



Schopenhauer und die indische Philosophie

<https://hdl.handle.net/1874/22022>

9cc

Caland I E. 36

Schopenhauer

und die

Indische Philosophie

von

Max F. Hecker

Dr. phil.



BIBLIOTHEEK DER
RIJKSUNIVERSITEIT
UTRECHT.

Köln:
Hübscher & Teufel.
1897.

Herrn Prof. Dr. W. Bender,

e. Professor der Philosophie an der Bonner Universität,

gewidmet

in Verehrung und Dankbarkeit.

1. Einleitung.

§ 1. Morgenland und Abendland.

Die alte Asia, die rätselverschleierte, gilt als die Mutter des Menschengeschlechtes. Unter ihren Augen durchspielten die jungen Völker die Zeit der Kindheit — und erst, als das wagende Jünglingsalter ihre Herzen mit Sehnsucht nach Neuem, Fremden erfüllte, als die Mutter für die Menge der Söhne keinen Raum mehr besass, da rissen sie sich vom Mutterbusen los, um den Lockungen unbekannter Ferne zu folgen. Westwärts pilgerten die einen durch das weite Völkerthor zwischen Kaukasus und Schwarzem Meer, ostwärts zogen die anderen über die Fluten der See. Die Erde wurde voll von ihnen. Und wenn sie auch gar bald die Heimat in Kampf und Wanderung vergassen, so ist es doch, als hätte, wenigstens bei den occidentalischen Völkern, ein stilles Heimweh, eine tief innere Sehnsucht nach dem urheimatlichen Orient in ihnen fortgelebt. Das Morgenland ist seit je den abendländischen Völkern der Inbegriff alles Wunderbaren, Geheimnisvollen gewesen, das Ziel eines schwärmerisch-phantastischen Sehnsens. Die Griechen, die dem makedonischen Eroberer an die Ufer des fabelhaften Indus folgten, standen unter dem Einflusse jenes neugierigen Verlangens nach dem Orient als der Verwirklichung alles Uebersinnlichen; in die Gottestrunkenheit der Kreuzfahrer mischte sich der begehrlische Schauer vor den Geheimnissen des Landes, von dem jeden Morgen die Sonne des Tages ausgeht und vor Zeiten die Sonne der Welt ausgegangen war; und noch die Franzosen, die Napoleon I. nach Aegypten führte, haben durch ihre Massenbegeisterung dem Eindruck des verlockenden Zaubers Sprache verliehen, der dem Orient und seinen Mysterien eigen ist. Der Orient, speziell Indien, ist um die Wende des Mittelalters und der Neuzeit das Ziel fast aller

Entdeckungsfahrten; dem Trieb, seine reichen Wunder zu schauen, verdankt die Welt die Entdeckung eines neuen Continentes. — Und was immer dem Orient entstammt, hat im Abendlande stets als geheimnisvoll, fast übernatürlich gegolten. Darum fanden die verschiedensten Strömungen, die von Asien ausgingen, in Europa offene Bahn; gern nahm man hier an, was von dort geflossen kam. Orientalische Religionen treten ihren Siegeslauf um die ganze Welt an: Christentum und Islam, unter asiatischem Himmel entstanden, unterwerfen sich im Wettstreit die civilisierte Erde. Neben dem jüdischen Christus ziehen zur Kaiserzeit der persische Mithras und der ägyptische Osiris in Rom ein. Orientalische Astronomie verbreitet sich in Europa. Orientalische Kunst und Litteratur macht zu verschiedenen Malen im Abendland ihren Einfluss geltend. Die Tierfabel ist orientalischen Ursprungs; das Pañcatantra, in Indien verfasst, hat durch persische und semitische Uebersetzungen hindurch seinen Weg über die Welt genommen und giebt einen beträchtlichen Bruchteil der Fabel litteratur einer jeden europäischen Sprache ab. Und wie im 13. Jahrhundert die buntphantastische Poesie des Morgenlandes sich in deutschen Spielmannsepen äusserte, so auch noch in neuer Zeit im Goetheschen »West-östlichen Divan«, in Platenschen Ghazelen, im Rückertschen »Weisheit des Brahmanen«. Und immer grössere Verbreitung gewinnt eben in unserer Zeit der durch Helene Blavatzky nach Europa importierte sogenannte »esoterische Buddhismus«. Ueberhaupt ist es vor allem die orientalische Philosophie gewesen, die sich wieder und immer wieder in der Philosophie des Abendlandes zur Geltung brachte. Gewiss, die griechische Philosophie ist in ihren Grundzügen durchaus autochthon. Die Griechen sind das einzige Volk des Altertums, das einen offenen Sinn für interesselose, rein wissenschaftliche Welterklärung hatte, den besonnenen, nüchternen, klaren Sinn, der Bedingnis jeder wahren Philosophie ist. Ihnen war schon der phantastische Hang zum Reinsinnlichen verloren gegangen, der die Orientalen auszeichnet und weniger der Philosophie als der Religionstiftung günstig ist. Dennoch aber hat sich die griechische Philosophie nicht

ganz dem morgenländischen Einfluss zu entziehen vermocht. Pythagoras und Platon haben in Aegypten gewelt, jenem Land, das als der Kanal zu betrachten ist, durch den beständig asiatische Weisheit nach Europa strömte. Demokrit aus Abdera hat den Orient bereist, desgleichen Anaxagoras. Ueberall da, wo in der griechischen Philosophie die Mystik ihre geheimnisvollen Orakelsprüche raunt, ob im Kreise der Orphiker oder unter den weissgekleideten Pythagorasjüngern Süditaliens, da ist asiatischer Einfluss anzunehmen; asiatischer Einfluss ist anzunehmen vor allem da, wo mit einer pessimistischen Weltauffassung die Askese Hand in Hand geht. Das Dogma der Metempsychose, das uns bei so vielen griechischen Philosophen entgegentritt, ist sicher gleichfalls orientalischen Ursprungs. Wir finden es bei Empedocles, bei Pythagoras, bei Platon.¹⁾ In exakter Wissenschaft freilich hat der griechische Geist seinen Weg ziemlich unbeirrt von fremden Einflüssen gehen dürfen, mit alleiniger Ausnahme der mathematisch-astronomischen. Wie gross auch die Macht ist, die z. B. Schopenhauer der »alten Urreligion« der Inder auf die Entwicklung europäischen Geistes zuschreibt, so nimmt er doch die Logik als ein ureigenes Erzeugnis griechischen Denkens. Die Angabe persischer Schriftsteller, Kallisthenes habe bei den Indern eine fertige Logik vorgefunden und sie seinem Oheim Aristoteles übersandt, hält er für unbegründet.²⁾ Ist doch auch die Logik eben jenes philosophische Gebiet, auf dem die Spekulation der kritischen Verstandesoperation ganz das Feld räumen muss. — — Fernerhin ist dann wohl auch auf die Concipierung der Logosidee im Neuplatonismus und, diesem folgend, im Christentum der Gedanke des indischen Brahman nicht ohne Einfluss gewesen.³⁾ Die Frage, inwieweit das Christentum überhaupt als eine Modifikation des Buddhismus aufzufassen sei, hielt schon 1853 der berühmte Sanskritgelehrte Albrecht Weber einer Untersuchung für wert.⁴⁾

1) Ueber den Einfluss, den umgekehrt Europa auf Asien ausgeübt, cf. den Aufsatz von A. Weber: Die griechischen Nachrichten von dem Indischen Homer, nebst Aphorismen über den griechischen und christlichen Einfluss auf Indien. Indische Studien, Bd. II, 161.

2) W. a. W. und V. I 57. 3) Indische Studien, ed. Weber, T. d. IX, 473. 4) Ind. Stud. II, 168

Es ist hier nicht unsere Aufgabe, zu untersuchen, wo und wie tief der Baum orientalischer Philosophie seine Absenker in die griechische getrieben habe; für uns genügt es, hier besonders auf zwei Erscheinungen hinzuweisen, die selbst in abendländischer Gewandung ihr orientalisches Gepräge nicht verleugnen können, auf Mysticismus und Asketismus, die eben dem griechischen Nationalcharakter durchaus widerstreiten.¹⁾

Das Christentum ist, selbst wenn auch nicht direkter Buddhismus, mit seinen häretischen Nebenzweigen ein ursprünglich orientalisches Erzeugnis.²⁾ Und eben aus dieser seiner Abstammung entspringt nach Schopenhauer die weltüberwindende Kraft des christlichen Gedankens. Mysticismus, das heisst in diesem Falle die Lehre von der Ursünde durch Adam und von der Erlösung durch den Christus, beides der gesamten Menschheit, sowie Asketismus den Schopenhauer mit Recht namentlich in der Erscheinung des Urchristentums betont,³⁾ das sind nach ihm die unwiderstehlichen Waffen, mit denen das Christentum sich die Stelle einer Weltreligion errungen hat, um sich so auch durch seine Verbreitungssphäre als Nahverwandte des Buddhismus dem Auge darzustellen. Mystik, Pessimismus und Asketik, schon über 500 Jahre vor der Geburt des Christus in Indien ausgebildet, flossen von dort als belebendes Blut in die Adern des neuen Organismus, um ihm eine ähnliche Gestalt zu geben, wie sie die indischen Religionen haben, eine Gestalt, die erst durch Verbindung mit dem weltfreudigen Judentum und dann durch die Reformation eine Aenderung in optimistischem Sinne erfuhr. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet mag der Katholicismus mit seinem Fasten, dem Cölibat und ähnlichen asketischen Institutionen mehr dem

1) cf. von Eckstein: Ueber die Grundlagen der indischen Philosophie und deren Zusammenhang mit den Philosophemen der westlichen Völker, in Ind. Stud. II, 369. 2) Vergleiche hierzu die Ansichten Schopenhauers in »Welt als Wille und Vorstellung« II, p. 692 ff. Ethik, p. 241 u. ö. — Das Christentum hat nach ihm »indisches Blut im Leibe«. Vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, p. 128. Wir citieren hier und im folgenden stets nach der Frauenstädtischen Ausgabe; »Arthur Schopenhauers sämtliche Werke. Herausgegeben von Julius Frauenstädt. 2. Auflage. Leipzig: Brockhaus 1891.« 3) W. a. W. u. V I, p. 85. W. a. W. u. V II, p. 188. ib. p. 671. ib. p. 708, ff. Parerga II, p. 332. ib. § 164 u. ö.

Ideal des Christentums entsprechen als der Protestantismus. Dass aber wirklich der asketisch-pessimistische Zug dem Bilde des Urchristentums ureigen ist, bedarf hier keiner längeren Ausführung. Dem Christentum ist die Welt ein Jammerthal, Welt und Uebel sind Synonima, und die orthodoxen Kirchenväter stimmen mit den Häretikern in Anpreisung der Askese überein; namentlich in Verdammung der Ehe sind Justin, Origines, Tertullian und Augustin einig mit Enkratiten, Montanisten, Manichäern und Valesiern. Die genannten ketzerischen Sekten gingen in der Weltflucht und Fleischestötung freilich noch weiter als das orthodox-katholische Christentum, weil sie meistens in einen, wenn auch nicht stets ausgesprochenen Gegensatz zum Judentum traten, durch das allererst ein optimistisches Element in das Christentum getragen wurde, nicht zum Vorteil des Christentums selbst, indem die Verbindung von Altem und Neuem Testament nur eine gewaltsame sein konnte.

In der Mystik, jener wundersamen Erscheinung des mittelalterlichen Christentums, regte sich aufs neue der altorientalische, resp. indische Geist. Namentlich ist es die Lehre von der Vergottung, nach Joh. Tauler, von dem Aufgehen aller Kreatur in Gott, von dem Sich-eins-wissen mit dem All-Einen, von der unio mystica, die den Mittelpunkt dieses mystischen Christentums bildet. Meister Eckhart, Tauler, Heinrich Suso, der Frankfurter erkennen wiederum die heilige Wahrheit, die die Brahmanen vor einem Jahrtausend in den Worten ausdrückten: »tat tvam asi.«

Ueberhaupt, wo in philosophischen Systemen des Mittelalters und der Neuzeit Mysticismus und Askese in Aktivität treten, regen sich gewissermassen indische Grundgedanken. Damit behaupten wir natürlich nicht ein unmittelbares Beeinflusstwerden der jedesmaligen Philosophie durch ein bestimmtes indisches System, sondern nur eine Aeusserung einer tiefst zu Grunde liegenden Wahlverwandtschaft. Wie dieselbe zu Tage tritt, wollen wir in dieser Arbeit im Besonderen in der Philosophie Schopenhauers aufzeigen. Die Schopenhauersche Philosophie, die von Anfang an den Stempel indischen Geistes auf der Stirne trägt, war nicht direkt von

jenem beeinflusst. Besonders die pessimistische Weltanschauung hatte sich schon frühe in Schopenhauer festgesetzt, war ihm zum unfehlbaren Dogma geworden. Desgleichen die idealistische Weltanschauung. Erst später, als er sich mit den Früchten indischer Spekulation bekannt machte, stellte er eine unmittelbare Verbindung zwischen indischem und eigenem Denken her.

In seine Philosophie sind so, teils bewusst, teils unbewusst, die Grundgedanken indischer Spekulation verwoben worden — dieselben herauszuheben, ist die Aufgabe dieser Arbeit.

§ 2. Quellen der Schopenhauerschen Philosophie.

Platon, Kant und die Veden — diese drei nennt Schopenhauer seine Lehrer. Er bekennt, dass er das Beste seiner eigenen Entwicklung einmal dem Eindruck der anschaulichen Welt verdankt, dann aber auch dem Eindruck, den eifriges Studium Kants, der heiligen Schriften der Hindu und des Platon hinterlassen hat.¹⁾ Seine eigene Philosophie hat so sehr die des »erstaunlichen« Kant zur Voraussetzung, dass sie ohne genaue Kenntniss derselben gar nicht verstanden werden kann, und hat überdies noch der Leser Schopenhauers in der Schule des göttlichen Platon geweilt, so wird er um so besser vorbereitet und empfänglicher sein, den Philosophen zu hören.²⁾ In Uebereinstimmung mit Kant fühlt sich Schopenhauer vor allem in seiner Lehre von der totalen Diversität des Realen und Idealen, von dem Ding-an-sich, von den aprioristischen Verstandesformen, von dem Gegensatz zwischen intelligibeln und empirischen Charakter, von dem Zusammenbestehen von Freiheit und Notwendigkeit. Nicht ebenso ist ihm zu Bewusstsein gekommen seine Uebereinstimmung mit Kant, so weit sich diese erstreckt auf die Lehre vom ästhetischen Wohlgefallen, als in rein kontemplativer, willensfreier (Kant sagt: interesselloser) Anschauung beruhend.³⁾ Von Platon hat er namentlich seine Ideenlehre entlehnt. Und was von der indischen Philosophie?

1) Kritik der Kantischen Philosophie, W. a. W. u. V. I. 493. 2) Vorrede zur 1. Aufl. der W. a. W. u. V. I. Bd. XII. 3) W. a. W. u. V. II. p. 425.

Das eben soll im folgenden dargestellt werden. Jedenfalls nennt er sie an unzähligen Stellen, bald in Gestalt des Brahmanismus, bald in der des Buddhismus; er citiert ihre Aussprüche und Lehren und beruft sich auf sie zur Stütze eigenen Philosophierens. In seinem für die akademische Vorlesung bestimmten Manuskript: »Einleitung in die Philosophie, über das Studium der Philosophie« finden wir folgende Stelle: »— die Resultate dessen, was ich Ihnen vorzutragen gedenke, stimmen überein mit der ältesten aller Weltansichten, nämlich den Veda's.«¹⁾ Er freut sich, seine Lehre in »so grosser Uebereinstimmung mit einer Religion zu sehen, welche die Majorität auf Erden für sich hat.«²⁾ Gemeint ist der Buddhismus, oder, wie Schopenhauer sagt, der Buddhaismus. Aus dem Bewusstsein dieser Uebereinstimmung erklärt sich auch die grosse Achtung, mit der er durchweg von der indischen Philosophie spricht. Wie die Inder für ihn »das edelste und älteste« Volk sind,³⁾ so ist das, was ihren Glauben ausmacht, eben »die Urweisheit des Menschengeschlechtes,« die »alten, wahren, tiefen Ur-Religionen.«⁴⁾ Die Veden sind die »Frucht der höchsten menschlichen Erkenntnis und Weisheit,«⁵⁾ »fast übermenschliche Conceptionen,«⁶⁾ deren Urheber kaum als blosse Menschen denkbar sind.⁷⁾ Dass diese Weisheit jetzt allmählich in Europa bekannt wird, ist »das grösste Geschenk unseres Jahrhunderts.« Diese Weisheit, die nicht von den Begebenheiten in Galiläa verdrängt werden wird, strömt nun nach Europa und wird eine Grundveränderung in unserem Wissen und Denken hervorbringen.⁸⁾ Der indische Pantheismus wird zum Volksglauben auch im Occident werden;⁹⁾ das Jahrhundert ist vielleicht jetzt schon herangerückt, »in welchem die aus Asien stammenden Völker Japhetischen Sprachstammes auch die heiligen Religionen der Heimat wieder erhalten werden.¹⁰⁾ Jedenfalls wird die erfreuliche Pflege indischen Studiums, der Einfluss der Sanskrit-Litteratur nicht weniger tief in alle Gebiete geistigen Lebens eingreifen, »als im 15. Jahrhundert

1) Schopenhauers handschr. Nachlass, ed. Grisebach, Reclam, Bd. II, p. 30
2) W. a. W. u. V. II, p. 186. 3) W. a. W. u. V. I 421. 4) ib. Vierf. Wurzel p. 98. 5) W. a. W. u. V. I 419. 6) W. a. W. u. V. II 178. 7) ib. 543. 8) W. a. W. u. V. I 420, 421
9) Parerga I p. 59. 10) Parerga II p. 242.

die Wiederbelebung der Griechischen.«¹⁾ — Wir brauchen diese Zeugnisse nicht zu vermehren, was übrigens ein Leichtes wäre. Sie zeigen zur Genüge, mit welcher Ehrfurcht Schopenhauer auf die Erzeugnisse indischen Tiefsinns blickte. Und so stand denn auch seit Beginn 1856 eine echte, tibetanische Buddhastatue auf einer Konsole in der Ecke seines Zimmers;²⁾ auf dem Tisch lag aufgeschlagen das Oupnek'hat, und vor dem Schlafengehen verrichtete er darin seine »Andacht.«³⁾ Von der Lektüre dieses Buches sagt er: »Sie ist der Trost meines Lebens gewesen und wird der meines Sterbens sein.«⁴⁾ Seinen weissen Pudel nannte er »Atman,« wodurch er, der vedântistischen Lehre folgend, das innere Wesen in Mensch und Tier als das gleiche anerkennen wollte. — —

Die Uebereinstimmung zwischen Schopenhauer und der indischen Philosophie, von der wir reden wollen, diese merkwürdige innere Verwandtschaft konnte nicht verborgen bleiben, und Schopenhauers Jünger studierten den Buddhismus, um den Meister besser zu verstehen. So berichtet dieser selbst von dem Jünger, »den er lieb hatte«, von Adam von Doss.⁵⁾ Nie auch ist es Schopenhauer eingefallen, jene tiefgreifende Uebereinstimmung leugnen zu wollen.⁶⁾ Das geht mit Deutlichkeit aus der oben citierten Stelle des Vorlesungsmanuskriptes hervor. Als um 1855 Karl Grauls (1814—1864) »Bibliotheca tamulica« drei tamulische Schriften zur Erläuterung des Vedânta brachte, las sie Schopenhauer »mit grosser Freude und wahrer Erbauung«, weil er darin seine eigene Lehre »wie in einem Spiegel« erblickte.⁷⁾ Dennoch aber will er sich seine Selbständigkeit in der Ausbildung des Systems sichern. Dass er auf demselben Wege nach demselben Ziele gelangt ist, will er nicht auf bewusste Abhängigkeit von der indischen Spekulation zurückgeführt haben. Er behauptet, bei seinem Philosophieren nicht unter buddhistischem Einfluss gestanden zu haben.⁸⁾ Ebenso schreibt er

1) Vorrede zur 1. Aufl. der W. a. W. u. V. XII. Eben demselben Gedanken giebt übrigens auch Fr. von Schlegel Ausdruck in seiner Vorrede zu der Abhandlung: Ueber die Sprache und Weisheit der Indier. (Vermischte kritische Schriften. Bonn 1877) p. 276, 2) W. Gwinner: Schopenhauers Leben. 2. Aufl. Leipzig 1878. p. 547. 3) ib. 548. 4) Parerga II, p. 427. 5) W. Gwinner. a. a. O. 521. 6) Andere Vorgänger pflegte er bekanntlich nicht eben freundlich zu begrüßen: »perant, qui ante nos nostra dixerunt.« 7) Gwinner a. a. O. 582. 8) W. a. W. u. V. II. p. 186.

an Adam von Doss: »Ueberhaupt ist die Uebereinstimmung mit meiner Lehre wundervoll, zumal ich 1814—1818 den ersten Band schrieb, und von dem Allen nichts wusste, noch wissen konnte.«¹⁾

«Nichts wusste, noch wissen konnte.» Das ist nicht ganz richtig. In Dresden wurde, in der Zeit von 1814—1818, der erste Band des Hauptwerkes geschrieben, dessen Grundzüge aber vor 1814 im Geiste Schopenhauers festlagen. Schon 1813 fühlte er in Berlin unter seinen Händen oder in seinem Geist ein Werk erwachsen, »eine Philosophie, die Ethik und Methaphysik in Einem sein soll.«²⁾ In der Zeit nun von November 1813 bis Mai 1814 hatte ihn der Orientalist Fr. Maier in das Studium des indischen Altertums eingeführt,³⁾ und in Dresden studierte er auch den Oupnek'hat,⁴⁾ jene Uebersetzung der heiligen Bücher der Inder ins Persische (vom Jahre 1640), in's Lateinische übertragen 1806 durch Anquetil du Perron. So konnte Schopenhauer, als er den ersten Band der »Welt als Wille und Vorstellung« verfasste, doch ganz wohl vertraut sein mit den indischen Gedankenkreisen. Ganz unbekannt waren sie ihm auf alle Fälle nicht.⁵⁾ Billig müssen wir demnach Schopenhauers Versicherung, seine gesamte Philosophie unabhängig von indischen Einflüssen koncipiert und ausgeführt zu haben, bezweifeln, ohne darum jedoch seine Wahrheitsliebe verdächtigen zu wollen. Schopenhauer hatte sich früh zu eigen gemacht, was das Dhammapada, ein buddhistischer Text, sagt: »Alle Gabe besiegt der Wahrheit Gabe; alle Süsse besiegt der Wahrheit Süsse; alle Freude besiegt die Freude an der Wahrheit.«⁶⁾ »Die Wahrheit wirkt ferne und lebt lange: sagen wir die Wahrheit«, schrieb er August 1818.⁷⁾ Demnach nehmen wir an, dass ihm selbst unbewusst in der steten Verschlingung von selbsteigenem Denken und Vertiefen in die Weisheit

1) Schemann: Schopenhauer-Briefe, p. 290. 2) Frauenstädt's Einleitung zu »A. Schopenhauers sämtliche Werke. Leipzig 1891,« p. 158. Gwinner a. a. O. 124. Frauenstädt: Memorabilien 244. 3) Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie. Bd. XIII, p. 38. 4) ib 48. 5) W. a. W. u. V. II. 583. Anmerkung (am Schluss). Vergl. auch W. a. W. u. V. I. p. 459. Anm., wo die Werke angeführt sind, die, die indische Philosophie betreffend, unserm Philosophen bei der Herausgabe der ersten Aufl. der W. a. W. u. V. bekannt waren. Darunter, an erster Stelle: »Oupnek'hat, studio Anquetil du Perron.« 6) H. Oldenburg: Buddha. Berlin 1890, p. 254. 7) Vorrede zur 1. Aufl. der W. a. W. u. V. I. XV.

des Orients seine Gedanken eine Richtung annahmen, die nach dem innersten Bewusstsein zwar Ausdruck eigener Sinnesart war, im Grunde aber stark durch sein Studium bestimmt wurde.¹⁾

Im übrigen hat für uns, die wir uns hier mit der Tatsache einer Uebereinstimmung beschäftigen wollen, die Frage nur untergeordnetes Interesse, in wie weit diese Uebereinstimmung auf direkte Aneignung und bewusste Anlehnung zurückzuführen sei. Mehr kann uns interessieren, welcher Art das Einverständnis zwischen dem abendländischen und den morgenländischen Philosophen in den Augen des ersten selbst ist. Da meint er denn nun, »dass jeder von den einzelnen und abgerissenen Ausprüchen, welche die Upanischaden ausmachen, sich als Folgesatz aus dem von ihm mitgeteilten Gedanken ableiten liesse, obgleich keineswegs auch umgekehrt dieser schon dort zu finden sei.«²⁾ An der oben erwähnten Stelle des aus dem Nachlass veröffentlichten Manuskriptes, den Text seiner Vorlesungen enthaltend, heisst es weiter: »Doch ist dies nicht so zu verstehen, als ob, was ich lehre, dort schon stehe. Die Veda's, oder vielmehr die Upanischaden — — haben keine wissenschaftliche Form, keine nur irgend systematische Darstellung, gar keine Fortschreitung, keine Entwicklung, keine rechte Einheit. — — Hat man jedoch die Lehre, welche ich vorzubringen habe, inne; so kann man nachher alle jene uralten Indischen Aussprüche als Folgesätze daraus ableiten und ihre Wahrheit nun erkennen; so dass man annehmen muss, dass was ich als Wahrheit erkenne, schon auch von jenen Weisen der Urzeit der Erde erkannt und nach ihrer Art ausgesprochen, aber doch nicht in seiner Einheit ihnen deutlich geworden war;

1) Vergl. auch, was Schopenhauer in der von Frauenstädt in seiner Einleitung zu der 2. Aufl. der sämtlichen Werke (1891) I, p. 154 mitgeteilten Stelle aus einem Dresdener Manuskript vom Jahre 1816 sagt: »Ich gestehe, dass ich nicht glaube, dass meine Lehre je hätte entstehen können, ehe die Upanischaden, Plato und Kant ihre Strahlen zugleich in eines Menschen Geist werfen konnten.« Aehnlich wie wir urteilt L. B. Meyer in »Arthur Schopenhauer als Mensch und Denker« (Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge, herausgegeben von Virchow und von Holtzendorff, Heft 145), p. 22; dass neben dem Systeme Schopenhauers es wenig andere geben wird, »die aus so mannigfaltigen und verschiedenartigen Anregungen doch mit eigener Triebkraft zusammengewachsen sind.« 2) Vorrede zur ersten Auflage der W. a. W. u. V. I. p. XIII.

so dass sie ihre Erkenntnis nur in solchen abgerissenen Aussprüchen, welche das Bewusstsein ihrer hellsten Augenblicke ihnen eingab, nicht aber im Ganzen und im Zusammenhang an den Tag legen konnten.¹⁾«

Im Grossen ist der Unterschied zwischen eigener Philosophie und der des indischen Altertums von Schopenhauer klar und richtig gekennzeichnet: er beruht auf der systematischen Durchbildung des Stoffes, auf der logischen Beweismethode. Die Jünger sind, wie schon erwähnt, dem Meister auch in seiner Begeisterung für die indische Philosophie gefolgt. Man darf behaupten, dass die Teilnahme an der Spekulation der Gangesphilosophen in Deutschland nicht so weite Kreise ergriffen hätte, wenn nicht von Schopenhauer und seiner Schule ihr der Boden bereitet worden wäre. Namentlich der Buddhismus ist für die Schopenhauerianer ein Objekt des liebevollsten Betrachtens und ungeheuchelter Bewunderung gewesen, am meisten wohl für den Mann, auf dem der Geist des Meisters so treu wie auf keinem anderen geruht hat, für Philipp Mainländer. Mainländer bedeutet in gewissem Betracht für Schopenhauer dasselbe, was Aristoteles für Platon. Wenn Schopenhauer sich gleich dem Weisen der Akademie in die Höhen reiner Mystik erhebt, so kehrt Mainländer wie der Stagirite auf den Boden strengster Immanenz zurück; er und Aristoteles verwerfen den Gedanken einer transscendenten Existenz von Ideen als Gattungsbegriffen, wie sie einen solchen bei ihren Lehrern vorgefunden haben, und verlegen alle Realität in das Individuum. Sie sind beide Realisten, die den Kosmos, den ihre Meister, vom Zaubermentel der Spekulation getragen, in kühnem Fluge durchmessen, nur so weit erforschen wollen, als sie unter ihren Füßen den sicheren Boden rein empirischen Wissens fühlen. Die Immanenz, die Schopenhauer für seine Philosophie in Anspruch nahm, ist erst in der »Philosophie der Erlösung« seines Schülers Mainländer der Verwirklichung nahe ge-

1) Nachlass a. a. O. p. 30. Vergl. auch die von Gwinner a. a. O. p. 431 mitgeteilte Aeusserung: »Buddha, Eckhart und ich lehren im wesentlichen dasselbe: Eckhart in den Fesseln seiner christlichen Mythologie; im Buddhismus liegen dieselben Gedanken unverkümmert durch solche Mythologie, daher einfach und klar, so weit eine Religion klar sein kann; bei mir erst ist volle Klarheit.«

bracht worden. Die grosse Verehrung, die Mainländer seinem Meister zollt, kann sein redliches Streben nach ganzer Wahrheit nicht in falsche Bahnen lenken; er darf mit Aristoteles sagen: *Amicus Plato, magis amica veritas*. Das eben macht seine »Philosophie der Erlösung« und namentlich die darin enthaltene unbefangene Kritik der Schopenhauerschen Doktrin so ausnehmend interessant, dass sie uns die Kraft eines männlich-klaren Geistes zeigt, der sich den verlockenden Reizen eines Mysticismus zu entziehen weiss, denen der Meister unterlegen war. Hier ist der Zauberlehrling stärker als der Lehrer gewesen. Unbedenklich aber glaubt Mainländer sein Haupt vor der »blauen Wunderblume des Orients«, wie er sagt, vor dem Tiefsinn des Buddhismus beugen zu dürfen. Die Ausdrücke, mit denen er diesen rühmt und verehrt, stehen den Lobpreisungen Schopenhauers, wie wir sie eben kennen gelernt, an Ueberschwänglichkeit nicht nach. Nur ein Beispiel, ein besonders charakteristisches, sei angeführt. Er sagt: »Es ist — über allen Zweifel erhaben, dass Schriften des Buddhismus — — auf gleicher Höhe mit dem Neuen Testament, der »Kritik der reinen Vernunft« und der »Welt als Wille und Vorstellung« stehen, und sonst von keinem anderen Werke des menschlichen Geistes erreicht werden; weshalb es weit besser ist, englisch zu lernen, um in den Buddhismus eindringen zu können, als griechisch im Hinblick auf die griechische Philosophie allein, oder lateinisch lediglich im Hinblick auf den Oupnek'hat oder auf Spinoza's Werke.«¹⁾ Aber indem Mainländer solcher Gestalt gleich Schopenhauer den Buddhismus als die höchste Blüte denkender Vernunft preist, verfällt er in denselben Fehler, in den sich auch Schopenhauer verstrickte: er vermag die Lehre des indischen Weisen nicht mehr als historisch gewordenes Faktum zu erfassen, er trennt eigenmächtig einen imaginären Kern aus einer Schale, die doch zu gleicher Zeit erwachsen sein muss, und entwickelt den Buddhismus von einem Grundgedanken aus, der in Buddhas Geist nicht das treibende Agens war. Wie Mainländer

1) Philosophie der Erlösung. Bd. II (2. Aufl.) p. 74.

esoterisches und exoterisches Christentum unterscheidet,¹⁾ so auch esoterischen und exoterischen Buddhismus, und er nennt in beiden Fällen esoterisch das, was seiner Philosophie konform ist. Indes hat es ebenso wenig einen esoterischen Buddhismus als ein esoterisches Christentum gegeben; Christentum und Buddhismus sind im letzten Keime reine Bethätigungen des praktischen Erlösungsdranges und wenden sich darum mit ihrem einfachen, allen fasslichen Grundgedanken an das sinnlich-naive Verständnis der gesamten Menschheit. Hat somit Mainländer zur Beurteilung des Buddhismus einen kritisch nicht zu rechtfertigenden Standpunkt eingenommen, so ist darum doch die spekulative Kraft zu bewundern, mit der, von diesem eigenmächtig angenommenen Standpunkt aus, er das ganze System durchdringt; es ist sein Licht zwar ein gefärbtes, aber es beleuchtet das ganze Lehrgebäude. — Mainländer ist Individualist; wie er die Subjektivität seines Ichs in freier, selbstbewusster Selbstständigkeit dem Meister gegenüber zu wahren wusste, so hat er seiner Individualität den Buddhismus angepasst und so dem Beobachter willkommene Gelegenheit geboten zu sehen, wie der Strahl fremder Gedanken durch das Prisma eines starken, selbständigen Geistes zu einer bunten Farbenharmonie gebrochen wird, die man in der ursprünglich weissen Einheit des Strahles nicht gesucht hätte.

