques et le Vedānta non-dualiste, au neutre, ce mot désigne l'Un, le Tout, le Principe Absolu, le Soi universel. Il peut se manifester en tant que dieu personnel Brahmā (au masculin dans ce cas), président à la création ou à l'émanation périodique de l'univers, selon la perspective de la mythologie des Purāna.*

Vgl. Kapani, Lakshmi: Schopenhauer et la pensée indienne. S. 33

³¹² Die Relation zwischen Intellekt und Wille wird intensiv bei Koßler thematisiert, insbesondere im Hinblick auf das Durchschauen des „Schleiers der *maya*“.

Im Anschluss an diese Notiz setzt sich Schopenhauer mit der *Vrihadaranyaca*-Upanischade auseinander, wie im Folgenden gezeigt wird.

2.3.3.2. *Vrihadaranyaca*

Schopenhauer bezieht sich bei seinen Notizen in den *Asiatick Researches* Vol. 8 auch bei der Behandlung der *Vrihadaranyaca*-Upanischade insbesondere auf Colebrooke. Die Stelle, die er zitiert, handelt von einem Schöpfungsmythos:

Nothing existed in this world before the production of the mind: this universe was encircled by death eager to devour: for death is the devourer. He framed mind, being desirous to become himself endued with a soul.³¹³

Colebrooke ergänzt in seinen Essays diese Stelle, indem er auf die Interpretation der Kommentatoren aufmerksam macht, welche hier den Tod als intellektuelles Wesen darstellen. Schopenhauer verweist dabei auf eine Stelle im *Oupnek'hat* Vol. I, S. 101, welche aber nicht besonders hervorgehoben ist. Auffällig ist allerdings die Randnotiz im *Oupnek'hat* zu Beginn des Absatzes, denn dort verweist er auf die Stelle in Colebrookes Essays, welche er zitiert hat. Das Gleiche gilt für weitere Stellen in den Notizen der *Asiatick Researches*: Er deutet auf eine Stelle im *Oupnek'hat* hin, und an der besagten Stelle verweist er wiederum auf die Stelle in Colebrookes Essays sowie auf die *Asiatick Researches* Vol. 8. Dies ist in dem Hinblick interessant, da es vor Augen führt, wie Schopenhauer sich mit den indischen Lehren und dem *Oupnek'hat* auseinandersetzte und wie er das *Oupnek'hat* las. Es wird dabei ersichtlich, wie sehr er selbst auch von den Kommentaren und Interpretationen in seinem Studium beeinflusst wurde.

Inhaltlich kann zu den Notizen noch hinzugefügt werden, dass es sich, wie bereits angedeutet, um weitere Schöpfungsmythen handelt, so auch in einer weiteren Notiz, in welcher *Viraj* als „*the primeval & universal manifested being*“³¹⁴ beschrieben wird. Aufschlussreich ist dieser Mythos hinsichtlich des Aspekts der Vielheit und Verschiedenheit der Formen. Dieses erste, sich in Form eines Körpers manifestierende Wesen wird sich seiner selbst als „Ich“ bewusst, sieht nichts als dieses „Ich“, fühlt sich allein und ängstlich und so teilt er sich in Mann und Frau. Im weiteren Verlauf erschuf er weitere Paare verschiedenster Tiere. Dieser Schöpfungsmythos

Vgl. hierzu Koßler, Matthias: The Relationship between Will and Intellect. In: Understanding Schopenhauer through the prism of indian culture. S. 109-117

³¹³ App, Urs: Notes and Excerpts by Schopenhauer Related to Volumes 1-9 of the *Asiatick Researches*. S. 30

³¹⁴ Ebd.

erinnert teilweise an die All-Einheitslehre der Sufis, denn auch hier schafft das erste, absolute Wesen (Gott) die Vielheit, allerdings um sich darin zu spiegeln.

Eine weitere Notiz bezüglich der Upanischaden ist die Hervorhebung der *Taittiriya*-Upanischade, welche inhaltlich besonders interessant ist.

2.3.3.3. *Taittiriya*

Im Mittelpunkt dieser kurzen Passage steht Brahm:

That, whence all beings are produced: that, by which they live, when born: that, towards which they tend; & that, into which they pass; do thou seek, for that is Brahme.
He thought deeply, & having thus meditated, he knew Ananda (or felicity) to be Brahme: for all these beings indeed produced from pleasure; when born they live by joy; they tend towards happiness; they pass into felicity.³¹⁵

Besonders zu betonen ist hier Schopenhauers Randnotiz, in welcher er schreibt, dass der Wille zum Leben die Quelle aller Dinge ist. *Brahm* hat hier offensichtlich eine andere Bedeutung als in der vorigen Passage, in welcher er maskulinen Geschlechts war. *Brahm* ist hier dasjenige, wieso alle Wesen werden, leben und streben, das heißt *Brahm* ist der hier von Schopenhauer genannte Wille zum Leben und die Quelle aller Dinge. Die jeweilige Bedeutung von *Brahm* in der Philosophie Schopenhauers ist nicht immer ohne Weiteres zu bestimmen oder wird häufig missinterpretiert, wie auch Kapani darlegt:

Une lecture attentive de son oeuvre nous a montré qu'à maints endroits Schopenhauer pose, en effet, l'identité de la Volonté et de l'*ātman-brahman* du *Vedānta* ainsi que du *Puruṣa* du *Sāṃkhya*. [...] Cette assimilation est impossible voire erronée, car contrairement à la Volonté schopenhauerienne «sans raison» (*grundlos*), «aveugle» (blinde) et «inconsciente» («poussée aveugle et effort inconscient»), les principes que sont l'*ātman*, le *brahman*, le *purusa*, sont décrits comme étant Pure Conscience, Pure Connaissance. [...] À vrai dire un équivalent sanskrit de la Volonté nous semble difficile à trouver.³¹⁶

Trotzdem klärt diese Passage darüber auf, inwiefern er selbst seine eigenen Lehren hinsichtlich der Willensmetaphysik in den Lehren der indischen Philosophie wiedererkannte und/oder umgekehrt, er diese Lehren in seine Philosophie integrierte.

Es sei noch eine letzte Upanischade erwähnt, die *Mundaca*-Upanischade aus dem *Atharva Veda*.

³¹⁵ Ebd. S. 31

³¹⁶ Kapani, Lakshmi: Schopenhauer et la pensée indienne. S. 36f.

2.3.3.4. *Mundaca*

Zu Beginn seiner Notizen hat Schopenhauer diese Upanischade als eine der wichtigsten bezeichnet (wie auch Colebrooke). Diese handelt in erster Linie von dem Wissen und den Wissenschaften und sie erläutert, wie man Wissen erlangt. Die Upanischade unterscheidet zwischen höchster Wissenschaft und dem Wissen aus den Veden, anderen indischen Lehren, Grammatik, Astronomie und Logik. Die höchste Wissenschaft aber umfasst das Wissen, welches nicht erfasst werden kann, welches vom Weisen durch reine Kontemplation aufgefasst wird. Die Kontemplation steht bei dieser Passage im Mittelpunkt:

„The omniscient is profound contemplation, consisting in the knowledge of him, who knows all: and, from that, the (manifested) vast one, as well as names, forms, food, proceed: & this is truth“³¹⁷

Im Laufe der Entwicklung bis zu seinem Hauptwerk äußert sich Schopenhauer immer wieder zu den Aufgaben und Methoden der Philosophie und er grenzt diese von anderen Methoden ab. Ab dem Jahre 1817 hängen diese Aussagen eng mit der Entwicklung seiner, als „wahre Philosophie“ bezeichneten, Lehre zusammen. Dieser Aspekt wird im Folgenden genauer beleuchtet, da dieser auch hinsichtlich der Frage nach der Mitteilung des „einen Gedankens“ eine Rolle spielt.

2.4. Die Notizen aus dem Jahre 1817 (*Der handschriftliche Nachlaß*)

Bevor ausschließlich die Notizen aus dem Jahr 1817 dargestellt werden, müssen zuerst Schopenhauers Notizen aus den Jahren 1814 bis 1816 zum Thema Philosophie, philosophische Wahrheit und abstrakte sowie innere Erkenntnis kurz dargestellt werden, damit die Aussagen aus dem Jahr 1817 besser nachvollzogen werden können.³¹⁸

Es wurde im Laufe dieses Kapitels mehrmals die Frage nach Schopenhauers Absicht und, damit verbunden, nach der Aufgabe des Philosophen allgemein erhoben. Diese Fragestellung erweist sich als besonders wichtig im Hinblick auf die Erfassung sowie die Mitteilbarkeit des „einen Gedankens“. Die Frage, was der „eine Gedanke“ ist, und Schopenhauers Verständnis von Philosophie müssen zusammen berücksichtigt werden.

³¹⁷ App, Urs: Notes and Excerpts by Schopenhauer Related to Volumes 1-9 of the *Asiatick Researches*. S.32

³¹⁸ Dass die Notizen aus dem Jahr 1813 außer Acht gelassen werden, bedeutet keineswegs, dass dieser Aspekt nicht bereits zu dieser Zeit von Schopenhauer thematisiert wurde. Da in dieser Arbeit die Entwicklung der Philosophie Schopenhauers ab dem Jahr 1814 nachvollzogen werden soll, beschränkt sie sich auch unter diesem Punkt auf diese Zeitperiode.

In den Frühen Manuskripten und insbesondere im Hauptwerk befinden sich einige wichtige Stellen, die über Schopenhauers Verständnis von Philosophie Aufschluss geben.

In #210 im handschriftlichen Nachlass äußert sich Schopenhauer über die Aufgabe der Philosophie:

Man ist fast immer der Meinung gewesen die Aufgabe der Philosophie sey etwas tief Verborgenes zu finden das von der Welt verschieden und von ihr bedeckt und beschattet sei. [...] Vielmehr ist es uns jetzt offenbar daß die Welt nicht ein großes X für ein U ist, nicht ein großer Taschenspielerstreich, daß nicht etwas zu suchen sei das dahinter steckt; sondern daß der Charakter der Welt durchaus *Ehrlichkeit* ist, daß sie selbst das ist wofür sie sich giebt, und daß wir um alle Offenbarung zu erlangen nichts brauchen als zu merken auf das was vor uns ist und die Welt wohl ins Auge zu fassen.*) [...] Die Welt lügt nicht; indem wir sie anschauen (mit Sinnen und Verstand) können wir nicht irren; eben so wenig lügt unser Bewußtseyn: unser Innres ist was es ist, wir eben selbst sind es ja, wie könnte da Irrthum möglich seyn?!³¹⁹

Wie Schopenhauer selbst in derselben Notiz erwähnt, arbeitet der Philosoph mit Begriffen, er ist „Vernunftkünstler“³²⁰:

[...] sein Geschäft d. i. seine Kunst, ist diese, daß er die ganze Welt, d. i. alle Vorstellungen und auch was in unserm Innern sich findet, (nicht als Vorstellung sondern als Bewußtseyn) daß er dies alles abbilde für die Vernunft, diesem Allem entsprechende Begriffe zusammensetze, also die Welt und das Bewußtseyn in *abstracto* treu wiederhole.³²¹

Durch die klare, objektive Anschauung der ganzen Welt (der Vorstellungen und unserem Bewusstsein) gelangen wir zur eigentlichen (philosophischen) Erkenntnis, wobei der Philosoph die Welt und das Bewusstsein in Begriffen für die Vernunft wiederholt. Schopenhauer geht es als Philosoph darum, die Welt und ihr/sein eigenes Inneres besonnen zu betrachten und nicht ein System aus Begriffen „abzuspinnen“³²². Hier kann auch wieder auf Notiz #192 verwiesen werden, in welcher Schopenhauer die „Methode der Indier“ erwähnt, die vom Subjekt, welches Vorstellungen hat, ausgeht und nicht nur die Verhältnisse der Objekte (erklärt durch den Satz vom Grund) untereinander betrachtet. Denn, laut Schopenhauer, lügen die Welt und unser eigenes Bewusstsein nicht. So setzt der Philosoph also Begriffe zusammen, welche die Welt und das Bewusstsein abstrakt wiedergeben, und ist ihm dies gelungen, so wird alle Philosophie gefunden sein³²³.

Der vollkommene Philosoph, so Schopenhauer, stellt das bessere Bewusstsein theoretisch und rein dar und sondert dieses dabei vom empirischen Bewusstsein. An dieser Stelle erwähnt er in

³¹⁹ HNI; #210

³²⁰ Ebd.

³²¹ Ebd.

³²² Vgl. ebd.

³²³ HNI; #281

dem Zusammenhang den Heiligen, welcher dasselbe tut, allerdings praktisch.³²⁴ Dies ist insofern erwähnenswert, da Schopenhauer im Laufe der Entwicklung seiner Philosophie immer wieder den Philosophen und den Heiligen/Asketen gegenüberstellt sowie auf deren Mitteilungsmethoden eingeht, insbesondere im Hauptwerk im vierten Buch. Da die vorliegende Arbeit sich auch mit der Frage nach der Mitteilbarkeit des „einen Gedankens“ beschäftigt, scheint dieser Aspekt in der Hinsicht nicht unbedeutend zu sein.

In den Notizen des Jahres 1815 äußert sich Schopenhauer an einer Stelle, der Notiz #470, zur wahren Philosophie, dies in Bezug auf das Bewusstsein *in concreto* einerseits und in *abstracto* andererseits. Er stellt hier ebenfalls den Philosophen dem Heiligen gegenüber:

Das Bewußtsein in concreto von der Nichtigkeit des principii individuationis, d. h. von der Idealität des Raums und der Zeit, giebt, sofern es permanent, ernst und tief ist und daher das Handeln bestimmt, – Heiligkeit. Dasselbe Bewusstsein – wenn es in die Abstraktion übertragen und zur Deutlichkeit des Begriffs gebracht ist, giebt die wahre Philosophie. Der wahre Philosoph ist daher der theoretische Heiland.³²⁵

Zusammengefasst bedeutet dies, dass sowohl der Heilige als auch der Philosoph die Nichtigkeit des Individuationsprinzips erkennen. Der Heilige ist sich dessen *in concreto* bewusst, drückt es anhand seiner Handlungen aus, während der Philosoph dieses Bewusstsein abstrakt, in Begriffen ausdrückt, was wiederum als wahre Philosophie zu bezeichnen ist.

Inhaltlich macht Schopenhauer im Jahr 1817 einige wesentliche Aussagen zu seiner Willensmetaphysik, in denen, wie bereits angedeutet, auch von der Wahrheit (seiner Philosophie) die Rede ist. Die erste diesbezügliche Notiz handelt in erster Linie von der Lehre von der Seelenwanderung, welche ja bereits im Laufe dieses Kapitels dargestellt wurde. Schopenhauer bezeichnet die Seelenwanderung, in Form eines Mythos (nicht als Dogma) „als Abbild der Wahrheit, [...], zum praktischen Gebrauch, nämlich als Regulativ des Handelns“³²⁶. Die Vorzüge dieses Mythos liegen darin, dass er näher an der Wahrheit und weniger transzendent ist, da er nur von Elementen ausgeht, die auch in der wirklichen Welt der Erfahrung zu finden sind und er seine Begriffe mit konkreten Anschauungen belegen kann.³²⁷

Was aber meint Schopenhauer, wenn er von Wahrheit beziehungsweise von philosophischer Wahrheit spricht? In der Notiz #650 konkretisiert er diesen Aspekt:

³²⁴ Vgl. HNI; #249

³²⁵ HNI; #470

³²⁶ HNI; #646

³²⁷ Vgl. ebd.

Die Erkenntnis, dass Leib und Wille identisch sind, unterscheidet sich gänzlich von anderen Erkenntnissen und Wahrheiten „logische[r], empirische[r], metaphysische[r] und metalogische[r]“³²⁸ Art. Schopenhauer spricht von einer Erkenntnis eigener Art, da sich diese nicht nur „auf eine Vorstellung der ersten Klasse (den Leib) sondern auf das Verhältniß dieser Vorstellung zu dem was gar nicht Vorstellung ist, sondern Wille, d. i. Ding an sich“³²⁹ bezieht. Diese Wahrheit bezeichnet er als den Grundstein seiner Philosophie. Er nennt sie demnach philosophische Wahrheit.

In der Notiz #662 spricht Schopenhauer dann den, vielfach als den „einen Gedanken“ interpretierten, Satz aus:

Meine ganze Philosophie läßt sich zusammenfassen in dem einen Ausdruck: die Welt ist die Selbsterkenntnis des Willens.³³⁰

Dieser Satz wurde im ersten Kapitel dieser Arbeit bereits genauer dargestellt und er wird im Laufe des vierten Kapitels, in welchem die Auseinandersetzung mit dem Hauptwerk im Mittelpunkt steht, noch einmal unter der Berücksichtigung der Ergebnisse dieser Arbeit im Hinblick auf die Relektüre des „einen Gedankens“ eine zentrale Rolle spielen.

Es sei noch eine letzte Passage aus dem Nachlass, die Notiz #675, erwähnt, in welcher sich wesentliche Schlüsselaspekte der Philosophie Schopenhauers zusammenfügen: Derjenige, der die *maya*, das *principium individuationis*, durchschaut, gewinnt die Erkenntnis, dass das Individuationsprinzip nur die Erscheinung und nicht das Wesen an sich trifft. Damit verbunden ist auch, dass der Quäler und der Gequälte eigentlich Eins sind. Aus dieser Erkenntnis entspringt die Tugend, die reine Liebe. Zudem ist die Verneinung des Willens zum Leben das Wesen aller Tugend, so dass die eben genannte Erkenntnis und die Aufhebung des Willens, laut Schopenhauer, einen notwendigen, wesentlichen Zusammenhang haben.

Weiter schreibt er, dass derjenige, der das Individuationsprinzip überwunden hat, sich selbst in der ganzen Natur erkennt und somit das ganze Leid als sein eigenes erkennt. Dann folgt ein Satz, der sehr viel Ähnlichkeit mit dem Zitat aus der *Atma-Upanischade* (Vgl. Kapitel III Punkt 2.1.3. dieser Arbeit; HNI #213) aufweist: „*Und sobald diese Erkenntniß wirklich eingetreten ist, kann der Wille zum Leben nicht länger sich halten*“³³¹. Aus der Erkenntnis der Idee des Lebens, welche Schopenhauer hier gleichsetzt mit der Erkenntnis der Nichtigkeit des

³²⁸ HNI; #650

³²⁹ Ebd.

³³⁰ HNI; #662

³³¹ HNI; #675

Individuationsprinzips (der *maya*) entspringt einerseits die Liebe, das Handeln aus Mitleid und andererseits die Aufhebung des Willens zum Leben, was schließlich zur Heiligkeit führt.

3. Ausblick

Nachdem in diesem Kapitel die Entwicklung von Schopenhauers Philosophie bis zu seinem Hauptwerk unter der Berücksichtigung der Auseinandersetzung mit dem *Oupnek'hat*, den *Asiatick Researches*, weiteren indischen Lehren sowie mit den Kommentaren und Interpretationen derselben ausführlich nachvollzogen wurde, steht in einem weiteren und letzten Schritt die Auseinandersetzung mit *Die Welt als Wille und Vorstellung* im Mittelpunkt sowie die Relektüre des „einen Gedankens“ in Bezug auf die bisherigen Forschungsarbeiten zu diesem Thema.

Es konnte bisher gezeigt werden, welche Stellen aus dem *Oupnek'hat* und welche Hauptelemente der indischen Philosophie Schopenhauer bei der Entwicklung seiner eigenen Lehren besonders geprägt haben, wie sie mit seinen Schlüsselkonzepten in Verbindung stehen und wie auch sein eigenes Verständnis dieser Lehren sich im Laufe der Jahre gewandelt hat, was sich wiederum auf seine eigene Philosophie auswirkte.

Im folgenden Kapitel werden nun jeweils die Hauptaspekte der vier Bücher, die sich bereits im handschriftlichen Nachlass entwickelt haben, herausgearbeitet und mit den bisherigen Ergebnissen in Verbindung gebracht. Dies soll ermöglichen, die einzelnen dargestellten Teile, Lehren und Begriffe schließlich zu einem Ganzen zusammenzufügen, dies unter der Berücksichtigung des *Oupnek'hat* und der indischen Lehren, um in einem weiteren Schritt der Frage nach dem „einen Gedanken“ nachzugehen. Es sei darauf hingewiesen, dass die Auseinandersetzung mit den vier Büchern zwar dem Aufbau des Werkes gemäß, das heißt linear von Buch eins bis vier erfolgt und die Schlüsselkonzepte auch dementsprechend dargestellt werden. Eine direkte Einteilung und Betitelung der Bücher in Buch eins, zwei, drei und vier wird allerdings vermieden, da dies zur Annahme führen könnte, der „eine Gedanke“ befinde sich nur in einem bestimmten Buch. Ihn demzufolge allein aus einem Blickwinkel zu betrachten, würde aber nicht der Einheit des Werkes und auch nicht der Absicht Schopenhauers entsprechen.

Ferner sollen in diesem letzten Teil der vorliegenden Arbeit auch die bisherigen Forschungsarbeiten, welche ausführlich im ersten Kapitel der vorliegenden Arbeit erläutert

wurden, mit einbezogen werden, damit alle bereits vorhandenen und neuen Ergebnisse berücksichtigt werden können, um schließlich den „einen Gedanken“ unter einem neuen Gesichtspunkt zu lesen.