§ 3. Brahmanismus und Buddhismus.

Trotz der reichhaltigen Litteratur, die Schopenhauer als ihm bekannt später, in seinen letzten Lebensjahren, anführen konnte — er nennt nicht weniger als 26 Werke und Aufsätze, in deutscher, lateinischer, französischer, englischer Sprache, und zwar nur solche, die er empfehlen zu können glaubt und die sich nur auf den Buddhismus beziehen²⁾ — konnte seine Kenntnis der indischen Philosophie noch nicht die umfassende, gründliche sein, die wir dank den fortgeschrittenen Studien durch Lektüre einer viel geringeren Anzahl Werke

1) Phil. der Erlösung. II, p. 191 ff. 2) Willen in der Natur, im Kapitel Sinologie, p. 130 Anm.

erlangen können.¹⁾ Hatte doch noch Isaak Jakob Schmidt, den Schopenhauer »entschieden für den gründlichsten Kenner des Buddhismus in Europa« hielt,²⁾ den Buddhismus vor dem Brahmanismus angesetzt, so die Sache grade umkehrend.³⁾ Er hatte den Buddhismus um wenigstens 500 Jahre zu früh datiert, indem er seine Entstehung um das Jahr 1000 a. Chr. n. verlegt.⁴⁾ Schopenhauer lernte den Buddhismus in seiner entarteten Gestalt allein kennen, den Buddhismus, wie er in Nepal, Tibet, China herrscht, wie er denn als Biographie Buddhas auch nur den Lalita vistara zu kennen scheint, der viel Legenden erzählt, aber wenig Geschichtliches enthält,⁵⁾ eben die bei den nördlichen Buddhisten verbreitete Lebensbeschreibung des »Siegreich-Vollendeten.« Zu einer reinlichen Scheidung zwischen Brahmanismus und Buddhismus ist Schopenhauer nicht durchgedrungen, wodurch natürlich die Untersuchung, was dem einen, was dem andern angehört, erschwert wird. Oft ist seine Auffassung ein Gemisch aus beiden Richtungen indischer Philosophie, und wir sind daher genötigt, auch beide in den Kreis unserer Betrachtung zu ziehen. Zudem enthält der Buddhismus so mancherlei, das im Brahmanismus seine Wurzel hat, dass ein richtiges Verständnis des betreffenden ohne Rückgang auf die brahmanischen Lehren nicht wohl zu erreichen ist.

Von je her scheint das indische Volk einen unbezähmbaren Hang zu alles überfliegender Spekulation gehabt zu haben; es ist, als ob seine Heimat nicht die feste Erde, sondern der blaue Aether gewesen sei. Als unübersteigbare Mauer türmt sich der Himalaya auf, die Schneegipfel über die höchsten Wolken erhebend. Er schliesst das Volk der Halbinsel von jedem Verkehr mit anderen Völkern ab, er macht den lebendigen Austausch von Waren und Gedanken unmöglich. Er ist ein Bollwerk gegen feindliche Einfälle

1) Wir beziehen uns im folgenden [vornämlich auf Paul Deussen: Das System des Vedānta. Leipzig, Brockhaus 1883, Hermann Oldenberg: Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. 2. Aufl., Berlin bei W. Hertz 1890. 2) Vierf. Wurzel, p. 126.
3) I. J. Schmidt: Forschungen im Gebiete der älteren religiösen, politischen und litterarischen Bildungsgeschichte der Völker Mittelasiens. St. Petersburg 1824. p. 186 ff. p. 251
4) I. J. Schmidt, a. a. O. p. 177. Als Kuriosum sei übrigens erwähnt die Anmerkung zu pag. 24: »mässä bedeutet im Mongolischen jede schneidende Waffe; wem fällt dabei nicht das deutsche Messer ein?!«
5) Oldenberg: Buddha, p. 74 ff.

und beraubt das indische Volk so der Möglichkeit, in frischer Männerschlacht an überlegenem Gegner die Kraft zu erproben, den Arm zu stählen. Das indische Volk wird auf sich selbst verwiesen; denn auch der Kampf um den täglichen Unterhalt fällt weg bei einem Klima, das Früchte und Reis in Uebermass zeitigt. So richtet sich das ganze Interesse, das gesunde Völker dem Staat und der sozialen Arbeit entgegenbringen, bei dem Inder auf die Probleme der Meditation, der Religion. Was immer ein Volk, einen Staat wach erhält, das fehlt unter dem Himmel Indiens — der Mensch versinkt in Träume. In ungemessene Träume, in masslos phantastische Gedankenspiele, in eine Philosophie, die den unhemmbaren Flug durch alle Welten unternimmt. Exotisch, wie das ganze Leben ist auch die indische Philosophie. Da weht kein kühler, erquickender Hauch; eine dumpfe, bleierne Schwere und Schwüle lastet, wie auf den Körpern, so auch auf den Gedanken. Die überquellende Vegetation ist ein Bild der fruchtbaren, unerschöpflichen indischen Gedankenwelt. Mit den Lianen um die Wette, die von Baum zu Baum ihre unentwirrbaren Ketten schlingen, ranken sich die Phantasieen ins Masslose fort. Der Açvattha-Baum senkt seine Zweige zu Boden herab, wo sie zu neuen Wurzeln werden: das Symbol der Seelenwanderung. Und wenn in trostloser Eintönigkeit zur Regenzeit die schweren Wolken ihren Inhalt auf die Erde schütten, Monate hindurch ohne Aufhören, da mag wohl der Geist einem lähmenden Quietismus zur Beute fallen. Alles ist übertrieben, kolossal, tropisch. Die indische Philosophie ist wie die indische Kunst, die mit zäher Geduld riesenhafte Monstren aus dem Felsen meisselt.

In den vier, dreifach nach Samhitâ, Brâhmanam und Sutram gegliederten Veden hat die indische Spekulation ihren frühesten Ausdruck gefunden. Die Rigveda-Samhitâ ist wohl die älteste litterarische Urkunde des Menschengeschlechtes. Sie enthält eine daseinfrohe Naturmythologie. Kräftiger regt dann die Spekulation ihre Schwingen in den Brahmana's, den daran angefügten Âranyaka's¹⁾ und den auf

1) Waldbücher.

diesen beruhenden Upanishaden.¹⁾ Diese konstituieren die umfangreiche Gedankenwelt, die wir Brahmanismus nennen, und die sich enge an den Veda²⁾ anschliesst. Daneben stehen dann eine Reihe philosophischer Systeme, die sich entweder vom Veda emancipiert haben und demgemäss als ketzerisch gelten, oder aber als orthodoxe Systeme auf die Upanishaden basiert sind. Es sind ihrer sechs, die sich auf den Veda gründen. Das orthodoxeste von diesen ist das, Vedânta³⁾ genannte, System des Bâdarâyana (Zeitalter unbekannt), niedergelegt in den sog. Brahma-Sutra's,⁴⁾ zu denen Çankara (um 700 oder 800 n. Chr.) einen ausführlichen Kommentar geschrieben hat. Derselbe enthält die Dogmatik des Brahmanismus. Er allein wird in unserer Arbeit berücksichtigt werden.

Von den heterodoxen Systemen wählen wir natürlich den Buddhismus. Der Buddhismus hat sich vom Veda losgelöst.⁵⁾ Sein Stifter, ein vornehmer Mann aus dem adligen Geschlecht der Sakya, Siddattha mit Namen, wurde um die Mitte des 6. Jahrhunderts v. Chr. geboren, in Kapilavatthu, und starb nicht lange vor oder nach dem Jahre 480 vor Chr.⁶⁾

Dass der Vedânta und der Buddhismus neben vielen gemeinsamen Zügen ebenso viele Gegensätze enthalten, ist a priori einzusehen. Es wird das im Verlauf unserer Untersuchung hervortreten. Vorgreifend sei hier über diese Gegensätze eine allgemeine Andeutung gemacht. Der Hauptunterschied zwischen beiden liegt natürlich darin, dass der Vedânta als Dogmatik des Brahmanismus sich enge an den Veda, resp. die Upanishaden anschliesst,⁷⁾ während der Buddhismus als häretisches Religionssystem seine eigenen

1) upanishad = »geheime Sitzung, Geheimlehre.« 2) »Das (theologische) Wissen« : stammverwand mit videre. Rigveda = das Wissen der »Lieders, Samaveda = das Wissen der »Gesänge«. Yajurveda = das Wissen der »Opfersprüche«, Atharvaveda = das Wissen des Atharvan, 3) »Ende des Veda«, 4) sutram = Faden, Leitfaden, verwandt mit lat suere, nähren, 5) Deussen: Das System des Vedânta, p. 20, 22, Oldenberg: Buddha p. 185., 6) Oldenberg, a, a, O, Erster Abschnitt, Buddha's Leben p. 74 ff. Wir geben die buddhistischen Termini und Namen nach Oldenberg im Pâli, in welcher Sprache die den älteren Buddhismus allein treu bewahrenden ceylonesischen Texte abgefasst sind, 7) Der Name Vedânta = »Ende des Veda« kommt ursprünglich den Upanishaden zu, weil diese an die Veden angehängt waren. Das von uns betrachtete philosophische System des Bâdarâyana wird eben deshalb Vedânta genannt, weil es auf den Upanishaden beruht, den Inhalt derselben dogmatisch verarbeitet, gewissermassen identisch mit seiner Quelle ist

Wege geht. Dementsprechend legt er kein Gewicht auf Begriffe, die im Vedânta-System die Hauptaufmerksamkeit auf sich ziehen. Dahin gehört der Begriff der mâyâ, der Begriff des brahman, der Begriff der Identität. Brahman, das All-Eine, wird von ihm nirgendwo in den Kreis der Betrachtung gezogen.¹⁾ Dafür drängt sich ein anderer Gedanke in den Vordergrund, den der Vedânta nur streift, der Gedanke vom Leiden. Der Pessimismus ist die Domäne der Religion Buddhas. Ueberhaupt ist der Buddhismus mehr Religion, der Vedânta mehr Philosophie. Ersterer richtet sein Augenmerk vornehmlich auf ethische Fragen, der letztere ebenso auf metaphysische. Ersterer ist praktisch, der letztere theoretisch. Daher verschmäht der Buddhismus durchweg den schwerfälligen dogmatischen Apparat, mit dem der Vedânta arbeitet.²⁾ Eben dahin gehört es, dass, während in dem Vedânta sich eine deutliche Scheidung von exoterischer und esoterischer Lehre geltend macht, der Buddhismus eine solche Sonderung nicht kennt: er hat für alle seine Anhänger nur eine einzige Lehre. — — Als einen Unterschied mehr äusserlicher Natur, der aber auch aus seiner Nichtachtung des Veda entspringt, können wir die Verachtung der Kastentrennung betrachten, die den Buddhismus im Gegensatz zum Brahmanismus beherrscht. In letzterem kann ein Çûdra, ein Angehöriger der vierten Kaste, überhaupt der Erlösung nicht teilhaftig werden,³⁾ in ersterem ist das Thor der Seligkeit jedem offen. Doch hat sich auch der Buddhismus ein gewisses aristokratisches Element bewahrt: ein Buddha kann nur in einer der zwei oberen Kasten geboren werden.⁴⁾

§ 4. Gang der Untersuchung.

Es mag wahr sein, was Kant in der Vorrede zu »Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik« sagt: »Da

1) Oldenberg a. a. O. p. 66 Anm. Die Bedeutung dieser Begriffe ergibt sich im Fortgang der Abhandlung. 2) »Weil es nicht zum Heil dient, weil es nicht zum frommen Wandel, zur Loslösung vom Irdischen, zur Vernichtung des Begehrens, zum Aufhören, zur Ruhe, zur Erkenntnis, zur Erleuchtung, zum Nirvâna dient, deshalb hat der Erhabene es nicht offenbart.« Oldenberg a. a. O. p. 355. 3) Deussen, a. a. O. p. 64. 4) Oldenberg, a. a. O. 168. Anm. 2. Vergleiche übrigens auch, was Oldenberg über die Tendenz der Beseitigung des Kastenschiedes sagt, p. 164 ff. Ebenso Edmund Hardy: Der Buddhismus nach älteren Pâli-Verken, Münster 1890, p. 1 f.

der menschliche Verstand über unzählige Gegenstände viele Jahrhunderte hindurch auf mancherlei Weise geschwärmt hat, so kann es nicht leicht fehlen, dass nicht zu jedem Neuen etwas Altes gefunden werden sollte, was damit einige Aehnlichkeit hätte.«¹⁾ Es dürfte daher anscheinend nicht gar viel Wert haben, in dem Neuen Schopenhauers die Aehnlichkeit mit dem Alten der indischen Philosophie nachzuweisen. Einmal aber liegt in diesem Falle mehr als blosser Aehnlichkeit vor: wir haben hier beinahe Identität zu konstatieren. Ferner ist es doch immerhin von Interesse zu sehen, wie dieselben Gedanken sich in verschiedenen Gewändern ausnehmen, ihrer verschiedenen Begründung nachzugehen und die verschiedene Tragweite auszumessen, die der, der sie dachte, ihnen beilegte. Endlich eröffnet eine solche Untersuchung gewisse Tiefblicke, in wie weit solche Gedanken in dem menschlichen Denken überhaupt, in der menschlichen Natur überhaupt begründet sind. Und dies ist ein Argument ganz im Sinne Schopenhauers.²⁾

Wir behaupteten in den ersten Paragraphen, dass diejenigen Lehren, die sowohl in der Philosophie des Altertums als auch im Christentum uns indisches Gepräge und vielleicht auch indischen Einfluss zeigten, namentlich Mysticismus und Asketismus seien, dieser mehr buddhistischen, jener mehr brahmanischen Ursprungs. Dass beide auch in der Schopenhauerschen Philosophie auftreten, ist bekannt. Fernerhin ist es wahr, was Schopenhauer selbst sagt: »Quietismus, d. i. Aufgeben alles Wollens, Askesis, d. i. absichtliche Ertötung des Eigenwillens, und Mysticismus, d. i. Bewusstsein der Identität seines eigenen Wesens mit dem aller Dinge, oder dem Kern der Welt, stehen in genauester Verbindung; so dass, wer sich zu einem derselben bekennt, allmählig auch zur Annahme der anderen, selbst gegen seinen Vorsatz, geleitet wird.«³⁾ Also werden wir zunächst darstellen, wie jene Trinitas sich bei Schopenhauer in genaue Beziehung zu derjenigen in der indischen Philosophie setzt, und sodann,

1) Schopenhauer selbst sagt: »Im Allgemeinen — haben die Weisen aller Zeiten immer das Selbe gesagt.« Parerga I p. 332. 2) W. a. W. u. V. I, p. 460. 3) W. a. W. u. V. II, p. 704.

wie aus der Annahme einer mystischen Metaphysik Pessimismus, Quietismus und Asketik sich entwickeln. — Es genügt ja nicht, die fertigen Resultate des Denkens an einander zu messen; eine wirkliche Einsicht in die Congruenz zweier Systeme erlangen wir erst dann, wenn wir den Gang des Denkens als wesentlich gleich erfassen können. Und da jede Philosophie in ihrer Ethik gipfelt, so richten wir unser Augenmerk vornehmlich auf diese, nicht in der Absicht, die Identität der Schopenhauerschen und indischen Ethik erst nachzuweisen, als vielmehr um die Uebereinstimmung zwischen beiden genau abzugrenzen und besonders um die Wege aufzudecken, auf welchen unsere Philosophen zu ihrer übereinstimmenden Auffassung des Sittlichen gelangt sind. Unsere Untersuchung geht also zunächst der metaphysischen Congruenz nach und zeigt sodann, wie aus gleichen metaphysischen Voraussetzungen heraus bei den in Betracht genommenen Denkern der ethische Prozess die gleichen Bahnen einschlagen muss.

II. Mysticismus.

A. Die Welt des Objekts.

§ 5. Der Idealismus.

1. Die transcendentale Idealität der Erscheinungswelt.

Die Welt, wie sie in den Formen wechselnder Mannigfaltigkeit vor den Augen des denkenden Menschen, des Philosophen sich bewegt, ist billig das Grundproblem aller Philosophie. Billig beginnen wir daher unsere Untersuchung mit den Lehren, die wir bei den von uns in Betracht genommenen Philosophen über die Aussenwelt vorfinden. In welchem Sinne die Welt real sei, diese Frage lassen wir uns nacheinander von dem Vedânti, vom Buddhismus und von Schopenhauer beantworten.

a. Vedânta.

Der Vedânta kennt im ganzen Universum nur ein Seiendes, dem die Bezeichnung »Seiendes« mit Recht zukommt, nur ein wahrhaft und im höchsten Sinne Reales: das brahman, auch âtman genannt. Ueber Zeit, Raum und Kausalität als Ding-an-sich hinausliegend, ist das brahman frei von jeder Veränderung; neben ihm giebt es kein anderes Reales: es ist das Zweitlose. Brahman ist die absolute Einheit; was nicht Einheit ist, die Vielheit, ist nicht brahman, ist demnach nicht real. Wenn wir also in der Welt eine Vielheit sehen, die in beständiger Veränderung begriffen ist, so ist diese veränderliche Vielheit nicht brahman und somit nicht real, nicht wirklich. Die Vielheit ist ein Sinnentzug; die Ausbreitung der Welt in mannigfaltige, dem Wechsel unterworfenen Gestaltungen ist eine Täuschung, ein Traum, ein Blendwerk. Es ist die dem Menschen angeborne avidyâ, »das Nichtwissen,« die ihm eine Vielheit als wirklich vorspiegelt, wo doch eigentlich nur die Einheit des brahman ist, und einen Wechsel, wo thatsächlich nur das der Veränderung entrückte brahman sich finden lässt. Nichts von dem, was wir sehen, ist so, wie wir es sehen, nämlich als Vieles und Veränderliches; die gesamte Erscheinungswelt ist ideal, phänomenal. Davon macht unser Körper, unsere Leiblichkeit, in der wie in einer vierfachen Hülle unser Selbst, die Seele, steckt¹⁾, keine Ausnahme; auch er ist ein Trugbild. Darum sollten wir unter seinen Schmerzen so wenig leiden, als wie wir die Schmerzen fühlen, mit denen wir andere behaftet sehen; denn auch der Schmerz ist nur Illusion²⁾.

Doch beschränkt sich der Idealismus des Vedânta nicht darauf, nur die Körperwelt für blosse Erscheinung, der keine Realität zukommt, zu erklären. Brahman allein ist real; was wir als von ihm unterschieden auffassen, ist nichtig. Selbst unsere Seele, unser Selbst, der individuelle âtman, der eben durch seine Individuation sich von brahman los-

1) Deussen a. a. O. 53, nach der Taittiriya-Upanishad. 2) Deussen, a. a. O. 322. Ueber den Schmerz als Illusion cf. § 14.

trennt. Daher giebt es eben so wenig im höchsten Sinne eine Vielheit von Seelen, als es eine solche von Körpern giebt. Die avidyâ, die angeborene Täuschung gaukelt uns eine solche inhaltlose Mannigfaltigkeit vor. Nichtig sind die Götter;¹⁾ nichtig ist das aparam brahma, das »niedere brahman«, das mit Attributen behaftet, mit Kräften ausgestattet in der aparâ vidyâ, der »niederer Wissenschaft« als Welt-schöpfer Gegenstand der frommen Verehrung ist.²⁾ Nichtig und hohler Schein ist Schöpfer und Schöpfung. Nichtig ist der samsâra, der Kreislauf der wandernden Seelen. Alles das hat keine wahre Realität, die allein dem Ding-an-sich, dem param brahma, »dem höheren brahman« zukommt; alles ist blosser Erscheinung; die ganze Welt ist Vorstellung.

Es ist der im »Nichtwissen«, in der avidyâ befangene Geist, der Welt und Seele für an sich real nimmt, eine Meinung ähnlich der, die einen Strick für eine Schlange, einen Baum für einen Menschen nimmt. Dieser avidyâ steht die vidyâ, »das Wissen« gegenüber, die den hohlen Trug der Sinne durchschaut. Die Ausbreitung der Welt in »Namen und Gestalten« hat ihre Bedeutung nur auf dem empirischen »Standpunkt des Welttreibens«, vyavahâra-avasthâ, und fällt fort auf dem »Standpunkt der höchsten Realität«, paramârtha-avasthâ. Die Erlösung besteht darin, dass man sich von ersterem auf letzteren erhebt. Nicht erlöst aber wird und

»vom Tod zu neuem Tode rennt,
Wer ein Verschiednes hier erkennt; —
Von Tod in Tod wird der verstrickt,
Wer ein Verschiednes hier erblickt.«³⁾

Die ganze Welt ist thatsächlich nichts anderes als das unterschiedlose, eine brahman; nur in ihm, als Einheit hat sie ein wirkliches Dasein, nicht aber in ihrer in die Sinne fallenden Vielheit: »Gleichwie, o Teurer, durch einen Thonklumpen alles, was aus Thon besteht, erkannt ist; auf Worten beruhend ist die Umwandlung, ein blosser Name, Thon nur ist es in Wahrheit.«⁴⁾ Wie ein Zauberer, ein

1) cf. § 7. 2) cf. § 7. 3) Deussen, a. a. O. p. 54, nach Kâthaka-Up. 4) ib. Chândogya-Up. 6, 1, 4.

mâyâvin, einen Zauber, mâyâ, »aus sich heraussetzt«, so ist die ganze Welt ein Gaukelkunststück des brahman. Gehoben wird dieser Zauber allein durch Eintritt des »Wissens«, der vidyâ, der »universellen Erkenntnis«, samyagdarçanam. Die vidyâ hebt den Schleier der mâyâ und zeigt die wirkliche Einheit in der blos scheinbaren Vielheit. — Dieses der brahmanische Idealismus, die Einsicht in welchen als »Unterscheidung der ewigen und nicht-ewigen Substanz«, das heisst zwischen Ding-an-sich und Erscheinungswelt, neben dem Vedastudium als Haupterfordernis für den zur »Wissenschaft« Berufenen gilt.¹⁾

b. Buddhismus.

Durch Einführung des Begriffs der mâyâ als einer Folge der dem Intellekt angeborenen Täuschung, der avidyâ, die das Ding-an-sich nicht zu erkennen vermag, gestaltet sich im Vedântasystem der Idealismus ziemlich einfach. Anders, verwickelter liegen die Verhältnisse im Buddhismus. Dieser legt keinen Wert mehr auf den Begriff des Einzig-Realen, an dem gemessen die Welt der empirischen Realität sich als ideell herausstellen muss; ihn interessiert die metaphysische Frage nach dem Urgrunde aller Dinge weniger als die Thatsache, dass alles Leben Leiden ist. Daher erscheint bei ihm der Idealismus wesentlich anders basiert als im Brahmanismus. Zunächst müssen wir betonen, dass, wie er den Begriff des brahman in den Hintergrund treten oder vielmehr überhaupt fallen lässt, er auch nicht mehr die mâyâ, diese auf der avidyâ beruhende mystisch-kosmische Potenz, durch die die Welt fälschlich als Seiendes erscheint, für den Sinnentzug verantwortlich macht. Erst in späterer Zeit taucht diese wieder auf.²⁾ Nach altbuddhistischer Anschauung aber — und nur diese kommt für uns in Betracht — beruht der Idealismus der ganzen Welt darauf, dass alle Gestalten, die in der Welt uns entgegentreten, nicht sowohl

1) Deussen, a. a. O. p. 84. 2) Oidenberg a. a. O. p. 259. In späterer Zeit gilt auch der Idealismus nicht mehr unbestritten. Weber führt bei Aufzählung der vier Gestaltungen, die der Buddhismus angenommen, als vierte die der Vaibhâshikâh an, die den äusseren Objekten wirkliche, unmittelbare Existenz zuspricht. Ind. Studien I p. 2. Vergl. auch Deussen, a. a. O. p. 261.

seiende, als vielmehr werdende und vergehende sind. Was aber irgendwie Anspruch auf reale Existenz erheben will, muss sich in seinem jeweiligen Zustand behaupten können — und das kann nichts nach buddhistischer Meinung. Eine Veränderung verdrängt die andere, und nirgendwo findet sich ein in sich beharrendes Sein. Der absolute Kausalnexus beherrscht alle Zustände und lässt keinen zu Ruhe kommen. Unter der Bezeichnung sankhâra oder dhamma, synonyme Namen,¹⁾ die allen Erscheinungen in Makrokosmos und Mikrokosmos zukommen, die von Oldenberg mit »Ordnung« und »Gestaltung« übersetzt werden, versteht der Buddhismus weniger etwas Geordnetes, etwas Gestaltetes, als ein Sich-Ordnen, Sich-Gestalten.²⁾ Nichts aber hat sich gestaltet, ist geworden und in der Zeit am Faden des Kausalitätsgesetzes entstanden, das nicht auch eben darum vergehen muss. Jede Geburt ist das Siegel des Todes. Geworden und unbeständig, entstanden und vergänglich sind durchaus gleichbedeutende Begriffe. So löst der Buddhismus jedes scheinbare Sein in eine wirkliche Folge von Entstehen und Vergehen auf; nur in diesem ununterbrochenen Werde- und Vergehe-Prozess haben alle dhamma oder sankhâra ihre Existenz. Es giebt keine Dauer, es giebt nur Wechsel. —

So steht der Buddhismus zum Brahmanismus in demselben Verhältnis wie Heraklit zu den Eleaten. Die ganze sinnfällige Welt ist nur Schein; die Vielheit existiert nicht; es existiert keine Bewegung, Realität kommt nur dem hinter der Erscheinungswelt ruhenden Sein-an-sich zu; »das Beste kann nur Eines sein« — so lehren die Eleaten und die vedântistischen Philosophen. Dem gegenüber halten Heraklit und Buddha, sein Zeitgenosse, daran fest, dass das Einzige-Seiende der Wandel ist; nach ihnen hat die Bewegung allein Realität; »alles fließt«. Aber der Buddhismus ist noch weiter gegangen als Heraklit. Während dieser ein Substrat annimmt, an dem der Wandel vor sich geht, das Feuer, so leugnet der Buddhismus auch dieses. Er kennt nur Bewegung, nur Wechsel, aber keine Materie, an der sich dieser Wechsel vollzieht. Eine Substanz im Sinne eines in sich

1) Oldenberg a. a. O. 272 Anm. 2. 2) Oldenberg a. a. O. 264.

beruhenden Seins ist dem Buddhismus durchaus fremd. Es giebt kein Sein, es giebt nur Werden. Der naive Mensch mag, durch die scheinbare Dauer der sankhâra getäuscht, eine Beständigkeit und darum Wirklichkeit der Aussenwelt annehmen; der Weise hingegen erkennt, dass ein faktisches Sein, eine in sich geschlossene Substanz nicht vorhanden ist. Vielmehr ist alles ein Komplex von ineinandergeschlungenen Werbe- und Vergehungsprozessen.

Für den Vedânta giebt es nur keine individuelle Seele; es giebt überhaupt keine Seele für den Buddhisten.¹⁾ Auch das Subjekt, das Ich, die Persönlichkeit, die Seele ist ein »Haufen wandelbarer sankhâra«, nichts als ein beständiges Auf und Nieder von Entstehen und Vergehen, ein fortwährendes Andringen und Verschwinden von Empfindungen und Vorstellungen, das seine Einheit allein im Begriff findet. »Nicht findet sich hier eine Person.«²⁾

Alles Dasein hat demnach nur eine *existentia fluxa*, die allein durch den steten Wechsel besteht, einem Wasserstrudel vergleichbar.³⁾ Alles Dasein ist ein ewiges Fliessen und Strömen und nichts darüber hinaus. Es ist ein Sich-Zutragen, ein Geschehen, und was sich zuträgt, ist Leiden. Eine bestimmte Person aber, die leidet, ist nicht zu erkennen. Der Buddhismus hat die letzte Konsequenz des Idealismus gezogen: selbst das »*cogito, ergo sum*« des Kartesius hat für ihn keine Gültigkeit mehr. Auch die Seele ist zum sankhâra herabgedrückt worden, und findet ihre Existenz nur im Begriff.

c. Schopenhauer.

1781 erschien die Kritik der reinen Vernunft, 1788 die

1) cf. § 11, 3. 2) Oldenberg a. a. O. 274 ff. 3) Während in der älteren Gestalt des Buddhismus der Idealismus auf der ausnahmslosen Gültigkeit des Kausalitätsgesetzes beruht, also den Objekten als solchen anhaftet, die eben nur durch ihre natürliche Verbindung mit einander Bestand und Wesen haben, ist es in der späteren Gestalt der menschliche Intellekt, das Subjekt also, auf dem der Phänomenalismus beruht. »Nach dieser Vorstellungslehre beruht die Aussengestalt (nur) in dem Intellekte, und das ganze Welttreiben . . . ist nur etwas Innerliches. Ueber die Vorstellung hinaus sind Aussendinge überhaupt unmöglich. Die Erkenntnis wird zwar durch die Empfindung erzeugt, aber eine Verschiedenheit der Empfindung, wodurch eine Verschiedenheit der Erkenntnis bedingt wäre, wird nicht zugestanden. Wie bei Sinnestäuschungen eine *Fata morgana* dem Verstande Dinge vorspiegelt, denen keine wirklichen Aussendinge entsprechen, so verhält es sich beim Erkennen überhaupt.

Kritik der Praktischen Vernunft — 1788 wurde Arthur Schopenhauer geboren.

Vor allem mit Rücksicht auf seine idealistische Weltanschauung bekennt Schopenhauer sich als Schüler Kants, den er nicht genug zu rühmen weiss, dass er den Bann des Realismus gebrochen. Ihm gilt der Uebergang vom Realismus zum Phänomenalismus als eine »geistige Wiedergeburt«,¹⁾ als der Austritt aus dem Alter der naiven Kindheit in das Stadium besonnener Männlichkeit. »Sors de l'enfance, ami, réveille-toi!« ist das Motto, das er dem ersten Buch seines Hauptwerkes vorgesetzt hat. Jede wahre Philosophie muss idealistisch sein; »ja, sie muss es, um nur redlich zu sein.«²⁾ Die Befähigung, die ein jeder zur Philosophie besitzt, geht grade so weit wie seine Hinneigung zum Idealismus, und »wem nicht zu Zeiten die Menschen und alle Dinge wie blossе Phantome oder Schattenbilder vorkommen, der hat keine Anlage zur Philosophie.«³⁾ Veranlassung, die indische Philosophie als Urweisheit des Menschengeschlechts zu rühmen, giebt ihm besonders der dort herrschende Idealismus. Ungemein häufig sind die Stellen, in denen er Citate in Bezug auf die *mâyâ* anführt, die daselbst gebrauchten Bilder (vom Strick, der als Schlange, vom Sand, der als Wasser, vom Baum, der als Mensch erscheint) mitteilt, kurz, in denen er den indischen Idealismus erwähnt. Wir nehmen in Betracht, wie er seinen Idealismus begründet.⁴⁾

»Die Welt ist meine Vorstellung.« Diesen Satz stellt Schopenhauer als Grundwahrheit an die Spitze seines Hauptwerkes. Die Welt ist Vorstellung und zunächst nichts darüber hinaus, das heisst: die Welt ist bedingt durch das anschauende Subjekt, nur für dieses vorhanden, ohne dieses unmöglich. Diese Thatsache, »die bloss in Europa, in Folge der wesentlich und unumgänglich realistischen jüdischen

1) Vorrede zur 2. Aufl. der W. a. W. u. V. I, p. XXIV. 2) W. a. W. u. V. II, p. 5.

3) Frauenstädt. Aus A. Schopenhauers handschriftl. Nachlass, p. 295. Schon früh stand in Schop. die idealistische Grundansicht fest. cf. Gwinner a. a. O. 140. Die in obigem Citate ausgesprochene Ansicht Schopenhauers, die Ahnung von der idealistischen Beschaffenheit der Welt sei Grundbedingung aller philosophischen Befähigung, deckt sich ziemlich genau mit der pag. 22 angeführten Forderung des Vedânta von der Einsicht in den Unterschied der ewigen und nicht-ewigen Substanz. 4) W. a. W. u. V. II, Kap. I, »Zur idealistischen Grundansicht«.

Grundansicht, paradox«¹⁾ erscheint, wird im wesentlichen durch drei Beweise erbracht.

Erstlich. Jede Erkenntnis ist wesentlich Vorstellung. Jede Vorstellung zerfällt notwendigerweise in zwei Correlata: Subjekt und Objekt; zu einer jeden Vorstellung ist nötig ein Vorstellendes und ein Vorgestelltes. Keines von beiden darf fehlen. Somit ist Objekt sein nichts anderes als: vom Subjekt erkannt werden, und Subjekt sein heisst nichts mehr als: Objekte haben. Subjekt und Objekt sind schlechthin untrennbar, selbst für den Gedanken, indem jedes nur durch und für das andere Bedeutung und Dasein hat. Insofern erscheint also jedes Objekt als abhängig vom Subjekt, ohne das es eben kein Objekt sein kann. So auch die Vorstellung der Welt. Die Welt kann nur sichtbar werden, das heisst: in die Vorstellung treten, das heisst: Objekt werden, wenn ein sehendes, vorstellendes Subjekt vorhanden ist. Nur für dieses ist die Welt vorhanden, nur für und durch ein anderes. Sie existiert nur in dieser Abhängigkeit und nicht an sich. Man kennt keine Sonne, nur ein Auge, das die Sonne sieht; keine Erde, nur eine Hand, die die Erde betastet. Erst mit dem ersten erkennenden Wesen trat die Welt als Vorstellung auf; sie muss vergehen, sobald das letzte vorstellende Subjekt verschwunden ist; denn ihr Bestehen ist ganz und gar relativ. »Kein Objekt ohne Subjekt.« Diese so nahe liegende unleugbare Wahrheit stellt schon an der Wurzel die Welt, das Objekt, weil es durchaus immer nur in Beziehung auf ein Subjekt da ist, als von diesem abhängig, durch dieses bedingt und daher als blosser Erscheinung dar, die nicht an sich, nicht unbedingt existiert.²⁾ — — Diesen Beweis der Idealität nennen wir den logischen.

So leitet Schopenhauer von vornherein die Idealität der Aussenwelt aus der blossen Thatsache ab, dass in jeder Vorstellung von einem Objekt nur in Beziehung auf das vorstellende Subjekt die Rede sein kann. Die Welt als Objekt ist abhängig vom Subjekt. In noch höherem Grade erscheint dieses durch die folgende Betrachtung begründet.

1) Vierf. Wurzel, p. 32. 2) W. a. W. u. V. I p. 1 ff. Vierf. Wurzel § 16. Kritik der Kantischen Philosophie p. 514 ff. Grisebach: A. Sch's. handschr. Nachlass Reklam, Bd. II p. 55.

Jede Vorstellung ist ein komplizierter physiologischer Vorgang im grossen Gehirn.¹⁾ Der Intellekt ist eine physiologische Funktion des tierischen Lebens, und zwar an das Gehirn gebunden.²⁾ Durch den Intellekt aber allein ist die gesamte Anschauung der in Raum und Zeit ausgedehnten Aussenwelt allererst möglich. Dieselbe kommt durch das Zusammenwirken zweier Faktoren zu stande. Der erste Faktor ist der Intellekt, d. h. der Verstand, dessen alleinige Funktion in der Anwendung des a priori gegebenen Kausalitätsgesetzes besteht. Das zweite sind gewisse Empfindungen in den durch Anhäufung von Nervenstoff besonders sensibel gemachten Sinneswerkzeugen, die sogenannten Reize. Die Reize sind trotz ihrer verhältnismässigen Geringfügigkeit das alleinige Material der Aussenwelt; als formgebendes Prinzip bringt der Verstand das Kausalitätsgesetz hinzu. Der Verstand nämlich fasst die Veränderungen, die der Körper als unmittelbares Objekt erleidet und die eben in den Empfindungen der Sinnesorgane, den Reizen bestehen, als Folgen auf, zu deren Ursachen er intuitiv vermitteltst des angeborenen Kausalitätsgesetzes übergeht, welche Ursachen zu gleicher Zeit in den gleichfalls a priori gegebenen Raum verlegt und dort als Körper angeschaut werden. In den Reizen, diesen dürftigen Empfindungen von in den Sinnen vorgegangenen Veränderungen, liegt noch durchaus keine Andeutung auf die Anschauung; die Anschauung wird erst durch den Verstand, den Intellekt hervorgebracht. Alle Anschauung ist daher nicht sensual, sondern intellektual.³⁾ Diese Grundwahrheit einzuschärfen, wird Schopenhauer nicht müde, und in überzeugender Weise thut er dar, wie z. B. die verwickelten Vorgänge beim Sehen, das Einfachsehen des Doppelt-Empfundenen, das Aufrichten des umgekehrt aufgenommenen Eindrucks und anderes mehr, nur dann zu erklären sind, wenn als Hauptvermittler der Anschauung der Verstand zu Hilfe genommen wird, der die Sinnesempfindungen als Daten benutzt, um unter Anwendung seiner ihm

1) W. a. W. u. V. II p. 214. 2) W. a. W. u. V. II Kap. 22: »Objektive Ansicht des Intellekts« p. 307. Grisebach, Nachlass II p. 54. 3) »Mens videt, mens audit, cetera surda et coeca«.

ureigenen Thätigkeit, von der Folge auf die Ursache zurück zu gehen, als Ursache des Sinnenreizes ein Objekt draussen im Raume anzuschauen. —

Aus der Thatsache einer Anschauung der Aussenwelt ist also nicht zu schliessen, dass diese Anschauung als solche irgendwelche Realität besässe; denn sie ist und bleibt subjektiv bedingt. Die Reize, das Material der Anschauung, sind subjektiv, weil sie immer nur innerhalb des Organismus, unter der Haut stattfinden; das Gesetz der Kausalität, das formelle Prinzip, ist subjektiv als a-prioristische Gehirnfunktion. Die Welt als Vorstellung hat somit kein selbständiges Dasein; sie ist nur durch und nur für das Subjekt da, und in dieser gänzlichen Abhängigkeit ist sie durchweg ideal.¹⁾ Wir nennen diesen Beweis der Idealität den physiologischen.

Drittens endlich. Das Kausalitätsgesetz ist einerseits eine a priori unserem Intellekt angeborene Form, andererseits aber auch der Ausdruck für das Wesen aller möglichen Klassen der Objekte, das heisst: die besondere Art, darin der Satz vom Grunde in jeder besonderen Objektenklasse erscheint, bestimmt auch den ganzen Gehalt derselben. Am deutlichsten erscheint dies Verhältnis in der Zeit, rücksichtlich der einzelnen Augenblicke, deren Gesamtheit eben die Zeit ausmacht. Hier ist jeder Moment die Folge eines vorhergehenden, die Ursache des folgenden. Eine beständige Succession von Zeiteilchen ist es, was die Zeit und ihr Wesen konstituiert — und eben das und nichts anderes ist es, was der Satz vom Grunde rücksichtlich der Zeit aussagt. Succession ist das Wesen der Zeit, Succession ist die Gestalt des Satzes vom Grunde in der Zeit. Und so auch in jeder anderen Objektenklasse. »Wer den Satz vom Grunde, wie er im blossen rein angeschauten Raum herrscht, erkannt hat, der hat eben damit das ganze Wesen des Raumes erschöpft; da dieser durch und durch nichts Anderes ist, als die Möglichkeit der wechselseitigen Bestimmungen seiner Teile durcheinander, welche Lage heisst.« Und endlich ist

1) Ueber das Sehen und die Farben § 1. Vierf. Wurzel, § 21, p. 51. W. a. W. u. V. I p. 13 ff. W. a. W. u. V. II Kap. 2: »Zur Lehre von der anschauenden oder Verstandes-erkenntnis«.

das Wesen der Materie, die den Inhalt der Formen Zeit und Raum, ihre Wahrnehmbarkeit ausmacht, nichts weiter als die besondere Form des Satzes vom Grunde, die wir unter dem Namen Kausalitätsgesetz begreifen. Wer in den Sinn dieses Gesetzes eingedrungen ist, hat damit das Wesen der Materie erfasst. Kausalität ist das alleinige Wesen der Materie; ihr Sein ist Wirken. Steht es nun also fest, dass der Satz vom Grunde der Ausdruck für die Natur aller Objekte ist, so fragt es sich, was der Satz vom Grunde in seiner Gesamtheit besagt. Antwort: er ist der Ausdruck der Abhängigkeit, der Relativität schlechthin; er besagt, dass das Eine existieren kann nur in Folge und Gemässheit des Anderen. Somit ist auch das Wesen aller Objekte nur ein relatives; das eine besteht nur, weil es vom andern bedingt wurde, aber eigenen Bestand hat es nicht und ist nichtig. Am deutlichsten springt dies in die Augen bei der Zeit. Die Vergangenheit ist gewesen, also jetzt nichtig; die Zukunft noch nicht erschienen, also nichtig, und die Gegenwart ist nichts mehr als die ausdehnungslose Grenze zwischen Vergangenheit und Zukunft. Weil der Satz vom Grunde als Gesetz der Succession die Zeit beherrscht, ist diese ohne reales Sein. Ebenso verhält es sich mit dem Raum, in dem Begriffe wie oben und unten, rechts und links keine absolute, nur eine relative Bedeutung haben. Sind aber Zeit und Raum nichtig, so kann das, was in ihnen erscheint, nicht real, sondern nur ideal sein, nämlich die Materie und die anschaulichen Objekte.¹⁾ Wir nennen diesen Beweis den metaphysischen.

Neben diese drei Hauptbeweise für die Idealität der Aussenwelt treten noch eine Reihe anderer, die wir hier übergangen können. Auch solche a posteriori. So ist z. B. die empirische Unerforschlichkeit aller Naturwesen ein solcher Beleg a posteriori der Idealität und blossen Erscheinungswirklichkeit ihres empirischen Daseins. Denn wenn selbst in den einfachsten Erscheinungen ein für uns Unerklärbares übrig bleibt — und dass dies der Fall ist, lehrt die Erfahrung —, wenn in allen Gestalten etwas ist, das nicht in

¹⁾ Vierf. Wurzel p. 82; ib. 141 f; W. a. W. u. V. I p. 9 ff.

die Formen unseres Verstandes eingeht, so folgt daraus, dass wir die Wesen nicht erkennen, wie sie an sich und wirklich sind, sondern nur, wie sie uns erscheinen.¹⁾ — — Auch die gesamte Abhandlung »Ueber das Sehen und die Farben« dient zur Stütze der idealistischen Grundansicht, indem sie die Farben nachweisen will als Eigenschaften, die nicht den Dingen an sich zukommen, als Eigenschaften, die vielmehr vollständig subjektiven Ursprungs sind als Thätigkeiten der Retina, als in polaren Gegensätzen erscheinende Aktionen des Auges.

So gehört die objektive Welt, wie wir sie erkennen, nicht dem Wesen der Dinge an sich selbst an, sondern ist eine bloße Erscheinung desselben, bedingt durch jene Formen, die a priori im menschlichen Intellekt liegen, daher sie auch nichts als Erscheinungen enthalten kann.²⁾ Selbst die elementarsten Formen, Zeit und Raum, sind nur ideal. »Wir sind nicht in der Zeit, sondern die Zeit ist in uns.« Alles Objektive ist Erscheinung, blosses Gehirnphänomen, und das Leben, welches wir führen, ähnelt nicht nur einem Traum: es ist ein Traum.³⁾ Ein Traum, der sich von dem Traum der Nacht nur dadurch unterscheidet, dass der nächtliche Traum jeden Morgen durch das Erwachen als nichtig erwiesen wird. So sagt auch Çankara, der Philosoph des Vedânta: »Der Unterschied (der als Illusion aufzufassenden Weltausbreitung) von der Traumillusion liegt nur darin, dass die Weltausbreitung bis zur Erkenntnis der Seele als brahman fortbesteht, während die Traumausbreitung täglich widerlegt wird.«⁴⁾

Nun aber ist eines zu bemerken. Wie Kant über Berkeley hinausging, der den Standpunkt des absoluten Idealismus vertrat, und die Erscheinung der Welt, unbeschadet ihrer Qualität als Erscheinung, doch auf ein Ding-an-sich zurückführte, das sich in jener Erscheinung manifestiert, so ist Schopenhauer seinerseits wieder über Kant hinausgegangen und hat das Ding-an-sich, das jeder Erscheinung zu Grunde liegt und von Kant als unerklärlich bezeichnet wurde, als

1) W. a. W. u. V. II. p. 217 f. 2) Kritik der Kantischen Philosophie p. 499. 3) W. a. W. u. V. I p. 18 ff. 4) Deussen, a. a. O. p. 372.

»Willen« nachgewiesen.¹⁾ Die Erscheinung ist also nicht in jeder Beziehung ein Phantom, ein ganz und gar inhaltloser Schatten, sondern weist zurück auf den in ihr in die Erscheinung tretenden Willen als das Ding-an-sich.²⁾

Behalten wir diese wichtige Einschränkung des Idealismus im Auge und vergleichen sodann den Idealismus Schopenhauers mit dem des Buddhismus und des Brahmanismus, so macht sich zunächst die Gleichheit der leitenden Gedanken in der Begründung bemerkbar: der von uns physiologisch genannte Beweis trägt vedântistischen, der metaphysische buddhistischen Charakter. Denn der erste erklärt den Idealismus aus der Beschaffenheit des menschlichen Intellekts, der nur Erscheinungen in sich aufnehmen kann, dem die avidyâ, das Nichtwissen angeboren ist; im zweiten ist es, eben wie auch im Buddhismus, der Kausalnexus als der Ausdruck der ewigen Relativität, der Abhängigkeit der einen Erscheinung von der andern, der zur idealistischen Weltansicht führt. Was aber den Idealismus als solchen anbelangt, so steht Schopenhauer auf dem Boden des Vedânta. Dem Buddhismus ist jede Erscheinung der Welt eben nur Erscheinung und nichts darüber hinaus, nur eine hohle Schaumblase ohne realen Inhalt; er vertritt den absoluten Idealismus. Nicht so der Vedânta und Schopenhauer, die ihren Idealismus auf dem höchst realen Untergrund eines Dinges-an-sich aufbauen; die Welt ist und bleibt zwar ideal und Erscheinung, doch ist sie die Erscheinung der einzig möglichen Realität. — —

2. Erklärung des Idealismus aus den metaphysischen Grundgedanken der Systeme.

Wir haben oben die verschiedenen Begründungen mitgeteilt, die der Idealismus in der Hauptsache von Schopenhauer selbst erfährt. Es waren dies durchweg Begründungen,

1) cf. § 6, 3. 2) W. a. W. u. V. I p. 142 ff. W. a. W. u. V. II p. 204. Willen in der Natur p. 86. Parerga II 187 ff. — — Vergl. über das Verhältnis von erkenntnistheoretischem Idealismus und naturphilosophischem Realismus in der Lehre Sch's. die Darstellung desselben bei Frauenstädt in: »A. Sch. und seine Gegner«. (Gottschall: »Unsere Zeit«, Jahrgang 1869, p. 694) wiederholt in seiner Einleitung zur 2. Auflage der Gesamtausgabe, p. 65 ff. — — wie überhaupt jene Einleitung zum Teil ein wörtlicher Abdruck der älteren Abhandlung in »Unsere Zeit« ist.

die den letzten Urgrund aller Dinge und Verhältnisse unberührt liessen und so, wenn man will, mehr äusserer Art waren. Daher mag es von Interesse sein, zu sehen, wie der Idealismus die unausbleibliche Folge der metaphysischen Urgedanken des Schopenhauer'schen Systems ist. Der Wille ist es, der als Ding-an-sich, als Prinzip, als motorische Kraft allen Erscheinungen der Aussenwelt zu Grunde liegt. Es muss dieser Wille, wie a priori einzusehen ist, ursprünglich ein blinder, unbewusster sein; denn die bewusste Natur, das Reich der Tierheit, steht an Umfang hinter dem der unbewussten weit zurück, wie es denn auch später als die unbewusste Natur sich entwickelt hat. Und so ist denn auch thatsächlich der Schopenhauer'sche Wille von Haus aus blind und unbewusst, ein finsternes, dumpfes Treiben.¹⁾ Dann aber ergibt sich als unabweisbare Folgerung, dass der Intellekt nur ein zufällig Hinzugekommenes, ein Accidens ist, eintretend erst auf den oberen Stufen der Willensobjektivationen. Er ist also sekundärer Natur. Aber noch mehr. Der Intellekt ist, wie die Physiologie empirisch nachzuweisen vermag, an das Gehirn gebunden, das Gehirn seinerseits ist durch den Körper bedingt, so dass der Intellekt eigentlich sogar erst tertiärer Art ist.²⁾ Wie können nun seine Formen, Zeit, Raum und Kausalität, nicht relativ sein, und, sind diese relativ, wie kann dem Inhalt dieser Formen, der Anschauung der Aussenwelt, ein unabhängiges, absolutes Dasein, ein Sein für sich zugesprochen werden? — Wir sehen, wie aus dem metaphysischen Grundgedanken, dass der Wille das Ding-an-sich sei, der Phänomenalismus sich als naturgemässe Folgerung ergibt und fragen uns daher, ob in der indischen Philosophie ein gleiches Verhältnis von Grund und Folge statt hat. Im Brahmanismus springt dieses Verhältnis sofort in die Augen; es gestaltet sich sogar hier noch wesentlich einfacher als bei Schopenhauer. Die Dogmatik hat auf das brahman alle höchste Vollkommenheit vereinigt, alle Wesenheit, alles wahre Sein, so sehr, dass alles, was als von jenem verschieden erscheint, nur als ein wesensloser Schatten sich darstellt, ja, im Grunde überhaupt nicht neben brahman

1) W. a. W. u. V. I 178 u. 5. 2) Willen in der Natur p. 20, W. a. W. u. V. II p. 572.

existiert, gar kein Sein ausserhalb des Scins in brahman besitzt. Von der unendlichen Höhe des brahman aus gesehen, verschwindet die ganze Welt, die ganze Schöpfung mit Einzelseele und samsâra. So verlangt auch in dem Vedânta die Metaphysik den Idealismus. — Wie aber im Buddhismus? Der Buddhismus hat eine eigentliche Metaphysik nicht ausgebildet, er kennt kein Ding-an-sich; darum gilt der Idealismus, ohne Stütze einer festen Metaphysik, wenigstens in der späteren Gestalt des Buddhismus, nicht durchgängig.¹⁾ Wie der Idealismus der Buddhisten der ältesten Zeit beschaffen, haben wir dargestellt. Er beruht im wesentlichen auf dem ewigen Fluss der Dinge, der durch das Gesetz der Kausalität gelenkt und beherrscht wird. Dieses also ist es, das allein im Wirbel der Erscheinungen als bleibende Macht sich behauptet. Es schwebt als ständige Potenz über dem Hin und Her der sankhâra's.²⁾ Aber nicht als aeterna veritas, nicht als eine transcendenten Regel, der ewige Geltung zugesichert ist. Vielmehr ist das Kausalitätsgesetz durchaus immanent und ist abhängig vom Willen des Menschen, der, wenn er sich von der Welt abwendet, auch den Anspruch des Kausalitätsgesetzes zu nichte macht. Auf diesem immanenten Prinzip beruht der buddhistische Idealismus, der also auch in dieser Hinsicht in Gegensatz tritt zu dem Schopenhauers und des Vedânta. Diese beiden nehmen zur innersten Begründung des Phänomenalismus ihre Zuflucht zu einem transcendenten Prinzip. Wir können sagen: der Idealismus des Brahmanismus und Schopenhauers ist heteronom, der des Buddhismus aber autonom. —

3. Die empirische Realität.

Weder Schopenhauer noch der Brahmanismus in der Gestalt des Vedânta sind bei dem blossen Idealismus stehen geblieben. Beide sprechen den Erscheinungen Realität zu, nicht die absolute des Willens oder des brahman, sondern eine empirische. Eine Hallucination mag man als solche und daher als blosses Trugbild erkennen; dass sie thatsächlich dem Geiste vorschwebt, ist eine unbestreitbare empirische

1) cf. p. 22, Anm. 1. 2) Oldenberg a. a. O. 273.

Thatsache. In diesem Sinne also müssen wir nach Schopenhauer und dem Vedānta den Erscheinungen empirische Realität vindicieren.

Die Realität, die der Dogmatismus der Aussenwelt zuschreibt, und die in der Unabhängigkeit des Objekts vom Subjekt bestehen soll, diese Realität ist ein Unding. Die Realität, von der hier die Rede ist, hebt die transscendentale Idealität durchaus nicht auf. Realität ist überhaupt nichts anderes als der richtige Uebergang von der Wirkung auf die Ursache; sie ist Sache des Verstandes. Das durch den Verstand richtig Erkante ist Realität; ihr Gegensatz ist der Trug des Verstandes: der falsche Schein.¹⁾ Die Realität hat es ausschliesslich mit dem Kausalitätsgesetz zu thun, und es hat somit keinen Sinn, nach der Wirklichkeit eines Dinges ausserhalb der Kausalität, ausserhalb seines Wirkens zu fragen. »Insofern ist also die angeschaute Welt in Raum und Zeit, welche sich als lauter Kausalität kund giebt, vollkommen real, und ist durchaus das, wofür sie sich giebt, und sie giebt sich ganz und ohne Rückhalt, als Vorstellung, zusammenhängend nach dem Gesetz der Kausalität. Dieses ist ihre empirische Realität.« Weil das Kausalitätsgesetz es ist, das die Objekte untereinander verbindet, darum haben diese empirische Realität; sie würden vollkommene, absolute Realität haben, wenn das Kausalitätsgesetz auch über das Reich der Erscheinungen hinaus die Objekte mit dem Ding-an-sich verbinde.²⁾ — — Da das Kausalitätsgesetz, auf dem die empirische Realität beruht, selbst der Erscheinung angehört, können wir mit einem Paradoxon sagen: Die empirische Realität der Welt besteht in ihrer Idealität.

Wir lassen hier eine Stelle aus Çankara's Kommentar folgen, die auch für den Vedānta das Zusammenbestehen von empirischer Realität und transscendentaler Idealität beweist.

»Jedes Wesen nämlich hat seine ursprüngliche Identität mit brahman vergessen und hält nun das empirische »Ich« und »Mein« für das Selbst und seine Eigenschaften. Dies

1) W. a. W. u. V. I 28. 2) W. a. W. u. V. I p. 17. W. a. W. u. V. II p. 22. ib. p. 8 f. Parerga I p. 89 ff.

ist so lange wahr, bis die Erkenntnis der Einheit mit brahman erwacht. — Ganz wohl, aber doch nicht darüber hinaus! Eine Strickschlange kann doch nicht wirklich beißen, eine Luftspiegelung löscht nicht wirklich den Durst; und ebenso ist es im Traume: das geträumte Schlangengift tötet nicht wirklich, das geträumte Wasser macht nicht wirklich nass! — Gewiss nicht! aber wie man (im Traume) die Ursache, den Schlangenbiss, das Wasser, wahrnimmt, ebenso nimmt man auch die Wirkung, das Sterben, das Nasswerden, wahr. — Aber diese Wirkung ist doch nicht real! — Die Wirkung ist nicht real, aber die Wahrnehmung derselben ist real und wird durch das Erwachen nicht aufgehoben. Denn wenn jemand erwacht, so erkennt er als Irrtum, dass die Schlange, das Wasser da waren, nicht aber, dass er sie wahrgenommen hat. So ist zwar das im Traume Wahrgenommene nicht wahr, aber die Wahrnehmung desselben ist wahr.«¹⁾

Was diese Worte besagen, ist folgendes: Das ganze Welttreiben gleicht den Bildern eines Traumes; wenn das Erwachen, in diesem Fall die Erlösung, eintritt, zerstreuen sie in Nichts. Sind also in dieser Hinsicht die Traumbilder als ideal zu bezeichnen, so entbehren sie andererseits durchaus nicht einer ganz bestimmten realen Wirklichkeit; denn sie sind thatsächlich da, so lange eben der Traum da ist. In solcher Weise besteht alles weltliche und vedische Treiben zu Recht, so lange wir unsere ursprüngliche Brahman-Selbstheit ausser Acht lassen. Die Welt ist durchaus real, so lange wir nicht ihre Idealität kennen. Auch die individuelle Seele ist wirklich individuell und ihre Individualität kein blosser Schein, »so lange man das eine Vielheit annehmende Nichtwissen, welches dem Halten eines Baumstamms für einen Menschen vergleichbar ist, nicht beseitigt und das höchste, ewige, seinem Wesen nach schauende Selbst durch die Erkenntnis: "ich bin brahman" noch nicht erlangt hat.«²⁾ »Und auch der Kanon«, erklärt Çankara, »wenn er sagt: "Denn wo eine Zweiheit gleichsam ist, da sieht einer den andern" erklärt mit diesen Worten für den Nichterweckten das Treiben der Wahrnehmung u. s. w. für gültig; hingegen für den Er-

1) Nach Deussens Referat a. a. O. p. 291, 2) Deusser a. a. O. p. 200.

weckten erklärt er es für ungültig, wenn es weiter heisst: "Wo aber einem alles zum ewigen Selbste geworden ist, wie sollte da einer den anderen sehen".¹⁾ — Die empirische Realität gilt auf dem empirischen Standpunkt der avidyâ, auf dem vyavahâra avasthâ; die absolute allein auf dem metaphysischen Standpunkt der vidyâ, auf dem paramârtha-avasthâ.

§ 6. Die eigentliche Metaphysik.

1. In dem Vedânta.

Was ist die Welt? Von einer Seite haben wir sie im vorhergehenden Paragraphen kennen gelernt. Sie ist, sagen Schopenhauer und die indischen Philosophen übereinstimmend, Vorstellung und als solche durchweg ideal und vom Subjekt abhängig. Zu gleicher Zeit aber sahen wir, dass wenigstens für Schopenhauer und Bâdarâyana, den Philosophen des Vedânta, die Welt mehr als blosse Vorstellung war, dass sie die Welt betrachteten als Hülle, in der ein ganz Anderes, ein Uebersinnliches steckt wie der Gedanke in den Worten. Was dieses sei, wird im Folgenden behandelt. — —

Mitten hinein in das bunte Treiben der Welt, in das Auf- und Abwogen der Gestalten, von Geburt und Tod findet sich der Mensch gestellt, umringt von tausend Rätseln, bestürmt von tausend Schrecknissen. Betäubt kehrt er den Blick in's eigene Innere, aber auch hier, wie in der äusseren Natur, schaut er auf eine wechselnde Flut, von Empfindungen und Gedanken. Von geheimnisvollen Kräften fühlt er sein eigenstes Wesen durchzogen, er erkennt sich als wie einem Ringplatz einander feindlich gesinnter Gewalten: Trieb ringt mit Trieb, Verlangen mit Verlangen. — Mikrokosmos und Makrokosmos, beide stehen ihm so wie Fremdlinge gegenüber, mit Fragen auf der Lippe, die nach Antwort verlangen. Was bin ich? Was ist die Welt? Was bedeutet all' dies stürmende Gedränge? — — Mit rüstigen Armen wirft sich der denkende Mensch in die Flut, und strebt einem sicheren Eilande zu, an dem die Brandung der Erscheinungen machtlos abprallt. Von dem ewig unbewegten Grunde aus blickt

1) ib. 122. vergl. ferner p. 288, p. 57 Anm. 31.

er dann auf das wogende Geschiebe und fusst auf dem »ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht.« Mit dem ersten Nachdenken des Menschen über sich und die Welt ist die Metaphysik erwacht. Es muss etwas geben, das hinter all diesem wirren Treiben steht, unberührt vom Wechsel. All diese Gestalten, die auftauchen und verschwinden, eine die andere verdrängend, müssen auf einem geheimnisvollen Urgrund beruhen, der still und sich gleich bleibt wie die Tiefe des Meeres bei allen Stürmen der Oberfläche. Im Fluss der Dinge muss es ein Stehendes geben, im ewigen Vergehen ein ewiges Sein, gleich wie die eigene Persönlichkeit dieselbe bleibt durch allen Wechsel von Kindes- und Greisenalter hindurch. Weil die Erscheinung beständig wechselt, kann sie nicht das Wahre sein; denn das Wahre bleibt unveränderlich. Und die ganze Welt ist dem Wechsel unterworfen; darum ist sie in der Gestalt, wie wir sie sehen, nicht, wie sie wirklich ist. Sie ist nur ein Symbol, ein Abbild, sie redet mehr, als sie sagt. Aus diesem recht eigentlich philosophischen Gedanken heraus bildet der Mensch die Göttergestalten der Mythologie, und die Mythologie ist die Mutter der philosophischen Metaphysik. Aus diesem Gedanken heraus schlossen die Eleaten von dem ewigen Wechsel der Erscheinungswelt auf ein hinter dieser ruhendes ewiges Sein, bildete Platon als beständige Urbilder der unbeständigen Dinge seine Ideen; aus diesem Gedanken heraus schuf der Inder seine mythologischen Götter und sein metaphysisches brahman.

Zwei Wege giebt es, die zur Metaphysik führen. Der eine nimmt seinen Ausgang von der grossen Allwelt, der andere von der kleinen Welt des Menschengeistes. Beide führen zu dem gleichen Ziele: zu dem versteckten Grunde aller Erscheinung. Der Inder hat beide betreten. Um die Elemente und ihr Walten zu erklären, suchte und fand er seine Götter: Indra, Agni u. s. w.; er suchte nach dem »Lebenssaft« und dem »Lebenssaft des Lebensaftes,«¹⁾ nach den Mächten und ewigen Potenzen, auf denen der Weltlauf beruht. Man sucht die Erklärung der Welt zu ermöglichen durch

1) Oldenberg a. a. O. p. 25.

Annahme mythologischer Wesen, die, vom reifenden Denken immer mehr ihres anthropomorphen Charakters entkleidet, zu einer unpersönlichen Einheit führen. Wir nennen diesen Weg zur Metaphysik den kosmologischen. — Daneben geht die metaphysische Forschung von dem Menschen selbst aus, um den Makrokosmos nach Analogie des Mikrokosmos zu deuten. Wir nennen diesen Weg den anthropologischen. Er namentlich ist von den indischen Denkern mit Erfolg beschritten worden. Er ist jedoch für die Inder ein doppelter gewesen, ein priesterlicher und ein mehr philosophischer, den nicht sowohl die zum Denken privilegierte Kaste der Brahmanen, als die der Krieger, der Kshatriya's gegangen ist.¹⁾ Ersterer führt zum brahman, letzterer zum âtman, als dem Prinzip alles Seins — die Resultate beider bestehen eine Zeit lang neben einander, um endlich zusammen zu fallen und sich sodann mit den auf kosmologischem Wege gewonnenen Prinzipien zu vereinigen. Brahman und âtman erscheinen in dem Vedânta durchaus als Wechselbegriffe, und sie sind thatsächlich identisch, sowohl ihrem anthropologischem Ursprung als ihrer Bedeutung nach. Beide lassen sich als »Seele« ansprechen, brahman als kosmische Weltseele, âtman als psychische Menschenseele, und beides ist gleich. Das ist der tiefe philosophische Gehalt der indischen Philosophie, dass sie den Schlüssel zum Verständnis des Universums im Menschen sucht, dass sie es zum klaren Bewusstsein bringt, wie das innere Wesen, das in uns, den Individuen, lebt und wirkt, nichts anderes ist als jene Gewalt, die der gesamten Natur zu Grunde liegt. Wir sehen unsern Körper die Gesetze befolgen, nach denen sich die Erde richtet; wir müssen darum annehmen, dass das motorische Prinzip in beiden das gleiche ist. Nur so werden wir wahre Kinder dieser Welt, die gleiches Fleisches und Blutes wie der Erzeuger sind. Das ist die Philosophie der Identität, deren Motto lautet: »tat tvam asi«, »Das bist Du.« Nur das eine kann das philosophische Verdienst des Brahmanismus schmälern, dass er das Wesen von All und Mensch in eine Kraft setzt, die in Wirklichkeit

1) Deussen a. a. O. p. 18.

diesen Vorzug zu geniessen nicht berechtigt ist, nämlich in die Geistigkeit, caitanyam, den Intellekt.

Das brahman bedeutet ursprünglich die innerliche Kraft des Gebetes, welche den Betenden über die Schranken der Individualität hinaushebt und ihn dadurch gewissermassen zum Uebermenschen, zum Gott macht.¹⁾ Im Brahmanismus erscheint es selbst als Gott, als Träger des Weltalls und in philosophischem Sinne als die Ureinheit, mit einem Kantischen Ausdruck: als das Ding-an-sich.²⁾ Von ihm heisst es in der Brihadâraryaka-upanishad: »Das Körperlose, das Unsterbliche, das Leben ist lauter brahman, ist lauter Licht.«³⁾ Ebenso:

»Des Odems Odem und des Auges Auge,
Des Ohres Ohr und des Verstands Verstand,
Wer diese kennt, der wahrlich hat das brahman,
Das alte, uranfängliche erkannt.«⁴⁾

Brahman ist das allein Seiende;⁵⁾ es ist die »allwissende und allmächtige Ursache des Entstehens, Bestehens und Vergehens der Welt.« Es ist das Leidenlose, das Zweitlose; es ist »neti, neti«, das heisst: nicht so und nicht so; es ist »nicht kurz und nicht lang, nicht grob und nicht fein.«

Der âtman bedeutet die elfte »unbenannte« Atemkraft, auf die sich die übrigen zehn Atemkräfte des menschlichen Leibes »gründen«;⁶⁾ er gilt so als das Princip, auf dem alle Lebensfunktionen beruhen, als Seele, als Ich. Als Seele regiert der âtman den ganzen Körper und wird dann von diesem auf die Welt übertragen: die Einzelseele weitet sich zur Weltseele. Brahman und âtman verschmelzen mit einander. »Dem âtman bringe man seine Verehrung, dem geistigen, dessen Leib der Odem, dessen Gestalt Licht, dessen Selbst der Äther ist, der sich Gestalten bereitet, welche er will, dem gedankenschnellen, voll rechten Wollens, voll rechten Haltens, allen Duftes, allen Saftes Ursprung, der nach allen Weltgegenden dringt, der durch dies All reicht,

1) Eine ähnliche Entwicklung wie sie der Begriff des Logos durchgemacht hat.