Hiermit verbunden ist ebenfalls die Frage nach dem tatsächlichen Einfluss des *Oupnek'hat* auf die Entstehung der Philosophie Schopenhauers, da durch die Auseinandersetzung und Zusammenfügung der einzelnen dargestellten Schlüsselpassagen, Lehren und Forschungsergebnisse deutlich wird, ob und in welchem Ausmaß das *Oupnek'hat* sowie die indischen Lehren Schopenhauer tatsächlich bei der Entwicklung seiner Philosophie bis zum Hauptwerk beeinflusst haben.

IV Kapitel

Schopenhauers Hauptwerk und die Relektüre des „einen Gedankens“

1. Die *Welt als Wille und Vorstellung*: Schlüsselpassagen in Bezug auf den „einen Gedanken“ und die Beziehung zum *Oupnek'hat*

1.1. Die Vorrede des Hauptwerkes und Schopenhauers Absicht

Wie bereits angedeutet, thematisiert das letzte Kapitel der vorliegenden Arbeit, neben den Schlüsselpassagen in Schopenhauers Hauptwerk in Zusammenhang mit den einzelnen erarbeiteten Aspekten der vorigen Kapitel, ebenso die Frage, wie stark die Lektüre des *Oupnek'hat* Schopenhauers „einen Gedanken“ beeinflusst hat und inwiefern dieser tatsächlich unter der Berücksichtigung der indischen Lehren neu gelesen werden kann und/oder muss.

Hierzu seien bereits einige Stellen und Fragen hervorgehoben, welche in Relation mit Schopenhauers Vorrede in *Die Welt als Wille und Vorstellung* und seiner Absicht, einen einzigen Gedanken mitzuteilen, stehen. Denn sowohl in Schopenhauers Dissertationsschrift wie auch im handschriftlichen Nachlass befinden sich Passagen, welche bereits vor dem Studium des *Oupnek'hat* und der indischen Lehren auf sein Vorhaben hindeuten.

In seiner Schrift *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (1. Ausgabe) äußert sich Schopenhauer in §58 im Zusammenhang mit dem innersten Wesen des Künstlers und Heiligen zu seinem „Vorsatz, das Ethische und Aesthetische in dieser Abhandlung nicht zu berühren“³³². Allerdings weist er darauf hin, dass dies einmal Gegenstand einer größeren Schrift sein könnte, „deren Inhalt zu dem gegenwärtigen sich verhalten würde wie Wachen zum Traum“³³³.

Die Absicht, eine größere Schrift zu verfassen, konkretisiert Schopenhauer ebenfalls bereits in einer Notiz in seinen frühen Manuskripten in Berlin 1813:

Unter meinen Händen und vielmehr in meinem Geiste erwächst ein Werk, eine Philosophie, die Ethik und Metaphysik in Einem seyn soll, da man sie bisher trennte so fälschlich als den Menschen in Seele und Körper. Das Werk wächst, concrescirt allmählig und langsam wie das Kind im Mutterleibe: ich weiß nicht was zuerst und was zuletzt entstanden ist, wie bey dem Kind im Mutterleibe:*)³³⁴

³³² Diss; S. 143

³³³ Ebd.

³³⁴ HNI; #92

Interessant ist zudem die Fußnote:

*) Ich werde ein Glied, ein Gefäß, einen Theil nach dem andern gewahr d. h. ich schreibe auf, unbekümmert wie es zum Ganzen passen wird: denn ich weiß es ist alles aus einem Grund entsprungen. So entsteht ein organisches Ganzes und nur ein solches kann leben.³³⁵

Hier sei auf die Vorrede des Hauptwerkes, welche bereits zu Beginn dieser Arbeit³³⁶ im Hinblick auf die Problematik des „einen Gedankens“ genauer dargestellt wurde, verwiesen, denn wie bereits im Jahre 1813 im handschriftlichen Nachlass und in der Dissertationsschrift angekündigt, spricht Schopenhauer hier von der Mitteilung eines einzigen Gedankens, welcher sich zugleich als Metaphysik, Ethik und Ästhetik zeigt, was mit den genannten Passagen übereinstimmt.

Auch in Bezug auf die „Architektonik“ des Hauptwerkes lassen sich bereits Parallelen zur dargestellten Notiz #92 aus dem Nachlass feststellen, denn an beiden Stellen spricht Schopenhauer von seinem Werk als einem „organischen Ganzen“, wo jeder Teil das Ganze hält und zugleich vom Ganzen gehalten wird. Hierzu befindet sich eine weitere Notiz im handschriftlichen Nachlass aus dem Jahr 1813, in welcher Schopenhauer sich zur „wahren Philosophie“ äußert:

Philosophie hat viel Ähnlichkeit mit der Anatomie des Gehirns: falsche Ph[ilosophie] (d. h. falsche Weltansicht) und falsche Anatomie des Gehirns zerschneiden und trennen was als Eins und ein Ganzes zusammengehört, und vereinigen dagegen in den abgeschnittenen Stücken fremdartige Theile. Wahre Ph[ilosophie] und wahre Anatomie des Gehirns zerlegen alles richtig, finden und lassen als Eins was Eins ist, und legen heterogene Theile auseinander. *)³³⁷

Dass Schopenhauer seine eigene Philosophie als „wahre Philosophie“ bezeichnet, wurde bereits ausführlich im vorigen Kapitel dargelegt und wird auch im weiteren Verlauf dieses Kapitels im Hinblick auf die Mittelbarkeit des „einen Gedankens“ immer wieder aufgegriffen.

Zudem ist die erste Forderung, welche Schopenhauer in seiner Vorrede an den Leser seines Hauptwerkes stellt, eng mit den dargestellten Aussagen verknüpft, denn er warnt diesen, bei der Betrachtung der vier Hauptabteilungen, das Ganze, den „einen Gedanken“ dennoch nicht aus den Augen zu verlieren.³³⁸

Weitere Voraussetzungen und Forderungen an den Leser beziehen sich auf die Lektüre bestimmter Werke, was im Hinblick auf die Entstehung des Werkes und dessen Einflüsse hervorzuheben ist.

³³⁵ Ebd.

³³⁶ Vgl. S. 5ff. der vorliegenden Arbeit.

³³⁷ HNI; #84

³³⁸ Vgl. WWVI; VIII

Neben seiner Dissertationsschrift, welche als Einleitung zum Hauptwerk verstanden und vorausgesetzt wird, nennt Schopenhauer Kants Hauptschriften sowie seinen Anhang über diese Schriften im Anschluss an *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Dabei hebt er hervor, dass Kants Philosophie die einzige ist, welche eine Voraussetzung für die Lektüre seines Werkes darstellt.³³⁹

Allerdings betont Schopenhauer an dieser Stelle auch, dass die Kenntnis von Platons Schriften sowie den Veden (den Upanischaden) den Leser empfänglicher macht für seinen „einen Gedanken“. Hier sei noch einmal auf die Notiz #623 aus dem Nachlass verwiesen, in welcher Schopenhauer schreibt, dass ohne die Upanischaden, Platon und Kant seine Lehre nicht hätte entstehen können³⁴⁰, wobei allein Kants Schriften Voraussetzung für die Lektüre seines Werkes sind.

1.2. Die Welt als Vorstellung

1.2.1. Die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt

Als Grundlage zum Verständnis des ersten Buches des Hauptwerkes nennt Schopenhauer, wie bereits erwähnt, seine Dissertationsschrift sowie die Philosophie Kants. Im Mittelpunkt dieser erkenntnistheoretischen Abhandlung steht allein die Welt als (meine) Vorstellung, eine Aussage, welche Schopenhauer als Wahrheit *a priori* bezeichnet,

denn sie ist die Aussage derjenigen Form aller möglichen und erdenklichen Erfahrung, welche allgemeiner als alle anderen, als Zeit, Raum und Kausalität ist: denn alle diese setzen jene eben schon voraus.³⁴¹

Bei der Betrachtung der anschaulichen Welt, das heißt der Welt als Vorstellung, wird sie bloß als Objekt für das Subjekt dargestellt. Dabei kann die Frage erhoben werden, in welcher Relation Subjekt und Objekt für Schopenhauer stehen. Auch wenn in dieser Arbeit insbesondere die Philosophie Schopenhauers ab dem Studium der indischen Lehren berücksichtigt wird, so soll hinsichtlich der Frage nach der Beziehung zwischen Subjekt und Objekt dennoch auf eine Notiz in den Frühen Manuskripten aus dem Jahre 1812 verwiesen werden:

Der Standpunkt der N[atur]-Philos[ophen] ist der: Man stellt sich die ganze objektive Welt vor, in ihrer Größe, alle drehenden Weltkörper, und in ihrer Mannigfaltigkeit.

Dann hält man plötzlich inne und sagt: aber alles eben als seyend Gedachte ist nicht als seyend gedacht, wenn nicht eine es wahrnehmbare Intelligenz, ein Subjekt zu dieser Objektenwelt ist:

³³⁹ Vgl. ebd. XII

³⁴⁰ HNI; #623

³⁴¹ WWVI; S. 3

denn (dies sagen sie nicht ein Mal deutlich) seyn heißt nur Objekt für ein Subjekt oder Subjekt für Objekte seyn. –

Die Intelligenz [,] das Subjekt kann ich mir wiederum nicht anders denken als Vorstellungen habend; denn, wie gesagt [,] seyn heißt – *ut supra*.

[8a] Macht nun das Subjekt das Objekt, oder umgekehrt?

Keins von beyden sondern beyde sind Eins.³⁴²

Auch im Hauptwerk betont Schopenhauer diese Einheit von Subjekt und Objekt weiterhin, denn so hat die Welt als Vorstellung zwei nicht trennbare Hälften: Einerseits das Objekt, dessen Form Raum und Zeit ist, und andererseits das Subjekt, welches nicht in Raum und Zeit liegt, somit also nicht der Vielheit und Verschiedenheit unterliegt, sondern als Erkennendes der Träger der Welt ist, selbst aber nicht erkannt wird.

Die Form, unter welcher allein Vorstellung möglich ist, ist das Zerfallen in Objekt und Subjekt. Die Welt, das heißt, das, was für das Erkennende, das Subjekt als Träger der Welt da ist, ist nur Objekt in Beziehung auf das Subjekt. Alle Objekte liegen, im Gegensatz zum Subjekt, in Raum und Zeit, den ermöglichenden Formen für Verschiedenheit, Vielheit und Individualität, was später im zweiten Buch dann als *principium individuationis* sowie als *maya* bezeichnet wird. Der Leib spielt bei der wechselseitigen Abhängigkeit von Objekt und Subjekt eine primordiale Rolle, wobei Schopenhauer sich auch erst im zweiten Buch mit der Rolle des Leibes intensiver auseinandersetzt. Dies ist dadurch bedingt, dass das erste Buch allein die anschauliche Welt betrachtet und die Willensmetaphysik noch bewusst nicht thematisiert wird. Vorweg sei aber bereits erwähnt, dass der Leib, als Objekt unter Objekten, für das Subjekt der Ausgangspunkt der Anschauung der Welt ist, als bloß sinnliche Empfindung und unmittelbares Bewusstsein der Veränderung des Leibes (hier noch als bloßes Wirken der Körper aufeinander und nicht von Motiven). Die Körper, Objekte, wirken aufeinander und der Verstand macht Anschauung möglich, wobei der Leib das Medium für dieses unmittelbare Bewusstsein darstellt.

Wie bereits im ersten Kapitel dieser Arbeit angedeutet, wird diese epistemologische Schwierigkeit im Werk Schopenhauers in der Schopenhauer-Forschung immer wieder diskutiert.³⁴³

So kann hier noch einmal Spierlings Theorie der „Standpunktwechsel“ und der „Drehwenden“ erwähnt werden.³⁴⁴ Wie bereits dargelegt, argumentiert Spierling, dass Schopenhauer von verschiedenen „Standpunkten“ aus philosophiert und seine Philosophie von einer gewissen Widersprüchlichkeit geprägt sei, so dass bei der Analyse des Hauptwerkes immer wieder der Standpunkt gewechselt werden muss, so auch in der Erkenntnislehre des ersten Buches, was er

³⁴² HNI; #45

³⁴³ Vgl. hierzu Malter, Spierling, Booms und Schubbe.

³⁴⁴ Vgl. S. 32f. dieser Arbeit.

als erste Drehwende bezeichnet. Spierling zufolge vertritt Schopenhauer sowohl einen subjektiven Idealismus („Kein Objekt ohne Subjekt“) wie auch einen Materialismus („Kein Subjekt ohne Objekt“), wobei beide Positionen in dieser „Drehwende“ anerkannt und wechselseitig aufeinander bezogen werden.

Es sei an dieser Stelle ebenfalls auf Schopenhauers Notizen aus den *Asiatick Researches* Vol. 8 (1816), genauer auf die bereits dargestellte *Aitaréya Árañyaca*³⁴⁵ verwiesen, da Schopenhauer in seinen Randnotizen direkt auf diese beiden Positionen („Kein Objekt ohne Subjekt“ und „Kein Subjekt ohne Objekt“) eingeht. Erwähnenswert ist dieser Hinweis insofern, da Schopenhauer diese Abhängigkeit/Einheit von Objekt und Subjekt bereits im Jahr 1812 betont, sie 1816 in einen Zusammenhang mit den indischen Lehren bringt und sie schließlich im Hauptwerk den Ausgangspunkt darstellt. Daraus kann geschlossen werden, dass Schopenhauer, wenn auch noch vage, bereits ganz am Anfang seiner Philosophieentwicklung diese Auffassung der Subjekt-Objekt-Beziehung vertrat, er diese allerdings im weiteren Verlauf sehr klar in den *Veden* sowie im *Oupnek'hat* bestätigt sah.

Doch auch wenn ein klarer Zusammenhang zwischen Schopenhauers Lehre und den indischen Lehren nachgewiesen werden kann, so wird das eigentliche epistemologische Problem bei Schopenhauer damit nicht gelöst. Dieselbe Schwierigkeit befindet sich, in Form eines Schöpfungsmythos, in dieser Upanischade.

In diesem Kontext sei noch einmal hervorgehoben, dass Schopenhauer sowohl in den Frühen Manuskripten als auch im Hauptwerk (1. Buch) immer wieder betont, dass sich seine Philosophie von den bisherigen darin unterscheidet, dass er nicht entweder bloß vom Subjekt oder Objekt ausgeht, „sondern von der Vorstellung, welche jene beiden schon enthält und voraussetzt, da das Zerfallen in Objekt und Subjekt ihre erste, allgemeinste und wesentlichste Form ist“³⁴⁶. Diese Aussage erscheint etwas verwirrend, da, wie in dieser Arbeit ausführlich dargelegt wird, Schopenhauer im handschriftlichen Nachlass, insbesondere in der Notiz #192, erläutert, dass seine Methode sich dadurch auszeichnet, dass er, wie die weisen Inder, vom Subjekt ausgeht.

Dem kann hinzugefügt werden, dass Schopenhauer zufolge das Wesentliche darin besteht, dass das Subjekt, hier auch als *atma* und *djiw-atma* bezeichnet, Vorstellungen hat und nicht die Verbindung dieser Vorstellungen untereinander im Fokus steht.³⁴⁷ Hier muss ergänzt werden,

³⁴⁵ Vgl. S. 89ff. dieser Arbeit.

³⁴⁶ WWVI; S. 37

³⁴⁷ HNI; #192

dass „vom Subjekt ausgehen“ nicht gleichzusetzen ist mit Fichtes Idealismus, wie Schopenhauer im ersten Buch des Hauptwerkes erörtert.³⁴⁸ Das erkennende Subjekt, welches Vorstellungen hat, „der außer der Zeit liegende Zuschauer“, *atma*, steht hier im Mittelpunkt. Dies wird in einem Zitat aus dem Hauptwerk noch einmal sehr deutlich:

Die Welt als Vorstellung aber, welche allein wir hier betrachten, hebt allerdings erst an mit dem Aufschlagen des ersten Auges, ohne welches Medium der Erkenntnis sie nicht seyn kann [...] ³⁴⁹

In diesem Zitat werden die gegenseitige Wechselbeziehung und Abhängigkeit von Subjekt und Objekt sehr deutlich, denn ohne ein erkennendes Subjekt ist kein Objekt vorhanden. Oder wie in der *Aitaréya Áraṇyaca* mythisch dargestellt, gehen die Elemente aus dem Menschen hervor, aber andererseits werden diese auch vom Menschen aufgenommen.³⁵⁰

An dieser Stelle sei aber noch erwähnt, dass es hinsichtlich der Begriffe, die Schopenhauer im Zusammenhang mit dem Begriff „Subjekt“ benutzt, zu gewissen Missverständnissen kommen kann. Allein anhand der eben dargestellten Passagen (#192, der *Aitaréya Áraṇyaca* und Schopenhauers Randnotizen) wird deutlich, dass Schopenhauer die Begriffe „Subjekt“, „*atma*“, „*djiv-atma*“ sowie „*purusha*“ und „Subjekt des Erkennens“ in einem Atemzug und zudem ohne weitere Erläuterung oder Differenzierung erwähnt. Wie bereits in dieser Arbeit dargelegt³⁵¹, bedeutet *atma* (ebenfalls Synonym von *purusha*) der Alles Schaffende, der sich in den erschaffenen Objekten vielfach objektiviert. Tritt dieser, nicht mit den Sinnen erkennbare, reine *atma* in den Intellekt, dann wird er *djiv-atma*, welcher sich als „Ich“ wahrnimmt, also sich seiner selbst bewusst wird. Es muss allerdings auch ergänzt werden, dass zu dem Zeitpunkt der Niederschrift dieser Notiz #191 (1814) sowie den Randnotizen in den *Asiatick Researches* Vol. 8 (1816) Schopenhauer die Welt nicht nur als Vorstellung betrachtete wie im ersten Buch des Hauptwerkes, sondern der Wille bereits Teil der Abhandlungen war. Wie bereits erörtert³⁵², stellt die Notiz #191 des handschriftlichen Nachlasses diesbezüglich eine Schlüsselpassage dar, denn hier wird die elementare Rolle des Leibes, welcher nichts als der sichtbar gewordene Wille ist, eingeführt und das Subjekt wird als das bloß Erkennende, und nicht als der Wille selbst, definiert, welches den Willen über seinen Leib erkennt.

³⁴⁸ WWVI; S. 46

³⁴⁹ Ebd. S. 45

³⁵⁰ Hier kann darauf hingewiesen werden, dass mit dieser Thematik der Subjekt-Objekt-Beziehung die bereits im ersten Kapitel erwähnten Antinomien (insbesondere bei Spierling und Booms), die „Antinomie in unserem Erkenntnisvermögen“ und der sogenannte „Zellersche Zirkel“ klar zum Ausdruck kommen. So erwähnt Schopenhauer hier zwar allein das Auge, aber ebenso bedarf es des Gehirns.

³⁵¹ Vgl. Kapitel III, 2.1.2. dieser Arbeit.

³⁵² Ebd.

Da das erste Buch des Hauptwerkes allerdings den Willen noch völlig außer Acht lässt, kann demzufolge die Subjekt-Objekt-Beziehung noch nicht komplett ins Auge gefasst werden, da die wesentliche zweite Seite der Welt sowie des Subjekts fehlen, nämlich die Welt als Wille und das Subjekt des Wollens.

In diesem Zusammenhang erscheint es interessant, Martin Booms Arbeit zum „einen Gedanken“ wieder aufzugreifen. Wie bereits gezeigt, bezeichnet er Schopenhauers Werk auf systematischer Ebene als im weitesten Sinne subjektfundierte, theoretische Philosophie.³⁵³ Grundbegriff von Schopenhauers idealistischer Vorstellungslehre bilde, so Booms, der Subjektbegriff, wobei der „eine Gedanke“ mit dieser eröffnet wird. Besonders hervorzuheben ist an dieser Stelle, dass nicht das reine Subjekt des Erkennens bei Booms zentral ist, sondern das als „empirisch-individuell bezeichnete Erkenntnissubjekt der Vorstellungslehre“, das heißt das gemäß dem Satz vom Grund erkennende Subjekt.³⁵⁴ So lautet Booms These, dass die Entfaltungslogik des „einen Gedankens“ nicht, wie bei Malter, einer idealistisch-soteriologischen Gesetzlichkeit folgt, sondern einer idealistisch-epistemologischen. Diese Thematik wird im Verlauf dieses Kapitels noch behandelt. Hinsichtlich der Auseinandersetzung mit dem ersten Buch des Hauptwerkes und im Hinblick auf die Subjekt-Objekt-Beziehung muss auf diese Positionen aber bereits verwiesen werden, denn, wie mehrmals gezeigt, geht Schopenhauer vom Subjekt, welches Vorstellungen hat und sich seiner selbst als Individuum bewusst wird, aus. Zudem erhält der *maya*-Begriff im Laufe seiner Entwicklung eine starke epistemologische Komponente. Durch die Gleichsetzung der Begriffe „*maya*“ und „*principium individuationis*“ spiegelt sich diese Komponente im gesamten Hauptwerk wider, so dass Booms prioritär idealistisch-epistemologische Lesart von *Die Welt als Wille und Vorstellung* an dieser Stelle zu betonen ist.

1.2.2. Raum und Zeit

Es wurde bereits zu Beginn dieses Kapitels in Bezug auf Schopenhauers ausgesprochene Wahrheit a priori „Die Welt ist meine Vorstellung“ erwähnt, dass die Form, unter welcher allein diese Vorstellung möglich ist, das Zerfallen in Subjekt und Objekt ist, wobei beide voneinander abhängig sind, wie eben gezeigt wurde. Das erkennende Subjekt aber liegt, im Gegensatz zu den Objekten, nicht in Raum und Zeit, unterliegt demnach auch nicht der Vielheit sowie der Verschiedenheit.

³⁵³ Vgl. Kapitel I, 3.4.1. dieser Arbeit.

³⁵⁴ Ebd.

Schopenhauer betont bereits zu Beginn des ersten Buches von *Die Welt als Wille und Vorstellung* die Wichtigkeit von Raum und Zeit, dies im Hinblick auf die Nichtigkeit aller Gestalten des Satzes vom Grund, welche nur ein relatives Dasein haben. Es wurde im dritten Kapitel bereits ausführlich aufgezeigt, wie sich der Begriff „*maya*“ in den Jahren 1814 bis zum Hauptwerk gewandelt und entwickelt hat und wie es zu den einzelnen Gleichsetzungen von *maya* mit Platons *αει γιγνομενον μεν, ον δε ονδεποτε*, Kants Erscheinung (#564), der Erkenntnis nach dem Satz vom Grund (#461) sowie mit dem *principium individuationis* (#600) kam. Auch wurde der Satz vom Grund als das *principium individuationis* bezeichnet (#618), ebenso die Formen Raum und Zeit (#503). Zudem wurde in diesem Kontext bereits auf eine Passage aus dem Anhang des Hauptwerkes aufmerksam gemacht, in welcher Schopenhauer ebenfalls Stellung zu Kants Erscheinung und der *maya* der Vedas nimmt.³⁵⁵

So schreibt Schopenhauer in Bezug auf das relative Dasein der Gestalten des Satzes vom Grund, und damit der Dinge, welche in Raum und Zeit liegen:

Das Wesentliche dieser Ansicht ist alt: Herakleitos bejammerte in ihr den ewigen Fluß der Dinge; Platon würdigte ihren Gegenstand herab, als das immerdar Werdende, aber nie Seiende; Spinoza nannte es bloße Accidenzien der allein seienden und bleibenden einzigen Substanz; Kant setzte das so Erkannte als bloße Erscheinung dem Ding an sich entgegen; endlich die uralte Weisheit der Indier spricht: „es ist der Maja, der Schleier des Truges, welcher die Augen der Sterblichen umhüllt und sie eine Welt sehen läßt, von der man weder sagen kann, daß sie sei, noch auch, daß sie nicht sei: denn sie gleicht dem Traum, gleicht dem Sonnenglanz auf dem Sande, welchen der Wanderer von Ferne für ein Wasser hält, oder auch dem hingeworfenen Strick, den er für eine Schlange ansieht.“ (Diese Gleichnisse finden sich in unzähligen Stellen der Vedas und Puranas wiederholt). Was Alle diese aber meinten und wovon sie reden, ist nichts Anderes, als was auch wir jetzt eben betrachten: die Welt als Vorstellung, unterworfen dem Satze des Grundes.³⁵⁶

Es fällt auf, dass genau diese Aussagen, wenn auch in leicht veränderter Form, mehrmals im handschriftlichen Nachlass, im Hauptwerk und ein weiteres Mal im Anhang des Hauptwerkes auftauchen.

Dies bestätigt die erkenntnistheoretische Dimension des *maya*-Begriffs, welche sich schließlich durchgesetzt hat. Schopenhauer fügt hier hinzu, dass es sich um die Welt als Vorstellung handelt, dessen alleinige Betrachtung Inhalt des ersten Buches ist. Auch wenn der Begriff *principium individuationis* an dieser Stelle des Hauptwerkes noch nicht eingeführt wurde, so deutet sich die Konzeption dieses Prinzips inhaltlich hier bereits an. Im zweiten Buch wird diese dann explizit benannt.

³⁵⁵ Vgl. Kapitel III, 2.2. S. 79f. dieser Arbeit.

³⁵⁶ WWVI; S. 10

Im Hinblick auf die Darstellung des ersten Buches des Hauptwerkes können folgende Ergebnisse und Fragen festgehalten werden:

Eine wesentliche Rolle für die Relektüre des „einen Gedankens“, sowohl unter der Berücksichtigung des *Oupnek'hat* als auch unabhängig von dessen Betrachtung, spielt die Subjektkonzeption sowie die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt. Das erkennende Subjekt, welches Vorstellungen hat, bildet den Ausgangspunkt für die weiteren Betrachtungen und Auseinandersetzungen im Hauptwerk. Offen ist allerdings noch, wie sehr die epistemologische (Booms) oder die soteriologische (Malter, App) Komponente bei der Lektüre beziehungsweise Relektüre des „einen Gedankens“ dominiert. Dies kann aber erst ausreichend thematisiert werden, nachdem die Welt als Wille und das Subjekt des Wollens ebenfalls mitberücksichtigt wurden.

Ferner kann bereits darauf hingewiesen werden, dass der *maya*-Begriff oder genauer gesagt, das, was Schopenhauer unter dem Begriff versteht, ganz der nachvollzogenen Entwicklung entsprechend und unabhängig von der Willensmetaphysik, bereits seinen Platz in der Erkenntnislehre findet und somit eine epistemologische Prägung und Dominanz erhält, auch wenn das Gerüst für die Vorstellungslehre bereits vor dem Studium der indischen Lehren entstand. Auch kann an dieser Stelle die Notiz #66 nicht ignoriert werden, in welcher Schopenhauer bereits erste Aussagen unternimmt, die inhaltlich in Richtung *principium individuationis* hindeuten, wenn sie auch noch weit entfernt sind von dessen Vollständigkeit und konkreter Benennung.³⁵⁷

Allerdings muss mit dieser Aussage ebenfalls ein weiteres Mal die Frage aufgeworfen werden, inwiefern und wie stark die indischen Lehren Schopenhauer bei der Entwicklung seiner Philosophie beeinflusst haben, denn wie auch Schopenhauer betont, dient die Dissertationsschrift als Basis für seine Erkenntnislehre, welche bereits vor dem Studium und der Kenntnis der indischen Lehren verfasst wurde. Dies wirft zudem noch eine weitere Frage auf einer Metaebene auf, nämlich ob die Frage nach dem Einfluss des *Oupnek'hat* und der indischen Lehren auf die Entstehung seines Werkes und somit auf den „einen Gedanken“ differenzierter gestellt und beantwortet werden muss beziehungsweise nur differenzierter gestellt und beantwortet werden kann. Das heißt konkret: Zu welchem Zeitpunkt ist welches Konzept unter dem Einfluss der indischen Lehren, genauer des *Oupnek'hat*, entwickelt worden? Welche Hauptideen waren bereits vor der Lektüre des *Oupnek'hat* vorhanden, so dass das

³⁵⁷ Vgl. Kapitel III, 2.2. S. 83f.

Oupnek'hat als Bestätigung oder Vertiefung der eigenen Konzepte Schopenhauers diene. Hier sei auch vermerkt, dass Urs Apps These, das *Oupnek'hat* sei die einzige Hauptquelle gewesen, sich allein auf die Zeit der Entstehung der Willensmetaphysik bezieht und nicht bereits auf die Vorstellungslehre.

1.3. Die Welt als Wille

Im zweiten Buch des Hauptwerkes steht die Betrachtung der Welt als Wille im Vordergrund. Es werden zudem wesentliche Schlüsselbegriffe und Konzepte ausgebaut, welche für die Erfassung des ganzen Werkes sowie den „einen Gedanken“ elementar sind. So wird unter folgendem Punkt in einem ersten Schritt die Rolle des Leibes, der die Bedingung der Erkenntnis des Willens ist, dargelegt und damit verbunden, die Identität des Subjekts des Erkennens mit dem Subjekt des Willens. Zudem werden der Wille als Ding an sich und das *principium individuationis* in den Fokus der Auseinandersetzung treten. Schließlich können bereits in einem weiteren Schritt nach der Darstellung der ersten zwei Bücher einige Fragen hinsichtlich des „einen Gedankens“ und seiner Relektüre erörtert werden.

1.3.1. Der Leib

Bereits zu Beginn des zweiten Buches führt Schopenhauer den Leib in seine Betrachtung der Welt, die durchaus noch mehr als nur Vorstellung ist, ein. Es reicht ihm nicht, zu wissen, dass wir Vorstellungen haben, sondern er will ihre Bedeutung in Erfahrung bringen. Der Leib, im ersten Buch nur ein Objekt unter Objekten, erhält im weiteren Verlauf eine Schlüsselrolle im Hinblick auf die Erkenntnis des Willens, welche wiederum die Bedingung für die Verneinung des Willens sein wird.

Das rein erkennende Subjekt, ein „geflügelter Engelskopf ohne Leib“³⁵⁸ erhält durch seine Identität mit dem Leib seine Individualität. Und so ist dem Subjekt des Erkennens dieser Leib auf zwei ganz verschiedene Weisen zugänglich, so wie die Welt auch: Als Vorstellung in der anschaulichen Welt, unterworfen dem Satz vom Grund, aber auch als Wille, denn so ist jeder Willensakt zugleich eine Bewegung seines Leibes.³⁵⁹

³⁵⁸ WWVI; S. 146

³⁵⁹ In diesem Zusammenhang soll noch einmal auf den bereits erwähnten „Zellerschen Zirkel“ hingewiesen werden, denn so gehört das Gehirn als Teil des Leibes einerseits, wie hier dargestellt, zur Vorstellungswelt, ist Objekt. Andererseits stellt sich aber die Frage, wie denn ohne das Gehirn das erkennende Subjekt zu irgendeiner Vorstellung gelangt, wenn es „ohne Leib“ ist.

Wie bereits bei der Betrachtung des ersten Buches dargestellt, dienen dem erkennenden Subjekt die Affektionen seines Leibes als bloße Wirkungen der Körper aufeinander als Ausgangspunkt für die Anschauung der Welt. Da der Leib nun aber auch der zur Vorstellung gewordene, objektivierte Wille ist, versteht das Subjekt des Erkennens den Einfluss der Motive, die Äußerungen und Handlungen seines Leibes. Schopenhauer spricht ab dem Zeitpunkt von der „Objektivität des Willens“³⁶⁰, wobei der Wille die Erkenntnis *a priori* des Leibes ist und dieser die Erkenntnis *a posteriori* des Willens. Der Leib wird zur Bedingung der Erkenntnis des Willens, was dem Leib, im Hinblick auf den Erlösungsaspekt, der im weiteren Verlauf immer wieder thematisiert wird, eine enorme Wichtigkeit verleiht.

An dieser Stelle sei noch einmal auf die bereits ausführlich dargelegten Passagen aus dem handschriftlichen Nachlass, die Notizen #191 und #218, verwiesen, in welchen der Leib im Mittelpunkt steht. Die Notiz #191 wurde insofern als besonders bedeutend bezeichnet, da sie neben der Gleichsetzung des Leibes mit dem sichtbar gewordenen Willen auch das erste Zitat aus dem *Oupnek'hat*, „*is similis spectatori est, quod ab omni separatus factus, spectaculum videt*“ (#191) enthält. Das rein erkennende Subjekt erkennt, über seinen Leib, seinen Willen wie in einem Spiegel. Dem Subjekt wird durch den, in der Zeit liegenden, Leib das Wesen der Welt, der Wille, bewusst. Dabei verleiht der Leib als sichtbar gewordener Wille der Welt ihre Realität. Der Wille ist zugleich die Quelle allen Übels und der einzige Weg zur Erlösung (#218).

Im Hinblick auf die Rolle des Leibes sei aber auch noch einmal auf Spierlings These³⁶¹ verwiesen, da auch dieser bei der Lektüre des „einen Gedankens“ dem Leib eine elementare Rolle zukommen lässt. Es wurde weiter oben im Zusammenhang mit der Subjekt-Objekt-Beziehung dargestellt, dass Spierling einen permanenten „Standortwechsel“ für das Lesen von Schopenhauers Werk und den „einen Gedanken“ bedingt. In der Erkenntnistheorie spricht er von einem ersten Standortwechsel (Drehwende 1), einen weiteren (Drehwende 2) fordert er bei der metaphysischen Entschlüsselung der Welt als Wille. Bei dieser gehe Schopenhauer, so Spierling, von der eigenen Leiberfahrung aus und übertrage die Ergebnisse auf die ganze Welt, wobei das Selbstbewusstsein zum Interpreten der Dinge wird und das selbstbewusste Subjekt demnach der Ausgangspunkt für das Verständnis der Welt wird.³⁶² Aus dem Blickwinkel der Welt als Vorstellung ist der Leib Erscheinung für das erkennende Subjekt. Nach dem Standortwechsel, aus dem Blickwinkel der Welt als Wille, erscheint er als Manifestation des

³⁶⁰ Ebd. S. 148

³⁶¹ Vgl. hierzu Kapitel I, 3.3.2., S. 31

³⁶² Vgl. ebd.

Wesens der Welt, als Wille. So erkennt sich der Mensch über seinen Leib als Wille und Vorstellung, und durch einen Analogieschluss auf die Welt kommt Spierling so auf den von ihm als „einen Gedanken“ identifizierten Satz, dass „die Welt in ihrem ganzen Wesen nach durch und durch Wille und durch und durch Vorstellung“³⁶³ sei.

Es kann hinsichtlich der Schlüsselrolle des Leibes schon festgehalten werden, dass Spierlings Theorie der doppelten Leib-Erfahrung, die Übertragung auf die gesamte Welt sowie die elementare Funktion des Selbstbewusstseins des Menschen durchaus mit dem eben Dargelegten übereinstimmt. Während Booms allein dem empirisch-individuellen Subjekt eine Vorrangstellung verleiht und die Rolle des Leibes außer Acht lässt, verlegt Spierling diese Stellung sowohl in das Subjekt der Vorstellungslehre als auch in das Subjekt der Willensmetaphysik, welches das ganze Wesen der Welt in sich und schließlich in der ganzen Welt erkennt. Dabei bildet, wie es auch Schopenhauer bereits in seinem handschriftlichen Nachlass fordert, das sich seiner selbst bewusste, erkennende Subjekt, *djiw atma*, den Ausgangspunkt.

Wie bereits an einigen Stellen erwähnt, stellt der Analogieschluss auf den Weltwillen eine vieldiskutierte Schwierigkeit im Werk Schopenhauers dar. Um es mit Spierling auszudrücken, so muss das Subjekt hierbei erkennen, dass die Welt, je nach Standort, sowohl Vorstellung als auch zugleich Wille ist. Das heißt, das Subjekt muss über seinen eigenen Leib hinaus erkennen, dass die Welt als Vorstellung der Vielheit und Verschiedenheit unterworfen ist, der eigene Leib inbegriffen, und dass diese Welt nur eine „Scheinwelt“ ist, hingegen die Welt, als Manifestation des „einen Willens“, zugleich eine metaphysische Einheit darstellt.

Die Erörterung der Rolle des Leibes hat sich zudem als notwendig erwiesen, um den nächsten Schritt, den Schopenhauer in seinem Hauptwerk geht und welchen er bereits in seiner Dissertationsschrift andeutet, nachvollziehen zu können, nämlich die Erklärung des Wunders *κατ' ἐξοχήν*, welches im Mittelpunkt des folgenden Punktes steht.

1.3.2. Die Identität des Subjekts des Erkennens und des Subjekts des Wollens

Im zweiten Buch des Hauptwerkes geht Schopenhauer auf die, bereits in seiner Dissertationsschrift thematisierte Identität des erkennenden Subjekts mit dem wollenden

³⁶³ WWVI; S. 235

Subjekt ein.³⁶⁴ Wie gezeigt wurde, spielt das sogenannte Wunder *κατ' ἐξοχήν* insbesondere bei Malter in Bezug auf den „einen Gedanken“ eine besondere Rolle, denn für Malter stellt dieses Wunder die Einstiegsstelle in die gesamte Thematik des Hauptwerkes dar. Besonders hervorzuheben ist hier, dass Schopenhauer selbst sein Hauptwerk als die Erklärung des Wunders *κατ' ἐξοχήν* bezeichnet. So teilt Schopenhauer also, laut eigener Aussage, in die *Welt als Wille und Vorstellung* einen einzigen Gedanken mit. Zugleich besteht das Werk in der Erklärung der Identität des Subjekts des Erkennens mit dem Subjekt des Wollens. So stellt sich demzufolge berechtigterweise die Frage, ob denn der „eine Gedanke“ lediglich in der Erklärung dieser Identität besteht. Und wie lassen sich demnach der Satz „Die Welt ist die Selbsterkenntnis des Willens“ und Schopenhauers Ausgangsfrage, was diese Welt sei, mit diesen Aussagen verbinden beziehungsweise lassen sich diese überhaupt zusammenfügen?

Wie bereits ausführlich unter Punkt 3.1.1. des ersten Kapitels dieser Arbeit dargelegt, stellt Schopenhauers Frage nach dem „Was“ der Welt für Malter die Ausgangsfrage dar, wobei sich zwei Betrachtungsweisen anbieten: Die Welt als Vorstellung und die Welt als Wille, wobei bei der zweiten Betrachtungsweise das Subjekt des Erkennens seine Identität mit dem Subjekt des Wollens erkennt.³⁶⁵ Besonders hervorzuheben ist bei Malters Auslegung der soteriologische Aspekt, da er bei der Frage nach dem „Was“ der Welt eine negative Welterfahrung voraussetzt. Die Bücher drei und vier stellen dann, so Malter, die „Freiheitslehre“ dar, das heißt die negative Welterfahrung kann überwunden werden durch das Durchschauen des Satzes vom Grund und die Verneinung des Willens, später als *principium individuationis*, auch als *maya*, bezeichnet.

In den Frühen Manuskripten thematisiert Schopenhauer immer wieder den Erlösungs- und Freiheitsaspekt, insbesondere im Hinblick auf die Identität des wollenden und erkennenden Subjektes, welche die Möglichkeit einer Erlösung beinhaltet. Allerdings kann die Frage aufgeworfen werden, ob der nach dem „Was“ der Welt fragende Mensch diese Frage tatsächlich unter dem Befreiungspunkt an die Welt richtet, wie Malter es voraussetzt.

Schubbe bemerkt zu Recht, dass der Leidensbegriff nicht hinreichend ist, um „das Werk in seiner Systematik angemessen zu öffnen“³⁶⁶. Er argumentiert, dass bei dieser Lesart

³⁶⁴ WWVI; S. 150

³⁶⁵ Vgl. hierzu Kapitel I; 3.1.4.

³⁶⁶ Schubbe, Daniel: Philosophie des Zwischen. S. 39

Schopenhauers Philosophie „nichts anderes als die Konstatierung von Leiden und der Versuch seiner Überwindung“³⁶⁷ sei.

An dieser Stelle sei ebenfalls auf Cross verwiesen, denn dieser hebt hervor, dass Schopenhauers Philosophie sich genau in der Hinsicht von der indischen Philosophie unterscheidet, da Schopenhauer seinen Auftrag als Philosoph in der abstrakten Darstellung der Welt sehe, und nicht, wie die indischen Denker, die Erlösung (*moksa*) in den Mittelpunkt stelle und nach dieser strebe. Hervorgehoben wird von Cross, dass Philosophie für Schopenhauer ein Konzept ist, welches uns mitteilen kann, was die Welt in ihrer inneren Natur ist, aber nicht, warum die Welt so ist und was sich dahinter verbirgt.³⁶⁸ Dies übersteige die Aufgabe der Philosophie und führe in das Gebiet des Mystizismus. Cross zufolge gehe Schopenhauer nicht über den Willen hinaus und er belasse es dabei, dass dieser die innere Essenz der Welt sei; sein Ziel sei allein die Mitteilung des „einen Gedankens“. Worin der „eine Gedanke“ besteht, darauf geht Cross allerdings nicht ein.

Was das Ziel der indischen Denker betrifft, so zeigt Cross, dass dieses ein völlig anderes ist als bei Schopenhauer:

It must rest upon the basis of a direct experience of metaphysical realities. For Buddhists, this means primarily the experience and teaching of the Buddha. For the Vedānta it means the sacred texts (*śruti*) — that is, the experience of mystics as recorded in the Vedas.³⁶⁹

Im Mittelpunkt stehe die innere spirituelle Erfahrung, also genau das, was Schopenhauer als Mystizismus bezeichnet. Diese stelle die Basis für philosophisches Denken dar. Mit Hilfe der Vernunft allein könne, laut den indischen Denkern, die ultimative Wahrheit nicht gefunden werden. Von dem Standpunkt aus betrachtet sei Schopenhauers System nicht vollständig.³⁷⁰ Somit bezeichnet Cross Schopenhauers Absicht als rein philosophisch, die der indischen Denker als soteriologisch und religiös. Es sei hier allerdings angedeutet, dass Cross wesentliche Aspekte in diesem Zusammenhang ignoriert, denn Schopenhauer thematisiert sowohl in den Frühen Manuskripten als auch verstärkt im Hauptwerk die Aufgabe der Philosophie und geht dabei auf die Heiligen und Asketen ein, welche die philosophische Wahrheit *in concreto* erkennen und diese anhand ihrer Handlungen in eine Form bringen.³⁷¹ Wie bereits gezeigt wurde, grenzt Schopenhauer wohl die Aufgabe und die Art der Erkenntnis des Philosophen und

³⁶⁷ Ebd.