2) Eine genauere Darstellung des Wesens des brahman-âtman sowie eine Rechtfertigung der Bezeichnung desselben als Ding-an-sich ist einem späteren § aufgehoben. Hier sollte nur die Thatsache einer metaphysischen Kraft konstatiert werden. 3) Deussen a. a. O. p. 209.

4) Deussen a. a. O. p. 210. 5) ib. p. 139. 6) Oldenberg a. a. O. p. 26.

wortlos, achtlos. So klein wie ein Korn Reis oder Gerste oder Hirse oder ein Hirsenkern, also weilt dieser Geist im Ich; golden, wie ein Licht ohne Rauch, so ist er; weiter denn der Himmel, weiter denn der Äther, weiter denn diese Erde, weiter denn alle Wesen; er ist das Ich des Odems, er ist mein Ich (âtman); mit diesem âtman werde ich, wenn ich von hinnen scheid, mich vereinigen. Wer es also meint, wahrlich, da ist kein Zweifel. So sprach Çândilya.«¹⁾ Und weiter spricht Yājñavalkya, der Weise der indischen Vorzeit, in der Brihadâraryaka-upanishad: »Er aber, der âtman, ist nicht so und nicht so (neti, neti). Er ist ungreifbar; denn er wird nicht gegriffen, unzerstörbar; denn er wird nicht zerstört; unhaftbar; denn es haftet nichts an ihm; er ist nicht gebunden, er wankt nicht, er leidet keinen Schaden.«²⁾ Gleich dem brahman ist also auch der âtman unfähig, in die Formen des menschlichen Erkenntnisvermögens einzugehen. Der Mensch wird brahman und das Weltall âtman.

»Wem in des Leibs abgründlicher Befleckung
Geworden ist zum Selbste die Erweckung,
Den als allmächtig, als der Welten Schöpfer wisst,
Sein ist das Weltall, weil er selbst das Weltall ist.«

Von den Formen der Erscheinungswelt bleibt âtman-brahman frei: er ist erhaben über Raum, Zeit und Kausalität. Er ist ewig, also über der Zeit; unmessbar gross, das Weltall erfüllend, also jenseits der Schranken des Raumes, unzerstörbar, unwandelbar, also entnommen dem Anspruch des Gesetzes von Ursach und Wirkung. Daher, in allem, was lebt, ist es brahman oder âtman was lebt; ganz und ungeteilt erscheint in jedem Wesen das brahman, dieses kosmische Princip. Das einzig reale Sein des brahman ist die Einheit, weil es nicht berührt wird von Zeit und Raum, den Formen der Möglichkeit der Individuation und Vielheit. Nur der Blick, den der Schleier der mâyâ verwirrt, kann im Nebenmenschen, im Tier, in der Pflanze nicht dasselbe Wesen erkennen, das des eigenen Wesens Wesen ist. Und doch müssen wir zu allem, was da lebt, sagen: »tat tvam asi«, »das bist Du«. — — Das Ding-an-sich, das brahman, der

1) ib. p. 31. 2) Deussen a. a. O. p. 211.

âtman ist das einzig Reale. Einheitlich, ohne Attribute, ewig, unerkennbar ist das brahman allein das Seiende, dem kein Wechsel anhaftet. In uns erscheint es seinem gesamten Wesen nach; das besagen die Worte: »aham brahma asmi« = »ich bin brahman.« Auf dem brahman beruht die ganze Welterscheinung. Aber nur die Einheit des brahman ist im höchsten Sinne real; was als Vielheit erscheint, ist nicht wirklich, ein Trug. Die ganze Welt, und in ihr wir mit, ist ein solcher Trug; denn sie ist nicht einheitlich, sondern eine beständige Kette von Ursache und Wirkung. Es giebt nur eine Seele, die nichts anderes ist als das Ding-an-sich, und wenn wir eine unendliche Zahl von individuellen Seelen zu erblicken glauben, so ist das Trug und Schein. Diese eine Seele kann, als den ganzen Raum füllend, nicht als wandernd gedacht werden, also ist auch der samsâra Illusion. Also ist auch fernerhin der Unterschied zwischen Götter-, Menschen-, Tier- und Pflanzenseelen nichtig. Das seinem Wesen nach aus reinem Sein und reiner Geistigkeit bestehende Ding-an-sich, das brahman, ist einzig und allein das Wirkliche, Wahrhaftige.

Die Lehre vom »grossen, ungeborenen Selbst« ist der Grundstein der brahmanischen Metaphysik, und diese der Grundstein des gesamten Brahmanismus. Wir sehen, wie sich unmittelbar an jene Lehre der indische Idealismus anschliesst. Und so können wir aus ihr zwanglos ableiten, was immer für das indische Denken charakteristisch ist. So den Pessimismus; so den Atheismus. So vor allem die Lehre von der Erlösung, moksha, indem diese eben in nichts anderem besteht als in der Erkenntnis des âtman als Ding-an-sich, womit unweigerlich die Erkenntnis der hinfälligen Nichtigkeit dieser ganzen Welt verbunden ist, als einer Welt, der die absolute Realität mangelt. Aber selbst im indischen Volk, das wie kaum ein zweites metaphysisch veranlagt war, ist die Lehre vom brahman als dem All-Einen nur wenigen, nur den ganz abstrakt Denkenden ein bequemes Gebiet gewesen. So sehr sich auch das ganze Volkstum für philosophische Spekulation empfänglich zeigt — es war Gebrauch, dass jeder Jüngling aus den drei arischen Kasten

als brahmacârin, d. i. als Brahmanenschüler den grössten Teil der Jugend hindurch bei einem Brahmanen sich mit dem Veda vertraut machte, — so erwies sich doch für die breite Masse die metaphysische Lehre vom brahman als dem Ding-an-sich als zu wenig konkret. Der naive Mensch kann nur schwer über den Realismus hinaus, vor allem muss es ihn befremden, wenn ihm sogar der eigene Körper als ideal in das Gebiet der blossen Vorstellung verwiesen wird, und die Schmerzen, unter denen er leidet, nur illusorisch, ihn nicht treffend sein sollen. Die »höhere Wissenschaft,« die parâ vidyâ, die reine Metaphysik ist nur für den Philosophen; das Volk verlangt nach einer ihm adäquateren Lehre, und diese bietet ihm die aparâ vidyâ, »die niedere Wissenschaft.«

Was das Vedânta-System so ausnehmend interessant macht, ist die merkwürdige Vereinigung, in der hier esoterische und exoterische Lehre erscheinen. Auf der einen Seite eine durchgebildete Metaphysik, auf der anderen eine fassliche Volksreligion, beide teils streng geschieden, teils einander voraussetzend. Die parâ vidyâ hat zum Gegenstand das param brahma, das »höhere brahman«, wie wir es als attributloses Ding-an-sich kennen gelernt; der aparâ vidyâ gehört das »aparam brahma« an, das »niedere brahman«, auch »sagunam¹⁾ brahma, saviçesham²⁾ brahma« genannt. Dieses brahman ist nicht Gegenstand der Erkenntnis, sondern der frommen Verehrung. Es erscheint als mit Attributen und Bestimmungen behaftet, als persönlicher Gott. Im Comentare Çankaras heisst es: »Giebt es denn zwei brahmans, ein höheres und ein niederes? Allerdings giebt es zwei — — Was ist denn das höhere brahman, und was das niedere? Darauf antworten wir: wo unter Abwehr der durch das Nichtwissen gesetzten Unterschiede von Namen und Gestalten das brahman durch die³⁾ Ausdrücke: »nicht grob und nicht fein, nicht kurz und nicht lang« bezeichnet wird, da ist es das höhere. Wo hingegen ebendasselbe zum Behufe der Verehrung bezeichnet wird als unterschieden durch irgend einen Unterschied z. B. in Worten wie: »Geist ist

1) attributhaft. 2) unterschiedhaft. 3) bloss negativ.

sein Stoff, Leben sein Leib, Licht seine Gestalt,«, da ist es das niedere.«¹⁾ Das niedere ist gemeint, wenn es bezeichnet wird als »allwirkend, allwünschend, allriechend, allschmeckend, das All umfassend, schweigend, unbekümmert«²⁾, welche Bezeichnungen alle besondere Bestimmungen des brahman voraussetzen; ebenso: »Sein Haupt ist Feuer, seine Augen Mond und Sonne, die Himmelsgegenden die Ohren, seine Stimme ist des Veda Offenbarung. Wind ist sein Hauch, sein Herz die Welt, aus seinen Füßen Erde.«³⁾ Das höhere, attributlose, einheitliche brahman, das Ding-an-sich, ist eingegangen in die Formen menschlichen Erkennens und hat Namen und Gestalt angenommen. Im tiefsten Grunde freilich ist auch das *aparam brahma* nichtig; die *aparâ vidyâ*, die niedere Wissenschaft, ist doch nur *avidyâ*, d. i. Nichtwissen. Das einzig existierende höhere brahman wird durch die Bestimmungen, die ihm der in der *avidyâ*, im principium individuationis befangene Geist beilegt, wodurch eben es sich als niederes brahman darstellt, so wenig afficirt, wie ein Kristall dadurch in sich unklar wird, dass man ihn mit Farbe bestreicht. In der eigentlichen Metaphysik giebt es also gar kein niederes brahman; dasselbe hat in der Gestalt eines persönlichen Gottes seine Geltung nur in der *aparâ vidyâ*, der Volksreligion. Der Vedânta kann aber als orthodoxes, an die Autorität des Veda gebundenes System das *aparam brahma* nicht vernachlässigen; er muss, weil der Veda es befiehlt, neben der Schöpfung auch den Schöpfer gegen sein besseres Wissen anerkennen und glaubt sich aus diesem fatalen Dilemma durch die Annahme zweier Lehren ziehen zu können, einer esoterischen und einer exoterischen, denen beiden Berechtigung zukommt, dieser eine relative, jener eine absolute.

2. Im Buddhismus.

Während demnach der Brahmanismus ein vollständiges Gebäude der Metaphysik aufgeführt hat, sehen wir uns im Buddhismus vergeblich nach einer derartigen positiven Metaphysik um. Alle die Begriffe, aus denen eine solche sich

1) Deussen a. a. O. p. 123. 2) Deussen a. a. O. p. 164 nach den Worten des ÇândiIya n der Chândoya-up. 3,14. 3) Deussen nach Mundaka-up. 2, 1, 1. a. a. O. p. 142.

aufbaut, haben hier ihre Gültigkeit verloren: Sein, Substanz, Seele. »An eine Zweiheit, o Kaccâna, pflegt diese Welt sich zu halten, an das »Es ist« und an das »Es ist nicht«. Wer aber, o Kaccâna, in Wahrheit und Weisheit es anschaut, wie die Dinge in der Welt entstehen, für den giebt es kein »Es ist nicht« in dieser Welt. Wer, o Kaccâna, in Wahrheit und Weisheit es anschaut, wie die Dinge in der Welt vergehen, für den giebt es kein »Es ist« in dieser Welt.«¹⁾ Für den absoluten Idealismus Buddhas giebt es, wie wir oben ausführten, nur ein Geschehen, ein ununterbrochenes Werden und Vergehen, und zwar von Leiden, das übrigens an kein Substrat gebunden ist. Alle Erscheinungen der Welt, die sankhâra, die »Gestaltungen« sind flüchtig und nichtig. Eine ewige Flut von Wechsel und Veränderung — aber wo die Quelle dieser Flut liegt, darnach fragt Buddha nicht. Eine wesenslose, hin-fällige, leidenerfüllte Welt — aber wie diese Welt entstanden ist, das hat für ihn kein Interesse. Woher das Leiden überhaupt in die Welt gekommen ist, erscheint ihm durchaus belanglos; sein Augenmerk richtet sich allein darauf, dass Leiden wirklich da ist. Leiden und Welt sind identisch, aber: »Ihr Jünger, denkt nicht Gedanken, wie die Welt sie denkt: »Die Welt ist ewig oder die Welt ist nicht ewig. Die Welt ist endlich oder die Welt ist unendlich.« Wenn ihr denkt, ihr Jünger, so mögt ihr also denken: »Dies ist das Leiden;« ihr mögt denken: »Dies ist die Entstehung des Leidens;« ihr mögt denken: »Dies ist die Aufhebung des Leidens;« ihr mögt denken: »Dies ist der Weg zur Aufhebung des Leidens.«²⁾ Für den praktischen Sinn des Buddhisten hat die Frage keinen Wert, ob hinter den sankhâra ein wesenhaftes Prinzip ruhe. Er kümmert sich allein um die diesseitige Welt; er kennt keine jenseitige Welt, deren flüchtiger Schatten die diesseitige sei; er schreitet nicht hinaus aus der Erscheinungsfülle zu einem Reich, wo die Wurzeln der Erscheinung lägen, wo das Ding-an-sich in bleierner Ruhe thronte.³⁾ Ueber der Folgerung, die er

1) Oldenberg a. a. O. p. 270. 2) Oldenberg a. a. O. p. 273. 3) Dass Nirvâna nicht das Reich des Dinges-an-sich ist, sondern mit dieser Welt durchaus nichts zu thun hat, ist § 18 ausgeführt worden.

aus seinem nackten Idealismus gezogen hat, über der That-
sache des absoluten Pessimismus vergisst er die Frage nach
dem Creditiv aller Wesen. Ueber der ethischen Frage des
Pessimismus vernachlässigt er die Metaphysik. Er steht mitten
in dieser Welt, so nichtig sie auch sein mag, und schaut
allein auf sie als eine qualvolle, jammervolle, elende. Was
er weiss, ist allein dieses: alle sankhâra sind nicht Sein, son-
dern nur Wechsel, und darum auch leidvoll. Da nur hört
das Leid auf, wo auch die Unbeständigkeit schwindet, wo
kein Wechsel, sondern ewige, selbstgenugsame Ruhe ist, im
nirvâna. Dieses nirvâna ist das Ungestaltete, Unbewegte,
— mit dem Reich des Bewegten hat es nichts zu thun. So
wird die Welt in allen ihren Gestaltungen, mit ihrem end-
losen Leiden als eine bittere Thatsache hingenommen; man
fragt nicht, woher sie sei, ob eine metaphysische Kraft sie
gebildet hat und erhält. Das Wort brahman, das dem
Brahmanismus alles war, ist dem Buddhisten ein leerer Schall.

Diese Tendenz des Buddhismus, die ihn von aller
Metaphysik abwendet, ihn zur praktischen Religion mit vor-
wiegend ethischen Interessen gestaltet, ist es also, die der
Concipierung eines Dinges-an-sich hindernd in den Weg tritt.
Dann aber ist ein solches überhaupt unmöglich infolge des
absoluten Phänomenalismus.¹⁾ Es giebt ja in dem ganzen
Universum nichts, das nicht dhamma oder sankhâra wäre.
Es ist ja nirgendwo ein reines, ewiges Sein zu konstatieren,
sondern immer nur der anfang- und endlose Komplex
des Geschehens, zusammengehalten durch das Band einer
autonomen Kausalität. Sankhâra ist auch der Geist, das
Erkennen, die Seele; auch der menschliche Intellekt ist ein
wechselvolles Sich-gestalten, Entstehen und Schwinden.²⁾ Es
fehlt also der wichtigste Bestandteil zur Bildung eines meta-
physischen Prinzips: die unwandelbare Geistigkeit. Die Welt
steht nun einmal da; ihrem Ursprung und der Bedeutung
ihrer flüchtigen Erscheinungen nachspüren zu wollen, wäre
ein thörichtes Beginnen. Den Menschen soll nur die eine
Frage interessieren, wie er dieses Dasein los werden kann,
und das Komplement dieser Frage, was den Menschen an

1) Oldenberg a. a. O 268 ff. 2) ib. 274 ff.

das Dasein festschmiedet. Und dies ist auch keine metaphysische Kraft, sondern eine ganz und gar immanente, fassbare, rein menschliche. »Es ist der Durst, der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt.« Der Durst, das ist die Sehnsucht nach Leben, die Freude am Leben, das Gefallen, das der menschliche Geist an dieser Welt findet und gefunden hat, nicht etwa in einer nebulösen vor- und ausserweltlichen Daseinsform, sondern eben hier, jetzt, in der Zeitlichkeit, in der Welt. Die Lust, sich schaffend und wirkend in dem Gewühl der sankhâra zu bethätigen, diese Lust führt zu Thaten, die zu ihrer Sühne eine neue Geburt verlangen und dadurch den ewigen Bestand der Welt garantieren. Eine sittliche Vergeltung erkennt der Buddhismus an, aber keinen Vergelter. Denn in sich selbst trägt jede That ihre Frucht, in sich selbst die Kraft, ein neues Wesen zu gestalten. Der »Durst«, das ist der Wille zum Leben, ist die lebenspendende Macht, aber nicht als metaphysisches Urprinzip aufgefasst, sondern als moralisch-socialer Kraftbethätigung in bestimmter Form eines bestimmten Individuums. Der »Durst« bezeichnet in seiner grösseren oder geringeren Stärke das umgekehrt entsprechende geringere oder grössere Verlangen nach Erlösung.

Wo wir den Buddhismus anfassen, um ein ewiges Prinzip, einen unbewegten Urgrund, ein Ding-an-sich zu ergreifen, da hascht unsere Hand nur den wesenlosen Schaum der sankhâra, der von selbst in nichts zerrinnt. Das nirvâna, jene selige Stätte, wo allein Ruhe und Frieden herrscht, steht absolut über der Welt der sankhâra, ohne irgend wie mit ihr verbunden zu sein oder sich gar, wie die Welt des brahman gemäss dem Vedânta, in der Erdenwelt zu manifestieren. Der »Durst«, der die wandernde Seele im samsâra festhält, und das »Erkennen«, das, wie wir sehen werden, die wandernde Seele konstituiert, beide sind nicht Ding-an-sich, sondern gleich allem andern dhamma und sankhâra. Das einzige Absolute und Konstante ist das Kausalitätsgesetz. Dieses ist nicht sankhâra; denn es schwebt als Leiter über ihnen. Es lautet »Aus dem Nichtwissen entstehen die Gestaltungen (sankhâra); aus den Gestaltungen entsteht Erkennen (viññâna); aus dem Erkennen entsteht Name

und Körperlichkeit¹⁾; aus Namen und Körperlichkeit entstehen die sechs Gebiete²⁾; aus den sechs Gebieten entsteht Berührung³⁾; aus der Berührung entsteht Empfindung; aus der Empfindung entsteht Durst (oder Begierde); aus dem Durst entsteht Haften (an der Existenz; upādāna); aus dem Haften entsteht Werden (bhava); aus dem Werden entsteht Geburt; aus der Geburt entsteht Alter und Tod, Schmerz und Klagen, Leid, Kummernis und Verzweiflung. Dieses ist die Entstehung des ganzen Reiches des Leidens.⁴⁾ Dieses Gesetz enthält zunächst nichts weiter als die Norm, nach der das Leben des einzelnen Menschen aus einer Daseinsform in die andere übergeht. Es giebt die Kette der Ursachen und Wirkungen an, die zuletzt den »Durst«, von dem wir oben sprachen, herbeiführen, und dann weiterhin die Folgen, die sich an den »Durst« anschliessen. Es ist demnach das ethische Gesetz, das mit jeder That ihre Vergeltung verknüpft. Es ist das Gesetz des Mikrokosmos. Auf den Makrokosmos weiterhin beziehen kann es nur unsere Interpretation, vielleicht nicht ganz im Sinne Buddhas, der, wie mehrfach betont, kosmologischen Problemen keine Teilnahme entgegenbringt. Wir müssen aber das ethische Grundgesetz zu einem kosmisch-metaphysischen erweitern; denn indem es für jede That ihre Sühne verlangt, so verlangt es eben dadurch auch einen Schauplatz, auf dem die Sühne sich vollziehen kann, nämlich die Welt. So glauben wir also berechtigt zu sein, die Machtsphäre des Kausalitätsgesetzes über den Mikrokosmos hinaus auch auf den Makrokosmos sich erstrecken zu lassen. So beherrscht also das Kausalitätsgesetz die ganze Welt; so ist dieses Gesetz die einzige Macht in der Welt, die sich behauptet. Es ist sehr bezeichnend für den Buddhismus, dass er das Konstante nicht in einer Substanz sieht, sondern in einer Regel, nach der alles Geschehen sich richtet, die zu befolgen, das alleinige Wesen der Erscheinungen ausmacht. Wenn wir dem

1) Die bestimmte Persönlichkeit beim Akt der Empfängnis. Oldenberg a. a. O. p. 244 f. 2) Die Gebiete der sechs Sinne und ihrer Objekte, wobei neben den auch von uns angenommenen 5 Sinnen das Denken (mano) mit den Gedanken als seine Objekte als sechster Sinn gezählt wird. ib. p. 251 f. 3) Zwischen den Sinnen und ihren Objekten. 4) ib. p. 240 ff. Ueber die Kausalitätsformel cf. § 10.

Buddhismus irgendwie eine Metaphysik zusprechen wollen, so kann sie allein im Kausalitätsgesetz liegen. Aber auch so ist, wie schon oben gesagt, dieses allordnende Gesetz keine veritas aeterna schlechthin. Zwar beherrscht die Kausalität den Menschen, aber umgekehrt beherrscht der Mensch auch die Kausalität. Denn der Mensch kann ihr Einhalt gebieten. Wenn der Mensch den »Durst« vernichtet, wenn er aufhört zu wollen, zu begehren, dann ist der leidvolle Fluss der sankhâra für immer gehemmt, dann hat das Kausalitätsgesetz seine Gültigkeit verloren, dann schwindet die Welt. Der Mensch erscheint also recht eigentlich als Träger der Welt. Hier ist der buddhistische Subjektivismus bis auf den letzten Grund vertieft: weil ich es will, darum ist das Universum mit Sonnen und Erden; es ist nicht, wenn ich es nicht will. Aus dem menschlichen Willen, dem menschlichen Begehren schöpft das Kausalitätsgesetz seine Gültigkeit und widerspruchlose Kraft. Nach dem Brahmanismus wird die Ausbreitung der Sinnenwelt in »Namen und Gestalten« hervorgerufen durch eine falsche Erkenntnis; nach dem Buddhismus durch einen falschen Willen. Dieser somit hat das Problem ungleich tiefer aufgefasst.¹⁾

Wir betonen es zum Schluss noch einmal, dass vor dem buddhistischen Idealismus kein Ding-an-sich besteht. Bei allen Untersuchungen über das Ding-an-sich in der indischen Philosophie können wir uns daher nur auf die in dem Vedânta niedergelegte Dogmatik des Brahmanismus beziehen. —

3. Bei Schopenhauer.

Wir behandeln das Problem des »Dinges-an-sich.« Schopenhauers Metaphysik kennt bekanntlich ein solches. Er tritt also neben den Brahmanismus. Aber in Beziehung auch zum Buddhismus. Denn was dieser »Durst« nennt und nur für ein dhamma nimmt, hat Schopenhauer im »Willen« zum Ding-an-sich potenziert.

Was ist das »Ding-an-sich«, das ewig, unveränderlich aller Erscheinung zu Grunde liegt? Dessen Abbild und

¹⁾ Ueber die Rolle, die die falsche Erkenntnis, des »Nichtwissen«, die avidyâ im Buddhismus spielt, cf. § 19.

Spiegel nur diese sichtbare Welt ist? Was heisst überhaupt »an sich« sein? »An sich« sein, antwortet Schopenhauer, heisst unabhängig von unserer Wahrnehmung vorhanden sein;¹⁾ für andere sein heisst vorgestellt werden, Erscheinung, Objekt für ein Subjekt sein.²⁾ Das Ding-an-sich ist somit durchaus nicht Erscheinung, Vorstellung, sondern *toto genere* von ihr verschieden.³⁾ Wir müssen also, wenn wir zum Ding-an-sich gelangen wollen, von alle dem, was den Komplex der Erfahrung ausmacht, das abziehen, was unser Intellekt dazu gethan hat, was ureigenes Besitztum unseres Intellekts ist. Dieses Besitztum unseres Intellekts — hier spricht der Schüler Kants — sind die aprioristischen Formen unseres Verstandes: Zeit, Raum und Kausalität.⁴⁾ Diese drei Verstandesformen sind demnach in Abzug zu bringen, wenn wir das Ding-an-sich übrig behalten wollen. Wo aber kann das geschehen, da wir ja doch nie aus uns herauskönnen? Kant hielt infolgedessen die Aufgabe für unmöglich, das Ding-an-sich rein aus der Erscheinungswelt herauszudestillieren.

Schopenhauer glaubt die Aufgabe gelöst zu haben. Er hat einen neuen Weg eingeschlagen, der durch das Innere des Menschen in das Innere der Natur führt. »Der Weg,« schrieb Joh. Gottlob von Quandt 1849 an Schopenhauer, »welchen Sie vom Realen zum Idealen gefunden haben, ist eine grössere Entdeckung als die, welche von den Portugiesen gemacht wurde, dass man über das Weltmeer von Europa nach Indien gelangt.«⁵⁾

Schopenhauer geht aus vom Selbstbewusstsein.⁶⁾ Unser Selbstbewusstsein ist eine Vorstellung. Wie jede Vorstellung zerfällt es somit in Subjekt und Objekt, ist also nicht schlechthin einfach. Das Erkennende ist hier der Intellekt, wie überall, selbst nicht zu erkennen. Das Erkannte ist der Wille. Die Einheit beider, das unmittelbare Zusammenfallen von Subjekt und Objekt ist das Wunder *κατ' εἰσότητα*.⁷⁾ Der Wille

1) Parerga II p. 96. 2) W. a. W. u. V. II. p. 8. 3) W. a. W. u. V. I p. 41, ib. p. 131. Kritik der Kantischen Philosophie p. 517. W. a. W. u. V. II, p. 216. Parerga II, Kapitel IV: Einige Betrachtungen über den Gegensatz des Dinges an sich und der Erscheinung. 4) W. a. W. u. V. I p. 134, ib. p. 144 u. 5. 5) Wilh. Gwinner. a. a. O. p. 522. 6) W. a. W. u. V. I p. 118 f. Vierf. Wurzel p. 140 f. 7) Vierf. W. p. 143; W. a. W. u. V. I p. 121; ib. p. 296. W. a. W. u. V. II p. 226.

nun ist das Bleibende in uns, das Erste, Primäre, das nicht ermüdet, nicht altert und nicht stirbt. Der Wille ist der Kern unseres Wesens. Der Körper ist die Objektivität des Willens, das heisst der in die Erscheinung getretene, sichtbar gewordene Wille.¹⁾ Willensakt und Körperaktion sind nicht etwa durch Kausalität verbunden, sondern unmittelbar dasselbe, in dem die Körperaktion Erscheinung des Willensaktes ist und sich zu ihm verhält wie jede Erscheinung zum Ding-an-sich. In den einzelnen Körperteilen manifestieren sich die Hauptbegehungen des Willens; sie sind der sichtbare Ausdruck derselben. Zähne, Schlund und Darmkanal sind der objektivierte Hunger; die Genitalien der objektivierte Geschlechtstrieb; die greifenden Hände, die raschen Füsse entsprechen dem schon mehr mittelbaren Streben des Willens, welches sie darstellen.²⁾

In unserm Selbstbewusstsein hat Schopenhauer das erlösende Wort gefunden, das uns die Geheimnisse des Kosmos aufhellt. Denn ist im Menschen das Ursprüngliche, Radikale der »Wille«, so muss auch der Kern des Tieres im »Willen« beruhen, so muss auch der Körper der Tiere Willensobjektivität sein. Weiterhin muss aber eben die Kraft, die den menschlich-tierischen Leib gebildet, die Tier und Mensch sich ernähren und fortpflanzen heisst, auch in Baum und Blume zum Lichte treiben; es muss dieselbe Kraft sein, die in der Pflanze Blüte, Frucht und Samen erzeugt. Nur ein Schritt von hier ist es zur Erkenntnis, dass auch die anorganische Welt vom »Willen« beherrscht wird. Wille ist die Gravitation, Wille die Elektrizität, Wille sind alle die Naturkräfte, die auf dem weiten Felde der anorganischen Welt ihr Spiel treiben.³⁾ Wille, das heisst: Drang und Streben, Wille zur Selbstbethätigung, zum Dasein, zum Leben. Der Wille ist das Ding-an-sich, das jeder Erscheinung zu Grunde liegt; er ist die *natura naturans* der Welt, im Gegensatz zur *natura naturata* der Erscheinung. Er selbst ist einer und unteilbar; aber seine Objektivierung oder Sichtbarkeit hat ver-

1) W. a. W. u. V. I p. 119; ib. p. 126 ff. W. a. W. u. V. II p. 277; ib. p. 280 ff. Wille in der Natur p. 34 ff. u. ö. 2) W. a. W. u. V. I p. 129. 3) W. a. W. u. V. I § 23 p. 134.

schiedene Grade. Obgleich er in jeder Erscheinung ganz und ungeteilt zugegen ist, ist doch ein höherer Grad von Sichtbarkeit in der Pflanze als im Stein; im Tier ein höherer als in der Pflanze; ja, sein Hervortreten in die Sichtbarkeit, seine Objektivierung, hat so unendliche Abstufungen wie zwischen der schwächsten Dämmerung und dem hellsten Sonnenlicht, dem stärksten Ton und dem leisesten Nachklang sind.¹⁾ Diese verschiedenen Objektivierungsstufen des Willens nennt Schopenhauer die Ideen. Eine Idee ist mit Rücksicht auf das Ding-an-sich dessen vollständige und vollkommene Erscheinung: die adäquate Objektivität des Willens;²⁾ mit Rücksicht auf die Erscheinungen ist sie deren unerreichtes Musterbild, die ewige Form der Dinge, feststehend, keinem Wechsel unterworfen, immer seiend, nie geworden, während die Individuen entstehen und vergehen, immer werden und nie sind.³⁾ — — Ein Hauptunterschied in den Objektivierungsstufen besteht in dem grösseren oder geringeren Hinzutreten des Intellekts. Auf den untersten Stufen waltet der Wille erkenntnislos, als blinder, dumpfer Drang, ohne erkanntes Ziel; er steigert sich mehr und mehr durch das Pflanzenreich hindurch bis zu einem Grade, dass er zur Erhellung seiner Wege eines Lichtes bedarf, einer Fackel, die er sich im verständigen Intellekt der Tiere anzündet, den er weiterhin im Menschen zum vernünftigen Intellekt potenziert. Alle Kräfte, die im Gesamtreich der Natur herrschen, ob chemischer oder mechanischer Art, oder als Lebenskräfte, alle sind Bethätigungen des einen Willens, der im Menschen, auf der höchsten Stufe seiner Objektivierung, dank der Erkenntnis zum Bewusstsein seiner selbst kommt und sich selbst erkennt.⁴⁾

Der Wille ist das Urprinzip alles Lebens. David Asher, einer der ersten Schüler Schopenhauers, wies dem Meister, eben nicht zu dessen Ergötzung, zwei Vorgänger nach, den spanisch-jüdischen Philosophen Salomon Ibn Gebirol, einen Neuplatoniker um 1050,⁵⁾ von den Scholastikern Avicbron

1) W. a. W. u. V. I p. 152. 2) W. a. W. u. V. I p. 191; ib. § 32, p. 205; ib. p. 211. W. a. W. u. V. II Kap. 29: Von der Erkenntnis der Ideen, p. 415. 3) W. a. W. u. V. I p. 154; ib. p. 206. 4) W. a. W. u. V. II p. 329 f. Willen in der Natur p. 74 ff. 5) Überweg, Heineze, Geschichte der Philosophie II⁷ p. 212 ff. K. Fischer: Geschichte der neueren Philosophie V III, p. 106.

genannt, und Madame de Staël, in ihrem Buche: *De l'Allemagne*.¹⁾ Wir können als Vorgänger Schopenhauers in der Lehre vom Willen als Urprinzip auch Joh. Scotus Erigena nennen. Nach ihm ist das »Nicht«, das ist die Urmonas, als die Potenzialität alles Seienden Verlangen, Willen, in's Dasein zu treten.²⁾ Der Wille ist das Ding-an-sich, erhaben über Raum, Zeit und Kausalität, welche Formen nur seinen Erscheinungen zukommen. Nicht einmal in die allgemeinste Form der Erkenntnis: Objekt für ein Subjekt sein, geht das Ding-an-sich ein. Objekt für ein Subjekt ist nie der Wille als Ding-an-sich, sondern schon als »platonische Idee«. Und geht der Wille dann fernerhin in die jener allgemeinen Form untergeordneten Formen, in Zeit, Raum und Kausalität ein, so stellt er sich dar als Erscheinung. Nur durch Zeit, Raum und Kausalität ist Individuation möglich, die dem Willen an sich durchaus fremd ist.