³⁶⁸ Vgl. Cross, Stephen. Schopenhauers' Encounter with Indian Thought. S. 15f.

³⁶⁹ Ebd. S. 16f.

³⁷⁰ Ebd. S. 17

³⁷¹ Vgl. hierzu Kapitel III, 2.4. dieser Arbeit. Zudem wird genau dieser Aspekt unter Punkt 1.5. dieses Kapitels in den Mittelpunkt treten und ergänzt.

des Asketen voneinander ab. Aber kann demnach auch behauptet werden, Schopenhauers Absicht sei rein philosophisch und nicht soteriologisch?

Auch Ram Adhar Mall hebt diesen Aspekt hervor, wenn er schreibt, dass Schopenhauers Weg, trotz der Rolle der Askese in seinem Werk, sich von dem der indischen Philosophie und des Buddhismus unterscheidet. Während die innere spirituelle Erfahrung in den „fernöstlichen“ Lehren eine wesentliche Rolle spielt, bleibe Schopenhauers Weg „noch formal-transzendental, ist also ein metaphysischer Ausweg, der eine großartige, aber doch noch abstrakte Reflexion ist und bleibt“³⁷². Allerdings schreibt Mall weiter, dass Schopenhauer zufolge, das Ziel aller Philosophie darin bestehe „den *maya*-Charakter der raum-zeitlichen Vielfalt zu durchschauen“³⁷³ und Erlösung vom Leiden zu erlangen.

Diese Thematik wird aber erst nach der Berücksichtigung des vierten Buches des Hauptwerkes wieder aufgegriffen, da die Askese und die Erlösung den Mittelpunkt der Betrachtung im Hinblick auf die Willensverneinung bilden.

Diese Aussagen sind in dem Sinne interessant, da die Philosophie Schopenhauers insbesondere von Malter und App als Soteriologie verstanden wird und der Erlösungsaspekt in Bezug auf den „einen Gedanken“ von besonderer Wichtigkeit ist.³⁷⁴ So bemängeln sogar App und Atwell, dass der Satz „Die Welt ist die Selbsterkenntnis des Willens“ den „einen Gedanken“ nicht ausreichend wiedergibt, da eben genau der Erlösungsaspekt fehle.

Analysiert man den genannten Satz genauer, so stellt dieser allein die Antwort auf die Frage nach dem „Was“ der Welt dar. Der Satz allein sagt nicht aus, ob oder wie der Mensch Erlösung erlangen kann. Problematisch ist zudem, dass die Rede von der Welt als Selbsterkenntnis des Willens ist und das erkennende sowie wollende Subjekt nicht direkt benannt werden. Der nach dem „Was“ der Welt fragende Mensch erkennt sich über seinen Leib als Wollendes und schließlich als den Willen selbst, dessen Spiegel die Welt ist. Das heißt, die Erkenntnis des Willens über den eigenen Leib wird auf die ganze Welt übertragen, was zum Ding an sich hinüberführt. Der Satz setzt somit die Übertragung des eigenen Willens auf den Willen in der gesamten Natur und schließlich als Ding an sich voraus.

³⁷² Mall, Ram Adhar: Wie indisch ist das Indienbild Schopenhauers? In: *Schopenhauer-Jahrbuch*. 76. Band. S. 167f.

³⁷³ Ebd. S. 169

³⁷⁴ Damit soll nicht behauptet werden, dass Cross Schopenhauers Philosophie keineswegs als Soteriologie bezeichnet, sondern es geht hier nur um die Absicht, die Schopenhauer mit der Niederschrift seines Hauptwerkes verfolgte, und die ist, so Cross, rein philosophischer Art.

Der Schlüssel bei dieser Lesart ist aber die Identität des Subjekts des Erkennens und des Subjekts des Wollens, denn nur indem das Erkennende sich seiner selbst zugleich als Wollendes bewusst wird, dies über seinen Leib, welcher der sichtbar gewordene Wille ist, kann der Wille als Ding an sich seine Erscheinung aufheben, was Schopenhauer als Freiheit und Möglichkeit der Erlösung bezeichnet.³⁷⁵ Wird dieser Aspekt berücksichtigt, so ist die Möglichkeit einer Erlösung in dem von Malter identifizierten „einen Gedanken“ zwar bereits enthalten, allerdings reicht es nicht aus, um ihn als den „einen Gedanken“ auszusprechen, insbesondere in Bezug auf die Bücher drei und vier.

Im zweiten Buch des Hauptwerkes gibt es zwei Passagen, welche als Ergänzung und Erklärung zu dem Satz „Die Welt ist die Selbsterkenntnis des Willens“ gelesen werden können und die oben genannten problematischen Betrachtungen hinsichtlich der Analogie „Subjekt – Welt“ erhellen können:

Jeder findet sich selbst als diesen Willen, in welchem das innere Wesen der Welt besteht, so wie er sich auch als das erkennende Subjekt findet, dessen Vorstellung die ganze Welt ist, welche insofern nur in Bezug auf sein Bewußtseyn, als ihren nothwendigen Träger, ein Daseyn hat. Jeder ist also in diesem doppelten Betracht die ganze Welt selbst, den Mikrokosmos, findet beide Seiten derselben ganz und vollständig in sich selbst. Und was er so als sein eigenes Wesen erkennt, dasselbe erschöpft auch das Wesen der ganzen Welt, des Makrokosmos: auch sie also ist, wie er selbst, durch und durch Wille, und durch und durch Vorstellung, und nichts bleibt weiter übrig.³⁷⁶

Anhand dieser Stelle wird ersichtlich, wie einerseits das erkennende und wollende Subjekt eine Identität bilden und zugleich, wie sich diese Erkenntnis, Schopenhauer zufolge, auf die ganze Welt übertragen lässt. In diesem Zusammenhang sei auf die bereits thematisierte Notiz #564 aus dem handschriftlichen Nachlass verwiesen, in welcher Schopenhauer die *maya* der Veden, Platons „*αἰ γιγνομενον μὲν, οὐ δε οὐδεποτε*“, Kants „Erscheinung“ sowie diese ganze Welt und uns selbst als „Eins und dasselbe“ bezeichnet. Allerdings kann hieraus geschlossen werden, dass Schopenhauer sich in der genannten Notiz noch allein auf die anschauliche Welt bezieht, was ebenfalls auf die folgende Passage zutrifft.

Am Ende des zweiten Buches resümiert Schopenhauer noch einmal den Inhalt, wobei diese Stelle dem Satz „Die Welt ist die Selbsterkenntnis des Willens“ sehr nahekommt:

Die einzige Selbsterkenntnis des Willens im Ganzen aber ist die Vorstellung im Ganzen, die gesamte anschauliche Welt. Sie ist seine Objektivität, seine Offenbarung, sein Spiegel.³⁷⁷

³⁷⁵ Vgl. HNI; #220

³⁷⁶ WWVI, S. 235

³⁷⁷ Ebd. S. 239f.

Allerdings spricht Schopenhauer auch hier noch deutlich von der anschaulichen Welt als Vorstellung, in welcher sich der Wille objektiviert, und verweist auf die noch folgende, fernere Betrachtung.

Den Willensbegriff, in Abgrenzung zu dem der Vorstellung, hat Schopenhauer im Laufe des zweiten Buches ausführlich dargestellt. So sind der Wille und die Vorstellung *toto genere* voneinander verschieden, denn der Wille als Ding an sich ist der innerste Kern jedes Einzelnen sowie des Ganzen, womit er auch frei von allen Formen der Erscheinung ist – im Gegensatz zur Vorstellung. Erst indem der Wille sich objektiviert, nimmt er die Formen der Erscheinung an, als Ding an sich ist er aber frei von Vielheit und Verschiedenheit, Formen, welche durch Raum und Zeit erzeugt werden. Schopenhauer führt in dem Zusammenhang auch den Begriff *principium individuationis* ein, welcher, wie bereits gezeigt wurde, eine wesentliche Rolle im Hinblick auf den *maya*-Begriff spielt.

Im Folgenden wird das *principium individuationis* genauer analysiert und in einen Zusammenhang mit Schopenhauers Hauptwerk gebracht, um in einem weiteren Schritt das Durchschauen des Individuationsprinzips, welches Hauptkern des dritten und vierten Buches bildet, zu erläutern.

1.3.3. Das *principium individuationis*

Wie im vorigen Kapitel gezeigt wurde, tritt ab dem Jahr 1815 das *principium individuationis* im handschriftlichen Nachlass verstärkt in den Vordergrund, dies insbesondere in Verbindung mit dem *maya*-Begriff und im Zusammenhang mit Raum und Zeit, was wiederum den epistemologischen Charakter des *maya*-Begriffs hervorhebt. Besonders im Jahre 1816 wird das Individuationsprinzip immer mehr in Relation mit wesentlichen Konzepten wie der Seelenwanderung und der ewigen Gerechtigkeit gebracht, was für die Relektüre des „einen Gedankens“ von besonderer Relevanz sein wird.

Wie bereits erwähnt, führt Schopenhauer den Begriff *principium individuationis* erst im Laufe des zweiten Buches ein, indem er darauf hinweist, dass er ab dem Zeitpunkt die beiden Begriffe Raum und Zeit das *principium individuationis* nennen wird, Begriffe, die allerdings ausführlich im ersten Buch thematisiert werden. Im handschriftlichen Nachlass findet diese Gleichsetzung im Jahre 1815 (#503) statt.

Das *principium individuationis* ist der Grund, warum es Vielheit und Verschiedenheit gibt und das Gleiche als viel und verschieden erscheint. Der Wille als das Ding an sich, welcher frei von allen Formen der Erscheinung ist, unterliegt nicht dem Individuationsprinzip, er objektiviert sich bloß in zahllosen Erscheinungen. Schopenhauer weist darauf hin, dass es unterschiedliche Grade der Sichtbarkeit (in den Pflanzen, Tieren und Menschen) gibt. Er spricht hier von unterschiedlichen Stufen der Objektivation des Willens, welche er mit Platons Ideen gleichsetzt. Die niedrigste Stufe der Objektivation sind die Naturkräfte als blinder Drang, während der Mensch in seiner Individualität die oberste Stufe darstellt. Jede Stufe macht den anderen aber die Materie, den Raum und die Zeit, streitig, weswegen überall Leiden, Qual, Kampf und Streit herrschen. An dieser Stelle thematisiert Schopenhauer die Entzweiung des Willens mit sich selbst, welche besonders im Menschen, bedingt durch die doppelte Erkenntnis, sichtbar wird.

Der Mensch als höchster Grad der Objektivation des Willens benötigt eine doppelte Erkenntnis, um zu überleben, so dass die Erkenntnis aus dem Willen selbst hervorgeht, da der Wille immer das Leben will. Die Erkenntnis des Menschen ist aber nicht nur eine bloß anschauliche, sondern auch eine vernünftige. Diese doppelte Erkenntnis ermöglicht es dem Menschen, das, was er *in concreto* erkennt, abstrakt zu denken und zu reflektieren. Diese Vernunftkenntnis hat aber Sorge, Angst und Bewusstsein der eigenen Sterblichkeit sowie der eigenen Willensentscheidungen zur Folge. Geburt und Tod gehören zum *principium individuationis* dazu, der Wille an sich ist nicht davon berührt, da er außerhalb des Individuationsprinzips liegt. Die Erkenntnis ist also einerseits Mittel zur Selbst- und Arterhaltung, ganz im Dienst des Willens, aber durch Erkenntnis kann der Mensch aus diesem Dienst austreten, was die Möglichkeit der Erlösung bedeutet.

Auch in diesem Kontext spielt das *principium individuationis*, die *maya*, eine besonders wichtige Rolle, denn so bedeutet Erkenntnis ebenfalls das Durchschauen des Individuationsprinzips (auch als Blendwerk der *maya* bezeichnet), welches den Kern der beiden Bücher drei und vier bildet.

Bevor aber in einem nächsten Schritt das dritte Buch in den Mittelpunkt tritt, muss der Begriff „Erkenntnis“ zuerst allgemeiner und schließlich genauer analysiert werden. Auch sind die verschiedenen Erkenntnisarten zu berücksichtigen, denn diese treten in der ganzen Betrachtung immer wieder in den Vordergrund und müssen bei der Relektüre des „einen Gedankens“ mit einbezogen werden, da sie, wie noch gezeigt wird, in einem direkten Zusammenhang mit der Frage, ob und wie der „eine Gedanke“ zu lesen ist, stehen.

1.4. Durchschauen des Individuationsprinzips

Es wurde eben gezeigt, dass die Erkenntnis einerseits Mittel zur Selbst- und Arterhaltung ist, andererseits aber auch durch Erkenntnis die Möglichkeit der Erlösung gegeben ist. Was aber ist mit Erkenntnis gemeint? Um welche Art Erkenntnis handelt es sich? Und außerdem, was genau wird überhaupt erkannt?

Wie bereits an mehreren Stellen dieser Arbeit gezeigt wurde, sorgt der Erkenntnisbegriff sowohl bei Schopenhauer als auch in der Forschungsliteratur, insbesondere bei Malter, immer wieder für Unklarheiten und Auseinandersetzungen mit dem Begriff.

Auch die Frage nach der philosophischen Wahrheit und hiermit verbunden die Aufgabe des Philosophen stehen, wenn auch nicht unmittelbar, mit dem Erkenntnisbegriff in Verbindung.

1.4.1. Erkenntnis

Schopenhauer weist immer wieder auf den Unterschied zwischen konkreter Erkenntnis und abstrakter Erkenntnis hin. Erstere wird auch noch als intuitive Erkenntnis bezeichnet, zweiteere als Vernunfterkennntnis. Das, was *in concreto*, intuitiv erkannt wurde, lässt die Vernunft uns abstrakt und allgemein erkennen, wobei die intuitive Erkenntnis sich nur auf das unmittelbar Gegenwärtige bezieht, die abstrakte hingegen die Dinge in Relation bringt und abstraktes Wissen gewinnt.

So besteht denn auch die Aufgabe des Philosophen darin, die Erkenntnis der Welt *in concreto* abstrakt wiederzugeben, so dass ein abstraktes Abbild der Welt geschaffen wird, welches das Wesen der gesamten Welt, im Ganzen und im Einzelnen, widerspiegelt.

Zentral wird der Erkenntnisbegriff in dem Moment, in dem das Subjekt des Erkennens sich zugleich als Wollendes erkennt, und zwar über seinen Leib als unmittelbares Objekt. Der Leib ist, wie bereits dargelegt wurde, die Bedingung der Erkenntnis des Willens.

Die Erkenntnis der Identität des Leibes und des Willens bezeichnet Schopenhauer als

eine Erkenntnis ganz eigener Art, deren Wahrheit ebendeshalb nicht einmal eigentlich unter eine der vier Rubriken gebracht werden kann, in welche ich in der einleitenden Abhandlung §. 32. ff. alle Wahrheit getheilt habe, nämlich in logische, empirische, metaphysische und metalogische: denn sie ist nicht, wie alle jene, die Beziehung einer abstrakten Vorstellung auf eine andere Vorstellung oder auf die nothwendige Form des intuitiven oder des abstrakten Vorstellens; sondern sie ist die Beziehung eines Urtheils auf das Verhältniß, welches eine anschauliche Vorstellung, der Leib, zu dem hat, was gar nicht Vorstellung ist, sondern ein von dieser toto genere Verschiedenes: Wille.³⁷⁸

³⁷⁸ WWVI; S. 151

Diese Passage weist eine sehr große Ähnlichkeit mit der Notiz #650 des handschriftlichen Nachlasses auf. Vgl. hierz S. 99 dieser Arbeit

Erkennt das Individuum diese, von Schopenhauer als philosophische Wahrheit bezeichnete Identität seines Leibes und Willens, welcher das Unmittelbarste seines Bewusstseins ausmacht, dann ist dieses Individuum in einem weiteren Schritt fähig zu erkennen, dass das Wesen an sich aller Erscheinungen Wille ist und nur in der anschaulichen Welt Vielheit und Verschiedenheit herrscht, was gleichbedeutend mit dem Durchschauen des Individuationsprinzips ist.

Malter sieht, wie bereits gezeigt, eben auch genau in dieser Erkenntnis den Schlüssel zur Erlösung, wobei für ihn das reflektierende Subjekt, welches über Vernunft verfügt, zu dieser Erkenntnis gelangen kann. Wesenserkenntnis ist demnach möglich durch Vernunft, wobei aber auch gerade die Vernunft die Ursache ist, warum das Subjekt vermehrt Leiden empfindet, was Malters soteriologische Lesart wiederum ermöglicht. So ist es, Malter zufolge, die philosophierende Vernunft, welche den Ursprung des Leidens erkennt. Die Erkenntnis, dass das Leben Leiden ist, führt dann zur Überwindung dieses Leidens, indem der Wille sich wendet, das rein erkennende Subjekt sich über das Wollen erhebt.

Diesbezüglich kann die Frage erhoben werden, ob denn diese Erkenntnis auch zum Handeln und demzufolge auch tatsächlich zur Erlösung führt. Schopenhauers Hauptwerk darf nicht dahingehend missinterpretiert werden, dass es sich um eine Feststellung des Leidens in der Welt handelt mit einer Anleitung dazu, wie man diesem Leiden entkommen kann, wie auch Schubbe bemerkt. Eine zu dominierende, soteriologisch-pessimistische Lesart, wie sie bei Malter erfolgt, birgt aber genau dieses Risiko, Schopenhauers Hauptwerk auf diese Art zu interpretieren.

Dass der Aspekt der Erlösung bereits sehr früh bei Schopenhauer eine wichtige Rolle spielt und diese auch angestrebt wird, kann keineswegs geleugnet werden. Wie im dritten Kapitel deutlich gezeigt wurde, tritt der Erlösungsaspekt insbesondere in den Frühen Manuskripten sehr deutlich hervor, mehr noch als im Hauptwerk. Allerdings erwähnt Schopenhauer nicht direkt, dass sich aus der Erkenntnis auch tatsächlich Handlungen ergeben (müssen), welche zur Erlösung führen, sondern er betont die Freiheit, aus dem Dienst des Willens austreten zu können. In diesem Kontext kann noch einmal auf die bereits erläuterte Notiz #249 verwiesen werden, in welcher Schopenhauer den Philosophen beziehungsweise die Aufgabe des Philosophen vom Heiligen unterscheidet, welcher das, was der Philosoph theoretisch und abstrakt wiedergibt, anhand von Handlungen tut. Allerdings hebt er hervor, dass der Philosoph kein Heiliger ist oder sein muss, und umgekehrt, der Heilige auch kein Philosoph sein muss, sondern beide auf ihre Art die Nichtigkeit des Individuationsprinzips erkennen, der Heilige *in concreto*, während der Philosoph diese Erkenntnis zudem *in abstracto* ausdrückt, ohne sie aber notgedrungen auch in die Praxis umzusetzen. Jeder Mensch ist sich intuitiv aller philosophischen Wahrheit bewusst,

so Schopenhauer, aber sie in abstraktes Wissen zu bringen, ist die Aufgabe des Philosophen, der nur das kann und soll.

An dieser Stelle kann auch die Frage nach der Mittelbarkeit des „einen Gedankens“ aufgegriffen werden. So kann zwar einerseits der Philosoph das intuitiv Erkannte in abstrakte Begriffe fassen und mitteilen, andererseits kann der Heilige dies aber ebenfalls anhand seiner Handlungen.

Hier kann noch einmal auf Schubbe verwiesen werden, welcher zwischen der indirekten Mitteilung der Gedanken und den vielen direkt mitgeteilten Gedanken unterscheidet. Dabei fragt er sich vor allem auch, inwiefern intuitive Erkenntnis in Begriffen wiedergegeben werden kann, zumal die intuitive Erkenntnis der abstrakten vorausgeht. Schubbe lehnt es daher ab, dass der „eine Gedanke“ direkt mittelbar ist.³⁷⁹

Schubbe kann insofern zugestimmt werden, dass er es ablehnt, einen bestimmten direkt mitgeteilten Gedanken, wie Malter es tut, als den „einen Gedanken“ zu identifizieren, denn so sind die Begriffe, welche diesen ausdrücken sollen, bloß die abstrakte Formulierung einer Erkenntnis, die Schopenhauer selbst als von ganz eigener Art bezeichnet und die ebenso praktisch ausgedrückt werden kann. Vor allem im vierten Buch und insbesondere in der Schlusspassage durch den Begriff des „Nichts“ wird genau dieser Punkt noch einmal von Schopenhauer verdeutlicht, wie sich noch konkretisieren wird.

So kann bis hierher festgehalten werden, dass zwar der Philosoph die Wahrheit abstrakt wiedergeben kann, somit auch der „eine Gedanke“ als Abbild einer Erkenntnis, die über das abstrakt Mittelbare hinausgeht, ausgesprochen werden kann. Allerdings gibt diese Mitteilung allein nicht die Komplexität wieder und stellt auch nicht die einzige Art dar, diese philosophische Wahrheit mitzuteilen, denn so muss auch das praktisch, durch Handlungen Mitgeteilte berücksichtigt werden. Und auch diese praktische Art der Mitteilung gibt nicht die ganze Komplexität dieser Erkenntnis wieder, sondern ist eine Handlung, in welcher die Erkenntnis in eine bestimmte Form gebracht wird und zum Ausdruck kommt.

Bevor in einem letzten Schritt die Frage nach dem „einen Gedanken“ unter der Berücksichtigung des *Oupnek'hat* sowie dessen Mittelbarkeit beantwortet werden kann, müssen das dritte Buch, aber insbesondere das vierte Buch noch betrachtet werden, welche sich beide mit dem Durchschauen des Individuationsprinzips auseinandersetzen. Zudem werden im

³⁷⁹ Vgl. hierzu Kapitel I, 3.5.1., S. 42ff.

vierten Buch die, bereits im handschriftlichen Nachlass entwickelten, elementaren Schlüsselkonzepte wie die ewige Gerechtigkeit und die Metempsychose in den Mittelpunkt treten, in Verbindung mit dem „einen Gedanken“ und dem *Oupnek'hat*.

1.4.2. Erkenntnis der Idee

Wie unter Punkt 1.3.3. dieses Kapitels bereits erwähnt, objektiviert sich der Wille in zahllosen Erscheinungen, wobei es unterschiedliche Stufen dieser Objektivation gibt und der Mensch als die höchste Stufe bezeichnet wird, was ihm die Möglichkeit verleiht, sich aus dem Dienst des Willens zu befreien, indem er das *principium individuationis* durchschaut.

In Buch drei stellt Schopenhauer eine Möglichkeit dar, wie der Mensch sich vom Willen befreien kann, nämlich mittels der Kunst beziehungsweise der ästhetischen Kontemplation. Ausgangspunkt für diese Betrachtung bilden Platons Ideen³⁸⁰, die ewigen Formen (Urformen) der Dinge, welche außerhalb von Raum und Zeit liegen und somit nicht dem Individuationsprinzip unterliegen. Platons Idee und Kants Ding an sich sind zwar nahe verwandt, aber nicht identisch. Schopenhauer bezeichnet sie als „nothwendig[es] Objekt, ein Erkanntes, eine Vorstellung, und eben dadurch, aber auch nur dadurch, vom Ding an sich verschieden.“³⁸¹

Inwiefern stellt aber nun die Kunst eine Möglichkeit dar, sich aus dem Dienst des Willens zu befreien?

Der Zusammenhang zwischen Platons Ideen, der Kontemplation sowie der (zeitweiligen) Erlösung besteht darin, dass ein Individuum sich anhand der Kontemplation eines Kunstwerkes von der Erkenntnis einzelner Dinge zu der Erkenntnis der Idee erhebt. Es handelt sich demnach um eine objektive Erkenntnis, welche vom Subjekt losgelöst ist. Das Subjekt hört auf, Individuum zu sein und ist reines, willenloses Subjekt des Erkennens. Vielheit und Verschiedenheit sind verschwunden, kurz das Individuationsprinzip, das Blendwerk der *maya*, ist durchschaut. Hier kann ein weiteres Mal auf Schopenhauers erstes Zitat aus der *Mitri-Upanischade* des *Oupnek'hat* verwiesen werden, in welchem er das reine Subjekt des Erkennens als „ruhige[n], reine[n], außer der Zeit liegende[n] Zuschauer jenes ganzen Trauerspiels des Lebens“³⁸² bezeichnet. Wesentlich ist, dass das Subjekt sich bei der Kontemplation eines Objektes darin verliert und darin aufgeht. Es erkennt das „Was“ der Dinge

³⁸⁰ Vgl. hierzu Kapitel III, 2.1.4. dieser Arbeit.

³⁸¹ WWVI; S. 251

³⁸² Vgl. HNI; #191 sowie Kapitel III, 2.1.2. dieser Arbeit.

und erhebt sich somit über das eigene Individuum und ist eins mit der Welt. Hier ist wichtig zu erwähnen, dass Schopenhauer in seinem Hauptwerk an dieser Stelle auf das *Oupnek'hat* verweist und daraus zitiert, wenn auch in etwas veränderter Form³⁸³:

Es ist das gefühlte Bewußseyn dessen, was die Vedas in so mannigfaltigen Wendungen wiederholt aussprechen, wie: *hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est* (*Oupnek'hat*, Vol I. p. 122).³⁸⁴

Der Gedanke, dass alle Kreaturen und das „Ich“ identisch sind, sowie der Bezug dieses Gedankens zum *Oupnek'hat* wird im vierten Buch von Schopenhauer vertieft und spielt eine Schlüsselrolle im Hinblick auf die ethische Betrachtung. Der Kern der Aussage ist aber schon der gleiche: Das Subjekt des Erkennens, vom Willen losgelöst, überwindet die Vielheit und Verschiedenheit, das *principium individuationis*, wobei der Unterschied zwischen dem „Ich“ und dem Anderen aufgehoben wird.

Es sei aber noch eine letzte Passage im dritten Buch erwähnt, welche gewisse Parallelen zu dem Satz „Die Welt ist die Selbsterkenntnis des Willens“ aufweist:

Der Wille allein ist: er, das Ding an sich, er, die Quelle aller jener Erscheinungen. Seine Selbsterkenntnis und darauf sich entscheidende Bejahung oder Verneinung ist die einzige Begebenheit an sich.³⁸⁵

Interessant ist hier insbesondere Schopenhauers Fußnote, in welcher er darauf hinweist, dass ohne das vierte Buch der letzte Satz nicht verstanden werden kann. Die Selbsterkenntnis des Willens und die darauffolgende Bejahung oder Verneinung kann also nur nachvollzogen werden, wenn auch das vierte Buch, die ethische Betrachtung, welche auf das praktische Handeln ausgerichtet ist, berücksichtigt wird. Alle Teile sind verwandt, setzen sich sozusagen voraus und stehen in Wechselbeziehung, was wiederum gegen eine lineare Lesart, wie Booms sie vollzieht, spricht. Aufschlussreich ist zudem, dass gerade die Lehren des *Oupnek'hat* im vierten Buch eine zentrale Rolle spielen, wie im Folgenden gezeigt wird.

1.4.3. Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben

Bereits bei dem Motto, welches dem vierten Buch vorausgeht, handelt es sich um ein Zitat aus dem *Oupnek'hat*³⁸⁶, welches ausführlich in Kapitel III dieser Arbeit dargestellt wurde.³⁸⁷

³⁸³ Schopenhauer hat den Teil „*et omnia ego creata feci [...]*“ ausgespart.

³⁸⁴ WWVI; S. 298

³⁸⁵ Ebd. S. 265

³⁸⁶ *Tempore quo cognitio simul advenit, amor e medio supersurrexit; Oupnek'hat, studio Anquetil Dupperon. Vol. II., p. 216*

³⁸⁷ Vgl. Kapitel III; 2.1.3.

Kernaussage ist, dass der Wille durch Erkenntnis verneint werden kann, was ja auch Thema des vierten Buches ist.

Zudem schickt Schopenhauer dem vierten Buch einige Vorbemerkungen voraus, in denen er die Wichtigkeit des letzten Buches betont, welches für ihn den ernstesten Teil der ganzen Betrachtung darstellt, da dieser die Handlungen der Menschen betrifft. Allerdings stellt auch dieser handlungsbezogene Teil für Schopenhauer eine reine und theoretische Betrachtung dar, welche in keiner Weise Vorschriften zum Handeln macht. Er weist darauf hin, dass er seiner bisherigen Betrachtungsweise treu bleibt. Er will

„eigentlich nur den einen Gedanken, welcher der Inhalt dieser ganzen Schrift ist, wie bisher an allen andern Gegenständen, jetzt eben so am Handeln des Menschen entwickeln, und damit das letzte Thun, was [er] vermag zu einer möglichst vollständigen Mittheilung desselben“.³⁸⁸

Anders als in den vorigen drei Büchern greift Schopenhauer im vierten Buch ebenfalls auf Darstellungen von indischen Mythen zurück, insbesondere auf den Mythos von der Seelenwanderung, welchen Schopenhauer als das Abbild seiner *in abstracto* mitgeteilten Wahrheit bezeichnet, so dass dieser Mythos im Folgenden auch im Mittelpunkt stehen wird.³⁸⁹ Wie bereits dargelegt, spielt die Metempsychose ab dem Jahre 1816 eine elementare Rolle in der Philosophie Schopenhauers, insbesondere im Hinblick auf das Durchschauen des Individuationsprinzips und der Willensverneinung.

Zu Beginn des vierten Buches setzt Schopenhauer sich insbesondere mit den Begriffen Leben beziehungsweise Geburt und Tod auseinander. Wie auch schon in den vorigen Büchern legt er dar, dass Werden und Vergehen zum Leben dazugehören, sofern es sich um einzelne Erscheinungen, um Individuen handelt, denn weder das reine Subjekt des Erkennens noch das Ding an sich unterliegen diesem Kreislauf, der Zeit. Vergangenheit und Zukunft spielen keine Rolle mehr, die Vergangenheit ist nichts als ein „nichtiger Traum der Phantasie“³⁹⁰. An dieser Stelle erhebt Schopenhauer die Frage, was war und was ist. Seine Antwort weist eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Satz „Die Welt ist die Selbsterkenntnis des Willens“ auf:

Der Wille, dessen Spiegel das Leben ist, und das willensfreie Erkennen, das in jenem Spiegel ihn deutlich erblickt.³⁹¹

³⁸⁸ WWVI; S. 388f.

³⁸⁹ Vgl. hierzu auch Kapitel III; 2.3.1 sowie 2.4.

³⁹⁰ WWVI; S. 399

³⁹¹ Ebd.

Die gleiche Passage formulierte Schopenhauer im handschriftlichen Nachlass in der Notiz #468 im Jahre 1815, wobei er in seinem Hauptwerk einen bestimmten Teil weggelassen hat, und zwar „das jenen Willen, zu seinem Heil, in diesem Spiegel schaut“. Dies ist insofern eine interessante Beobachtung, da der soteriologische Aspekt, die Aussicht auf sein Heil, im Hauptwerk nicht mehr erwähnt wird. Diesem Aspekt kann in dieser Arbeit nicht nachgegangen werden, wobei eine nähere Auseinandersetzung mit den Frühen Manuskripten und dem Hauptwerk

Schopenhauer greift hier bereits auf einen indischen Mythos, die Trimurti³⁹², zurück, um zu zeigen, dass Geburt und Tod zum Leben gehören und sich das Gleichgewicht halten. Der Wille als das Ding an sich hingegen ist nicht von diesem Werden und Vergehen berührt, was Schopenhauer mit einer Stelle aus dem *Oupnek'hat*³⁹³ veranschaulicht, in welcher der Sterbeprozess und das sich Loslösen vom Willen beschrieben wird: Die Sinne und Fähigkeiten einer Erscheinung werden eins mit der übrigen Außenwelt und werden dem Sohn übergeben, in welchem diese dann fortleben.

Erkennt der Mensch, dass er allein als Erscheinung vergänglich ist, anders ausgedrückt, durchschaut er das Blendwerk der *maya*, das *principium individuationis*, dann hat er keine Angst mehr vor dem Vergehen, dem Tod.

Ob der Mensch durch diese Erkenntnis nun seinen Willen zum Leben weiterhin bejaht oder diesen verneint, eben darin besteht seine Freiheit. Schopenhauer macht an dieser Stelle aufschlussreiche Bemerkungen hinsichtlich der Begriffe „Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben“. So schreibt er, dass beide von der Erkenntnis ausgehen, allerdings nicht von einer abstrakten, sondern „von einer lebendigen, die sich durch die That und den Wandel allein ausdrückt“³⁹⁴. Dazu betont er auch, dass es allein sein Zweck ist, diese beiden Begriffe darzustellen und zur „deutlichen Erkenntnis der Vernunft zu bringen“³⁹⁵ und es sich keineswegs um Vorschriften oder Anempfehlungen handelt. Dies bestätigt wiederum, dass Schopenhauers Philosophie zwar von Anfang an einen soteriologischen Charakter aufzeigt, allerdings bloß als Möglichkeit zur Erlösung aufgefasst und nicht als eine Art direkte Anleitung zur Erlösung missverstanden werden sollte, nach dem Motto: Auf die Selbsterkenntnis der Welt als Wille folgt *per se* die Erlösung.

Der Wille kann im Menschen, als höchste Stufe der Objektivation, zum höchsten Selbstbewusstsein gelangen, was seine Aufhebung und Verneinung möglich macht, worin die Freiheit des Willens als Ding an sich besteht. Er ist aber eben auch in seiner vollkommenen Erscheinung, dem Menschen, möglich.

Die Bejahung des Willens, welche mit der Bejahung des Leibes gleichzusetzen ist, ist aber immer nur eine kurz anhaltende Befriedigung eines Bedürfnisses, so dass die Befriedigung wieder nur den Anfangspunkt eines neuen Strebens, welches aus Mangel und Schmerz

bezüglich der Frage, inwiefern sich beide Schriften im Hinblick auf den soteriologischen Aspekt unterscheiden, sich als besonders aufschlussreich erweisen würde.

³⁹² Vereinigung der Götter Brahma, Wischnu und Schiwa (Entstehung, Erhaltung, Zerstörung/Tod)

³⁹³ WWVI; S. 404f.

³⁹⁴ Ebd. S. 408

³⁹⁵ Ebd. S. 409

entspringt, darstellt. Werden die Bedürfnisse zu leicht befriedigt und fehlt es an Objekten des Wollens, dann kommt es zu Langeweile und zu einer Leere. Dieses Streben nach Befriedigung führt zu einem beständigen Kampf zwischen Individuen aller Gattungen, da jeder sein Wohlsein und seine Befriedigung in den Mittelpunkt stellt, was Schopenhauer als Egoismus bezeichnet. Dieser ist jedem einzelnen Ding in der Natur wesentlich und so ist es auch durch diesen, dass es zum inneren Widerstreit des Willens mit sich selbst kommt.

Der Mensch, der aber über die Erkenntnis verfügt, hat die Möglichkeit, aus diesem Kreis auszutreten und den Willen aufzuheben, im Gegensatz zu den anderen Gattungen. Auch wenn Schopenhauer nicht vorschreibt, dass der Mensch seinen Willen verneinen muss oder soll, so setzt er dennoch voraus, dass, wenn der Mensch den Grund des Leidens in der Welt sowie seines eigenen Leidens erkannt hat, er dieses auch überwinden will, was durch die vollständige Willensverneinung möglich ist.

Das Durchschauen des Individuationsprinzips spielt auch hier wieder eine besonders wichtige Rolle und damit deutlich wird, wie dieses Prinzip von Beginn an Schopenhauers Betrachtung wesentlich bestimmt, soll im Folgenden noch einmal kurz zusammengefasst werden, welche Rolle das Individuationsprinzip in den einzelnen Büchern spielt:

Im ersten Buch erwähnt Schopenhauer das Individuationsprinzip noch nicht als solches, sondern er spricht von Raum und Zeit, welche Vielheit und Verschiedenheit in der Welt der Vorstellung erzeugen. Im zweiten Buch spricht er dann direkt vom Individuationsprinzip, welches vom rein erkennenden Subjekt, das sich über seinen Leib zugleich als Wollendes erkennt, durchschaut wird, indem es den Willen als Ding an sich in der ganzen Welt erkennt. Im dritten Buch erhebt sich das rein erkennende Subjekt mittels der Kunst über seine Individualität, wodurch es sich ebenfalls für kurze Zeit über seinen Willen erheben kann. Dieser Erhebung geht das Erkennen der Idee voraus, das Subjekt erkennt nur noch das „Was“ der Dinge, durchschaut also das Individuationsprinzip. Das vierte Buch geht dann noch einen Schritt weiter, denn das Durchschauen des Individuationsprinzips bedeutet auch die lebendige Erkenntnis der ewigen Gerechtigkeit, woraus sich konkrete Handlungen in Bezug auf andere wie auch auf sich selbst ergeben. Hiermit sind insbesondere tugendhafte Handlungen, Taten der Gerechtigkeit und Werke der Liebe, bis hin zur totalen Askese gemeint. Dieser Zusammenhang zwischen dem Durchschauen des Individuationsprinzips, das bereits im ersten Buch aus erkenntnistheoretischer Sicht Gegenstand von Schopenhauers Betrachtung ist, und dem Konzept der ewigen Gerechtigkeit, veranschaulicht anhand des Mythos von der Seelenwanderung, ist elementar für die Relektüre des „einen Gedankens“ und wird unter folgendem Punkt dargestellt.

1.4.3.1. Erkenntnis der ewigen Gerechtigkeit und des Wesens der Tugend

Neben der zeitlichen Gerechtigkeit im Staat geht Schopenhauer im vierten Buch vertieft auf die ewige Gerechtigkeit ein. Diese beherrscht, so Schopenhauer, nicht den Staat, sondern die Welt und ist nicht vergeltend. Das Individuum, welches den Schleier der *maya* noch nicht durchschaut hat, erkennt allerdings noch nicht, dass das Übel und das Böse, der Gequälte und der Peiniger in der Welt nur verschiedene Seiten der Erscheinung des Willens zum Leben sind. Die ewige Gerechtigkeit erkennt demzufolge nur der, der die Ideen erkennt und das *principium individuationis* durchschaut. Mit der Erkenntnis der ewigen Gerechtigkeit ist auch die Erkenntnis des wahren Wesens der Tugend verbunden, wobei die Ausübung der Tugend nicht der abstrakten Erkenntnis bedarf. Wie bei der Erkenntnis der Ideen ist auch bei der lebendigen Erkenntnis der ewigen Gerechtigkeit eine gänzliche Erhebung über die Individualität erforderlich, das Individuationsprinzip muss überwunden werden.

An dieser Stelle zitiert Schopenhauer zum ersten Mal den Ausspruch *tatoumes* aus dem *Oupnek'hat*, welcher schon in den dargestellten Forschungsarbeiten zu Schopenhauers „einem Gedanken“ thematisiert wurde:

Die direkte Darstellung finden wir in den Vedas, der Frucht der höchsten menschlichen Erkenntnis und Weisheit, deren Kern in den Upanishaden uns, als das größte Geschenk dieses Jahrhunderts, endlich zugekommen ist, auf mancherlei Weise ausgedrückt, besonders aber dadurch, daß vor den Blick des Lehrlings alle Wesen der Welt, lebende und leblose, der Reihe nach vorübergeführt werden und über jedes derselben jenes zur Formel gewordene Wort ausgesprochen wird: *Tatoumes*, oder *tutwa*, welches heißt „dies bist du“.³⁹⁶

Diese Passage stammt aus der *Chandogya*-Upanishade und erzählt die Geschichte von einem Vater und seinem Sohn, der während seiner Lehrjahre, in welchen er die Veden las, angeblich nichts gelernt hat. Der Vater will seinen Sohn jetzt unterrichten und ihm die höchste Wahrheit und Weisheit, die sogenannten *Mahavakya* (vier Lehrsätze) zugänglich machen. In diesem Teil der *Chandogya*-Upanishade steht der Lehrsatz „*tatoumes*“ im Mittelpunkt, eine der Hauptessenzen der Upanishaden, welche das Einssein des Selbst (unseres *âtma*) mit dem Einen (*âtma* des Universums, Brahm) betont.³⁹⁷ Anhand von kurzen Erklärungen und Gleichnissen führt der Vater seinem nun wissbegierigen Sohn diese Wahrheit, das große Wort, vor Augen, wobei jede Erklärung mit den Worten „*O Sapatkit! Tatoumes, id est, ille âtma tu es*“³⁹⁸ endet.

³⁹⁶ Ebd. S. 511

³⁹⁷ Vgl. hierzu: Michel, Peter (Hrsg.): Upanishaden. Die Geheimlehre des Veda. S. 211-218

³⁹⁸ OHI; S. 58-65

Schopenhauer erläutert hier zudem, dass diese Wahrheit, damit sie dem Volk auch zugänglich sei, in die anschauliche Form eines Mythos übersetzt wurde, welcher als Regulativ des Handelns hinreichend war, indem die ethische Bedeutung dieser Wahrheit fasslicher wurde. Gemeint ist hier der Mythos von der Seelenwanderung³⁹⁹. Ähnlich formuliert, aber viel detaillierter, findet sich diese Aussage zu der Seelenwanderung als Mythos (nicht als Dogma) in der bereits dargestellten Notiz #646 der Frühen Manuskripte. Es wurde auch bereits gezeigt, dass Schopenhauer ebenfalls betont, dass seine eigene Lehre durch den Mythos der Metempsychose erst fasslich wird, insbesondere in Bezug auf das Individuationsprinzip und das Durchschauen desselben.