Was für den Vedānta das brahman ist, das ist für Schopenhauer der Wille. So sehr verschieden auch beide Begriffe ihrem Wesen nach sind,³⁾ so ist doch vorläufig eine Ähnlichkeit nach zwei Richtungen hin zu konstatieren. Zunächst nehmen beide Begriffe in ihren Systemen die gleiche Stellung ein. Sie sind beide Ding-an-sich, *natura naturans*, hinter aller Erscheinung liegend, das Princip aller Erscheinung, die Kraft, die aller Welt Bestand und Dasein leiht. Sodann gleichen sie sich rücksichtlich ihres anthropologischen Ursprungs. Beide sind Erweiterungen von Begriffen, die ursprünglich auf den Menschen allein Bezug hatten. Sie sind Hypostasen der beiden Korrelata, aus denen das Selbstbewusstsein besteht, im Brahmanismus eine solche des Intellekts, im Schopenhauerianismus eine solche des Willens. Sie haben sich von der alleinigen Beziehung auf das Innere des Menschen emanzipiert und Beziehung auf das Innere der gesamten Natur gewonnen. — Näher seiner inneren Bedeutung nach als das vedāntistische brahman steht dem Schopenhauer'schen Willen

1) D. Asher: *Arthur Schopenhauer als Interpret des Goetheschen Faust*. p. 9. Anm.

2) Preger: *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*. I p. 160. Überweg-Heinze II? p. 130 f. 3) cf. § 8.

der buddhistische »Durst«, nur ist bei diesem die Hypostase zum Ding-an-sich nicht vollzogen worden.

Die Erkenntnis, die Bâdarâyana und Schopenhauer abstrakt mitteilen, die Erkenntnis von der Identität aller Wesen im mystischen Urprincip, diese Erkenntnis lässt sich auch intuitiv erlangen — und eben hierin besteht die Erlösung oder wenigstens — so nach Schopenhauer — der Weg zur Erlösung. Umgekehrt ist die Nichterkenntnis der Identität eben das, was die Erlösung hintertreibt. Der Vedânta bezeichnet diese Nichterkenntnis als avidyâ, »Nichtwissen«. Wer in den Banden der avidyâ liegt, nimmt in kosmologischen und psychologischen Fragen den »Standpunkt des Welt-treibens« ein, vyavahâra-avasthâ; er hält dementsprechend die Schranken der Individualität für absolute, sein eigenes Wesen für ein durchaus anderes als das seiner Mitmenschen, als das der Tiere. Das gleiche lehrt Schopenhauer. Wer nicht intuitiv hinter jeder Erscheinung den einen Willen erkennt, steht auf dem empirischen Standpunkt, von dem aus gesehen die empirische Realität der Erscheinungswelt als absolut erscheint. Wie nach dem Vedânta ein solcher Mensch in der avidyâ befangen ist, so nach Schopenhauer im principium individuationis. Er sieht nicht das Wesen der Dinge, das Eines ist, sondern dessen Erscheinungen, als gesondert, getrennt, unzählbar, sehr verschieden, ja entgegengesetzt; er erkennt nicht, dass das Ansich seiner eigenen Erscheinung auch das der fremden ist. Und diese metaphysische Tatsache gewinnt für Schopenhauer ein mächtiges ethisches Interesse, an das der Vedânta nicht gedacht hat. Denn für ihn fällt die avidyâ zusammen mit der Erkenntnis, die allem Egoismus und aller Bosheit zu Grunde liegt. Der Egoismus basirt für Schopenhauer durchaus auf der avidyâ, der Meinung nämlich, dass die Individuation real und das principium individuationis die Ordnung der Dinge an sich sei.¹⁾ Das eben zeichnet die Schopenhauer'sche Philosophie so sehr vor ihren Geistesverwandten Altindiens aus, dass sie weder, wie der Brahmanismus, über der Metaphysik die Ethik, noch, wie der Buddhismus, über der Ethik die Metaphysik vergisst.

1) W. a. W. u. V. I § 61 p. 391. W. a. W. u. V. II p. 688 ff. Ethik p. 196 ff.

Sie ist beides. Sie kennt keinen Gedanken, dem sie nicht eine ethische Bedeutung abgewönne, und weiss andererseits ihre Ethik durchaus metaphysisch zu begründen.

§ 7. Der Atheismus.

1. In dem Vedānta.

Paul Deussen lehnt eine Klassifikation des Brahmanismus, dessen Dogmatik er im System des Bâdarâyana (nach dem Kommentare Çankaras) darstellt, unter die hergebrachten Begriffe: Theismus, Pantheismus u. s. w. mit dem Bemerkten ab, dass mit derartigen landläufigen Bezeichnungen nichts für das Verständnis des inneren Wesens der brahmanisch-vedântistischen Weltanschauung gewonnen wäre, einer Weltanschauung, die eben unendlich höher stehe, als dass sie mit abgeblassten Schlagworten zu erreichen wäre.¹⁾ Und in der That mag es als ein missliches Bemühen erscheinen, ein religiöses oder philosophisches System mit einem einzigen Schlagwort bezeichnen zu wollen, dessen enge Begriffssphäre nur selten oder nie die mannigfaltigen Beziehungen umspannt, die in den betreffenden Gedankenkreisen sich in einander verschlingen. Unter verschiedene Gesichtspunkte gebracht, stellt jede Weltanschauung sich verschieden dar, und jede Weltanschauung will eben von verschiedenen Seiten aus betrachtet werden, während ein bestimmter Begriff einseitig den Beschauer an eine bestimmte Stelle bannt. In die Tiefe, zum innersten Kern irgend welcher Religion oder Philosophie vermag keine allgemeine Bezeichnung zu führen. Oder was ist für das Verständnis z. B. des Christentums durch seine Unterordnung unter die theistischen Religionen gewonnen, und ist etwa der tiefste Lebensnerv des Epikuräismus durch die Benennung: atheistische Weltansicht getroffen? — Gleichwohl halten wir daran fest, dass, rein äusserlich, rein praktisch betrachtet, jene allgemeinen Begriffe recht wohl von einigem Nutzen sind. Lassen sie auch den Schleier vor dem Allerheiligsten ungehoben, so führen sie doch gewissermassen in den Vorhof des Tempels. Und zwingen sie den Betrachter zu einer einseitigen Aufnahme des Bildes, so stellen sie ihn

¹⁾ Deussen a. a. O. p. 127.

eben dadurch auf einen festen Punkt, von dem aus sich bald ein gesicherter Weg eröffnet. So haben alle jene Benennungen: Atheismus, Deismus, Theismus ihren Wert, einen relativen zwar, der aber, rein praktisch genommen, nicht allzu gering angeschlagen zu werden verdient. Sie leisten nichts oder nur sehr wenig für wissenschaftliche Erkenntnis und sind doch für äussere Zwecke unentbehrlich, als feste Unterlagen gewissermassen, auf denen das Gedächtnis seine Kenntnis aufbauen kann. Und unter dieser Einschränkung dürfen wir auch für Brahmanismus und Buddhismus eine allgemeine Benennung in Anwendung bringen: beide sind atheistisch.

Nur ein gereiftes, philosophisches Denken, das mit strengster Logik seine Grundgedanken zu verfolgen wagt, kann zum Atheismus als fester Ueberzeugung durchdringen, zu einer Weltansicht, die einem persönlichen Gott keine Stätte im All vergönnt und den Menschen allein auf seine eigenen Kräfte stellt. Der Atheismus lässt den Halt fahren, den ein naives Gottvertrauen ergriffen hat; er verschliesst sich dem Andrang des religiösen Bedürfnisses, das nach einem menschenähnlichen Gott als treuen Helfer verlangt, und wendet sich an kalte Abstraktionen. — Nicht mit einem Schlage ist eine solche Weltanschauung zu erreichen. Auch die indische Philosophie ist nur schrittweise zu ihr durchgedrungen — aber, was für sie charakteristisch ist: sie schleppt die überwundenen Anschauungen wie Gefangene mit sich, von Stufe zu Stufe. Der Vedânta ist atheistisch und kennt doch eine Unzahl von Göttern — eine Erscheinung, die wir übrigens auch in der abendländischen Philosophie finden. Man denke an den Epikuräismus, der trotz seines ausgesprochenen atheistischen Charakters durch eine Hinterpforte die Gottheiten der Volksreligion einführt, eben der Volksreligion zu Liebe. Ebenso geschieht's in dem Vedânta. Hier ist es der Veda, der die Aufgabe des ganzen Götterapparates verbietet. Erst waren diese Götter, Indra, Agni, Aditya, Vâyu, Varuna, und wie sie alle heissen, die Gestalten, die in buntem Gedränge den vedischen Himmel füllen, die hypostasierten Naturkräfte, wie die Rigveda-Samhitâ deutlich erkennen lässt, die personificierten Elemente, an Rang und Macht gleich, dem Menschen

feindlich gesinnt oder zugethan. Sie trugen menschliche Züge; sie hassten und liebten; sie tranken auch gern und viel vom berausenden Somatranke. Sie forderten Gebet und Opfer; sie verhiessen Schutz und Sieg. Es ist dies die Zeit des Polytheismus.¹⁾ Aus ihr stammen die Hymnen der Rigveda-Samhitâ. Aus dem Polytheismus schreitet die menschliche Erkenntnis zum Henotheismus. Ueber seine Mitgötter erhebt sich ein besonderer Gott, ein vor allen andern mächtiger. Er vereinigt in sich die Machtbefugnisse aller andern; die Kraft, die vorher in vielen Gestalten zersplittert war, strömt in ihm zusammen. Er ist der Schöpfer, Erhalter, Vernichter des Weltalls, der *prajâpati* = Schöpfer. Neben ihm fristen als schattenhafte, in ihrer Macht beschränkte Wesen die alten Naturgottheiten ihr Dasein fort. Sie leben kaum noch im Bewusstsein des Inders und dürfen doch auch nicht sterben; denn das Vedawort, das heilige, wahre, redet von ihnen. Das also ist die zweite Stufe: neben *prajâpati*, dem höchsten, allmächtigen Gott und Welterhalter, eine Reihe von Götterschemen, die von jenem beherrscht werden, gleich den Elementen, deren Personification sie ursprünglich sind. Nur einen Schritt braucht das indische Denken zu thun, um beim ausgesprochenen Theismus anzugelangen — aber auch nicht viel mehr, um mitten im Atheismus zu stehen. Und für diesen entscheidet es sich. Der persönliche Gott, der menschlich denkt und fühlt, der sich fürchtet und sich sehnt, wird von seinem Throne herabzusteigen gezwungen und mischt sich unter die verschwommenen Gestalten seiner früheren Unterthanen. An seine Stelle tritt ein Princip, eine gestaltlose Kraft, ein transcendenten Begriff. Kein Gott mehr mit der Erdenwelt entlehnten Zügen, sondern ein metaphysischer Gedanke, der hoch über alle menschlichen Vorstellungen erhaben ist. Das ist das *brahman*, das die ganze Welt durchwebt, das in des Menschen Brust sich als *âtman*, als ureigenstes Selbst kundgibt. Kein persönlicher Gott mehr, sondern das

1) Über dieselbe unterrichtet sehr gut: Edmund Hardy: Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens. Münster 1893. — Die Trimurti, die Schopenhauer mehrfach erwähnt, ist übrigens ursprünglich nicht brahmanisch; sie wurde erst spät im Anschluss an die Buddhagestalten des Buddhismus concipirt.

»Ding-an-sich«, das hinter dem bunten Wechsel und Trug der Erscheinungswelt als ewige Weltpotenz in unbewegter Ruhe verharrt. Jenseits von Raum, Zeit und Kausalität ist brahman-âtman das einzig Reale; an ihm gemessen erscheint alles empirische Dasein als Gaukelbild, als nichtig. Es giebt keine Schöpfung, keine Welt, kein individuelles Ich — alles ist brahman; brahman ist das Ding-an-sich, das Zweitlose, Selige, Leidlose, Ewige. Wer sein Wesen ganz kennzeichnen will, der muss schweigen, wie es der weise Bâhva that.¹⁾

Das brahman durchwaltet das Universum; es ist identisch mit ihm. Von diesem Standpunkt aus erscheint der Vedânta als Pantheismus. Das brahman ist ein Prinzip, die unpersönliche Weltvernunft; von hier aus stellt er sich als atheistische Weltansicht dar. Er kennt keinen persönlichen Gott, dem der Mensch vertrauend sich mit Gebet und Opfer nahen könnte. Weder fördernd noch hemmend greift das brahman in die Geschehnisse der Gesamtheit oder des Einzelnen ein; es ist weder das Prinzip der Welterschöpfung noch der Weltentwicklung; denn beides findet keine Stelle in dem esoterischen Mysticismus des Vedânta. Kein ewiges, gerechtes, weises Walten lenkt die Erde zu immer höherer Vollkommenheit, das Menschengeschlecht zu immer schönerer Klarheit — — in stummer Ruhe thront unbewegt das All-Eine über dem flüchtigen Schein der Erscheinungswelt, »schweigend, unbekümmert«. Der Vedântist kennt keine überirdische Macht, die ihm mitleidvoll die Hand entgegenstreckte; er kennt keinen barmherzigen Gott; er kennt nur das brahman, das attributlose »Ding-an-sich«, keine konkrete, vom Verstand erfassbare Gestalt, nur einen abstrakten Begriff, eine Idee, die keine guten Werke und keine Verehrung fordert, sondern die allein erkannt und begriffen werden will, begriffen als das innerste Lebensprincip im Menschen selbst.

Wie aber findet sich diese metaphysische Ansicht mit den alten Göttern, vor allem mit dem prajāpati ab? Man kann sie aus Scheu vor dem unantastbaren Vedatext nicht in Nichts auflösen, man muss sie weiterschleppen, trotzdem die Vorstellung eines prajāpati, eines Schöpfers, hinfällig wird,

1) Deussen a. a. O. p. 227.

wenn man eine eigentliche Schöpfung leugnet. Der alte persönliche Gott, der *īçvara*, Herr, der *puruṣa*, Mann, der *prājña*, Weise, oder wie sonst ihn der Inder benennen mag, wie fügt sich diese theistische Gestalt in das atheistische System? Sie wird in das Gebiet der *aparā vidyā*, »der niederen Wissenschaft« verwiesen, und identifiziert mit dem *aparam brahma* in seiner Gestalt eines persönlichen Gottes. Alle Vedastellen, die vom *prajāpati* oder *puruṣa* oder *īçvara* handeln, werden nun auf das *aparam brahma* bezogen. In diesem Sinne als persönlicher Gott aufgefasst, ist es das *aparam brahma*, »das niedere brahman«, das durch Verknüpfung der Werke des vergangenen Daseins mit ihrer Frucht im folgenden den *samsāra* zu keinem Stillstand gelangen lässt, durch dessen »Gnade« die Erlösung zu Stande kommt.¹⁾ Aber die Figur des persönlichen Gottes ist real nur im Sinne der *avidyā*, des Nichtwissens, das den Trug der Vielheit und Persönlichkeit noch nicht durchschaut hat. Sie gehört durchaus in das Gebiet der Erscheinungen und hat allein jene Realität, die einer Erscheinung zukommen kann; sie ist eine Phantasmagorie, die für den Wissenden verschwindet.²⁾ Die *parā vidyā*, die höhere Wissenschaft, kennt keine Schöpfung und keinen Schöpfer (*prajāpati*), kein zu Beherrschendes und keinen Herrscher (*īçvara*); Schöpfer und Herrscher, das sind Vorstellungen, die der *aparā vidyā* angehören, der exoterischen Volksreligion, darüber hinaus aber keine Gültigkeit haben.

Nicht anders verhält es sich mit den alten Naturgöttern. Sie wohnen im höchsten Gefilde der Herrlichkeit; sie sind noch immer geistige, mit *aīçvaryam* (= Herrschermacht, von *īçvara*) begabte, den Elementen entsprechende Wesen³⁾. Sie sind »Vorsteher« der Elemente; sie sind gemeint, wenn es im Veda heisst: »Die Erde sprach«, »die Wasser sprachen«.⁴⁾ Auch die Lebensorgane und -funktionen haben so ihre göttlichen Vorsteher, das Auge, der Atem u. s. w., die alle ohne sie so unbrauchbar sind wie »die Wagen ohne Ochsen«.⁵⁾ Noch immer sind die Götter vom *īçvara*, jetzt *aparam brahma*,

1) Deussen a. a. O. p. 90 ff. p. 442. 2) ib. p. 293 ff. 3) ib. p. 69. 4) ib. p. 70. 5) ib. p. 364 f.

abhängig, aus Furcht vor welchem sie ihre Pflicht betreiben.¹⁾ Die alte Göttervielheit, und dennoch kein Polytheismus mehr. Wie der *īvara*, wie das *aparam brahma* haben auch diese uralten Naturgötter nur noch eine Scheinexistenz, wie die Welt überhaupt. Diese Götter sind dem *samsāra* unterworfen; denn sie sind nichts anderes als menschliche Seelen, die wegen hervorragend guter Werke auf diesen hervorragend herrlichen Posten gelangt sind, eine besondere Form des Eumerismus. Die Unsterblichkeit der Götter ist daher auch nur eine relative: sie bedeutet nur ein Bestehen durch längere Zeit,²⁾ sie dauert nur eine Weltperiode, ein *kalpa*, hindurch, und in der neuen Welt werden andere Seelen die Rolle der Götter übernehmen. So sind auch nach Demokrit die Götter nur länger als die Menschen lebende Dämonen mit bloss relativer Unsterblichkeit.³⁾ Auch die Götter bedürfen der Erlösung. Weil sie sich nicht eins wissen mit dem Einzig-Realen, darum sind sie der Wanderung unterworfen, darum ist ihre Individualität nur ein Trug, ein Produkt der *māyā*, gleich jeder individuellen Existenz. Wahr und real im höchsten Sinne ist allein das *brahman*.⁴⁾ Die ganze bunte Erscheinungswelt ist flüchtiger Nebel. Trotz der zahllosen Gottheiten giebt es keinen Gott; es giebt überhaupt nichts als das All-Eine, das Ding-an-sich, das »nicht kurz und nicht lang, nicht grob und nicht fein« ist, das frei von allen Attributen nur reines Sein und Erkennen ist.

2. Im Buddhismus.

Wie es um den Atheismus in dem Vedanta bestellt ist, haben wir gezeigt. Der denkende Menscheng Geist hat sich nicht damit begnügt, die Gottheiten der Väter zurückzudrängen, — er hat sie in ihrer individuellen Realität für nichtig erklärt und auf eine Stufe mit den übrigen Erscheinungen der Welt gesetzt. Aufgeben durfte er die Götter nicht; das verbot ihm die Ehrfurcht vor dem hoch-

1) *ib.* p. 180. 2) *ib.* p. 179. 3) Überweg-Heinze I 7 p. 89. 4) »Da«, sagt die *Bṛhadāraṇyaka-up.* »sind die Götter Nicht-Götter, die Vedas Nicht-Vedas« — nämlich auf dem Standpunkt des Einsseins mit *brahman*. (Hardy: *Der Buddhismus*, p. 147 Anm. 31 zu p. 11)

heiligen Veda, der in seinen Hymnen ihre Namen preisend nennt; noch immer lässt er sie wichtige Funktionen verschen und an Macht und Wissen den Menschen überragen; aber auch über den Göttern schwebt das attributlose brahman, das ens realissimum, und drückt ihr individuelles Dasein zu einer Schattenexistenz herab. Und nun zum Buddhismus. Die Lehre des Samana Gotama verfolgt andere Ziele als die Dogmatik des Brahmanismus. Der Gedanke, der freilich schon im Brahmanismus sein finsternes Gesicht erhob, aber doch hinter anderen Betrachtungen zurücktrat,¹⁾ der Gedanke, dass alles Dasein Leiden sei, dringt mit ungestümer Gewalt im Buddhismus in den Vordergrund. Vor diesem Gedanken erscheinen die subtilsten Untersuchungen brahmanischer Denker wertlos und abgeschmackt. Alles ist Leiden; »das ist der ewige Gesang, der jedem an die Ohren klingt; den, unser ganzes Leben lang, uns heiser jede Stunde singt;« vor diesem trübseligen Gesang verstummt jeder andere Laut. Von den tausend Betrachtungen, zu denen Natur und Geist den Menschen veranlassen, gewinnt nur eine dem Buddhisten Teilnahme ab: wie es doch so gar kläglich um die ganze Welt bestellt sei, wie sie nur Qual, nur Schmerz, nur Jammer enthalte. Die Welt ist Leiden — das steht und behauptet sich im Brennpunkt des Interesses; was sie sonst noch sei — darnach wird nicht gefragt. Die âtman-brahman-Lehre tritt zurück. Der Brahmane meditierte über den mystischen Satz: »tat tvam asi«; der Buddhist nur noch über die »vier heiligen Wahrheiten« vom Leiden, seinem Ursprung, seiner Auflösung. Der Begriff der Daseinsqual, der ja auch schon im Brahmanismus zum Ausdruck gelangte, hat im Buddhismus alle anderen verschlungen, während das Schoskind brahmanisch-vedântistischer Spekulation, die Idee des reinen Seins, kaum noch erwähnt wird. Das auf andere Zwecke gerichtete Denken hat das brahman als zwecklos und unwesentlich fallen gelassen. Dazu kommt noch, dass eine so abstrakte Idee, wie sie das attributlose »Ding-an-sich«, das brahma nirgunam²⁾ oder nirviçesham³⁾, war, nur unter verhältnismässig wenigen, ganz besonders metaphysisch veran-

1) cf. § 14. 2) = »attributlos«. 3) = »unterschiedlos«.

lagten Denkern in ihrer reinen Gestalt sich behaupten konnte, wie sie denn auch selbst zur Blütezeit des Brahmanismus nur der parâ vidyâ, der »höheren Wissenschaft«, der esoterischen Lehre eigen war, als Gegenstand der Erkenntnis, indes für die exoterische Volksreligion das brahma sagunam¹⁾ oder saviçesham²⁾ als Gegenstand der Verehrung galt, pantheistisch als Weltseele oder theistisch als íçvara gedacht. So entwickelt sich der Begriff des Gottes Brahma, der die Idee des brahman als Ding-an-sich verdrängt. Schon im Veda erscheint dieser Gott Brahma, freilich erst in den jüngsten Parteen³⁾, und so ist er auch dem Çankara bekannt⁴⁾. Eine weitere Entwicklungsstufe ist sodann die, dass die Unendlichkeit des einen Gottes Brahma in eine Reihe von Brahma-Göttern auseinandergelegt wird, die in verschiedenen Brahma-Himmeln ihren Sitz haben.⁵⁾ Diese neuen Götter treten zu den alten Naturgöttern und nehmen dementsprechend auch deren Charakter an. In dieser Gestalt wandern sie alle in die Vorstellung des Buddhismus hinüber, dem besonders Brahma Sahampati⁶⁾ eine vertraute Figur wird. Aber der Buddhismus übernimmt nicht allein aus der Geistesarbeit der Vorgenerationen jene Göttervielfalt, sondern auch die durchaus atheistische Grundstimmung. Einen wirklichen Gott, ein ewiges, allmächtiges, allgütiges Wesen zu bilden, von dem das Universum geschaffen und erhalten wird, — das lag nicht in der Absicht des Buddhismus. Was sind seine Götter? Was sind »die drei und dreissig Götter und die Yama-Götter, die "freudenreichen Gottheiten", die "Götter, die eigenen Schaffens sich freuen", die "gebietenden Götter"?« Nichts weiter als avancirte Menschenseelen, im Kreislauf der Metempsychose befangen. Sie begehren in ihrem Götterdasein noch mit gleicher Stärke, als wie sie einst als Menschen oder gar Tiere begehrt haben, und darum kehren sie wieder in die Gewalt des Todes zurück. Sie altern und kranken, sie sind leidvoll und vergänglich; ihre Allmacht ist beschränkt.

1) = »attributhaft«. 2) = »unterschiedhaft«. 3) Oldenberg a. a. O. p. 28 Anm. 1
4) Deussen a. a. O. p. 176. 5) Oldenberg a. a. O. p. 61 f. 6) Oldenberg a. a. O. p. 132.
Anm. 1. »Sahampati ist bei den Buddhisten der stehende Beiname des höchsten Brahma; das Wort ist nicht mit Sicherheit zu erklären.« Vergl. über die buddhistischen devas auch E. Hardy: Buddhismus p. 18, 19; über Prahma Sahâmpati ib. p. Anm. 50.

Mächtiger als sie ist der Mensch, der Buddha, der die Erlösung vom Tode gefunden hat; denn »in der Welt samt den Himmeln ist Niemand, der ihm gleich sei.«¹⁾ Mit Neid blicken sie auf den, der die Erlösung erlangt hat; »den also Vollendeten beneiden die Götter selbst.«²⁾ Sie steigen aus ihren Himmeln, den Weisen zu ehren.³⁾ Sie kommen, um der Predigt des Erhabenen zu lauschen; denn sie bedürfen der Erlösung.⁴⁾

Der buddhistische Idealismus ist die Grundlage des buddhistischen Atheismus. Wo die ganze Welt, wo jede Seele nur sankhâra ist, da ist nirgendwo die geschlossene Persönlichkeit eines Gottes anzutreffen. Darum ist der buddhistische Atheismus auch entschiedener, als der vedântistische in demselben Mass, wie sein Phänomenalismus absoluter ist als der des Vedânta. Denn seine Götter sind wirklich nur Schein, während in dem Vedânta nur die Individualisierung ein Trug ist. Wozu bedürfte übrigens auch Buddhas Religion eines Gottes, eines nach Gerechtigkeit belohnenden und strafenden Wesens? Durch sich selbst kommt dem Menschen die Erlösung von dem peinvollen Druck des Daseins; in sich selbst findet er den Weg, der aus dem Irrsal der Qual in das selige nirvâna führt. Eigener Kraft verdankt er seine Rettung. — Vor allem müssen wir den buddhistischen Atheismus durch den Pessimismus motivieren. Trostlos schaut der Buddhismus in das Getriebe der Welt als in ein zweck- und zielloses Auf und Nieder inhaltleerer Schatten. Wie bunt auch die Erscheinungen in unendlichem Fluss sich drängen mögen, kein Ende ist abzusehen in diesem wilden Wechsel. Von Ewigkeit zu Ewigkeit wandern die Seelen, und der Thränen, die von ihnen vergossen wurden, weil ihnen zu Teil wurde, was sie hassten, und nicht zu Teil wurde, was sie liebten, der Thränen ist mehr als alles Wasser, das in den vier grossen Meeren ist. Und wozu der Jammer, wozu die Qual? »Zu nichts!« Eine entsetzliche Antwort. Kein Zweck, kein Ziel ist irgend wie abzusehen; kein Gut ist zu erlangen, kein Glück zu gewinnen. Wer sich nicht in das

1) Oldenberg a. a. O. p. 353. 2) ib. p. 239. 3) ib. p. 132; p. 169 Anm. 1. 4) ib. p. 143.

nirvāna zu retten vermag, wird weiter geschleudert im monotonen Kreislauf der Existenzen in alle Ewigkeit. Kein Gott, der mit gerechten Händen das Lebenslos verteilte. Der Mensch ist sein eigener Gott, sich selbst nur für sein Schicksal verantwortlich. Es giebt keine Weltenwicklung, kein Ziel, dem die Menschheit in froher Weltarbeit zustreben sollte, und so giebt es keine ewige Macht, die ein solches Ziel hätte setzen können.¹⁾ —

3. Bei Schopenhauer.

Wir sehen, trotz der Vielzahl ihrer Götter sind das Vedānta-System und der Buddhismus atheistisch, ersteres als Philosophie, letzterer als Religion. Mit Genugthuung hat Schopenhauer konstatiert, dass sogar einer Religion der Begriff des Theismus nicht wesentlich ist: »Dies bezeugt die auf Erden am zahlreichsten vertretene Religion, der uralte, jetzt 370 Millionen Anhänger zählende, höchst moralische, ja asketische, sogar auch den zahlreichsten Klerus ernährende Buddhismus, indem er einen solchen Gedanken nicht zulässt, vielmehr ihn ausdrücklich perhorrescirt, und recht ex professo, nach unserem Ausdruck, atheistisch ist.«²⁾ An vielen Stellen weist er in ähnlicher Art auf den indischen Atheismus hin.³⁾

Ueberhaupt, was ist Atheismus? Was ist Theismus? Was ist Gott?

Theismus ist die Annahme, dass eine von aussen ordnende Intelligenz nach Zwecken und Begriffen die Welt zu Stande gebracht habe.⁴⁾ Das Wort »Gott«, ehrlicher Weise gebraucht, bezeichnet eine von der Welt als ihre Wirkung getrennte Ursache, mit Hinzufügung der Persönlichkeit.⁵⁾ Wo ein solcher von der Welt getrennter persönlicher Gott geglaubt wird, da ist Theismus; wo nicht — Atheismus. Darum ist aber der Atheismus noch nicht identisch mit dem Materialismus.⁶⁾ Der Atheismus leugnet einen persönlichen Gott,

1) Die indischen Religions- oder Philosophiesysteme sind atheistisch; wo aber in späteren indischen Sekten der Gedanke eines einzigen persönlichen Gottes auftaucht, der ausschliessliche Verehrung beansprucht, da ist christlicher Einfluss anzunehmen. Weber: Ind. Studien. I p. 423. 2) Parerga I p. 124. 3) So: Vierf. Wurzel p. 125 ff. Willen in der Natur. Kap.: Sinologie. Parerga I p. 138. Parerga II p. 238 Anmerk. u. ö. 4) Kritik der Kantischen Philosophie p. 608. 5) Vierf. Wurzel p. 13. 6) Kritik der Kant. Philos. p. 608.

der Materialismus die Metaphysik. Materialismus ist die absolute Physik. Gegen sie wendet sich Schopenhauer mit aller Entschiedenheit.¹⁾ Seine Philosophie ist atheistisch, aber nicht materialistisch.

Es liegt gewissermassen im aprioristischen Begriff der Philosophie, dass sie atheistisch ist. Denn was ist es, das die Philosophie sucht? Sie sucht Aufklärung über die Welt, nicht über Gott. Die Philosophie ist Weltweisheit; ihr Problem ist die Welt; mit dieser allein hat sie es zu thun und lässt die Götter in Ruhe, erwartet aber dafür, auch von ihnen in Ruhe gelassen zu werden.²⁾ Sie kann nirgends mehr thun, als das Vorhandene deuten und erklären;³⁾ sie fragt nicht nach dem Woher? und Wohin? und Warum?, sondern immer und überall nur nach dem Was? der Welt.⁴⁾ Sie muss also Kosmologie bleiben und kann nicht Theologie werden; sie ist keine Kirche und keine Religion.⁵⁾ Als Wissenschaft hat sie es durchaus nicht damit zu thun, was geglaubt werden darf, oder soll, oder muss; sondern bloss damit, was sich wissen lässt.⁶⁾

Wir erwähnten, dass die idealistische Weltanschauung schon früh in Schopenhauers Gedanken festgewurzelt lag; wir werden ein gleiches von seinem Pessimismus hören, und müssen hier dasselbe von seiner atheistischen Grundansicht behaupten. Die gleiche Meinung über das Verhältnis von Religion und Philosophie, wie sie uns in den eben angeführten Citaten aus seinen Werken entgegentritt, sprach er schon 1812 als Student aus. Er hörte damals in Berlin Schleiermachers Vorlesung »Ueber Geschichte der Philosophie zur Zeit des Christentums« und bemerkte in seinem Collegienheft zu dem Ausspruch Schleiermachers: »Die Philosophie hat mit der Religion gemein das Wissen von Gott«, als Randglosse Folgendes: »Dann müsste ja die Philosophie den Begriff eines Gottes voraussetzen, den sie vielmehr, nach dem ihr Fortgang es bringen wird, gewinnen oder verwerfen soll,

1) W. a. W. u. V. I p. 32 ff.; II p. 357 ff. u. 8. 2) W. a. W. u. V. II p. 209. 3) W. a. W. u. V. I p. 320. Ethik p. 120. 4) W. a. W. u. V. I p. 323. 5) Parerga I p. 205. 6) ib. p. 155. Vergleiche über den Unterschied zwischen Religion und Philosophie Parerga II Kap. XV. »Ueber Religion«, sowie W. a. W. u. V. II Kap. 17. »Ueber das metaphysische Bedürfnis des Menschen,«

zu beidem gleich bereit.»¹⁾ Eine andere Glosse zu der gleichen Vorlesung lautet: »Keiner, der religiös ist, gelangt zur Philosophie; er braucht sie nicht. Keiner, der wirklich philosophirt, ist religiös: er geht ohne Gängelband, gefährlich, aber frei.»²⁾ — —

Der Kosmos ist vorhanden, zweifellos. In genau bestimmten Bahnen kreisen die Planeten um ihre Sonnen — ihr Dasein ist unbestreitbar. Aber berechtigt das Dasein eines Dinges zu der Annahme, dass es einmal nicht vorhanden gewesen, dass es eine wie auch immer zu denkende Ursache habe, die es aus dem Nichts in's Sein gerufen? Schopenhauer verneint diese Frage. Aus folgendem Grunde. Der Begriff »Ursache« hat seine Gültigkeit nur innerhalb des Bereiches des Kausalitätsgesetzes; dieses aber bezieht sich allein auf Veränderungen. So lange sich nichts verändert, ist nach keiner Ursache zu fragen: denn es giebt keinen Grund a priori, vom Dasein vorhandener Dinge auf deren vorheriges Nichtdasein und von diesem auf ihr Entstehen, also auf eine Veränderung, zu schliessen.³⁾ Abstrahieren wir nun von den einzelnen Veränderungen in der Welt und nehmen die Welt im »nunc stans« als einen grossen Zustand, der alles begreift und daher keiner Veränderung fähig ist, so haben wir, weil sich nichts verändert, keinen Grund zu glauben, dieser Zustand sei vorher nicht dagewesen, er sei vielmehr herbeigeführt durch eine fremde Kraft. So ist die Welt als ewig zu betrachten, das heisst als unentstanden, unerschaffen. Der Begriff der Schöpfung fällt fort und mit ihm der eines Schöpfers.