In einem weiteren Schritt leitet Schopenhauer dann zur Erkenntnis des Wesens der Tugend über, welche mit der Erkenntnis der ewigen Gerechtigkeit zusammenhängt. Hier sei zuvor noch bemerkt, was Schopenhauer hinsichtlich der echten Tugend darlegt. Diese werde nicht durch abstrakte Erkenntnis bewirkt, sondern müsse aus der intuitiven Erkenntnis entspringen, indem das Selbst erkenne, dass auch in den anderen Erscheinungen dasselbe Wesen ist, nämlich Wille. Das Wesen der Tugend kann, laut Schopenhauer, nicht in Worte gefasst werden und lässt sich nur durch Taten und Handlungen ausdrücken.⁴⁰⁰

Der Ausgangspunkt ist aber auch hier die Überwindung des Individuationsprinzips, das Durchschauen des Blendwerks der *maya* sowie die völlige Erhebung über die eigene Individualität, ganz nach dem Motto „*tatoumes*“. In Handlungen ausgedrückt sind es Werke der Gerechtigkeit (in geringerem Grad) und der Liebe, welche völlig uneigennützig sind (in höherem Grad). So gelangt Schopenhauer dann auch zu der Aussage⁴⁰¹:

Von diesem Wahn und Blendwerk des Maja geheilt seyn, und Werke der Liebe üben, ist eins. Letzteres ist aber unausbleibliches Symptom jener Erkenntnis.⁴⁰²

Diese Liebe, welche, wie sich unter folgendem Punkt zeigen wird, das Mitleid ist, kann dann schließlich zur Erlösung, zum gänzlichen Aufgeben des Willens führen.

³⁹⁹ Zu näheren Erläuterungen zum Mythos von der Seelenwanderung vgl. Deussen, Paul: The philosophy of the Upanishads. S. 313-338

⁴⁰⁰ WWVI; S. 533

⁴⁰¹ In HNI #626 (1816) macht Schopenhauer bereits dieselbe Aussage, allerdings ist diese im handschriftlichen Nachlass noch weiter ausgebaut und der Leidens- sowie Erlösungsaspekt wird in diesem Zusammenhang thematisiert, was im Hauptwerk nicht mehr der Fall ist.

⁴⁰² WWVI; S. 539

1.5. Der „eine Gedanke“?

1.5.1. Schopenhauers theoretische Wahrheit und das große Wort „tatoumes“

Es kann bezüglich der vier Bücher noch einmal zusammengefasst werden: Der Mensch als erkennendes Subjekt erkennt sich selbst über seinen Leib in der Welt als Vorstellung als ein zugleich Wollendes, und damit verbunden, als den einen Willen, welcher sich in der ganzen Welt in zahllosen Formen und in allen Wesen objektiviert. Diese Erkenntnis lässt ihn das *principium individuationis*, das Blendwerk der *maya*, durchschauen und sich über die eigene Individualität erheben, welche als nichtig erkannt wird. Dies ist einerseits möglich durch die reine Kontemplation von Kunst, indem das reine Subjekt des Erkennens die Idee, die Urform der Dinge erkennt und die Dinge ohne Relation zu seinem Willen betrachtet. Andererseits ergibt sich aus dem Durchschauen des Individuationsprinzips ebenfalls die Erkenntnis der ewigen Gerechtigkeit sowie des wahren Wesens der Tugend, woraus sich dann Handlungen ergeben, Werke der Liebe (*caritas*), welche in einem weiteren Schritt zur kompletten Willensverneinung führen können.

Schopenhauer macht nach seinen soweit dargelegten Ausführungen noch eine ganz wesentliche Aussage hinsichtlich seiner Absicht und seiner mitgeteilten theoretischen Wahrheit:

So ist dagegen, im Zusammenhang meiner Betrachtung, das jenem Unternehmen gewissermaßen Entsprechende und Analoge [...] jene rein theoretische Wahrheit, als deren bloße Ausführung auch das Ganze meiner Darstellung angesehen werden kann, daß nämlich der Wille das Ansich jeder Erscheinung, selbst aber, als solches, von den Formen dieser frei ist: welche Wahrheit ich, in Bezug auf das Handeln, nicht würdiger auszudrücken weiß, als durch die schon erwähnte Formel des Veda: „Tatoumes“ – „Dieses bist Du!“ – Wer sie mit klarer Erkenntnis und steter inniger Ueberzeugung über jedes Wesen mit dem er in Berührung kommt zu sich selber auszusprechen vermag; der ist eben damit aller Tugend und Seeligkeit gewiß und auf dem geraden Weg zur Erlösung.⁴⁰³

Diese Stelle ist in mehrfacher Hinsicht elementar für eine Relektüre des „einen Gedankens“, da Schopenhauer einerseits, gemäß seiner alleinigen Aufgabe als Philosoph, die philosophische Wahrheit an dieser konkreten Stelle theoretisch wiedergibt und diese zudem auch direkt formuliert, beginnend mit den Worten „daß nämlich“, worauf dann seine abstrakt in Begriffe gefasste Wahrheit folgt: Der Wille ist das Ansich jeder Erscheinung, er selbst aber ist als Ding an sich von den Formen der Erscheinung frei. Auch wenn er diese Stelle nicht konkret als den „einen Gedanken“ bezeichnet, so kommt die Bezeichnung „rein theoretische Wahrheit“, die anhand seiner Darstellung hier ausgeführt wird, dem schon sehr nahe. Ferner enthält dieser Satz

⁴⁰³ Ebd.

wesentliche Elemente der Philosophie Schopenhauers: Der Wille ist das Ding an sich, er objektiviert sich in jeder Erscheinung, welche dem Individuationsprinzip (Raum, Zeit, Vielheit, Verschiedenheit, ...) unterliegt, wobei der Wille frei von diesem Prinzip ist. Schopenhauer erwähnt ja zudem auch, dass derjenige, der diese Wahrheit sowohl in Bezug auf sich selbst sowie auf jedes andere Wesen erkennt, auf dem direkten Weg zur Erlösung ist. Erkannt wird also, dass das Individuationsprinzip, welchem alle Erscheinungen unterliegen, sowie die eigene Individualität nichtig sind, da jede Erscheinung, das „Ich“ inbegriffen, nur Objektivierung des einen Willens ist.

Elementar ist aber ferner der Bezug zum *Oupnek'hat*, dem großen Wort *tatoumes*, welches hinsichtlich des Handelns Schopenhauers theoretische Wahrheit ausdrückt. Hier zeigt sich eindeutig der Einfluss des *Oupnek'hat* auf Schopenhauers Philosophie und auf seinen „einen Gedanken“, denn er bringt an dieser wesentlichen Stelle seine konkret formulierte theoretische Wahrheit und den Ausspruch *tatoumes* in einen direkten Zusammenhang. Er stellt sie quasi nebeneinander, mit dem Unterschied, dass seine theoretische Wahrheit abstrakt ist und der Lehrsatz aus dem *Oupnek'hat* das Handeln betrifft, da sich aus der Erkenntnis der Essenz des Wortes *tatoumes*, wie bereits dargelegt, Werke der Liebe ergeben. Erkannt wird auch hier, dass es in Wahrheit keinen Unterschied zwischen dem „Ich“ und den anderen Wesen beziehungsweise Erscheinungen gibt, da alles Eins ist mit dem Einen, *Brahm*. Mit Schopenhauer ausgedrückt: Das *principium individuationis*, das Blendwerk der *maya*, wird durchschaut, die eigene Individualität wird demzufolge nichtig. Damit verbunden ist ebenfalls die Erkenntnis der ewigen Gerechtigkeit und des wahren Wesens der Tugend, was sich dann praktisch in den Werken der Liebe ausdrückt.

Erwähnenswert ist an dieser Stelle Schubbes Auseinandersetzung mit Schopenhauers „einem Gedanken“, da er den Ausspruch *tat twam asi (tatoumes)* als den Gegenpol zum *principium individuationis* bezeichnet und diese beiden Pole sogar „die Klammer der Welt als Wille und Vorstellung“ nennt. So bilde einerseits das *principium individuationis* im ersten Buch die äußerste Trennung der Dinge, von Subjekt und Objekt, andererseits durchbreche das *tat twam asi* die mit dem Individuationsprinzip zusammengehende egoistische Interpretation der Lebewesen.⁴⁰⁴

⁴⁰⁴ Vgl. Kapitel I, 3.5.3. dieser Arbeit.

Diese Interpretation hängt stark mit Schubbes Lesart des „einen Gedankens“ zusammen, welchen er ebenfalls als Klammer für die vier Bücher begreift, wobei jedes Buch jeweils verschiedene Wirklichkeitsbereiche und eine unterschiedliche Welt-Mensch-Beziehung thematisiert.

Man kann hier sogar noch einen Schritt weitergehen und die Frage aufwerfen, ob diese beiden Begriffe „nur“ die Klammer des Werkes bilden. Das Individuationsprinzip sowie dessen Durchschauen bilden vom ersten bis zum vierten Buch den Kern des Werkes. Beides hängt von Anfang an unmittelbar zusammen, denn so kann dieses Prinzip vom rein erkennenden Subjekt durchschaut werden, unabhängig vom Buch, in dem es gerade dargestellt wird. Auch wenn die Welt auf verschiedene Weisen erfahren und anhand verschiedener Wirklichkeitsbereiche betrachtet wird, wie Schubbe es darstellt, so ist das *principium individuationis* in jedem der vier Bücher, wenn auch nicht bereits im ersten Buch, als solches formuliert, präsent und im Mittelpunkt der Betrachtung. Hinzu kommt, dass der Ausgangspunkt für das Durchschauen des Individuationsprinzips die Welt als Vorstellung ist, da, wie bereits gezeigt, das erkennende Subjekt, egal in welchem Wirklichkeitsbereich es sich gerade befindet, das Wesen des Dinges an sich, über seinen eigenen Leib, welcher ebenfalls nur objektivierter Wille ist, erkennt.

Was die zitierte Passage aus *Die Welt als Wille und Vorstellung* betrifft, so endet diese allerdings nicht mit dem genannten Zitat. Schopenhauer macht vielmehr noch eine weitere interessante Aussage zum „einen Gedanken“, die zu dessen Vollständigkeit beiträgt:

Bevor ich nun aber weiter gehe und, als das letzte meiner Darstellung zeige, wie die Liebe, als deren Ursprung und Wesen wir die Durchschauung des *principii individuationis* erkennen, zur Erlösung, d. h. zum gänzlichen Aufgeben des Willens zum Leben, d. h. alles Wollens, führt, [...] muß zuvor hier ein paradoxer Satz ausgesprochen und erläutert werden, nicht weil er ein solcher, sondern weil er wahr ist und zur Vollständigkeit meines darzulegenden Gedankens gehört. Es ist dieser: alle Liebe (*αγάπη*, *caritas*) ist Mitleid.⁴⁰⁵

Der Satz, dass alle Liebe Mitleid⁴⁰⁶ ist, gehört laut Schopenhauer zur Vollständigkeit des „einen Gedankens“. Auch ist es die Liebe, welcher ebenfalls das Durchschauen des Individuationsprinzips vorausgeht, die schließlich zur kompletten Verneinung des Willens führt. Wie aber gelingt Schopenhauer der Sprung von den Werken der Liebe, welche Handlungen aus Mitleid sind, zur gänzlichen Aufhebung des Willens?

Wird das Individuationsprinzip durchschaut, so bedeutet dies auch, dass die Identität des Willens in allen seinen Erscheinungen unmittelbar erkannt wird (vgl. *tatoumes*). Der Unterschied zwischen dem Selbst und dem Anderen ist völlig aufgelöst, die fremden Leiden sind die eigenen, das heißt das ganze Leid der Welt ist das eigene Leid. Es wird erkannt, dass das Leben ein nichtiges Streben, stetes Vergehen, ein ständiger innerer Widerstreit und bloßes

⁴⁰⁵ WWVI; S. 539f.

⁴⁰⁶ Vgl. hierzu auch S. 90

Leiden ist. Für Schopenhauer liegt es auf der Hand, dass derjenige, der dies erkannt hat, das Leben, den Willen, nicht weiterhin bejahen will, so dass der Wille sich nun völlig vom Leben abwendet. Konkret bedeutet dies, dass der Mensch jetzt noch einen Schritt weitergeht und zur Askese übergeht, zur „freiwilligen Entsagung, der Resignation, der wahren Gelassenheit und gänzlichen Willenslosigkeit“⁴⁰⁷. Schopenhauer erklärt diesen Übergang mit der Abscheu vor dem Wesen der Welt, dem Willen, welcher ja bereits in seiner eigenen Erscheinung, im Leib, zum Ausdruck kommt, so dass dieser mit dem Willen auch seinen Leib aufhebt, was Schopenhauer auch als „Mortifikation des Willens“⁴⁰⁸ bezeichnet. Wird diese Konsequenz zu Ende gedacht, so führt die Betrachtung ins „Nichts“ über, wie unter folgendem Punkt gezeigt wird.

1.5.2. Das „Nichts“

Nachdem Schopenhauer die Grundzüge seiner Ethik und mit diesen „die ganze Entwicklung jenes einen Gedankens“⁴⁰⁹ abschließt, macht er noch einige wichtige Bemerkungen zum Begriff „Nichts“, welcher wesentlich relativ ist und nur im Verhältnis zu etwas anderem gedacht werden kann. Das „Seiende“ bildet somit den Gegenbegriff zum „Nichts“, welches das Seiende negiert, und dieses Seiende bezeichnet die Welt als Vorstellung. Diese Welt wiederum ist bloße Objektivität des Willens, sein Spiegel. Schopenhauer führt an dieser Stelle noch einmal aus, was zur Form der Vorstellung gehört: Raum, Zeit, aber auch der Begriff als das Material der Philosophie, das Wort und schließlich das Zeichen des Begriffs.

So stellen die Aufhebung und die Verneinung des Willens für die Menschen ein Verschwinden der Welt dar, da der Wille dann nicht mehr in seinem Spiegel zu erblicken ist. Umgekehrt ist es für den Menschen, der noch Wille zum Leben selbst ist, kaum möglich von einem umgekehrten Standpunkt auszugehen, gemäß welchem das für uns Seiende als das Nichts und das Nichts als das Seiende gezeigt wird:

Solange wir aber der Wille zum Leben selbst sind, kann jenes letztere von uns nur negativ erkannt und bezeichnet werden, weil der alte Satz der Pythagoreer, daß Gleiches nur von Gleichem erkannt wird, gerade hier uns alle Erkenntnis benimmt, so wie umgekehrt eben auf ihm die Möglichkeit aller unserer wirklichen Erkenntnis, d. h. die Welt als Vorstellung, oder die Objektivität des Willens zuletzt beruht. Denn die Welt ist die Selbsterkenntnis des Willens.⁴¹⁰

⁴⁰⁷ Ebd. S. 546

⁴⁰⁸ Ebd. S. 548

⁴⁰⁹ Ebd. S. 585

⁴¹⁰ Ebd. S. 587

Hier erwähnt Schopenhauer den von Malter als den „einen Gedanken“ identifizierten Satz, wobei ihn Schopenhauer, im Gegensatz zum handschriftlichen Nachlass, nicht direkt als den Ausdruck, welcher seine ganze Philosophie zusammenfasst, formuliert. Der Satz stellt an dieser Stelle eher eine Begründung dar, warum der den Willen zum Leben bejahende Mensch den Begriff „Nichts“ nur negativ auffassen kann. Ohne Wille gibt es demnach auch keine Vorstellung und keine Welt, denn der Wille kann sich nur selbst erkennen über seine höchste Stufe der Objektivierung, den Menschen, welcher den Willen über seinen Leib in der Welt als Vorstellung erkennt, um ihn anschließend zu wenden und zur Erlösung zu gelangen. So muss auch das Individuationsprinzip geschaut werden können, damit es im Anschluss durchschaut werden kann.

Der Philosoph muss sich mit der negativen Erkenntnis begnügen: „Kein Wille: keine Vorstellung; keine Welt“⁴¹¹, das heißt, hat der Mensch aber seinen Willen völlig verneint, dann verschwindet auch die Vorstellung, samt ihren Formen, und demnach auch die ganze Welt. Dieser Zustand wird allerdings von den Menschen gefürchtet, was, laut Schopenhauer, wieder nur Ausdruck des Willens zum Leben ist. Was bleibt aber übrig, rein negativ ausgedrückt, wenn der Wille sich gewendet hat?

Wir bekennen es lieber frei: was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrigbleibt, ist für alle die, welche noch des Willens voll sind, allerdings nichts. Aber auch umgekehrt ist denen, in welchen der Wille sich gewendet und verneint hat, diese unsere so sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstraßen – nichts.⁴¹²

An dieser Stelle kann noch einmal auf Booms hingewiesen werden, welcher ebenfalls, linear gelesen und aus erkenntnistheoretischer Sicht, im Begriff „Nichts“ den Endpunkt des Werkes sieht und von einer Erlösung von der Erkenntnis spricht.⁴¹³ Dies bringt Booms auch zu dem Punkt, Schopenhauers Soteriologie als Erkenntnislehre zu lesen, denn in dem Zustand des „Nichts“ gibt es weder Subjekt noch Objekt. Und dies drückt Schopenhauer ebenfalls aus, indem er sagt, dass es ohne Wille auch keine Vorstellung und demnach keine Welt mehr gibt. Es bedarf der Welt als Vorstellung als Ausgangspunkt, um darin das Ding an sich, den Willen, zu erkennen, um diesen schließlich aufzuheben und zu dem sogenannten „Nichts“ zu gelangen.

Hinsichtlich der Schlusspassage des Hauptwerkes sind noch einige wichtige und für die endgültige Relektüre des „einen Gedankens“ relevante Ergänzungen vorzunehmen.

⁴¹¹ Ebd. 588

⁴¹² Ebd. S. 589f.

⁴¹³ Vgl. Kapitel I, 3.4.3.

Zwei Notizen aus dem handschriftlichen Nachlass sind im Zusammenhang mit der Schlusspassage des Hauptwerkes zu erwähnen. Einerseits ist noch einmal hervorzuheben, dass Schopenhauers Schlusspassage in fast identischer Form bereits im handschriftlichen Nachlass (#612) vorzufinden ist. In beiden Fassungen stellt er eine Verbindung zum *nieban* (Nirwana) der Buddhisten her. In den Frühen Manuskripten verweist er zudem auf die *Asiatick Researches* und das *Oupnek'hat*, wie bereits unter Punkt 2.3.2. des dritten Kapitels gezeigt wurde, so dass der Einfluss dieser Lehre hinsichtlich des Schlusswortes „Nichts“ sehr deutlich hervortritt. Interessant ist allerdings zudem, dass ab der 2. Ausgabe von *Die Welt als Wille und Vorstellung* eine Fußnote von Schopenhauer zum Begriff „Nichts“ hinzugefügt wurde, welche in der ersten Ausgabe noch nicht vorhanden war:

Dieses ist eben auch das Pradschna-Paramita der Buddhaisten, das „Jenseits aller Erkenntniß, d. h. der Punkt, wo Subjekt und Objekt nicht mehr sind. (Siehe J. J. Schmidt, „Ueber das Mahajana und Pradschna-Paramita“).⁴¹⁴

Hierzu sei noch bemerkt, dass Schopenhauers Kenntnis über den Buddhismus zu der Zeit der Niederschrift seines Hauptwerkes noch sehr gering war und er sich erst später intensiv mit den buddhistischen Lehren auseinandersetzte beziehungsweise auseinandersetzen konnte, da der damalige Stand der Forschung dies nicht ermöglichte.

Ferner kann in diesem Zusammenhang noch ein weiteres Mal die Notiz #66 (1813) hervorgehoben werden, in welcher Schopenhauer sich bereits mit dem Begriff des „Nichts“ beschäftigte. So ist zwar in der Schlusspassage (und der Notiz #612) einerseits ein klarer Zusammenhang mit den indischen und buddhistischen Lehren zu erkennen, allerdings setzte sich Schopenhauer eindeutig auch bereits vor der Kenntnis dieser Lehren mit dem Begriff des „Nichts“ auseinander. Denn auch wenn im späteren Verlauf der Einfluss der indischen sowie buddhistischen Lehren sehr deutlich wird, Schopenhauer selbst auf diese Quellen verweist und er diese zu ganz wesentlichen Zeitpunkten studierte, so ist die Auseinandersetzung mit dem „Nichts“ nicht erst durch das Studium dieser Lehren entstanden. Hier sei aber noch vermerkt, dass die Beschäftigung mit dem Begriff des „Nichts“ im Zusammenhang mit der buddhistischen Philosophie bereits im Jahr 1804 bei Majer zu verzeichnen ist.⁴¹⁵

Eine letzte Bemerkung sei noch in Bezug auf eine Stelle aus dem *Oupnek'hat* hervorgehoben, und zwar hinsichtlich der Ähnlichkeit der Schlusspassage mit einer Passage aus der *Atma-*

⁴¹⁴ WWVI; 2. Ausgabe; S. 487

Zu näheren Erläuterungen vgl. App, Urs: NICHTS – das letzte Wort von Schopenhauers Hauptwerk. In: *Das Tier, das du jetzt tötest, bist du selbst ...*. Arthur Schopenhauer und Indien. S. 51-60

⁴¹⁵ Vgl. Kapitel II, Punkt 1. S. 54

Upanischade, welche bereits mehrfach in einem anderen Kontext dargestellt wurde.⁴¹⁶ Es handelt sich um die aus der *Atma*-Upanischade stammende Erläuterung des *maya*-Begriffs, welcher dort sowohl als das Nichtwahre wie auch als das Nichtfalsche bezeichnet wird, da *maya* die Welt ohne Dasein als seiend und das Seiende ohne Dasein zeigt. Auch wenn Schopenhauer in diesem Zusammenhang nicht direkt auf diese Stelle verweist, so kann die Ähnlichkeit zu Schopenhauers Aussage über das „Nichts“ nicht abgestritten werden.