Richten wir andererseits unser Augenmerk auf die einzelnen, einander folgenden Zustände in der Welt, so tritt dann, wie gesagt, das Kausalitätsgesetz in Kraft und lehrt, dass jede Veränderung ihre Ursache in einer anderen, ihr unmittelbar vorhergängigen hat. Das heisst: Jede Veränderung hat eine Ursache. Nun war die Veränderung nicht immer vorhanden, sondern tritt erst in einem bestimmt gegebenen Moment ein. Somit war auch das, was wir Ursache

1) Frauenstädt: A. Schopenhauer. Von ihm, über ihn. p. 278. 2) ib. p. 239. 3) W. a. W. u. V. II p. 49.

nennen, nicht immer so beschaffen, dass es wirken und Ursache werden konnte. In ihm ist demnach gleichfalls eine Veränderung vor sich gegangen, zu welcher Veränderung wir eine weiter zurückliegende Ursache anzunehmen durch das Kausalitätsgesetz genötigt werden. Auch diese Ursache ist die Wirkung einer noch früheren Ursache, diese wieder die einer anderen, und so fort. Das Kausalitätsgesetz ist unermüdlich; seine Wirksamkeit geht durch alle Zeit hindurch; es führt notwendigerweise auf einen regressus in infinitum nach beiden Richtungen. So wenig wir eine letzte Wirkung denken können, so wenig auch eine erste Ursache. Bei einer *causa prima* können wir unmöglich stehen bleiben; denn das Kausalitätsgesetz ist nicht »wie ein Fiaker, den man, angekommen, wo man hingewollt, nach Hause schickt.«¹⁾ »Erste Ursache« ist eine *contradictio in adjecto*; indem jede Ursache immer als Wirkung eine andere, vorhergängige Ursache erfordert. Dieses die Widerlegung des kosmologischen Beweises.

Die Philosophie will die Welt erklären. Erklären aber heisst: eine Erscheinung begrifflich machen als Wirkung einer vorhergehenden Ursache. Jede Erklärung basiert daher auf dem Satz vom Grunde als dem Prinzip der Möglichkeit der Erklärung. Dieser aber kann, wie wir gesehen haben, durchaus nicht zu einer ersten Weltursache führen, zunächst nicht zu einer immanenten, aber auch nicht, wie wir jetzt darthun wollen, zu einer transcendenten.

Das Kausalitätsgesetz ist nach Kants herrlicher Entdeckung dem Menschen als angeborene Verstandesform *a priori* gegeben.²⁾ Damit ist zugleich seine Gültigkeit auf die Welt als Vorstellung beschränkt. Wie die Erscheinungen erst durch Anwendung des Kausalitätsgesetzes möglich werden, so sind auch sie allein das Gebiet, auf dem dieses Gesetz seine Herrschaft geltend machen kann und darf. Sein Anspruch erlischt an den Grenzen der empirischen Realität; darüber hinaus zu tragen ist es nicht im Stande. Darum kann es erklären, warum diese und jene Erscheinung

1) Vierf. W. p. 38. 2) Vergleiche die je sechs Beweise für die Apriorität von Zeit, Raum und Kausalität bei Deussen: *Elemente der Metaphysik* p. 24 ff.

da ist, es kann und muss jedes Ding begreiflich machen als Wirkung einer vorangehenden Ursache, aber über das Dasein überhaupt der Dinge weiss es nichts zu sagen — denn diese Frage ist transcendent. Wo nicht mehr Welt als Vorstellung ist, da hört jede Kausalität auf, daher, was über jene hinaus liegt, grundlos ist. Der Satz vom Grund erklärt Verbindungen der Erscheinungen, nicht diese selbst; daher kann Philosophie nicht darauf ausgehen, eine *causa efficiens* oder eine *causa finalis* der ganzen Welt zu suchen.¹⁾

Giebt es also keine *causa efficiens*, so auch keinen Gott. Mit den natürlichen Hilfsmitteln kann kein Mensch die Welt als Werk eines Gottes erklären. Wohl hingegen mit übernatürlichen, d. h. vermittelst der Offenbarung,²⁾ und das darf die Theologie, aber nicht die Philosophie. Auf dem Gebiet der Philosophie giebt es »keine andere Offenbarung, als die Gedanken der Weisen.«³⁾ Auf andere Offenbarungen wird, in der Philosophie, nichts gegeben; daher ein Philosoph vor allen Dingen ein Ungläubiger sein muss.⁴⁾

Die Welt ist ewig; der Begriff der Schöpfung ist unhaltbar. Nicht anders sagen unsere indischen Philosophen. So Buddha: »Die Wanderung der Wesen, ihr Jünger, hat ihren Beginn in der Ewigkeit. Kein Anfang lässt sich erkennen, von welchem an die Wesen, im Nichtwissen befangen, vom Durst nach Dasein gefesselt, umherirren und wandern.«⁵⁾ — In dem Vedânta müssen wir, wie schon mehrfach erwähnt, zwei Standpunkte unterscheiden: den »Standpunkt des Welttreibens« *vyavahâra-avasthâ*, und den »Standpunkt der höchsten Realität«, *paramârtha-avasthâ*. Letzterer ist der Standpunkt des Wissens, der *vidyâ*; auf ihm fassend durchschaut der Mensch die Nichtigkeit der Weltausbreitung; es giebt auf ihm weder Schöpfung noch Schöpfer. Ersterer ist der Standpunkt der *avidyâ*. Hier haben wir eine Welt, einen persönlichen Gott,⁶⁾ auch eine Schöpfung. Die individuellen Seelen freilich werden auch auf diesem Standpunkt als unerschaffen und demnach als

1) W. a. W. u. V. I p. 98. 2) Vierf. Wurzel p. 125. 3) Parerga II § 177. »Offenbarung« p. 387 f. 4) Vorrede zur 2. Aufl. der Schrift »Über den Willen in der Natur.« p. XV, Anm. 5) Oldenberg a. a. O. p. 233. 6) cf. p. 57.

ewig, wie Gott selbst, angesehen. Nicht so die Welt der Elemente. Diese gilt als erschaffen von einem persönlichen Gott. Aber nur der Autorität des Veda zu Liebe. Und selbst hier überwiegt der Gedanke der Ewigkeit der Welt den des Geschaffen-worden-seins. Denn die einmalige, zeitliche Schöpfung, wie sie vom Veda gelehrt wird, erscheint in dem Vedânta auseinandergebreitet in eine unendliche Reihe periodisch wiederholter Neuschöpfungen, wonach die Welt immer wieder auf's Neue in's Dasein gerufen wird, wenn sie nach Ablauf des jeweiligen kalpa von brahman wieder in sich zurückgenommen worden war. Die vedântistische Schöpfungslehre erinnert an die der Stoiker. Hier wie dort als gestaltendes, allem immanentes Princip die höchste Geistigkeit, (die bei den Stoikern zugleich das göttliche Urfeuer ist), die sich zu den Elementen umbildet und in allen Wesen, auch in der menschlichen Seele erscheint. Hier wie dort eine periodisch erfolgende Rückkehr der vielheitlichen Welt in die Einheit der Gottheit und neue Ausbreitung in die Erscheinung, und zwar jedes Mal in derselben Form wie früher.¹⁾ Diese Ausbreitung ist für den Vedânta natürlich real nur in empirischem, nicht im höchsten Sinne, in welchem es ja keine Schöpfung giebt. Çankara, der Kommentator, sucht beide Lehren, die der empirisch-realistischen Schöpfung und der transcendenten Unmöglichkeit aller Vielheit, durch die Behauptung zu vereinigen, die Lehre von der Erschaffung der Welt durch brahman habe nur den Zweck und Sinn, die Einheit der Welt mit brahman zu symbolisieren. Er deutet den Begriff der Kausalität in den der Identität um;²⁾ in der Wirkung sei nicht mehr enthalten als in der Ursache. Das ist eine Absurdität, gegen die Schopenhauer verschiedentlich zu Felde zieht, die in ihrer Nichtigkeit durch tägliche Erfahrung zu widerlegen ist.³⁾ Wie dem auch sein mag, es steht fest, dass der Vedânta die Welt als ewig nimmt auf dem Standpunkt der avidyâ, wie auf dem der vidyâ, einmal durch die erwähnte Amphibolie, und ferner durch Annahme einer unendlichen Zahl

1) Überweg-Heinze I 7 p. 255 ff. 2) Deussen, Vedânta, p. 275. 3) W. a. W. u. V. II p. 48. Willen in der Natur, Kap. Physische Astronomie. Ethik p. 36 ff.

von Neuschöpfungen. Durch beides wird der ureigentliche Sinn der Schöpfungslehre verdrängt, und auch in diesem Punkte nähert sich der Vedânta der Schopenhauer'schen Philosophie.

Wir kehren von dieser Abschweifung über die Schöpfungstheorien unserer Philosophen zur Darstellung des Schopenhauer'schen Atheismus zurück.

Zweierlei ist vor allem, was den Begriff »Gott« ausmacht. Seine Transscendenz und die Persönlichkeit. Der Theismus giebt der geheimnisvollen Kraft, von der die Welt geschaffen und getragen wird, Persönlichkeit, d. h. Intellekt und Willen im Verein, ja sogar Gestalt und Form, und rückt diese anthropomorphistisch ausgestattete Gottesfigur über die natürliche Welt hinaus, in einen ewig seligen Himmel. Dieselbe Kraft wird von Schopenhauer als Wille entschleiert. Der Begriff des Willens ist aber weit entfernt, sich mit der Gottesidee zu decken. Denn

- 1) ist der Wille der Welt durchaus immanent, so sehr, dass die einzige Welt, die wir kennen, die Welt als Vorstellung, sich genau deckt mit der Welt als Wille. Jede Erscheinung ist nur Objektivation desselben Willens; der Wille als Ding-an-sich steht nicht sowohl über der Erscheinung, als vielmehr hinter ihr. Ein wie auch irgend zu denkender Ueberschuss des schöpferischen Willens über die Erscheinung wird abgelehnt.
- 2) mangelt dem Willen das, was zumeist Persönlichkeit möglich macht: die Intelligenz. Er ist blind, erkenntnislos. So wirkt er durchaus in der anorganischen Welt, als unbewusster Drang und Trieb, so wirkt er im Reich der Pflanzen, so noch im vegetativen Teil animalischen Lebens. Wo immer wir den Willen mit Intelligenz behaftet, also als Persönlichkeit finden, da stellt sich diese dar als ein Sekundäres, als ein Accidens zu dem von Haus aus blinden Willen. Der Intellekt ist ein Erzeugnis des Willens und bestimmt, den Zwecken seines Erzeugers zu dienen. Der Wille ist metaphysisch, der Intellekt nur physisch; er ist, wie seine Objekte, blosse Erscheinung. — — Ja, wir sehen den Willen

selbst im bewussten Leben der Tiere sich oft blind, ohne Leitung der Vorstellung, in Handlungen äussern, in jenen, die wir als durch den Instinkt hervorgerufen bezeichnen. Dann aber gelangen wir dazu, so wenig das Haus der Schnecke einem ihr selbst fremden, aber von Erkenntnis geleiteten Willen zuzuschreiben, als wir glauben, dass das Haus, das wir selbst bauen, durch einen anderen Willen als unsern eigenen ins Dasein tritt; wir werden vielmehr beide Häuser für Werke des in beiden Erscheinungen sich objektivierenden Willens erkennen, der in uns nach Motiven, in der Schnecke aber noch blind wirkt.¹⁾ — Der Schopenhauer'sche Wille ist alles andere, nur nicht »Gott«.

Aber, so könnte man fragen, woher denn dieser Wille? Eine solche Frage würde nach Schopenhauer durchaus thöricht sein. Sie würde den Satz vom Grunde von der Erscheinung, für die allein er als aprioristischer Satz Gültigkeit hat, unberechtigter Weise auf das Ding-an-sich übertragen. Der Wille liegt völlig jenseits des Satzes vom Grunde: er ist schlechthin grundlos. Ihm allein, als dem einzig Ursprünglichen, dem aus eigenster Urkraft und Machtvollkommenheit Existierenden, kommt Aseität zu; er allein ist in seinem Sein und Wesen so wenig als in seinem Thun und Wirken von einem Andern abhängig. —

So kennt, wie er selbst gesteht,²⁾ Schopenhauer »keinen gnädigen Herrn«. Bei einem Resumée seines Atheismus aber dürfen wir nicht seiner Kritik der Gottesbeweise vergessen. Die Art und den Gang dieser meist sehr scharf ausfallenden Kritik im Einzelnen darzustellen, würde uns hier zu weit führen; uns genügt zu wissen, dass alle diese Beweise in ihrer Unhaltbarkeit nachgewiesen werden.³⁾ Aber

1) W. a. W. u. V. I p. 136. 2) Brief an Becker, bei Gwinner a. a. O. 503. 3) a. Der ontologische Beweis des Anselm von Canterbury wird widerlegt: Vierf. W. p. 10, Kritik der Kant. Phil. p. 606 f., und in »Noch einige Erläuterungen zur Kant. Ph.« Parerga I p. 117 ff. b. Der kosmologische: Vierf. W. p. 36 ff. Parerga I p. 115. c. Der physikotheologische, »diese blosse Amplifikation des kosmologischen« vor allem W. i. d. N. p. 55 ff. W. a. W. u. V. I p. 631, Parerga I p. 116. Neuerdings hat Dr. Eduard Loewenthal in seiner Broschüre: »Grundzüge des induktiven Spiritualismus nebst geschichtlicher Einleitung« Berlin bei Karl Siegmund 1889 einen neuen Gottesbeweis aufzustellen versucht, den er den kosmophysiologicalen nennt, und der folgendermassen lautet: »Da es unmöglich ist, dass aus dem

Schopenhauer thut mehr. Er zeigt, wie sogar mit den Lehren des Christentums der Theismus unvereinbar ist. Das Christentum lehrt:

- 1) den Pessimismus; damit verträgt sich nicht der Gedanke eines allgütigen, allweisen, allmächtigen Schöpfers;
- 2) die moralische Verantwortlichkeit des Einzelnen für seine Thaten; auch damit ist der Gedanke eines Schöpfers nicht in Einklang zu bringen, indem ein Wesen, das seiner existentia und darum auch essentia nach das Werk eines andern ist, für seine aus dieser essentia sich ergebenden Handlungen nicht verantwortlich gemacht werden kann;
- 3) die göttliche Vergeltung; es ist aber ein Unding zu glauben, Gott könne Thaten, die er selbst veranlasst hat, hintennach bestrafen;
- 4) die Fortdauer nach dem Tode; wie kann ein Wesen, das durch einen Andern aus dem Nichts hervorgerufen wurde, ewig sein?¹⁾ — — —

Wie in der indischen Philosophie, so findet auch bei Schopenhauer der Atheismus eine Hauptstütze im Pessimismus. Was dort zu erschliessen war, findet sich hier mit klaren, nackten Worten ausgesprochen: »Die Verantwortlichkeit für das Dasein und die Beschaffenheit dieser Welt kann nur sie selbst tragen, kein anderer; denn wie hätte er sie auf sich nehmen mögen?«²⁾ Dieselbe trübselige Betrachtung, die den Aesthetiker Friederich Theodor Vischer in seinem herrlichen Gedicht »Glaubensbekenntnis« zu dem Ausspruch nötigt: »Wir haben keinen Liebenden Vater im Himmel«, die Betrachtung der unendlichen Qual, des namenlosen Jammers, darunter Mensch und Tier ächzt, zwingt auch Schopenhauer mehr als logische Schlüsse, die Annahme

Niedrigeren etwas Höhergeartetes sich entwickle als das, was dem ersteren als embryonale Potenz, als Keim innewohnt, resp. ihm ursprünglich von einer höheren Potenz eingepflanzt ist, so u. s. w.« p. 11. Dass auch dieser kosmo-physiologische Beweis nicht das Verlangte leistet, liegt auf der Hand. Er enthält zunächst eine *petitio principii*, indem er unbewiesenermassen annimmt, die »embryonale Potenz« müsse dem Niedrigeren von einer höheren Potenz eingepflanzt sein (recht naiv ist dabei das »respectiv«), und zweitens würde er einer so gewonnenen Potenz keine Persönlichkeit verleihen, die vom Gottesbegriff untrennbar ist.

1) Parerga I p. 132 ff. Ph. Mainländer, der Schüler Schopenhauers, will sogar beweisen, »dass das reine Christentum im tiefsten Grunde echter Atheismus und nur auf der Oberfläche Monotheismus ist.« 2) W. a. W. u. V. I p. 415.

eines Gottes zu verwerfen. »Wohin das Auge dringt, ist Schuld und Leiden« sagt ein Schopenhauerianer, der Dichter Hieronymus Lorm (Heinrich Landesmann). Wie sollte eine solche Welt das Werk der vollkommensten Güte, der strengsten Gerechtigkeit, der unbegrenzten Allmacht sein? Für Schopenhauer ist die Welt eine Hölle; Hölle und Gott aber sind disparate Begriffe. — Der Gedanke der Geschichte ist illusorisch. Es giebt keine Fortentwicklung, kein Besserwerden. Es giebt kein Ziel, dem sich das Menschengeschlecht, wenn auch langsam und unter stetem Ringen, nähern könnte. Das Wort »Vervollkommnung« ist für unsern Pessimisten ein leerer Schall. Wer aber, wie er, ein anstrebenswertes Ziel leugnet, dem ist auch jeder Gedanke an eine zielsetzende Macht fremd. Schopenhauer ist Atheist, weil er Pessimist ist. — — Die Erlösung aus dem leidvollen Drang ist des Menschen ureigenste That; für sie braucht Schopenhauer so wenig als seine indischen Geistesverwandten einen Gott in Bewegung zu setzen.

In seiner All-Einslehre hat sich Schopenhauer dem Pantheismus,¹⁾ in der Lehre von der Erkenntnislosigkeit des letzten Dinges dem Materialismus genähert. Beide Lehren, im Verein mit dem Pessimismus, geben die Grundpfeiler ab, auf denen sein Atheismus ruht. Wir sehen, die Aehnlichkeit der Begründung bei ihm und in dem Vedânta ist unverkennbar. »Alles ist leidvoll!« heisst es hier wie dort — darum ist ein Gott undenkbar. »Ich bin brahman,« sagt der Vedântist; »mein Wille ist das Ding-an-sich«, Schopenhauer.

Wir fanden den Atheismus der Inder in doppelter Weise getrübt, einmal durch die Annahme einer Göttervielheit, wozu für die exoterische Volksreligion des Brahmanismus sogar die Vorstellung eines allmächtigen, persönlichen Gottes kommt, und zweitens, wenigstens für den Vedânta, durch die Meinung, das Wesen des Dinges-an-sich bestehe in der Intelligenz. Namentlich im letzten Punkte hat Schopenhauer tiefer gedacht. Aber seltsamer Weise tauchen auch bei diesem konsequenten Denker Vorstellungen auf, die das

¹⁾ Was ihn vom Pantheismus scheidet, hat er dargestellt im Kap. »Epiphilosophie«. W. a. W. u. V. II p. 739.

Alleinregiment des Atheismus zu beeinträchtigen drohen. Sie finden sich in dem Kapitel: »Transscendente Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen« des 1. Bandes der Parerga; auch gehört hierhin das 49. Kapitel des 2. Bandes der W. a. W. u. V. »Die Heilsordnung«. Denn hier bekennt sich Schopenhauer zu dem Glauben an eine vorhersehende Notwendigkeit, die den Menschen zur Erlösung auf eine ihm ganz individuell angemessene Art, wenn auch auf weiten Umwegen leitet. Diese Vorsehung wird in den ursprünglich blinden Willen hineinverlegt. »Sind wir nicht auf dem Wege zum Theismus?« müssen wir mit Kuno Fischer fragen.¹⁾

8. Das Ding-an-sich.

Im Folgenden betrachten wir, welcher Art die Vorstellungen sind, die unsere Philosophen von dem Urgrund aller Erscheinung, dem Ding-an-sich, haben. Nach dem, was über die Metaphysik des Buddhismus gesagt worden ist, kommt hier nur der Vedânta zur Vergleichung mit Schopenhauer. In § 6 ist gezeigt worden, dass ein Ding-an-sich thatsächlich angenommen wird; wir gehen dazu über, die Natur desselben darzustellen.

a. Das Ding-an-sich ist unerkennbar.

So ist die Meinung Çankaras, so die Meinung Schopenhauers. Wie sie das Ding-an-sich auch nennen mögen, eine adäquate Erkenntnis kann nach beiden von ihm nicht gewonnen werden.

Wohl lässt sich das brahman »schauen«, von dem Weisen, im Zustande der Exstase, der seligen Versenkung, im Zustande des samrâdhanam,²⁾ aber eine Erkenntnis, wie sie durch Worte mitteilbar ist, lässt das heilige brahman nicht zu. Worte und Gedanken müssen umkehren, ohne es zu finden. »Verschieden ist's von allem, was wir kennen, und höher als das Ungekannte auch«. Es ist »nicht hörbar, nicht fühlbar.« Nur schweigend kann der weise Bâhva das Wesen brahmans bezeichnen.³⁾ — Die gleiche Unerkennbarkeit be-

1) a. a. O. p. 488 ff. 2) Deussen a. a. O. p. 230. ib. p. 227.

hauptet Schopenhauer von seinem Ding-an-sich. Wenn wir dasselbe »Willen« nennen, so ist diese Bezeichnung insofern eine unvollkommene, als der Name einer blossen Species auf das Genus übertragen wird.¹⁾ Die Species können wir erkennen, nicht so das Genus.

Und wie erklären unsere Denker diese Unerkennbarkeit? Diese Frage ist erst dann zu beantworten, wenn wir gesehen haben,

b. was sich trotz dem von dem Ding-an-sich aussagen lässt.

- 1) Gleich wie ein Salzklumpen durch und durch salzigen Geschmacks ist, so ist das brahman der indischen Philosophie durch und durch reine Geistigkeit, caitanyam.²⁾ »Geist ist sein Stoff« sagt der mythische Weise Çândilya. Das brahman ist das Sehende, das Hörende, das Verstehende, das Erkennende; es ist

»des Odems Odem und des Auges Auge,
des Ohres Ohr und des Verstands Verstand.« — —

Dadurch, dass der Vedântist das Wesen des Dinges-an-sich in die reine Geistigkeit setzt, hat er dem Organismus seines Systems den verhängnisvollen Tropfen Gift zugeführt, der dessen reines Blut verdirbt. Folgerichtig hat er gedacht, als er das Wesen des Subjekts auf das Ding-an-sich übertrug; es war sein Fehler, das Subjekt, das Selbst einfach zu nehmen. Dass das Selbstbewusstsein thatsächlich nicht einheitlich ist, hat Schopenhauer gelehrt. Auch hier sondert sich, wie in jeder Vorstellung, das Subjekt vom Objekt, das Erkennende vom Erkannten. Jenes ist der Intellekt, dieses der Wille. Auf diesen beiden Faktoren in ihrer Einheit beruht die Individualität, das Selbst. Den Willen hat der Vedânta übersehen, geblendet durch den Glanz, der vom Erkennen ausströmt. Und doch sagt er selbst, unter Bezugnahme auf die Chândogya-upanishad: »Fürwahr, aus Willen ist der Mensch gebildet!«³⁾ und mit der Brihad-âraryaka-upanishad: »Der Mensch ist ganz

1) W. a. W. u. V. I p. 132. 2) Deussen a. a. O. p. 164. 3) ib. p. 163

und gar gebildet aus Begierde.«¹⁾ Dennoch hat er das Subjekt des Selbstbewusstseins zum Ding-an-sich gemacht, den Intellekt.

Schopenhauer hingegen das Objekt, den Willen. Ihm ist also nicht die Vernunft das Ding-an-sich, sondern das ewige, unermüdliche Streben, das wir, wo es sich in uns objektiviert, Willen nennen. Der Wille, die Begierde ist der innerste Kern des Menschen. Diese Erkenntnis, die, wie eben gezeigt, auch dem Brahmanismus aufgegangen war, hat er auf das Weltall ausgedehnt und hat andererseits das Primäre des Brahmanismus, die Erkenntnis, zum Sekundären gemacht.

Dass es ein Fehler war, das Ding-an-sich rein geistig zu nehmen, haben die Vedântisten selbst gefühlt. Als sie erklären sollten, wie die Umwandlung des brahman in die Erscheinungswelt vor sich geht, oder, vom Standpunkt der vyavahâra-avasthâ aus gesprochen, wie es möglich ist, dass das rein geistige brahman sich schaffend erweisen kann, da mussten sie dem Ding-an-sich neben der reinen Geistigkeit auch die çakti beilegen, eine Reihe von »Kräften«. Da musste das brahman »mit Kräften angefüllt« sein; denn »eine Aktivität des von Kräften entblösten Gottes ist nicht denkbar.«²⁾ Schopenhauer hingegen trifft auch hier wieder das Richtige; nach ihm ist der Wille selbst nie Ursache; sondern, was einerseits Wille ist, ist andererseits Vorstellung, Erscheinung.

- 2) Als weiteres Attribut legt der Vedânta dem brahman die Existenz bei; es ist sat, das »Seiende« im höchsten Sinne. Dem entspricht es, wenn Schopenhauer dem Willen den Drang zur Selbsterhaltung beimisst;³⁾ denn eines wie das andere entspringt unmittelbar aus dem Begriff des Dinges-an-sich.
- 3) Fernerhin trägt brahman in sich die Fülle der Wonne, ânanda. So namentlich gemäss dem späteren Vedânta. Deussen will dieses Prädikat vornehmlich als negative Eigenschaft fassen, als Schmerzlosigkeit, die allein dem

1) ib. p. 208. 2) ib. p. 244. 3) W. a. W. u. V. II p. 338.

»param brahma« zukommt.¹⁾ In brahman ist alles Leid, aller Schmerz, Geburt und Sterben geschwunden. — Ganz anders Schopenhauer. Nach ihm ist der Wille selbst unmittelbar mit Leid behaftet, mit Schuld und Uebel verbunden. Sein Wille ist kein zufriedener, sondern ein hungriger, kein reiner, sondern ein unmoralischer Wille von Haus aus. Dieser Gegensatz wird wichtig werden bei Betrachtung des Pessimismus und der Ethik.

So gehen in der Hauptsache unsere Philosophen ziemlich weit auseinander hinsichtlich ihrer Ansicht vom Wesen des Dinges-an-sich. Hier die leidlose, selige Intelligenz, dort der leidvolle, unselige Wille. Doch einigen sie sich wieder, wenn sie von der äusseren Form sprechen. Nach beiden ist das Ding-an-sich einheitlich und grundlos.

Der Wille, der aller Erscheinung zu Grunde liegt, ist von aller Erscheinung gänzlich verschieden. Die Formen, in denen die Erscheinung sich darstellen muss, sind ihm durchaus fremd; denn eben das macht ihn zum Ding-an-sich. Diese Formen finden ihren Ausdruck im Satz vom Grunde. Es sind Zeit, Raum und Kausalität. Diese Drei haben über den Willen als Ding-an-sich keine Gewalt; er steht über ihnen. Ueber Zeit und Raum — darum ist er ewig, einer und ungeteilt. Zeit und Raum sind das principium individuationis und machen als solches die Vielheit der Erscheinungen möglich. Dem Willen aber ist diese Vielheit nicht eigen; er ist einer; in jeder Erscheinung stellt er sich ganz und ungeteilt dar. Ueber der Kausalität — darum ist er unveränderlich und schlechthin grundlos. Hören wir Schopenhauer selbst: »Der Wille als Ding-an-sich liegt ausserhalb des Gebietes des Satzes vom Grund in allen seinen Gestaltungen, und ist folglich schlechthin grundlos, obwohl jede seiner Erscheinungen durchaus dem Satz vom Grunde unterworfen ist; er ist ferner frei von aller Vielheit, obwohl seine Erscheinungen in Zeit und Raum unzählig sind; er selbst ist Einer; jedoch nicht wie ein Objekt Eines ist, dessen Einheit nur im Gegen-

1) cf. p. 77 f.

satz der möglichen Vielheit erkannt wird; noch auch wie ein Begriff Eins ist, der nur durch Abstraktion von der Vielheit entstanden ist; sondern er ist Eines als das, was ausser Zeit und Raum, dem principio individuationis, d. i. der Möglichkeit der Vielheit, liegt.«¹⁾

Ebenso liegt nun auch das brahman des Brahmanismus jenseits jener Formen von Zeit, Raum und Kausalität. Die Kâthaka-upanishad sagt:

»Vom Guten frei und frei vom Bösen, von Ursach' und von Wirkung frei, Frei vom Vergang'nen und Zukünft'gen — das sage mir, was dieses sei.«²⁾

Und wir antworten mit Çankara: es ist »das unsichtbare, ungreifbare, stammlose, farblose, was ohne Augen und Ohren, ohne Hände und Füße ist, das ewige, durchdringende, allgegenwärtige, sehr feine, dieses ist das Unwandelbare, welches die Weisen erkennen als den Mutterschoss der Wesen.«³⁾ »Himmlich« sagt die Mundaka-Upanishad, »ist der Geist, der ungestaltete, der draussen ist und drinnen, ungeboren, der odemlose, wünschelose, reine, noch höher als das höchste Unvergängliche.«⁴⁾ Nichts anders besagen alle diese Bestimmungen, als dass brahman, wie es dem Ding-an-sich zukommt, über Zeit, Raum und Kausalität erhaben ist.⁵⁾ Jegliche Vielheit ist demnach im brahman-âtman gehoben; selbst, wie uns die Abschiedreden Yâjñavalkyas lehren, die Zweifelt von Subjekt und Objekt, so dass, obwohl das brahman selbst das Erkennen ist, in ihm kein Erkennen stattfindet. Darum lehrt die Dogmatik das brahman ausdrücklich als ein attributloses, nirgunam brahma, als ein unterschiedloses, nirvicesham brahma; denn durch Attribute, Bestimmungen und dergl. würde eine Vielheit in das brahman hineingetragen. Auch jene drei Attribute, die eine spätere Zeit im Ausdruck sac-cid-ânanda zusammengefasst hat, gleich »Sein, Geist und Wonne«, sind nicht als drei selbständig nebeneinander bestehende Eigenschaften aufzufassen, sondern als drei Bestimmungen, die dasselbe aussagen. So kann man denn eigentlich von brahman nicht sagen, was und wie es ist, sondern nur, was und wie es nicht ist. Solche negative

1) W. a. W. u. V. I. p. 134. 2) Deussen a. a. O. p. 166. 3) ib. p. 141. 4) ib. p. 142
5) Deussen: Elemente der Metaphysik p. 27.

Bezeichnungen sind: das schon erwähnte »neti, neti«, gleich »nicht so, nicht so«; oder: »nicht grob und nicht fein, nicht lang und nicht kurz.« Oder: »Er ist ungreifbar; denn er wird nicht gegriffen; unzerstörbar; denn er wird nicht zerstört; unhaftbar; denn es haftet nichts an ihm; er ist nicht gebunden, er wankt nicht, er leidet keinen Schaden.«¹⁾ Oder, wie Yājñavalkya zur Brahmanin Gārgī sagt: »Es ist das, o Gārgī, was die Brahmanen das Unvergängliche nennen; es ist nicht grob und nicht fein, nicht kurz und nicht lang; nicht rot (wie Feuer) und nicht anhaftend (wie Wasser), nicht schattig und nicht finster, nicht Wind und nicht Aether, nicht anklebend (wie Lack), ohne Geschmack, ohne Geruch, ohne Auge und ohne Ohr, ohne Rede, ohne Verstand, ohne Lebenskraft und ohne Odem, ohne Mündung und ohne Mass, ohne Inneres und ohne Aeusseres; nicht verzehrt es irgend was, nicht wird es verzehrt von irgend wem.«²⁾

c. Weshalb ist das Ding-an-sich unerkennbar?

Diese Frage können wir nun beantworten. Zunächst ist r den Vedānta. »Wahrlich, o Gārgī,« spricht Yājñavalkya, »dieses Unvergängliche ist sehend, nicht gesehen, hörend, nicht gehört, verstehend, nicht verstanden, erkennend, nicht erkannt.« Und warum nicht erkannt? Einmal, weil sein Sein ein all unsere Fassung weit überragendes ist. Unsere Erkenntnis vermag nur das empirische Sein zu begreifen, nicht aber jenes, das »neti, neti« ist, das so ganz andere Natur als das empirische Sein hat, dass man es, von diesem aus betrachtet, ein Nicht-sein nennen könnte. Wir müssten zu seiner Erkenntnis uns aller gewöhnlichen Erkenntnis-mittel entäussern; darum heisst es in der Kena-Upanishad:

»Wer nicht versteht, nur der versteht es,
Und wer versteht, der weiss es nicht:
Unerkannt vom Erkennenden,
Erkannt vom Nichterkennenden.«

Der zweite und Hauptgrund aber ist der, dass brahman

1) Deussen: Vedānta p. 211. 2) ib. p. 143. vergl. auch p. 229. Ebenso sagt Scotus Erigena, dass man das Wesen Gottes nur mit Ausdrücken bezeichnen könne, die dessen Nichtbestimmbarkeit bezeichnen. cf. Preger: Mystik I p. 158. So überhaupt jeder Mysticismus seit Philo und Plotin. So heisst es bei Nikolaus von Cusa: »Negationes sunt verae, affirmaciones insufficientes in theologis«, d. h. in der Lehre von Gott.

als die Potentialität aller Erkenntnis immer Subjekt des Erkennens ist und daher nie zum Objekt werden kann. Das Erkennen selbst ist unerkennbar, wie das Auge alles sieht, nur sich selbst nicht. Das brahman ist das Selbst und somit allem innerlich; darum kann es zwar nicht bezweifelt werden¹⁾, weil es als Selbst an sich bekannt ist aber man kann es auch nicht beweisen; denn »es ist dasjenige, welches alle Beweismittel in Anwendung bringt.« Weil brahman das Erkennen selbst ist, darum bleibt es unerkennbar. »Nicht sehen kannst Du den Seher des Sehens, nicht hören kannst Du den Hörer des Hörens, nicht verstehen kannst Du den Verstcher des Verstehens, nicht erkennen kannst Du den Erkener des Erkennens.« — »Durch den er dies Alles erkennt, durch wen soll er den erkennen? Den Erkener, durch wen soll er den erkennen?«

In dieser Weise kann Schopenhauer natürlich nicht argumentieren. Auch für ihn kann das Ding-an-sich nie Objekt einer adäquaten Erkenntnis werden, aber nicht, weil es ewig Subjekt jeder Erkenntnis, sondern eben Ding-an-sich ist, aus dessen Begriff unmittelbar sich die Unerkennbarkeit ergibt. Denn erkannt werden, vorgestellt werden, heisst für einen anderen da sein, als Objekt für ein Subjekt, hingegen an-sich-sein bedeutet, unabhängig von anderen, durch sich selbst und für sich selbst sein. Würde das Ding-an-sich erkannt werden, so wäre es nicht mehr für sich da, sondern für etwas anderes, nämlich das erkennende Subjekt. Nichts ist nachdem, was es schlechthin an und für sich ist, erkennbar. »Denn sobald ich erkenne, habe ich eine Vorstellung: diese aber kann, eben weil sie meine Vorstellung ist, nicht mit dem Erkannten identisch sein, sondern gibt es, indem sie es aus einem Sein für sich zu einem Sein für Andere macht, in einer ganz anderen Form wieder, ist also stets noch als Erscheinung desselben zu betrachten.«²⁾ Alle Erkenntnis giebt bloss Erscheinung — darum sind Ding-an-sich und Erkanntwerden unversöhnliche Gegensätze. Nicht einmal in die allgemeinste Form der Vorstellung: Objekt für ein Subjekt sein, fügt sich das Ding-an-sich, geschweige

1) Deussen a. a. O. p. 137. 2) W. a. W. u. V. II p. 566; ib. p. 217.

denn in die dieser untergeordneten Formen, die ihren Ausdruck im Satz vom Grunde finden. Das Ding-an-sich ist durchaus nicht Vorstellung, sondern *toto genere* von ihr verschieden. — — Selbst da, wo das Ding-an-sich am hellsten vom Lichte der Erkenntnis getroffen wird, bleibt es geheimnisvoll, in uns! Von zwei Formen zwar, die aller äusseren Erkenntnis anhaften, Raum und Kausalität, bleibt die innere frei, zwei Schleier hat also das Ding-an-sich abgeworfen, aber völlig nackt stellt es sich auch in der inneren Erkenntnis nicht dar. Die Form der Zeit, sowie die allgemeinste Form aller Vorstellung, Objekt für ein Subjekt sein, sind auch hier geblieben.¹⁾ — — — Diese Beweisführung ähnelt jener vedântistischen, die wir an erster Stelle angeführt haben. Hier wie dort wird eine völlige Discrepanz zwischen absolutem und relativem Sein festgehalten und nur das letztere der Erkenntnis als Objekt überwiesen. —

Trotz aller Unerkennbarkeit ist nun für unsere Philosophen das Ding-an-sich durchaus nichts Fremdes. Es ist vielmehr das Allergewisseste unserer gesamten Erkenntnis, das am genauesten Bekannte, was deshalb nicht durch ein Anderes zu erklären ist, vielmehr allem anderen die Erklärung giebt. Denn wir können es da betrachten und finden, wo es am wenigsten in die Form der Erscheinung eingegangen ist. Da erkennen wir es denn in seiner adäquatesten Erscheinung, die uns überhaupt zugänglich ist, mit Schopenhauer als jenen Drang und Trieb, den wir Willen nennen. Bei jedem Hervortreten eines Willensaktes aus der dunkeln Tiefe unseres Innern in das erkennende Bewusstsein vollzieht sich ein unmittelbarer Uebergang des ausser aller Zeit liegenden Dinges-an-sich in die Erscheinung. Demnach ist der Willensakt nur Erscheinung, aber die nächste und deutlichste des Dinges-an-sich, und es folgt, dass, wenn alle übrigen Erscheinungen ebenso unmittelbar und innerlich von uns erkannt werden könnten, wir sie für eben das ansprechen müssten, was der Wille in uns ist. In diesem Sinne lehrt Schopenhauer, dass das innere Wesen eines jeden Dinges

1) Vergl. W. a. W. u. V. II Kap. 18: »Von der Erkennbarkeit des Dinges-an-sich.« p. 213 ff.

der Wille ist; in diesem Sinne nennt er den Willen das Ding-an-sich. — Gelegentlich tritt der Gedanke auf, dass neben dem Attribut des Willens das wahre Ding-an-sich noch andere Qualitäten haben mag, Bestimmungen, Eigenschaften, Daseinsweisen, die ausserhalb jeder möglichen Erscheinung liegen, die schlechthin unerkennbar und unfasslich bleiben.¹⁾ Doch spielt dieser Gedanke keine grosse Rolle. Schopenhauer beabsichtigt nichts mehr damit als Spinoza mit der Annahme, dass die Substanz aus der Zahl nach unendlichen Attributen bestehe, von denen jedoch nur Denken und Ausdehnung uns bekannt sind²⁾ — nämlich das, die Substanz oder das Ding-an-sich hoch über alle empirische Realität zu erheben.

d. Annäherung des Vedânta an Schopenhauer.

So mannigfache Berührungspunkte sich zwischen Schopenhauer und dem Vedânta hinsichtlich der Lehre vom Ding-an-sich ergeben, so scheinen doch alle Beziehungen abzubrechen, sobald wir auf das Wesen selbst des Dinges-an-sich unser Auge richten. Hier Geistigkeit — dort Wille. Aber hören wir, wie Paul Deussen brahman und die Geistigkeit auffasst. Er erklärt brahman (von *barh = farcire*), das Gebet, »als den zum Heiligen, Göttlichen emporstrebenden "Willen" des Menschen.«³⁾ Er fasst alles Erkennen auf als »eine Reaktion gegen den Andrang der Eindrücke und somit als eine Bethätigung von Kraft,«⁴⁾ und sagt demgemäss: »Indessen ist das Geistige (*caitanya*), wie wir sehen werden, in unserm Systeme eine Potenz, welche aller Bewegung und Veränderung in der Natur zu Grunde liegt, daher auch z. B. den Pflanzen zugeschrieben wird, und somit eher die allem Seienden zukommende Fähigkeit der Reaktion gegen äussere Einwirkungen bedeutet, eine Fähigkeit, welche allerdings in ihrer höchsten Potenzierung als menschliches Erkenntnisvermögen, als Geist sich offenbart.«⁵⁾ Deussen erklärt brahman also als Geisteskraft, Kraft aber ist Wille.⁶⁾ Und

1) W. a. W. u. V. II p. 221. 2) Spinozas Ethik, Teil I, Def. 6. 3) Deussen a. a. O. p. 128. 4) ib. p. 229. 5) ib. p. 62. 6) Vergl. auch Deussen: Elemente der Metaphysik, § 184 mit Anmerk. p. 125, wo er zu dem Schluss kommt: »dass dieses Brahman — trotz der ihm zugeschriebenen Intelligenz im Grunde nichts anderes ist, als was wir den Willen nennen.«

in der That, wenn die Philosophen des Vedānta behaupten, in allen Elementen sei brahman der innere Lenker, »so dass, demnach, wenn z. B. das Wasser fließt, nicht das Wasser als solches, sondern brahman in ihm dieses bewirkt,«¹⁾ so sind sie nicht ferne von der Einsicht, dass das Wesen brahmans in die Kraft zu setzen ist, in den Drang und das Streben, in das, was Schopenhauer Willen nennt. Aber von dieser Einsicht hat sie abgetrieben ein wichtiges Grundgesetz, das für sie unumstößliche Geltung besitzt, das Gesetz: »ohne Erkenntnis (cetanā) keine Bewegung (pravritti)!«²⁾ ein Gesetz, gegen das sich Schopenhauer auf das energischste wendet und dessen Widerlegung das ganze Kapitel: »Physische Astronomie« gewidmet ist.³⁾ Darum muss man immerhin dem Begriff des brahman einige Gewalt anthun, wenn man ihn als den Schopenhauer'schen Willen interpretieren will. Besser stimmt zu diesem der buddhistische »Durst«, nur dass dieser vornehmlich in der Sphäre bewussten Handelns der Menschheit seine unheilvolle Macht geltend macht. Dieser »Durst« ist ebenso wie der »Wille« eine unmoralische Potenz, von der sich zu befreien Glück und Erlösung bedeutet, aber er ist kein Ding-an-sich. Wäre der Buddhismus zu einer positiven Metaphysik durchgedrungen, er würde die Begier, die er so nur im Menschen sucht, auch im Weltall wiedergefunden haben, wodurch ein vollkommenes Pendant zur Schopenhauer'schen Philosophie entstanden wäre, ähnlicher, als wie der Vedānta eines bietet.

§ 9. Die Identitätslehre.

In der Identitätslehre kulminieren Brahmanismus und Schopenhauer'sche Philosophie. In ihr ist der Gipfelpunkt erreicht. Aber er ragt in die Höhen des reinen Mysticismus. In der Identitätslehre erscheint die gesamte Metaphysik als sublimirt.

»Tat tvam asi«, »das bist Du« — in diesen, von Schopenhauer so oft citierten Worten des Veda liegt die Identitätslehre beschlossen. »Aham brahma asmi«, »ich bin brahman« ist ihr Motto. Diese Worte besagen: wie bunt

1) Deussen, Vedānta p. 255, 2) ib. p. 254, 258. 3) Willen in der Natur. p. 80 ff.

und mannigfaltig auch die Erscheinungen sein mögen, so ist doch der einzig wesenhafte Kern in allen ewig der gleiche: brahman, Willen. »Seele nur ist dieses Weltall«; »brahman nur ist dieses Ganze, das vortrefflichste;« »das, was dieses Feine ist, dessen Wesens ist dieses Weltall, das ist das Reale, das ist die Seele, das bist Du, o Çvetaketu.«¹⁾ Die unermessliche Kraft, »die die Welten auseinanderhält, dass sie nicht verfließen«, sie ist es, die in der Pflanze wirkt, im Schaft zur Sonne aufstrebt, um Blüten zu tragen und Frucht zu zeitigen. Sie ist es, die in allem, was lebt und Speise nimmt, liebt und hasst, ihr geheimnisvolles Werk verrichtet. Auch in der unvernünftigen Kreatur, den Tieren. »Ob sie hier Tiger sind oder Löwe, oder Wolf, oder Eber, oder Wurm, oder Vogel, oder Bremse, oder Mücke«, die stärksten und die geringsten, »alle diese Kreaturen haben das Seiende als Ursache, das Seiende als Stützpunkt, das Seiende als Grundlage.«²⁾ Und so auch der Mensch. Auch er ist brahman und vom Nebenmenschen nur in der Erscheinung verschieden.

»Du bist das Weib, du bist der Mann, das Mädchen und der Knabe; Geboren, wächst du allerwärts, du wankst als Greis am Stabe.«³⁾

Darum kann auch Sanatkumâra in der Chândogya-Upânishad sagen:⁴⁾ »Ich bin unten und oben, im Westen und im Osten, im Süden und im Norden: ich bin diese ganze Welt.« Und Schopenhauer stimmt ihm vollkommen bei.

Aber nicht nur die Welt der organischen Wesen wird vom brahman oder dem Willen getragen und belebt, auch die anorganische Welt. Auch über sie müssen wir das Weihewort sprechen: »tat tvam asi«. Schopenhauer nimmt demgemäß keinen Anstand, alle Naturkräfte als Willensäußerungen zu bezeichnen und sie mit der Lebenskraft im Menschen zu identifizieren. Ihm ist sogar die Schwere nicht bloss ein zufälliges Analogon zum menschlichen Willen, sondern ganz und unmittelbar dasselbe, mit dem einzigen, accidentellen Unterschied, dass im Menschen der Wille sich mit Intellekt und Selbstbewusstsein verbunden hat. Der Vedânta denkt bei den Wesen, deren Wesensidentität er behauptet, in erster

1) Deussen a. a. O. p. 282 ff. 2) ib. p. 284, 285. 3) ib. p. 321. 4) ib. p. 216 ff.

Linie an die erkennenden, Mensch und Tier; auch die Pflanzen werden wohl noch herangezogen; die Konsequenzen hingegen, die Schopenhauer, wie gesagt, mit solcher Siegesgewissheit zieht, wagt oder vermag er nur anzudeuten. Dass auch die Elemente des belebenden brahman nicht nur nicht entbehren, vielmehr nur seine Erscheinungsform sind, stellt er bloss mythisch dar, in der Schöpfunglehre, die nur für den »Standpunkt des Welttreibens« gilt. So sagt er mit der Chândogya-Upanishad, dass das »Sciende, das am Anfang war, eines nur und ohne Zweites«, also brahman, aus sich die drei Urelemente, Glut, Wasser und Nahrung (gleich Erde) hervorgehen liess und in dieselbe mit dem »lebenden Selbste«, d. h. mit der individuellen Seele einging. Oder, gemäss der Taittirîya-Upanishad: »Wahrlich, aus diesem âtman ist der âkâça (= Raum, Aether) entstanden, aus dem âkâça der Wind, aus dem Wind das Feuer, aus dem Feuer das Wasser, aus dem Wasser die Erde, aus der Erde die Pflanzen, aus den Pflanzen die Nahrung, aus der Nahrung das Sperma, aus dem Sperma der Mensch.«¹⁾ Eines bezieht die Kraft seines Daseins aus dem anderen, und alle zusammen aus brahman. Solche Schöpfung- und Emanationstheorien, die aus älterer, naiverer Vedazeit stammen, können zwar dem gereiften philosophischen Denken nicht genügen, aber gleichwohl darf der orthodoxe Vedânta, für den der Veda Quell und Norm alles Wissens ist, sie nicht verwerfen. Man behauptet also, die Schöpfunglehre habe keinen anderen Zweck, als die Identität der Welt mit brahman darzuthun und deutet für den kritischen Verstand die Kausalität zur Identität um, wobei das Hauptargument das Beharren der Substanz durch alle Veränderungen hindurch abgiebt. Auf dem »Standpunkt der höchsten Realität« aber giebt es nur noch brahman und keine Naturkräfte mehr, deren Identität mit brahman nachgewiesen werden müsste.

1) Deussen a. a. O. p. 248. Es sei übrigens hier nebenbei bemerkt, dass sowohl Schopenhauer als der Vedânta die Elemente in eine gewisse Korrespondenz zu den Sinnen setzen. Nach dem Ved. wird der Aether wahrgenommen durch das Gehör, der Wind durch Gehör und Gefühl, das Feuer durch Gehör, Gefühl und Gesicht, das Wasser durch Gehör, Gefühl, Gesicht und Geschmack, die Erde durch Gehör, Gefühl, Gesicht, Geschmack und Geruch. — Nach Schopenhauer (W. a. W. u. V. II p. 31) ist der Sinn für die Erde das Getast, für das Wasser der Geschmack, für die Luft das Gehör, für das Feuer das Gesicht.

Die Identitätslehre weist also hinter allen Schalen, so bunt und verschieden sie auch sein mögen, den identischen Kern nach. Wie mannigfaltig auch, durch Zeit und Raum von einander geschieden, die Individuen sein mögen, wie gross auch dem Einzelnen die Kluft ist, die ihn unüberbrückbar vom Nebengeschöpfe zu trennen scheint, alle Unterschiede von »hier« und »dort«, »heute« und »morgen«, »ich« und »du« treffen nur das Aeussere — im tiefsten Grunde lebt in allen Wesen nur das eine, identische Ding-an-sich, ob wir es nun brahman oder Willen nennen.

Hier aber, in der Identitätslehre, schlägt die Schopenhauer'sche Philosophie ebenso wie der Vedânta in Mysticismus um.

Zwar gilt der Vedânta als orthodox und ist es auch thatsächlich, sofern der heilige Veda den Untergrund seines Philosophierens abgiebt; aber er nimmt doch nicht das Wort nur als Wort. Er sucht die alten Götterlieder zu vergeistigen; er wendet sich ab von den Formeln und Dogmen, in denen der Vedismus den religiösen Gedanken niedergeschlagen hatte. Das Opfer mit seinen verwickelten Manipulationen ist für ihn kaum noch eine inhaltlose Ceremonie. Er sucht das Göttliche nicht mehr auf dem Opferplatz, er sucht es in der eigenen Menschenbrust. Er braucht keine positive Offenbarung mehr, er lauscht einer anderen Stimme, die aus dem Inneren des Gemütes aufsteigt. Er braucht keines Gebetes mehr, um sich dem Göttlichen zu nähern, er weiss sich vielmehr in beständiger, innigster Gemeinschaft mit ihm, in tiefster Harmonie mit dem Urgrunde alles Daseins. Er lehrt eine ganz unmittelbare, feste, unauflösliche, innerliche Beziehung des Menschen zu dem Ewigen, eine mystische Gemeinschaft des tragenden Princips im Einzelwesen mit der Gottheit. Der Mensch ist Gott, Gott ist die Welt. Der Gesetzeskanon, die ganze Scholastik der Veden haben ihre Gültigkeit verloren für den, der das heilige »tat tvam asi« begriffen, der in seinem Inneren sich selbst als urewiges Princip aller Welt erfasst hat und sich in den grundlosen Tiefen der Göttlichkeit verliert.

Wie wir mystische Religionen haben, so auch mystische

Philosophiesysteme. Ein solches ist das Schopenhauer'sche. Sein System setzt, wie alle Mystik, das Einzelwesen in unmittelbaren Zusammenhang mit dem Prinzip jeglichen Daseins und Wirkens, nur dass dieses von ihm nicht Gott genannt wird. Im eigenen Willen lehrt es den ewigen Willen kennen, der allmächtig das Weltall trägt. Es erweitert die Schranken der Individualität und verschmilzt Ich und Welt und Gott zur *unio mystica*. Der Gott wohnt nicht jenseits des Universums; im menschlichen Selbst lässt er sich schauen, lässt er sich fühlen, mit Händen greifen.

§ 10. Der Satz vom Grunde.

Wir dürfen unsere Parallele zwischen den philosophischen Ansichten Schopenhauers einerseits und der indischen Weisen andererseits, die Welt des Objekts betreffend, nicht schliessen, bevor wir nicht in einigen Worten der besonderen Stellung gedacht, die hier wie dort, und zwar hier bei den Buddhisten, das *principium rationis sufficientis* einnimmt. Hier wie dort wird ihm eine besondere Wichtigkeit beigemessen. Denn wenn auch der Buddhismus die subtilen Spitzfindigkeiten brahmanisch-dogmatischer Spekulation hinter sich lässt, sich, wie mehrfach betont, wenig kümmert um die tief-sinnigen Gedanken des Vedânta, so ist er doch nicht so ganz bloss Verkündigung einer reinen Moral, dass er nicht auch mit dogmatischen Begriffen arbeitete, die nicht weniger als die allgemein verständlichen Sätze vom Leiden zu seinem festen Bestand gehören. Es sind dies Begriffe und Begriffeverknüpfungen, von denen selbst Buddha weiss, dass sie »schwer zu erfassen sind,« die aber trotzdem solche Wichtigkeit haben, dass gerade ihre Kenntnis als das Fundament gilt, auf dem die erlösende Erkenntnis sich aufbauen kann. Es sind die Begriffe, die ihren Ausdruck gefunden haben in der »Formel vom Kausalnexus«, *paticcasam-uppâda*, wörtlich: Entstehen (des einen) durch das andere. Diese Formel trägt das ganze System Buddhas, gleich wie Schopenhauers Schrift: »Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde« den Unterbau des seinigen enthält. Und wie die

buddhistische Formel und die Schopenhauer'sche Schrift der Sache nach die Vorbedingung zum weiteren Eindringen in ihre Weisheit enthalten, so sind sie auch der Zeit nach als Erstlinge dem Geiste unserer Denker entsprungen.

Folgendermassen lautet die »Formel vom Kausalnexus«: »Aus dem Nichtwissen entstehen die Gestaltungen; aus den Gestaltungen entsteht Erkennen; aus dem Erkennen entsteht Name und Körperlichkeit; aus Namen und Körperlichkeit entstehen die sechs Gebiete;¹⁾ aus den sechs Gebieten entsteht Berührung;²⁾ aus der Berührung entsteht Empfindung; aus der Empfindung entsteht Durst;³⁾ aus dem Durst entsteht Haften;⁴⁾ aus dem Haften entsteht Werden; aus dem Werden entsteht Geburt; aus der Geburt entsteht Alter und Tod, Schmerz und Klagen, Leid, Kümmeris und Verzweiflung.«⁵⁾

Folgendermassen lautet die Fassung, die Schopenhauer dem »Satz vom Grunde« als allgemeinste giebt: »Nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit. Nichts ist ohne Grund warum es sei.«⁶⁾

Vergleichen wir diesen einfachen Satz mit dem komplizierten Begriffgefüge der Formel vom Kausalnexus, so scheint der Sinn beider unvereinbar zu sein. Sehen wir aber ab von den einzelnen, zum Teil schwer erklärbaren Zwischengliedern, nehmen wir die Formel in ihrer Gesamtheit, so drückt sie nichts weiter aus als die strenge Gesetzmässigkeit alles Geschehens, zwar nur im Gebiet menschlichen Daseins, aber eben das, was Schopenhauers Satz hinsichtlich alles Geschehens auf allen Gebieten behauptet. Jede Ursache hat dort die ihr entsprechende Wirkung, jede Wirkung die ihr gemässe Ursache. Jeder Zustand ist einerseits Wirkung, Folge, andererseits Ursache, Grund. Alles Geschehen in der Sphäre unserer Existenz ist gesetzmässig und notwendig; dass dieser Gedanke die Anschauung Buddhas nicht weniger als die Schopenhauers beherrscht, verdient als fundamentale Uebereinstimmung wohl hervorgehoben zu werden. Sodann stimmen beide darin überein, dass sie die Verkettung

1) der Sinne und ihrer Objekte. 2) zwischen den Sinnen und ihren Objekten. 3) oder Begierde. 4) an der Existenz. 5) Oldenberg a. a. O. p. 240 ff. 6) Vierf. Wurzel, p. 5

von Ursache und Wirkung als anfang- und endlos betrachten.¹⁾ Und endlich weisen beide dieser Verkettung das gleiche Gebiet an.

Schopenhauer nämlich teilt die Welt in zwei Hälften, die im Grunde identisch sind, in die Welt als Wille, des Dinges-an-sich, und in die Welt als Vorstellung, der Erscheinung. Nur diese ist dem Satz vom Grunde unterworfen, jene aber seinem Anspruche entzogen. Denn der Satz vom Grunde ist eine Form unseres Intellektes, eine Funktion unseres Verstandes und als solche a priori gegeben. Daher hat er nur für das erkennende Bewusstsein Gültigkeit, ist nur in dessen Bereich thätig und kann für das, was nie erkannt werden kann, also für das Ding-an-sich, nie in Betracht kommen. Er gilt nur für Erscheinungen, die er untereinander verknüpft, dergestalt, dass die eine sich dem Verstande als Wirkung einer vorhergehenden Ursache darstellt. Aber über die Erscheinung hinaus vermag er nicht zu führen; in der Welt als Wille erlischt sein Anspruch. Die Welt als Wille ist schlechthin grundlos, dort giebt es keine Veränderung.

Zwei Welten unterscheiden auch die Buddhisten: die Welt des leidenvollen samsâra und jene des seligen nirvâna. Nur die erstere ist vom sog. Kausalnexus beherrscht. Dieser ist hier das ausnahmslose Gesetz, das den jämmerlichen, qualvollen Gang der endlosen Wiedergeburten regelt, das jeden Lebenslauf mit einem vorhergehenden als unausbleibliche Wirkung verknüpft. Hier im samsâra, verbindet das Gesetz der Kausalität jede That mit ihrem Lohn. »Nicht im Luftreich, nicht in des Meeres Mitte, nicht, wenn Du in Bergeshöhlen hinabdringst, findest Du auf Erden eine Stätte, wo Du der Frucht Deiner (bösen) That entrinnen magst.«²⁾ Denn das Kausalitätsgesetz beherrscht jede Gestalt, alle sankhâra. Es besagt den unabwendlichen Untergang alles Entstandenen: »was dem Entstehen unterthan ist, ist auch dem Vergehen unterthan,« Es steht dem beständigen

1) »Eine vordere Grenze des Nichtwissens, ihr Mönche, ist nicht zu erkennen, dass vor diesem Punkte das Nichtwissen nicht gewesen und dass es später entstanden wäre.« Oldenb. a. a. O. p. 263 f, p. 251. 2) Oldenberg a. a. O. p. 249.

Wechsel von Entstehen und Vergehen, Keimen und Welken, Geborenwerden und Sterben vor; es gestattet keine Ruhe, es kennt kein Glück, es bringt nur Qual. Denn Ruhe, Glück und Frieden wohnen nur da, wo keine Veränderung mehr stattfindet, im nirvâna. Dort kommt die wandernde Seele zur Ruhe und wirkt das Kausalitätsgesetz nicht mehr. Im »Ungeborenen, Ungewordenen, nicht Gemachten, nicht Gestalteten« hat alle Kausalität ein Ende.

Demnach hat sowohl nach Schopenhauer als nach Buddha das Kausalitätsgesetz Gültigkeit nur in der Welt der Erscheinung. Daraus folgt weiterhin, dass beide ihre beiden Welten nicht in kausale Beziehung setzen.

Innerhalb derselben Gebiete jedoch spielt das Kausalitätsgesetz bei Schopenhauer eine Rolle ganz anderer Natur als bei den Buddhisten. Es ist nach Schopenhauer der Ausdruck gesetzmässigen empirischen Geschehens, sei es auf physikalischem, physiologischem oder psychologischem Felde, und nichts darüber hinaus. In den Augen der Buddhisten hingegen hat die »Formel vom Kausalnexus« zunächst und vor allem eine höhere, fast mystische Dignität als ein ethisches Gesetz, das jede That mit ihrer Sühne verknüpft und weiterhin einen Lebenslauf aus dem andern mit zwingender Notwendigkeit hervorgehen lässt. Sie bestimmt die Schicksale und den Charakter des Einzelnen und führt wiederum aus dem Charakter die Thaten hervor. So ist sie eigentlich nur eine Erweiterung einer Unterart des Schopenhauer'schen Satzes vom Grunde, des Gesetzes der Motivation und hat als sittliche Potenz es vor allem mit dem ethisch-intellektuellen Leben des Menschen zu thun. Indem sie das jetzige Leben als Wirkung eines vorhergehenden betrachtet, nimmt sie einen wesentlich mythischen Charakter an, während Schopenhauers Betrachtung rein philosophisch bleibt.

B. Die Welt des Subjekts.

§ 11. Psychologie.

Im Bisherigen sind die Ansichten mit einander verglichen worden, die unsere Philosophen von der Aussenwelt haben.

Diese reiche, mannigfaltige Welt der drängenden Wesen und Gestalten, ist sie wirklich so, nur so, wie sie einem urteillosen Blick erscheint? Wenn nicht, wenn wir nur eine trügende Aussenseite erfassen, was ist dann der innerste Kern aller Erscheinung, und wie ist er beschaffen? Ist die Welt ewig? Oder ist sie das Werk eines transcendenten Gottes? Und giebt es ein Gesetz, dem gemäss sich alle scheinbar willkürlichen Erscheinungen in eine feste Ordnung einfügen, so dass nichts zufällig und alles notwendig ist? Die Antworten, die unsere Philosophen auf diese Fragen gegeben, sind aneinander abgemessen worden; sie haben sich zumeist als gleichlautend erwiesen. —

Nun ist die Welt der Objekte nur die eine Hälfte der Erscheinungswelt. Neben ihr, sie bedingend, steht die Welt des Subjekts. Das Subjekt erscheint durchaus als Individuum; dieses aber weist dem Betrachter verschiedene Seiten. Es gehört dazu ein Körper, ein Intellekt, ein Wille. Was davon ist das Radikale, das wahre Selbst? Diese Frage ist schon im Vorstehenden entschieden. Doch waren wir dort von aussen an sie herangetreten, hatten das menschliche Individuum als ein Glied der ganzen Wesenkette, als ein Objekt unter Objekten genommen, während wir nun das Ich, aus der gesamten Natur herausgegriffen, für sich allein in seiner ganz bestimmten Wesenheit betrachten wollen, in der Gewissheit, auch hier merkwürdige Beziehungen zwischen Schopenhauer und der indischen Philosophie zu finden.