1.5.3. Der Philosoph, der Heilige und der „eine Gedanke“

Es wurde im Verlauf dieser Arbeit wiederholt dargelegt, dass Schopenhauer zwischen der intuitiven und der abstrakten Erkenntnis unterscheidet. Dabei ist die alleinige Aufgabe des Philosophen das, was intuitiv erkannt wird, in abstrakten Begriffen wiederzugeben. Schopenhauer, der mit seinem Hauptwerk „einen einzigen Gedanken“ mitteilen will und es als seine alleinige Aufgabe als Philosoph ansieht, die philosophische Wahrheit theoretisch darzulegen, ist sich bewusst, dass dies allerdings nicht der einzige Weg ist, diese Erkenntnis auszudrücken und dass die abstrakte Mitteilung derselben auf gewisse Grenzen stößt, insbesondere, wie Schopenhauer selbst sowohl im Hauptwerk als auch im handschriftlichen Nachlass betont, bei der abstrakten Darstellung der Willensverneinung:

Was es heißt den Willen zum Leben aufzugeben wird von mir trocken philosophisch gelehrt: die Ausführung dieser Lehre kann man lernen aus der Beschreibung der *Saniassi* und Heiligen in Indien, und aus den Biographien Heiliger Seelen unter den Christen [...]⁴¹⁷

Auch im Hauptwerk bezeichnet er seine Betrachtung der Willensverneinung als „nur abstrakt und allgemein und daher kalt“⁴¹⁸. Er verweist auf den Heiligen, dessen Handeln (in moralischer Hinsicht) nicht der abstrakten Erkenntnis entspringt, sondern aus der „intuitiv aufgefaßten unmittelbaren Erkenntniß der Welt und ihres Wesens“⁴¹⁹. So kann zwar einerseits der Philosoph das intuitiv Erkannte in abstrakte Begriffe fassen und mitteilen, andererseits kann aber der Heilige dies ebenfalls anhand seiner Handlungen:

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.⁴²⁰

⁴¹⁶ Vgl. Kapitel III, 2.1.3. sowie IV, 1.2.2.

⁴¹⁷ HN1; #676

⁴¹⁸ WWVI; S. 551

⁴¹⁹ Ebd.

⁴²⁰ Ebd. S. 551f.

So geht Schopenhauer auch davon aus, dass seine Darstellung der Verneinung des Willens zum Leben die erste ist, welche diese abstrakt und rein darstellt:

Vielleicht ist hier zum ersten Male, abstrakt und rein von allem Mythischen, das innere Wesen der Heiligkeit, Selbstverleugnung, Ertödtung des Eigenwillens, Asketik ausgesprochen als Verneinung des Willens, eintretend, nachdem ihm die vollendete Erkenntniß seines eigenen Wesens zum Quietiv alles Wollens geworden. Hingegen unmittelbar erkannt und durch die Tat ausgesprochen haben es alle jene Heiligen und Asketen [...].⁴²¹

Schopenhauer gibt eine ganze Reihe von Quellen an, die von Heiligen und Asketen zeugen, die ihren Willen völlig verneint haben. Er ergänzt, dass die Willensverneinung gewissermaßen der wichtigste Punkt der ganzen Betrachtung darstellt, er diesen aber nur ganz allgemein erläutert und somit lieber auf die Heiligen und Asketen verweist. Hier sei noch einmal die *Mundaca-Upanischade* erwähnt, welche ebenfalls von der höchsten Wissenschaft handelt, welche, im Vergleich zu anderen Wissenschaften, nur durch reine Kontemplation aufgefasst werden kann.⁴²²

Aus den zitierten Stellen wird ersichtlich, dass der Philosoph zwar durchaus fähig ist, die theoretische Wahrheit auszudrücken, was bedeutet, dass Schopenhauer wohl den „einen Gedanken“ abstrakt mitteilen kann. Allerdings ist er durch das Material, die Begriffe, welche ebenfalls Vorstellung sind, in seiner abstrakten Mitteilung begrenzt. Die abstrakte Mitteilung ist in dem Sinne nur Abbild einer Erkenntnis, die über das abstrakt Mitteilbare hinausgeht. Diese allein gibt nicht die Komplexität wieder und stellt auch nicht die einzige Art dar, diese philosophische Wahrheit mitzuteilen, denn so muss auch das praktische, durch Handlungen Mitgeteilte berücksichtigt werden, insbesondere im vierten Buch, welches sich mit den Handlungen der Menschen auseinandersetzt, und ohne welches die Betrachtung, der „eine Gedanke“, nicht vollendet ist. Aber auch diese praktische Art der Mitteilung gibt nicht die ganze Komplexität dieser Erkenntnis wieder, sondern ist eine Handlung, in welcher die Erkenntnis in eine bestimmte Form gebracht wird und zum Ausdruck kommt, und zwar wie die Begriffe auch, als Vorstellung. Hier sind wir genau an der Stelle des „Nichts“ angelangt und können wohl nur auf diejenigen verweisen, die sich in einem Zustand der Ekstase oder Erleuchtung befinden, wobei dieser Zustand, wie Schopenhauer betont, auch nur der eigenen Erfahrung zugänglich ist.

⁴²¹ Ebd. S. 550f.

⁴²² Vgl. Kapitel III, 2.3.3.4.

Was bedeutet dies nun konkret in Bezug auf den „einen Gedanken“? Denn ist dieser, wenn auch nicht in seiner vollkommenen Komplexität, tatsächlich abstrakt mitteilbar, wo befindet dieser sich dann in Schopenhauers Werk?

Hierzu sei noch einmal erwähnt, dass das Problem der Lesbarkeit des „einen Gedankens“ sich daraus ergibt, dass Schopenhauer diesen nicht direkt als seinen „einzigsten Gedanken“ ankündigt und anschließend formuliert. Was den Satz „Die Welt ist die Selbsterkenntnis des Willens“ betrifft, so wird dieser von Schopenhauer zwar im handschriftlichen Nachlass als Ausdruck, welcher seine ganze Philosophie zusammenfasst, bezeichnet, dies trifft aber nicht mehr auf das Hauptwerk zu, in welchem der Satz zwar auch formuliert wird, allerdings, wie gezeigt wurde, nicht besonders als der „einzige Gedanke“ oder als „philosophische Wahrheit“ hervorgehoben wird und auch nicht explizit als solcher bezeichnet wird.

Außerdem wurden im Laufe dieser Arbeit mehrere Stellen aufgezeigt, welche inhaltlich und hinsichtlich der Formulierung dem von Malter als der „eine Gedanke“ identifizierten Satz sehr ähnlich sind, wobei Schopenhauer selbst an diesen Stellen auf die Unvollständigkeit aufmerksam macht, da die Betrachtung des ganzen Buches notwendig sei, um den „einen Gedanken“ zu verstehen. Es stellt sich somit auch die Frage, wo genau sich dieser mitgeteilte Gedanke dann überhaupt im Buch, lokal betrachtet, befinden müsste, damit der Aspekt der Vollständigkeit sowie die Einheit des Werkes auch berücksichtigt wären. Dies ist schon allein deshalb schwierig, da das Werk vier verschiedene Bereiche thematisiert, die vier Bücher trotz Schopenhauers angekündigter Einheit aufeinander aufbauen und sich der „eine Gedanke“ nur (abstrakt) formulieren lässt, nachdem die vier Bücher berücksichtigt wurden. Gibt es aber nun eine Stelle, welche zumindest ansatzweise den „einen Gedanken“ als solchen ankündigt und formuliert und zudem inhaltlich die vier Bücher berücksichtigt?

Wie bereits deutlich gezeigt wurde, erfüllt der Satz „Die Welt ist die Selbsterkenntnis des Willens“ diese Kriterien nicht, denn so wird er nicht explizit von Schopenhauer als der „eine Gedanke“ formuliert und die Bücher drei und vier werden in diesem Satz nicht direkt mit ausgedrückt, wenn auch von Malter aufgrund seiner soteriologischen Lesart bereits implizit mitgedacht. Zwar beantwortet der Satz die Frage, was die Welt ist, und er thematisiert auch die Identität des erkennenden und des wollenden Subjekts, allerdings bleiben wesentliche Aspekte auf der Strecke. Einerseits wird mit dem Satz das Individuationsprinzip und dessen Durchschauen nicht deutlich ausgedrückt, was aber, wie gezeigt, in den vier jeweiligen Büchern den Kern der Betrachtungen bildet. Auch wenn diese Selbsterkenntnis des Willens den Erlösungsaspekt bei einer soteriologischen Lesart bereits beinhaltet, so bleibt die Frage „Wie?“ unbeantwortet, was aber insbesondere Thema des vierten Buches ist.

Es wurde bereits erläutert, dass Schopenhauer „jene rein theoretische Wahrheit, als deren bloße Ausführung auch das Ganze [s]einer Darstellung angesehen werden kann“⁴²³, an einer konkreten Stelle direkt formuliert: Der Wille ist das Ansich jeder Erscheinung, selbst aber von deren Formen, damit verbunden der Vielheit, frei. In Bezug auf das Handeln entspricht diese Wahrheit dem großen Wort „*tatoumes*“. Wer diese Wahrheit erkennt, wird Werke aus reiner Liebe, das heißt aus Mitleid, verrichten, und ist somit auf dem geraden Weg zur Willensverneinung. Die Quelle, aus welcher die Liebe, echte Tugend und schließlich die Willensverneinung entspringt, ist aber immer dieselbe: Das Durchschauen des Individuationsprinzips.

Wird das Hauptanliegen der vorliegenden Arbeit, die Relektüre des „einen Gedankens“ unter der Berücksichtigung des *Oupnek'hat*, in den Blick genommen, dann ist diese Stelle wesentlich und bestätigt auch den Einfluss des *Oupnek'hat*. Die einzelnen Teile fließen hier zusammen: Schopenhauer formuliert als Philosoph seine theoretische Wahrheit, welche sich, auf das Handeln bezogen, ebenfalls im *Oupnek'hat* wiederfindet. Streng genommen ist auch das *Oupnek'hat* eine in Begriffen gefasste Betrachtung der Welt, allerdings sind der Mitteilungscharakter und der Zweck jeweils ein anderer als bei Schopenhauer. Das intuitive Erkennen des Individuationsprinzips und das Durchschauen desselben gehen aber sowohl der Wiedergabe der Wahrheit in Begriffen als auch konkreten Handlungen aus Mitleid sowie der kompletten Willensverneinung voraus. Ob der Heilige nun voll des Aberglaubens oder ein Philosoph ist, so ist es allein sein Handeln, welches ihn zum Heiligen macht, wobei der Philosoph allein die Aufgabe hat, seine Erkenntnis abstrakt mitzuteilen. Schopenhauers viertes Buch befasst sich aber mit den Handlungen des Menschen, insbesondere mit den Handlungen, welche dem Durchschauen des Individuationsprinzips entspringen, den Werken aus reinsten Tugend und der Willensverneinung. Diese finden ihren vollkommenen Ausdruck in den Handlungen im Heiligen und im Asketen, so dass er auf mythische Darstellungen sowie das *Oupnek'hat* zurückgreift, um seine rein abstrakte Wahrheit fasslicher zu machen und zu vervollständigen. In Bezug auf die besagte Passage wird demzufolge ersichtlich, dass der Ausspruch aus dem *Oupnek'hat*, „*tatoumes*“, zur Vollständigkeit des „einen Gedankens“ beiträgt und somit das *Oupnek'hat* berücksichtigt werden muss, um den „einen Gedanken“, sofern direkt oder indirekt mitgeteilt, zu lesen.

⁴²³ WWVI; S. 539

Vgl. zudem Kapitel IV, 1.5.1., S. 130f.

Es sei an dieser Stelle noch allgemein ergänzt, dass die vorliegende Arbeit in erster Linie der Frage nach dem „einen Gedanken“ im Zusammenhang mit dem Einfluss des *Oupnek'hat* nachgegangen ist. Eine vollständige Analyse des „einen Gedankens“ an sich und damit zusammenhängend auch des Inhaltes, der Form und der Aporetik im Werk Schopenhauers, ist hiermit allerdings nicht komplett abgeschlossen. Die vorliegende Arbeit konnte Schopenhauers Studium und Lektüre des *Oupnek'hat* nachzeichnen, einen Zusammenhang dieser Lehren mit seinen Notizen aus dem handschriftlichen Nachlass, damit verbunden mit der Entwicklung seiner Philosophie, aber auch mit den vier Büchern des Hauptwerkes herstellen, so dass deutlich wurde, wie Schopenhauer das *Oupnek'hat* las und welche Schlüsselkonzepte Schopenhauer in Bezug auf den „einen Gedanken“ deutlich geprägt haben.

Auch Schopenhauers Auffassung der verschiedenen Arten von Erkenntnis sowie der Mitteilbarkeit der philosophischen Wahrheit, Aspekte, welche im Hinblick auf die Frage nach der Mitteilbarkeit des „einen Gedankens“ nicht zu trennen sind, konnten beleuchtet werden. Diese Ergebnisse führten zu der besagten Stelle im Hauptwerk, in welcher Schopenhauer seine philosophische Wahrheit einerseits direkt ankündigt und anschließend theoretisch formuliert, andererseits diese Wahrheit anhand eines essenziellen Ausspruches aus dem *Oupnek'hat* wiedergibt. Zudem endet die Passage mit einem Satz, der Schopenhauer zufolge zur Vollständigkeit des „einen Gedankens“ gehört.

Es bleibt in diesem Zusammenhang noch die Frage offen, ob denn, nach all den Erkenntnissen und Schlussfolgerungen, Schopenhauers Lehre auch ohne den Einfluss des *Oupnek'hat* hätte entstehen können, was unter einem letzten Punkt geklärt werden kann.

1.5.4. Der Einfluss des *Oupnek'hat* auf Schopenhauers Lehre

Es wurden im Laufe der vorliegenden Arbeit immer wieder die Fragen aufgeworfen, wie authentisch Schopenhauers Lektüre des *Oupnek'hat* war, inwiefern er von diesen Lehren beeinflusst wurde und ob seine Lehre ohne diese Kenntnisse je hätte entstehen können, was er selbst ja verneint (Vgl. HNI; #623).

Es wurde aber auch bereits darauf hingewiesen, dass diese Frage etwas differenzierter gestellt werden muss, da sie sich als zu allgemein erwiesen hat. App stellt sie ja schon etwas differenzierter, indem er nach dem Einfluss des *Oupnek'hat* auf die Willensmetaphysik fragt. Dass die Dissertationsschrift von dieser Frage ausgeschlossen ist, muss nicht besonders betont

werden, da diese bereits vor der Kenntnis des *Oupnek'hat* und der indischen Lehren von Schopenhauer verfasst wurde.

Die Frage kann nicht entweder mit ja oder nein beantwortet werden, denn so muss zwischen dem Einfluss auf einzelne Konzeptentwicklungen und Schlüsselbegriffe einerseits und dem Einfluss auf das Werk als Ganzes, samt dem „einen Gedanken“, andererseits unterschieden werden. Im Folgenden sollen auch nicht noch einmal alle besagten Stellen, Schlüsselbegriffe und Konzepte einzeln genannt und erörtert werden, da dies bereits im Laufe der Arbeit unternommen wurde, sondern die Frage soll generell beantwortet werden.

So gibt es durchaus Schlüsselkonzepte und Elemente, die schon vor dem Studium des *Oupnek'hat* in Schopenhauers Notizen auftauchen, sei es als Grundgerüst oder bereits in ausgereifter Form. So kann sicherlich behauptet werden, dass Schopenhauer im *Oupnek'hat* eine Bestätigung seiner eigenen Lehren und Gedanken sah. Allerdings stellt das *Oupnek'hat* für Schopenhauer nicht nur eine reine Bestätigung seiner Philosophie dar, sondern es prägte ihn stark bei der Entwicklung wesentlicher Konzepte, wie auch App ausführlich zeigte. Schopenhauer studierte das *Oupnek'hat* sein ganzes Leben lang, zeigte von Beginn an ein enormes Interesse an der indischen Philosophie sowie später auch an den buddhistischen Lehren. Es wurde in dieser Arbeit genauestens dargelegt, wie Schopenhauer das Werk las und wie sehr er sich bei seiner Lektüre ebenfalls auf anerkannte Philologen seiner Zeit, insbesondere auf Colebrooke, bezog und deren Kommentare und Schriften in sein Studium einbezog, so dass sich im Laufe der Arbeit die Frage stellte, wie authentisch Schopenhauers Lektüre des *Oupnek'hat* tatsächlich war. Auch wurde deutlich, dass Schopenhauer an wesentlichen Passagen Textstellen im *Oupnek'hat* einfach verändert hat und diese seinen eigenen Lehren anpasste, was allerdings im Hinblick auf das Nachzeichnen und die Entwicklung von Schopenhauers Denken umso aufschlussreicher war.

An dieser Stelle muss aber noch einmal die Entwicklung des *maya*-Begriffs aufgegriffen werden, da dieser einer ganzen Entwicklung unterlag und am Ende mit dem Individuationsprinzip, Kants Erscheinung sowie mit der Erscheinung nach dem Satz vom Grund gleichgesetzt wurde. So wird der Begriff auch bis zum Schluss im Hauptwerk zusammen mit dem Begriff *principium individuationis* von Schopenhauer verwendet, so dass sich insbesondere hier berechtigterweise die Frage stellt, ob der Begriff nicht nur als ein Begriff neben einem anderen gebraucht wird, aber nichts außerdem aussagt. Es kann allerdings behauptet werden, berücksichtigt man die ganze Entwicklung, die starke Präsenz des Begriffes

sowie Schopenhauers Randnotizen und Auseinandersetzungen mit dem Begriff, dass der *maya*-Begriff wesentlich zur Entwicklung des Individuationsprinzips sowie dessen Durchschauen beigetragen hat, und, wie auch andere Hauptelemente des *Oupnek'hat*, zur Vollständigkeit und Veranschaulichung der Konzepte geführt hat.

Ein weiterer Aspekt, der in diesem Kontext erwähnt werden muss, ist die „Methode der Indier“ (das Ausgehen vom *djiw atma*), welche, wie ausführlich gezeigt wurde, in engem Zusammenhang mit der Identität des erkennenden und wollenden Subjekts und dem Wunder *κατ' ἐξοχην* steht. Allerdings muss auch hier wieder darauf aufmerksam gemacht werden, dass die Dissertationsschrift dieses Wunder bereits thematisiert beziehungsweise ankündigt, wobei diese Methode, vom erkennenden, sich seiner selbst bewussten Subjekt auszugehen, ein ganz wesentlicher Teil des Hauptwerkes und des „einen Gedankens“ darstellt und in dem Sinne die Lehre vom *atma*, *djiw atma* Schopenhauer bei der Erklärung dieses Wunders *κατ' ἐξοχην* sicherlich als Vorbild und Inspirationsquelle diene.

Im Hinblick aber auf das Werk als Ganzes und die Relektüre des „einen Gedankens“ lautet die Antwort auf die Frage nach dem Einfluss des *Oupnek'hat* anders. Dies hängt damit zusammen, dass die abstrakte Mitteilung der philosophischen Wahrheit nicht die einzige Möglichkeit ist, um diese wiederzugeben, und diese Art der Mitteilung den „einen Gedanken“ nicht vollkommen und vollständig mitteilen kann, wie ausführlich gezeigt wurde. Hier sind vor allem die Hauptelemente wie die ewige Gerechtigkeit, das wahre Wesen der Tugend und die Willensverneinung hervorzuheben, welche erst durch die Ergänzung der Lehren, Zitate und Aussprüche aus dem *Oupnek'hat* sowie durch die Veranschaulichung durch die Taten der Asketen und Heiligen ihre Vollständigkeit erhalten und so zur Vollendung des „einen Gedankens“ beitragen. Man könnte dem entgegenhalten, dass Schopenhauer auch andere Mystiker und Heilige aus anderen Religionen erwähnt, jedoch können die starke Präsenz und Dominanz der indischen Lehren im Gegensatz zu Mythen aus anderen Religionen nicht abgestritten werden. Sie ziehen sich durch das ganze Hauptwerk hindurch. Zudem nennt Schopenhauer im Hinblick auf seine mitgeteilte theoretische Wahrheit bewusst das große Wort „*tatoumes*“ aus dem *Oupnek'hat*, welches den „einen Gedanken“ in Bezug auf das Handeln erst vervollständigt.

Schopenhauers Lehre wäre sicherlich auch ohne das *Oupnek'hat* entstanden, sie würde sich aber in mancherlei Hinsicht von seiner tatsächlichen Philosophie, wie wir sie heute vor uns haben, unterscheiden. So wäre sie weniger anschaulich, weniger lebendig und vor allem würde sie den offenen, interkulturellen Geist nicht widerspiegeln.

Trotzdem muss noch einmal betont werden, dass die Antwort auf die Frage nach dem direkt, an einer bestimmten Stelle des Hauptwerkes mitgeteilten „einen Gedanken“ mit einer gewissen Vorsicht ausgesprochen wird. Abstrakt mitteilbar ist der „eine Gedanke“ schon, allerdings nur begrenzt, da er sich in seiner Vollkommenheit weder abstrakt noch praktisch ausdrücken lässt, da dieses Ausdrücken immer in der Welt als Vorstellung, in Raum und Zeit, stattfindet, vollzogen durch einen Menschen, der über seinen Leib seiner Erkenntnis eine Form verleiht. Sicherlich findet sich der „eine Gedanke“ im Geist eines vollkommen „Erleuchteten“ wieder, jedoch ist dieser für uns nicht greifbar – genauso wie er für Schopenhauer nicht vollkommen mitteilbar war.

2. Perspektiven

Mit der vorliegenden Arbeit wurde zum ersten Mal versucht, den „einen Gedanken“ unter der Berücksichtigung des *Oupnek'hat* zu lesen. Zwar wurden bereits vorher mehrere Forschungen zum „einen Gedanken“ unternommen, ebenso wurde der Einfluss des *Oupnek'hat* auf die Entwicklung von Schopenhauers Philosophie untersucht, aber es wurden entweder nur die Frühen Manuskripte in die Forschungen mit einbezogen oder das Hauptwerk – zudem auch noch spätere Ausgaben davon – wurde isoliert betrachtet.

Ferner wurden beide Forschungsschwerpunkte, der „eine Gedanke“ und der Einfluss des *Oupnek'hat*, nicht in einem direkten Zusammenhang untersucht, was auch sicherlich die Herausforderung dieser Arbeit darstellt und demzufolge noch einige Fragen offenbleiben müssen.

Nicht alle Fragen, die mit der Lektüre des „einen Gedankens“ verbunden sind, konnten hier beantwortet werden, insbesondere die Fragen, welche die Form/Architektonik des Werkes, die Aporetik und die Lesart betreffen. So bleibt noch offen, inwiefern die Berücksichtigung des *Oupnek'hat* zur Beantwortung der Frage nach den Aporien, Zirkeln und Widersprüchen im Werk Schopenhauers beitragen kann.

Ferner konnte nicht eindeutig geklärt werden, ob Malters soteriologisch-pessimistische Lesart sich tatsächlich halten kann, insbesondere wie sich diese Lesart mit dem Einfluss der indischen Lehren verbinden lässt. Interessant wäre in dieser Hinsicht auch eine vergleichende Analyse des soteriologischen Aspekts im handschriftlichen Nachlass und im Hauptwerk, da diesbezüglich einige Abweichungen bestehen, welchen aber in dieser Arbeit nicht nachgegangen werden konnte.

Ein weiterer wesentlicher Punkt ist die Berücksichtigung der späteren Ausgaben und insbesondere von Schopenhauers Studium der buddhistischen und indischen Lehren, zu welchen er erst nach der Verfassung des Hauptwerkes Zugang hatte. Hier wäre es besonders aufschlussreich, spätere Ergänzungen und Revidierungen im Hinblick auf den „einen Gedanken“ zu untersuchen. In dieser Arbeit lag der Schwerpunkt auf dem Nachzeichnen der Entstehung der Philosophie Schopenhauers bis zum Hauptwerk, einschließlich des „einen Gedankens“, so dass die Frühen Manuskripte, das Hauptwerk und Schopenhauers Studium der indischen Lehren zu eben diesem Zeitpunkt allein berücksichtigt wurden.

Anhang

Siglen

| | |
|------|--|
| # | Abschnittsnummer im handschriftlichen Nachlass, Band 1 |
| Diss | Schopenhauer, <i>Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde</i> |
| HNI | <i>Der handschriftliche Nachlaß</i> , Band 1 (gefolgt von ; #Abschnittsnummer) |
| OHI | Anquetil-Dupperon, <i>Oupnek'hat</i> , Band 1 (gefolgt von ; S.) |
| OHII | Anquetil-Dupperon, <i>Oupnek'hat</i> , Band 2 (gefolgt von ; S.) |
| WWVI | Schopenhauer, <i>Die Welt als Wille und Vorstellung</i> , Band 1 (gefolgt von ; S.) |

Zitierweise und sonstige Quellen

Die Rechtschreibung der Zitate hält sich jeweils an jene der Originaltexte, auch wenn sie nicht mehr der heutigen neuen deutschen Rechtschreibung entspricht. Die in eckigen Klammern stehenden Einfügungen in Zitaten stammen vom Verfasser, wobei es sich in erster Linie um Veränderungen des Kasus handelt.

Die in dieser Arbeit verwendeten Fotos stammen vom Verfasser selbst.

Literaturverzeichnis

Werke von Arthur Schopenhauer:

SCHOPENHAUER, Arthur: *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Eine philosophische Abhandlung.* Rudolstadt: Hof- Buch- und Kunsthandlung 1813

SCHOPENHAUER, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung: vier Bücher, nebst einem Anhang, der die Kritik der Kantischen Philosophie enthält.* Leipzig: Brockhaus 1819

SCHOPENHAUER, Arthur: *Sämtliche Werke.* Nach der ersten, von Julius Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe neu bearbeitet und herausgegeben von Arthur Hübscher. 4. Auflage, durchgesehen von Angelika Hübscher. Mannheim: Brockhaus 1948

- Schriften zur Erkenntnislehre (Band 1)
- Die Welt als Wille und Vorstellung I (Band 2)
- Die Welt als Wille und Vorstellung II (Band 3)
- Schriften zur Naturphilosophie und zur Ethik (Band 4)
- Parerga und Paralipomena I (Band 5)
- Parerga und Paralipomena II (Band 6)
- Dissertation. Gestrichenes. Zitate/Register (Band 7)

SCHOPENHAUER, Arthur: *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden.* Herausgegeben von Arthur Hübscher.

- Band 1. Frühe Manuskripte (1814-1818)
- Band 2. Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818)
- Band 5. Randschriften zu Büchern

SCHOPENHAUER, Arthur: *Philosophische Vorlesungen.* Aus dem handschriftlichen Nachlaß. Herausgegeben und eingeleitet von Volker Spierling. Vollständige Ausgabe in vier Bänden. München: R. Piper GmbH & Co. KG 1986

- 1. Teil. Theorie des gesammten Vorstellens, Denkens und Erkennens
- 2. Teil. Metaphysik des Schönen

Sonstige Primärliteratur:

ANQUETIL-DUPPERON, Abraham Hyacinthe: *Oupnek'hat (Id est, secretum tegendum): opus ipsa in india rarissimum. Tomus I.* 1801

ANQUETIL-DUPPERON, Abraham Hyacinthe: *Oupnek'hat (Id est, secretum tegendum): opus ipsa in india rarissimum. Tomus II.* 1802

Sekundärliteratur:

APP, Urs: *Notes and Excerpts by Schopenhauer Related to Volumes 1-9 of the Asiatick Researches.* In: *Schopenhauer-Jahrbuch. 79. Band.* Hrsg. von Heinz Gerhard Ingenkamp, Dieter Birnbacher, Lutz Baumann. Würzburg 1998. S. 11-34

APP, Urs: Schopenhauers Begegnung mit dem Buddhismus. In: *Schopenhauer-Jahrbuch*. 79. Band. Hrsg. von Heinz Gerhard Ingenkamp, Dieter Birnbacher, Lutz Baumann. Würzburg 1998. S. 35-56

APP, Urs: Notizen Schopenhauers zu Ost-, Nord- und Südostasien vom Sommersemester 1811. In: *Schopenhauer-Jahrbuch*. 84. Band. Hrsg. von Matthias Koßler, Dieter Birnbacher, Heinz Gerd Ingenkamp. Würzburg 2003. S. 21-39

APP, Urs: Schopenhauer's Initial Encounter with Indian Thought. In: *Schopenhauer-Jahrbuch*. 87. Band. Hrsg. von Matthias Koßler, Dieter Birnbacher. Würzburg 2006. S. 35-76

APP, Urs: OUM – das erste Wort von Schopenhauers Lieblingsbuch. In: *Das Tier, das du jetzt tötest, bist du selbst ...*. Arthur Schopenhauer und Indien. Zusammengestellt und herausgegeben. von Jochen Stollberg. Frankfurt am Main 2006. S. 37-50

APP, Urs: NICHTS – das letzte Wort von Schopenhauers Hauptwerk. In: *Das Tier, das du jetzt tötest, bist du selbst ...*. Arthur Schopenhauer und Indien. Zusammengestellt und herausgegeben. von Jochen Stollberg. Frankfurt am Main 2006. S. 51-60

APP, Urs: *The Cult of Emptiness. The Western Discovery of Buddhist Thought and the Invention of Oriental Philosophy*. Rorschach/Kyoto 2012

APP, Urs: *Schopenhauer's Compass*. Wil 2014

ATWELL, John E.: *Schopenhauer on the character of the world: the metaphysics of will*. Los Angeles 1995

ATZERT, Stephan: Schopenhauer und seine Quellen. Zum Buddhismusbild in den frühen Asiatick Researches. In: *Schopenhauer-Jahrbuch*. 88. Band. Hrsg. von Matthias Koßler, Dieter Birnbacher. Würzburg 2007. S. 15-27

BARUA, Arati (Hrsg.): *West meets east. Schopenhauer and India*. New Delhi 2011

BARUA, Arati: All is suffering – reexamining the logic of „Indian Pessimism“. In: *Understanding Schopenhauer through the prism of indian culture*. Hrsg. von Arati Barua, Michael Gerhard, Matthias Koßler. Berlin/Boston 2013. S. 129-149

BARUA, Arati/GERHARD, Michael/KOSSLER, Matthias (Hrsg.): *Understanding Schopenhauer through the prism of indian culture*. Hrsg. von Arati Barua, Michael Gerhard, Matthias Koßler. Berlin/Boston 2013

BERGER, Douglas L.: *„The Veil of Maya“: Schopenhauer's system and early Indian thought*. Binghamton, New York 2004

BOOMS, Martin: *Aporie und Subjekt. Die erkenntnistheoretische Entfaltungslogik der Philosophie Schopenhauers*. Würzburg 2003

BOURIAU, Christophe: *Schopenhauer*. Paris 2013

CHEVALIER, Jean: *Le soufisme*. Paris 1984

COLEBROOKE, Henry T.: *Miscellaneous Essays. In Two Volumes, Volume 1*. London 1837

CROSS, Stephen: *Schopenhauer's Encounter with Indian Thought. Representation and Will and their Indian parallels*. Honolulu 2013

DEUSSEN, Paul: *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen*. Leipzig 1894

DEUSSEN, Paul: *The Philosophy of the Upanishads*. New York 2009

DÖRPINGHAUS, Andreas: *Mundus Pessimus. Untersuchungen zum philosophischen Pessimismus Arthur Schopenhauers*. Würzburg 1997

FELIX, François: *Schopenhauer ou les passions du sujet*. Lausanne 2007

GERHARD, Michael: Der Buddha in Frankfurt und seine Jünger in Deutschland. In: *Schopenhauer-Jahrbuch*. 89. Band. Hrsg. von Matthias Koßler, Dieter Birnbacher. Würzburg 2008. S. 117-134

GÖBEL-GROSS, E.: *Die persische Upanisaden-Übersetzung des Mogulprinzen Dārā Šukoh*. Marburg 1962

GOTTHELF, Felix: Referat über den Vortrag: „Indischer Geist in der deutschen Kunst“. In: *Sechstes Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*. Kiel 1917. S. 267-269

HALBFASS, Wilhelm: Schopenhauer im Gespräch mit der indischen Tradition. In: *Schopenhauer im Denken der Gegenwart*. Hrsg. von Volker Spierling. München/Zürich 1987. S. 55-70

HAUCKE, Kai: *Leben & Leiden. Zur Aktualität und Einheit der schopenhauerschen Philosophie*. Berlin 2007

HÜBSCHER, Arthur (Hrsg.): *Arthur Schopenhauer. Gesammelte Briefe*. Bonn 1987

JANAWAY, Christopher (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. London 1999

JANAWAY, Christopher: *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*. New York 2001

KAMATA, Yasuo: Schopenhauer und der Buddhismus. In: *Schopenhauer-Jahrbuch*. 65. Band. Hrsg. von Wolfgang Schirmacher. Frankfurt am Main 1984. S. 233-240

KAMATA, Yasuo: *Der junge Schopenhauer. Genese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vorstellung*. Freiburg/München 1988

KAPANI, Lakshmi: Schopenhauer et l'Inde. In: *Journal Asiatique*. Tome 290.1. Hrsg. von Société Asiatique. Paris 2002. S. 163-292

KAPANI, Lakshmi: *Schopenhauer et la pensée indienne. Similitudes et différences*. Paris 2011

KOSSLER, Matthias (Hrsg.): *Schopenhauer und die Philosophie Asiens*. Wiesbaden 2008

KOSSLER, Matthias: The Relationship between Will and Intellect. In: *Understanding Schopenhauer through the prism of indian culture*. Hrsg. von Arati Barua, Michael Gerhard, Matthias Koßler. Berlin/Boston 2013. S. 109-117

KOSSLER, Matthias/BIRNBACHER, Dieter (Hrsg.): *Was die Welt bewegt. Internationaler Kongreß zum 150. Todestag Arthur Schopenhauers*. Schopenhauer-Jahrbuch. 93. Band. Würzburg 2012

LANJUINAIS, M. le Comte: Analyse de l'Oupnek'hat. In: *Journal Asiatique*. Tome II. Paris 1823. S. 213-365

LÜTKEHAUS, Ludger (Hrsg.): *Nirwana in Deutschland. Von Leibniz bis Schopenhauer*. München 2004

MAGEE, Bryan: *The philosophy of Arthur Schopenhauer*. Revised and enlarged edition. Oxford/New York 2009

MAJER, Friedrich: *Allgemeines Mythologisches Lexicon aus Original-Quellen bearbeitet*. Zweiter Band. Weimar 1804

MALL, Ram Adhar: Wie indisch ist das Indienbild Schopenhauers? In: *Schopenhauer-Jahrbuch*. 76. Band. Hrsg. von Heinz Gerd Ingenkamp, Dieter Birnbacher, Lutz Baumann. Würzburg 1995. S. 151-171

MALTER, Rudolf: *Der eine Gedanke. Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers*. 2., um ein Vorwort erweiterte Auflage. Darmstadt 2010

MALTER, Rudolf: *Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1991

MICHEL, Peter (Hrsg.): *UPANISHADEN. Die Geheimlehre des Veda*. In der Übersetzung von Paul Deussen. Herausgegeben und eingeleitet von Peter Michel. 2. Auflage. Wiesbaden 2007

MISCHEL, Franz: *Das OUPNEK'HAT. Die aus den Veden zusammengefaßte Lehre von dem Brahm*. Dresden 1882

PAUEN, Michael: *Pessimismus. Geschichtsphilosophie, Metaphysik und Moderne von Nietzsche bis Sprengler*. Berlin 1997

PRADHAN, Ramesh Chandra: Schopenhauer, Wittgenstein and Indian philosophy: Some forgotten linkages. In: *Understanding Schopenhauer through the prism of indian culture*. Hrsg. von Arati Barua, Michael Gerhard, Matthias Koßler. Berlin/Boston 2013. S. 201-212

PRAUSS, Gerold: Erscheinung bei Kant. In: *Quellen und Studien zur Philosophie*. Hrsg. von Günther Patzig, Erhard Scheibe, Wolfgang Wieland. Berlin 1971

SAFRANSKI, Rüdiger: *Schopenhauer und Die wilden Jahre der Philosophie*. Frankfurt am Main 2001

SAUTER-ACKERMANN, Gisela: *Erlösung durch Erkenntnis? Studien zu einem Grundproblem der Philosophie Schopenhauers*. Cuxhaven 1994

SCHMIDT, Alfred: *Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie*. München 1986

SCHMIDT, Alfred/GRÜN, Klaus-Jürgen (Hrsg.): *Tugend und Weltlauf. Vorträge und Aufsätze über die Philosophie Schopenhauers (1960-2003)*. Frankfurt am Main 2004

SCHUBBE, Daniel: *Philosophie des Zwischen. Hermeneutik und Aporetik bei Schopenhauer*. Würzburg 2010

SCHUBBE, Daniel/KOSSLER, Matthias (Hrsg.): *Schopenhauer Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart 2014

SINGH, R. Raj: *Schopenhauer. A guide for the perplexed*. London/New York 2010

SPIERLING, Volker: *Arthur Schopenhauer zur Einführung*. 2. überarbeitete Auflage. Dresden 2006

SPIERLING, Volker (Hrsg.): *Materialien zu Schopenhauers >Die Welt als Wille und Vorstellung<*. Herausgegeben, kommentiert und eingeleitet von Volker Spierling. Frankfurt am Main 1984

SPIERLING, Volker: *Arthur Schopenhauer. Eine Einführung in Leben und Werk*. Frankfurt am Main 1998

SPIERLING, Volker: *Schopenhauer ABC*. Leipzig 2003

STOLLBERG, Jochen: Arthur Schopenhauers Annäherung an die indische Welt. In: *Das Tier, das du jetzt tötest, bist du selbst ...*. *Arthur Schopenhauer und Indien*. Zusammengestellt und herausgegeben von Jochen Stollberg. Frankfurt am Main 2006. S. 5-34

STOLLBERG, Jochen (Hrsg.): *„Das Tier, das du jetzt tötest, bist du selbst. Arthur Schopenhauer und Indien*. Zusammengestellt und herausgegeben von Jochen Stollberg. Frankfurt am Main 2006

YOUNG, Julian: *Willing and Unwilling: A Study in the Philosophy of Arthur Schopenhauer*. Dordrecht 1987

WAGNER, Gustav Friedrich: *Schopenhauer-Register*. Neu hrsg. von Arthur Hübscher. 2., unveränd. Auflage. Stuttgart 1982

ZIMMER, Heinrich: *Philosophie und Religion Indiens*. Zürich 1973

ZIMMER, Robert: *Arthur Schopenhauer. Ein philosophischer Weltbürger*. 2. Auflage. München 2010

Danksagung



Die Philosophie ist eine hohe Alpenstraße, zu ihr führt nur ein steiler Pfad über spitze Steine und stechende Dornen: er ist einsam und wird immer öder, je höher man kommt, und wer ihn geht, darf kein Grausen kennen, sondern muß alles hinter sich lassen und sich getrost im kalten Schnee seinen Weg selbst bahnen.[...]

(Schopenhauer, Arthur: Der handschriftliche Nachlaß. Band 1. Frühe Manuskripte (1804-1818). Notiz #20)

An dieser Stelle möchte ich mich bei allen Personen bedanken, die mich während all den Jahren auf diesem langen, oft als sehr steil empfundenen Weg bis zur Fertigstellung dieser Dissertationsschrift unterstützt und begleitet haben.

Mein Dank gilt besonders Herrn Prof. Dr. Norbert Campagna für seine hilfsbereite Begleitung und die Mitbetreuung dieser Arbeit.

Des Weiteren möchte ich Dr. Thomas Regehly meinen Dank aussprechen. Seine Begeisterung für die Philosophie Schopenhauers, sein Engagement und die anregenden Gespräche in Frankfurt gaben mir immer wieder neue Impulse und die nötige Motivation zur Weiterverfolgung meines Ziels.

Ebenfalls danke ich der Schulgemeinschaft des *Lycée Classique d'Echternach*, an welchem ich als Philosophielehrerin vollberuflich tätig war. Die Unterstützung der Schulleitung hat dazu beigetragen, dass ich mich neben meinem Beruf der Niederschrift dieser Dissertationsschrift widmen konnte. Auch bei meinen Arbeitskollegen möchte ich mich für ihr stetes Interesse, die kritischen Gespräche und die Hilfestellungen bei den oft schwierigen Latein-Übersetzungen im *Oupnek'hat* bedanken.

Zutiefst verbunden bin ich meinen besten Freunden für ihr stetes Zuhören und Zuspochen, sowohl auf thematischer als auch auf persönlicher Ebene. Sie haben mir das Gefühl gegeben, mich auch bei sehr steilen Anstiegen stets zu begleiten und hinter mir zu stehen, auch wenn es mal langsamer und mühselig voranging.

Besonders herzlich danke ich meinem Lebenspartner, der mich sowohl finanziell als auch persönlich all die Jahre unterstützt hat und mir auf organisatorischer Ebene stets entgegenkam. Zuletzt möchte ich meine Großeltern Jean-Baptiste und Madeleine Melchior-Mahnen hervorheben, die mir zum größten Teil meinen bisherigen Lebensweg überhaupt ermöglichten. Auch wenn mein Großvater den von ihm so erhofften Abschluss dieser Dissertationsschrift leider nicht mehr miterleben konnte, so sei ihm diese Schrift gewidmet.