1. Schopenhauer.

Das empirische Bewusstsein, der einzige Stoff, der jeder Philosophie gegeben ist und von dem sie somit auszugehen hat, zerfällt in das Bewusstsein des eigenen Selbstes und in das Bewusstsein anderer Dinge. Letzteres enthält die äussere Anschauung; ersteres die innere und wird kurzweg Selbstbewusstsein genannt.¹⁾ Beiden ist, da sie beide Erkenntnis sind, die Grundform gemeinsam: das Zerfallen in ein Erkennendes und ein Erkanntes. Denn in jeder Erkenntnis ist neben dem Subjekt ein Objekt vorhanden — ohne diese

1) W. a. W. II, V, II p. 89.

zwei sich gegenseitig bedingenden Faktoren giebt es keine Erkenntnis. Auch im Selbstbewusstsein sind sie vorhanden und streng von einander geschieden, und Schopenhauer, der durch diese seine Lehre die frühere Meinung, das Selbstbewusstsein sei schlechthin einfach, als fälschlich darthat, wurde dadurch der Lavoisier des Selbstes; wie jener im vorher einheitlich genommenen Wasser zwei Grundelemente nachwies, so Schopenhauer im Selbstbewusstsein, das erkennende Subjekt und das erkannte Objekt. Das Subjekt heisst Intellekt, das Objekt Willen.¹⁾ Diese beiden sind einerseits streng geschieden, andererseits aber ist das, was will, identisch mit dem, was erkennt. Diese Identität des Subjekts des Wollens mit dem erkennenden Subjekt, dem jenes im Selbstbewusstsein als Objekt gegenübersteht, konstituiert das »Ich«, das »Selbst«.²⁾

Das Ich zerfällt demnach in zwei Teile: in Willen und Intellekt. Zum Willen gehört schon der Körper als seine Objektivität; indem er nichts weiter ist als der Objekt, anschaulich gewordene Wille. Das Gehirn, an das der Intellekt, wie empirisch nachzuweisen, gebunden ist, gehört mit zum Körper. Somit ist der Intellekt das Sekundäre, das Primäre ist der Wille, der den Körper und in diesem das Gehirn mit seiner Funktion, dem Erkennen, hervorbringt. Der Wille ist metaphysisch, das Ding-an-sich, der Intellekt ist empirisch, physisch, Erscheinung. Der Wille ist die Substanz, der Intellekt das Accidens. Der Wille ist daher unveränderlich und unvergänglich, der Intellekt wächst und nimmt ab und stirbt — mit dem Gehirn. Es ist ein Grundgedanke der indischen Philosophie: was der Veränderung unterworfen ist, kann niemals das wahre Selbst des Menschen sein. Derselben Meinung ist auch Schopenhauer, darum setzt er das Selbst nicht in die Erkenntnis, sondern in den Willen. Das Ich, das uns im Individuum entgegentritt, ist folglich aus zwei sehr heterogenen Bestandteilen zusammengesetzt, welche Verbindung durch den Tod gelöst wird. Dem Willen, als dem Ding-an-sich, dem wahren eigentlichen Selbst ist Un-

1) Vierf. Wurzel p. 140; W. a. W. u. V. II p. 225 u. 8. 2) Vierf. Wurzel p. 143. Vergl. dazu den Vedānta, Deussen a. a. O. p. 55, Anm. 28; p. 56 Anm. 30.

sterblichkeit gewiss; der Intellekt wird der Vernichtung übergeben.

Nach alledem sind wir befugt, ein doppeltes Ich anzunehmen, ein empirisches, das den Willen in Gemeinschaft und Verbindung mit dem Intellekt enthält, und ein metaphysisches, den Willen, ohne den Intellekt. Ersteres ist der Wille als Individuum, letzteres der Wille ausserhalb aller Individualität. Wahres Ich aber ist nur dieser, und die ganze Welt ist mein wahres Ich: tat tvam asi.

2. Vedânta.¹⁾

Das Ding-an-sich ist im Vedântasystem rein geistiger Natur, woraus folgt, dass auch das Wesen des Menschen in die Geistigkeit zu setzen ist. Der Mensch hat eine »Seele«, ein vor allem erkennendes Princip, das den Untergang des Leibes überdauert. Und zwar ist es nur der »grobe Leib«, also diese äusserliche Gestalt, die im Tode zu nichte wird, indes die Seele, die an sich mit dem ewigen brahman identisch ist, aus der zerfallenden Wohnung auszieht und sich auf die Wanderung begiebt. Ein seltsames Gefolge begleitet sie, das wir betrachten wollen, weil das menschliche »Ich« aus der eigentlichen »Seele« und ihrem Gefolge besteht.

Obgleich die Seele die Erkenntnis überhaupt ist, führt sie mit sich auf die Wanderung die besonders daneben gestellte Fähigkeit zum empirischen Erkennen, in Gestalt der indriya's, der »Kräftigen«.²⁾ Es sind dies die zu besonders für sich bestehenden Wesenheiten hypostasirten Funktionen der körperlichen Organe, des Auges, der Nase, der Hand, des Fusses u. s. w. Während die äusseren Organe als Bestandteile des »groben Leibes« im Tode vergehen, bleiben die Kräfte, die in ihnen ihren Sitz hatten, bestehen. Es giebt dieser indriyani zehn, von denen fünf, die jñâna-indriya's, Erkenntnisvermögen sind, die wir an dieser Stelle betrachten. Sie heissen Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack und Gefühl. Sie werden regiert von einem Centralorgan, dem manas,

1) Auf die Frage nach dem »Selbst« haben die verschiedenen indischen Systeme die verschiedensten Antworten gegeben. Dieselben werden von Çankara zusammengefasst. Deussen, a. a. O. p. 136. 2) Deussen, a. a. O. p. 356 ff.

dessen Aufgabe es ist, die von den jñāna-indriya's gelieferten Data zu Vorstellungen zu verarbeiten. Das manas bedeutet eben das, was Schopenhauer den Verstand nennt.¹⁾ In diesem Sinne citiert Çankara eine Stelle der Brihad-Āraṇyaka-Upaniṣhad- »Mit dem manas sieht man, mit dem manas hört man.«²⁾ Die indriya's haben im Leben den ganzen Leib durchzogen; das manas, der Verstand, hat seinen Sitz im Herzen, und in ihm wohnt, seinen ganzen Umfang in engster Verbindung mit ihm ausfüllend, die Seele. Mit manas und indriyas, diesen rein geistigen Potenzen, bewehrt, zieht die Seele, an sich schon rein geistiger Natur (ātman = brahman), aus, um im Jenseits Lohn oder Strafe für ihre Erdenthaten zu empfangen, und dann, zur Vervollständigung der Vergeltung, auf's Neue in einen Körper einzugehen.

Ein wesentlich anderes Bild als Schopenhauer bietet uns der Vedānta. Es ist nach ihm der Intellekt, der, das Selbst des Menschen ausmachend, dem Tode entgeht und zum Keim einer neuen Existenz wird. Die Wahrheit ist zweifelsohne hierbei nicht auf Seite der Vedantisten. Der Intellekt, dieses unvollkommene, der Veränderung zugängliche, in vielen Menschen nur rudimentarisch vorhandene Ding, sollte das Ich des Menschen sein? Die Vedantisten haben selbst gefühlt, dass ein Wesen, das rein intellektueller Natur wie ihre Seele ist, unmöglich eine neue Existenz in der Körperlichkeit schaffen kann. Denn der Geist trägt in sich allein keine schöpferische, lebenspendende Kraft; diese ist dem Willen zugewiesen. In diesem Sinne nun hat der Vedānta mit der wandernden Seele noch andere upādhi's oder »Beilegungen« verbunden, die zwar offenbar deren reine Geistigkeit trüben, aber unumgänglich nötig sind zum Verständnis, wie die Seele sich einen neuen Leib zu bilden vermag. Und wunderbar — oder auch nicht wunderbar, wie man es nehmen will, als eine Uebereinstimmung, durch Zufall oder die Natur der Sache herbeigeführt, — diese anderen upādhi's nähern den Begriff der Seele dem Schopenhauer'schen Willen.

Zunächst stehen neben den fünf jñāna-indriya's oder Erkenntnisvermögen die fünf karma-indriya's oder Thatvermögen,

1) Diese Deutung giebt schon Deussen. 2) Deussen, Vedānta. p. 338.

nämlich die Funktionen des Gehens, Redens, Greifens, Zeugens, Entleerens. Sie sind es, die im Leben die entsprechenden Handlungen regieren. Auch sie unterstehen dem Centralorgan des manas, das also hier nicht mehr als Verstand, sondern als der bewusste Wille auftritt.¹⁾ Das manas, das die von den jñâna-indriya's gelieferten Empfindungen benutzt, um als Verstand Vorstellungen daraus zu konstruieren, nimmt zu gleicher Zeit in seiner Eigenschaft als bewusster Wille diese Vorstellungen als Motive, um die karma-indriya's zu den bezüglichen Werken zu veranlassen.²⁾ So werden ihm als »Funktionen« unter anderem in der Brihad-âranyaka-Upanishad beigelegt: Wunsch (kâma, eigentlich Begierde, nach Geschlechtsgenuss,³⁾ Furcht, Beständigkeit, d. h. Festigkeit, Sich-aufrecht-halten bei Müdigkeit des Leibes.⁴⁾ Das manas wohnt im Herzen; im Herzen konzentriert sich auch nach Schopenhauer die Kraft des Willens.⁵⁾ — — Die karma-indriya's schliessen sich der wandernden Seele gleichfalls an. Eine blosser Annäherung an die Schopenhauer'sche Lehre ist hier gegeben, noch nicht eine wirkliche Verbesserung der eigenen Meinung erreicht; denn im Tode wird offenbar durch den Verlust der Erkenntnis auch der bewusste Wille unterbrochen, während nach dem Vedânta der Seele der bewusste Wille in den Thatvermögen erhalten bleibt.

Die zehn indriya's sind vom manas abhängig und dieses seinerseits von dem mukhya prâna, worunter die vedantistische Dogmatik den »Hauptlebensodem« versteht.⁶⁾ Wie die indriyani die für sich bestehenden Hypostasen der erkennenden und handelnden Thätigkeit, also des bewussten, animalischen Lebens, sind, so der mukhya prâna die des unbewussten, vegetativen. In seinen fünf Verzweigungen: prâna, apâna, vyâna, samâna, udâna besorgt er zumeist die Regulierung des Atmens; so ist vyâna die Kraft, die das Leben unterhält, wenn der Atem, in Ohnmachten und dergl., zeitweilig stockt. Samâna ist das Prinzip der Verdauung. Der mukhya prâna ist thatsächlich nichts anderes, als was Scho-

1) So interpretiert auch Deussen. 2) Deussen, Vedânta p. 358. 3) Nach Schopenhauer ist kâma eine Aeusserung des unbewussten, instinktiven Willens. 4) Deussen a. a. O. p. 358. 5) W. a. W. u. V. II p. 267. 6) Deussen a. a. O. p. 359 ff. p. 366 ff. Die Deutung des mukhya prâna als des vegetativen Willens giebt auch Deussen.

penhauer den unbewussten Willen nennt, der den Organismus konstituiert und erhält. Er ist als solcher das »älteste« aller körperlichen Organe; denn seine Thätigkeit beginnt von dem Augenblick der Injektion des Sperma an;¹⁾ ohne ihn können die übrigen Organe, die sich erst später entwickeln, »nicht leben.« Er bleibt wach und wirksam, wenn die indriyani und das manas schlafen oder sonst ihre Thätigkeit eingestellt haben; er »stützt, ernährt und belebt« den ganzen Leib.²⁾ Als sein Hauptsitz gelten die 72000 Adern, durch die das belebende Blut fließt, und im Blute objektiviert sich nach Schopenhauer der Wille am unmittelbarsten.³⁾ Da nun auch der mukhya prâna die wandernde Seele begleitet, so sehen wir, in wiefern der Vedânta seine Anschauung von dem unsterblichen Selbst, das ursprünglich als nur intellektuell gedacht wird, modifiziert hat. Wie nahe man der Wahrheit gekommen, geht daraus hervor, dass man eine Zeit lang das Selbst des Menschen eben im mukhya prâna suchte, im unbewussten Willen Schopenhauers.⁴⁾

Weshalb nun als ein weiterer Bestandteil — mythisch ausgedrückt: Begleiter — der wandernden Seele noch der sūkshma çarîram genannt wird, ist nicht klar.⁵⁾ Es ist dies der »feine Leib,« die Gesamtheit der feinen Elemente, aus denen in der neuen Erdenexistenz der grobe Leib erwachsen soll, »der Samen des Körpers,« und er trägt die indriya's, wie der grobe Leib die entsprechenden äusseren Organe. Nicht klar wenigstens von Schopenhauer'schem Standpunkt aus; indem ja schon der mukhya prâna als unbewusster Wille einen Körper zu bilden im Stande ist. Auch in anderer Beziehung wirkt die Einführung des sūkshma çarîram, störend. Er besitzt nämlich, obwohl durchsichtig und daher unsichtbar, Materialität,⁶⁾ wodurch in die Vorstellung der Seele und ihres Gefolges, welche erstere als rein geistig, letzteres als ein Verein immaterieller Kräfte aufzufassen ist,⁷⁾ ein absolut fremdes, widersprechendes Element hineingetragen wird. Vielleicht aber dürfen wir die Annahme des materi-

1) ib. p. 360. 2) ib. p. 361, 364. 3) W. a. W. u. V. II p. 286. Diesen Gedanken hat besonders Philipp Mainländer in dem Vordergrund gerückt. 4) Deussen a. a. O. p. 366. 5) ib. p. 399 ff. 6) ib. p. 401. 7) Es scheinen zuweilen auch die indriya's als ungeistig betrachtet werden zu müssen; Deussen a. a. O. p. 260, 362.

ellen sūkshmaṃ caṛīram mit Schopenhauer interpretieren als Ausdruck des dunkel vorhandenen Gefühles, dass auch die Materie unseres Körpers unvergänglich ist, worin, wie Schopenhauer lehrt, eine Seite unserer Unsterblichkeit besteht.¹⁾ Uebrigens lehrt auch Scotus Erigena die Auferstehung mit einem geistlichen, aber doch aus den vier Elementen bestehenden (geschlechtlosen) Leib.²⁾

In dem manas durften wir den bewussten Willen, der sich in Thaten äussert, in dem mukhya prāna den unbewussten Willen erkennen, auf dem alles vegetative Leben beruht. Der Schopenhauer'sche Willen aber, der als das Ding-an-sich unsere Individualität überdauert, ist mehr als manas und mukhya prāna. Er hat nicht nur eine konstitutive, gestaltenbildende Bedeutung, sondern vor allem eine ethisch-moralische. Er ist zugleich der intelligible Charakter des Einzelnen, ein ausserzeitlicher Akt, der die moralische Beschaffenheit des Menschen vor der Erscheinung nach ihrer guten oder bösen Seite hin auf immer feststellt. Auch in dieser Beziehung nähert sich der Vedānta der Schopenhauer'schen Lehre, indem er als letzten Begleiter den sogenannten »karma-ācraja« der wandernden Seele zugesellt, den »Werk-schatz«, die »moralische Bestimmtheit« der Seele.³⁾ Es ist der durch das Leben angesammelte Schatz von Werken und findet im Jenseits und hernach auch im Diesseits seine Kompensierung, und zwar hier auf Erden durch die Gestalt des neuen Daseins, dessen ganze Anlage nach Geniessen und Leiden durch ihn bestimmt wird.

Wir sehen, es ist ein ziemlich komplizierter Apparat, den die Seele auf ihrer Wanderung mitschleppt, im Gegensatz zu dem einfachen Willen, den die Philosophie Schopenhauers Körper und Individualität überdauern lässt. Durch manas, mukhya prāna und karma-ācraja wird die Seele dem Schopenhauer'schen Willen zwar bedeutend nähergebracht, jedoch ist der Unterschied zwischen beiden nicht gänzlich zu tilgen, da die Seele an sich brahman ist und bleibt. Somit ist auch der Vedānta von dem Fehler, den Schopenhauer

1) W. a. W. u. V. II p. 539. 2) Preger, Mystik I p. 164. 3) Deussen a. a. O. p. 404 ff.

an allen seinen Vorgängern rügt, nicht frei, indem auch er das wahre Verhältnis umkehrt und anstatt im Willen das Primäre, im Intellekt das Sekundäre zu erkennen, den Intellekt zum Ding-an-sich, den Willen aber zur Erscheinung macht. Wohl sagt auch er: »Fürwahr, aus Willen ist der Mensch gemacht!« — aber er nimmt diesen Satz nicht im metaphysischen Sinne, wie es Schopenhauer thut. Der Wille bleibt das Sekundäre. Das geht z. B. daraus hervor, dass Verlangen, Wunsch und Entschluss unter die »Qualitäten« des manas gerechnet werden, von denen ausdrücklich gesagt wird, sie gehörten nicht zum Selbst.¹⁾ Erst, wenn das qualität- und eigenschaftlose brahman durch den trügenden Schleier der mâyâ hindurch als behaftet mit den nichtigen upâdhi's erscheint, wird es »allwirkend, allwünschend« genannt; in Wahrheit ist und bleibt es »das wünschelose.« Endlich sind manas, mukhya prâna und karma-âçraya, in die der einfache Wille zerlegt erscheint, nur upâdhi's, unrechtmässige »Beilegungen«, die nur für die individuelle Seele Geltung haben und wie diese auf der avidyâ beruhen. Bei Schopenhauer ist umgekehrt der Intellekt ein upâdhi des Willens.

3. Buddhismus.

Nach buddhistischer Anschauung setzt sich der geistig-leibliche Komplex des Lebens, des Individuums zusammen aus folgenden fünf »khandha's«: Körperlichkeit, Empfindungen, Vorstellungen, Gestaltungen, Erkennen. Vom Willen ist hier überhaupt keine Rede. Allenfalls lassen sich die »Gestaltungen« gemäss der Darstellung, die Oldenberg von diesem, etwas unklar gelassenen Begriffe giebt, als ein Sehnen, Streben, Wollen auffassen.²⁾ Doch muss hervorgehoben werden, dass auch die »Gestaltungen« im Tode zu nichts werden, nicht weniger, als die drei ersten khandha's, und sie somit, was die Vergänglichkeit anbetrifft, auf derselben Stufe wie die Körperlichkeit stehen. Im Brahmanismus ging doch nur diese, der »grobe Leib« unter. Im Buddhismus hingegen bleibt nur das fünfte khandha, das Er-

1) Deussen a. a. O. p. 56. Anm. 29. 2) a. a. O. p. 267.

kennen, viññâna, von der Macht des Todes frei. Das Erkennen ist es, das beim Tode aus dem Menschen entweicht, um zu neuer Geburt im Augenblick der Zeugung sich in einen neuen Mutterleib zu senken. Das Erkennen ist das Band der einzelnen Existenzen. Bis das Erkennen restlos im nirvâna erlischt, so lange dauert der mühselige Kreislauf des samsâra.¹⁾ — Dieser Begriff des Erkennens ist jedenfalls ein Erbteil aus dem Schatze brahmanistischer Spekulation. Wenn von ihm gesagt wird: »Das Erkennen, das Unzeigbare, das Unendliche, das Alleleuchtende: das ist es, wo nicht Wasser noch Erde, nicht Feuer noch Luft eine Stätte findet, in welchem Grösse und Kleinheit, Geringes und Mächtiges, Schönes und Unschönes, in welchem Name und Körperlichkeit ganz und gar aufhört.«²⁾ — so meinen wir einen Vedântisten von âtman-brahman reden zu hören. Es ist ebenso der âtman, die individuelle Seele, der nach der Dogmatik des Vedânta vermittelt des Spermas in den Mutterschoss gelangt und hier »Namen und Gestalt« (groben Leib und indriya's) entwickelt. Auch dass das Erkennen als »Zuschauer« bei jedem Erkenntnisakt gedacht wird,³⁾ entspricht dem »Zuschauersein« des âtman, so weit er paramâtman ist.⁴⁾ Aber während der Vedânta an der Vorstellung einer Seele festhält, die, wie sehr auch ihre Geistigkeit durch fremde Elemente getrübt werden mag, ein rein erkennendes Prinzip ist und bleibt, ein in sich beruhendes, unwandelbares, unteilbares, ewiges Wesen, so ist der Religion Buddhas ein solcher Begriff durchaus fremd. Der Buddhismus leugnet schlechtweg eine Seele. Und ebenso Schopenhauer. Hier treten der morgen- und der abendländische Buddha in schroffe Opposition zum Vedântasystem. Im übrigen haben die Wege, auf denen beide zu dieser wichtigen Gemeinschaft gelangen, nur wenig Aehnlichkeit. Wie schon mehrfach, sehen wir auch hier zwei Gedankenreihen konvergieren, die nichts als ihren Endpunkt gemeinsam haben. Ob die Möglichkeit, denselben Gedanken auf verschiedene Weise zu begründen, ein Kriterium für seine

1) Oldenberg a. a. O. p. 244 ff. p. 289. 2) ib. p. 246. 3) ib. p. 252. 4) cf. p. 108.

Richtigkeit ist, lassen wir hier dahingestellt sein — im Geiste Schopenhauers würde es fraglos ein solches bedeuten.

Schopenhauers Beweis der Nichtexistenz einer Seele trägt wesentlich materialistische Färbung.¹⁾ Der Wille ist das Ding-an-sich, das Primäre. Seine unmittelbare Objektivation ist der menschliche Körper. Ein Teil des Körpers ist das Gehirn. Die Funktion des Gehirns ist der Intellekt. Die Hypostasierung dieser Funktion ergibt den Seelenbegriff. Diese Hypostasierung ist aber durchaus ungerechtfertigt, sofern sie auf ein schlechthin einfaches, immaterielles, ursprünglich erkennendes Wesen hinleitet, dem wegen seiner Einfachheit und daraus folgender Unteilbarkeit ewige Dauer und Unsterblichkeit beizulegen wäre. Ein solches Wesen giebt es nicht, ein *ens rationis*; es giebt kein absolutes Erkennen; sondern das Erkennen ist in gleicher Weise das Resultat der Gehirnthätigkeit wie die Galle Erzeugnis der Leber ist. Das Gehirn »sondert« Gedanken ab, nicht weniger als die Hoden den Samen, die Nieren den Urin. Der Intellekt ist und bleibt physischer Natur; seine gänzliche Abhängigkeit vom Organismus kann durch zahlreiche Thatsachen belegt werden. Er wird geboren, altert und stirbt, und schläge man aus allen Schädeln den Gehirnbrei, so würde es aus mit dem Geiste sein. Also hat jene uralte, transscendente Hypostase, Seele genannt, gar keine Berechtigung; das *ens rationis*, das zunächst erkennt, oder sogar abstrakt denkt, und erst infolge hiervon auch will, ist ein Unding. Diese Bezeichnung muss nach Schopenhauer auch für das brahman gelten.

Wenn wir nicht befugt sind, in dem buddhistischen »Erkennen« ein Analogon zu der »Seele« zu finden, so ist der Grund hiervon eine ähnliche Betrachtung der Buddhisten über das Erkennen, als wie sie Schopenhauer über den In-

1) Schopenhauer fühlte eine Art von persönlicher Feindschaft, wie gegen den Begriff des persönlichen Gottes, der aus der jüdischen Mythologie stamme, so auch gegen den der Seele. Während er den persönlichen Gott in seinen Briefen an Frauenstädt nur den »alten Juden« nennt, dessen Aktien schlecht ständen, schreibt er über die Seele: »Seele, Seele, Seele — Ist ein Pfaffen- und Alte-Weiber-Wort, das man nicht gebrauchen soll, ein Unding, eine Fiktion der Spiritualisten. Aus Hass gegen dasselbe schreibe ich rigoristisch: Trübsällig.« Lindner-Frauenstädt: Arthur Schopenhauer. p. 688.

tellekt anstellt: eine materialistische. Für die Buddhisten ist das Erkennen direkt materiell. Das Element des Erkennens steht in gleicher Linie mit dem Element der Erde, des Wassers, des Feuers, der Luft, des Aethers. Mag sein Stoff auch feiner sein als der der übrigen fünf Elemente, hoch erhaben sein über die anderen, es ist und bleibt ein irdisches Element, das von Buddha neben Wasser und Erde genannt wird.¹⁾ Zum Begriff der Seele gehört aber unumgänglich auch der der Immaterialität.

Mehr aber als diese materialistische Vorstellung des Erkennens giebt zur Leugnung einer Seele den Ausschlag die idealistische Ansicht von der Struktur alles Seins. Wir führten § 5 aus, dass der Buddhismus allen Wesenheiten darum höchste Realität abspricht, weil er sie alle als eine verschlungene Kette von Veränderungen betrachtet, die beständig wechseln und keinen Zustand der Ruhe gestatten. Jedes Ding ist in jedem Augenblick anders als vorher; alle Dinge sind sankhâra. Der Begriff der Substanz wird grundsätzlich verworfen und mit ihm der einer Seelensubstanz. Alles Sein ist nur ein ununterbrochenes Kommen und Gehen, Zu- und Abfließen, so auch das Ich, die Seele. Wie unsere Physiologie lehrt und beweist, dass der menschliche Körper allein durch den beständigen Wechsel der Materie besteht, durch die Aufnahme neuer Stoffe und das Abstoßen der verbrauchten, so behauptet sich das Ich nur durch den wechselnden Zufluss der Vorstellungen, nach buddhistischer Psychologie. Die Seele ist wie ein Fluss, in dem Welle auf Welle sich drängt und verrinnt, wie eine Flamme, der immer neuer Brennstoff zugeführt wird, die nur durch diese beständige Zufuhr Bestand hat, aber eben auch darum in jedem Augenblick eine andere ist, ob auch ein ungeübtes Auge sie für die gleiche halten mag. — In gleichem Sinne hat auch Herbart das Ich als einheitliche Substanz verworfen; auch er verwandelt es aus der einfachen Substanz in das Produkt der einzelnen Vorstellungen, das sich ändert je nach den jeweiligen Vorstellungen, deren Kreuzungspunkt das Ich ist. Und so ist auch nach Schopenhauer das gesamte Be-

1) Oldenberg, a. a. O. p. 246.

wusstsein in einem »ständigen Fluss« begriffen, aber, was die Buddhisten nicht gelten lassen, alle Vorstellungen sind zusammengehalten durch das Band ihrer Beziehung auf einen individuellen Willen.¹⁾ Der Buddhist hingegen kennt keine Dauer im Wechsel, ihm ist das Ich nichts weiter als ein gedanklicher Begriff, der äusserlich zusammenfasst, was in Wahrheit keine Einheit zulässt. Es fehlt also das notwendigste Ingrediens zur Vorstellung einer Seele: die Substanz. Und da nicht weniger als der Intellekt auch die vier anderen khandhas als sankhâra gelten, so giebt es nach buddhistischer Anschauung überhaupt keine in sich geschlossene individuelle Persönlichkeit. Person ist nichts denn »Name, Benennung, Bezeichnung, Ausdruck, Wort« —; »nur ein Haufe wandelbarer Gestaltungen (sankhâra) ist dies; nicht findet sich hier eine Person.«²⁾ Lässt sich aber nicht einmal hier, im Diesseits, die gefestigte Innerlichkeit einer Person ausmachen, wie viel weniger kann man Persönlichkeit und Seele im nirvâna finden.³⁾ — Eine grosse Schwierigkeit oder geradezu Unmöglichkeit liegt darin, diese Anschauung vom Erkennen mit der Metempsychosenlehre zu vereinigen: das Erkennen, dieses geistig-materielle Element, das im Grunde nur ideal vorhanden ist, dient als Verbindungsglied der einzelnen Existenzen! Nirgend hat sich die Verachtung, mit der Buddha über alles hinwegsieht, was nicht ethischer Natur ist, zum Schaden der Verständlichkeit und Klarheit so gerächt als eben hier.⁴⁾

Sonderbar ist es, dass unter den fünf khandha's, aus denen die Persönlichkeit, oder vielmehr das, was ein naiver Mensch für Persönlichkeit halten mag, zusammengesetzt ist, nicht die mächtige Triebfeder des Willens genannt wird. Die Begierde, der »Durst« gehört dem Menschen direkt nicht an, wie sehr auch sein tiefstes Wesen davon ergriffen zu sein scheint. Man fasst den Durst als eine unselige Krankheit, von der

1) W. a. W. u. V. II Kap. 14, 15. 2) Oldenberg a. a. O. p. 274—284. 3) ib. p. 303 f. 4) Die Nichtigkeit der Individualität ist durchaus altbuddhistische Lehre. Mainländer durfte nicht (Philosophie der Erlösung, Bd. II p. 73 ff.) dem indischen Weisen seine eigene Ansicht von der realen Substantialität des Ich unterschieben. Indem er diesen Gedanken in den Mittelpunkt des Buddhismus stellte und von hier aus das ganze System zu erklären gedachte, hat er nur eine geistreiche, aber keine richtige Interpretation der von ihm so geschätzten Religionsphilosophie geben können.

alles Lebende ergriffen ist, die zwar vom Organismus, wie er nun einmal gestaltet ist, unausbleiblich hervorgebracht, aber doch auch mittelst der Erkenntnis erfolgreich bekämpft und vernichtet wird. Doch scheint auch hier eine Unklarheit des Denkens obzuwalten: indess auf der einen Seite der »Durst« als die Wurzel alles menschlichen Daseins, als die Essenz alles menschlichen Wesens zu denken ist, findet er keine Erwähnung, wenn die Psychologie den geistigen Menschen in seine Bestandteile zerlegt.¹⁾

§ 12. Der Intellekt.

Die im vorigen § gegebene Darstellung der Psychologie bedarf noch einer Erweiterung; es handelt sich um die Lehre vom Intellekt. Dass die Anschauungen, die Schopenhauer einerseits, der Vedânta andererseits von ihm haben, sich nicht decken, ist genugsam hervorgehoben — sie konnten es nicht, weil wir sie vom Standpunkt der Frage nach dem Ding-an-sich betrachteten. Von diesem aber abgesehen, werden wir durchgreifende Analogien finden, und was mehr ist, wir werden finden, dass der Vedânta nicht nur, wie oben gezeigt, in seinem Ding-an-sich dem Schopenhauer'schen Willen nahekommt, sondern auch umgekehrt Schopenhauer in seinem Intellekt dem vedântistischen brahman. Auch will betont werden, dass in beiden Systemen dem Intellekt eine ungemaine Wichtigkeit beigelegt wird.

Das lässt sich für den Vedânta a priori an der Tatsache abnehmen, dass er im Intellekt, wie bekannt, das Ding-an-sich erkennt. Demnach giebt es für ihn eigentlich nur Intellekt, und dass die Pflanzen Seele haben, wenigstens Empfindung, wird mit klaren Worten gesagt.²⁾ Selbst Holz,

1) Ueberhaupt ist die buddhistische Psychologie ziemlich verwirrt. Neben der Körperlichkeit, der Sensibilität (= Empfindungen), dem Willen (= Gestaltungen?) wird als weiterer Bestandteil der Individualität aufgeführt: die Vorstellungen und das Erkennen. Schwerlich haben wir hier ein Analogon zu Schopenhauers Verstand und Vernunft. Denn ausser Vorstellungen und Erkennen wird weiterhin noch das »Denken« (mano) namhaft gemacht, und zwar als der sechste Sinn, dem die dhamma, die Begriffe als Objekte gegenüberstehen. Oldenberg a. a. O. p. 252. So gehört die Fähigkeit zum Denken direkt der Sensibilität an. Und endlich begreift man unter dem »Erkennen« viññāna auch den einzelnen Erkenntnisakt, der durch das Auge oder die übrigen fünf Sinne vermittelt ist, so dass verständige und vernünftige Vorstellungen nicht unterschieden werden. ib. p. 252 Anm. 3.
2) Deussen: Vedânta p. 257, 258, 244, 393

Erde u. s. w. betrachtet er (freilich im Gegensatz zum Veda, der für die Ungeistigkeit der Welt eintritt) als ein »umgewandeltes« Geistiges, »dessen Geistigkeit sich unserer Wahrnehmung entzieht, wie die des wirklich Geistigen in Schlaf und Ohnmacht.«¹⁾ Doch fehlt es auch an specielleren Beweisen für die Anerkennung der Wichtigkeit des Intellectes nicht. Dahin gehört, dass den Tieren unendliches Leiden, den Göttern unendlicher Genuss zugeschrieben wird,²⁾ eine Anschauung, die, wie P. Deussen richtig bemerkt, wohl nur da sich bilden kann, »wo die Höhe der Lust nach dem Grade der Intelligenz bemessen wird, wo somit die intellektuellen Genüsse als die höchsten geschätzt werden.«³⁾ Was den Buddhismus angeht, so erkennt auch er die Wichtigkeit des Intellectes durchaus an. Das Erkennen ist das Band der Existenzen; es besteht aus dem feinsten, erhabensten aller irdischen Elemente. Schopenhauer endlich kann sich nicht genug thun im Lobe des Intellectes, durch den der Wille erst die höchste Stufe seiner Objektivation erreicht. Auf dem Intellect beruht die Möglichkeit der Welt als Vorstellung überhaupt, beruht im Einzelnen alles, was die Welt der Tiere von der der Pflanzen und gar erst von der anorganischen Natur so mächtig unterscheidet. Und wie hoch erhebt jene Steigerung des Intellectes, die Vernunft, den Menschen über das nur des Verstandes teilhaft gewordene Tier. Gedächtnis, Besonnenheit, Sprache, planvolles Zusammenwirken zu zielbewusster Arbeit in Staat, Wissenschaft und Kunst — das alles verdankt der Mensch der Vernunft. Und endlich das Genie, wie hoch steht es dank seiner ungemeinen Geisteskraft wieder über dem profanum vulgus! — Eines aber ist es vor allem, das auf die Wichtigkeit des Intellectes das hellste Licht wirft; es ist der Satz: »Aus der Erkenntnis die Erlösung!« Das ist der erhabene Gedanke, in dem die Philosophen des Ganges im Orient mit ihrem Geistesverwandten am Main im Occident, über den Zeitraum von Jahrtausenden hinweg, zusammenstimmen. Durch Erkenntnis allein gelang der unselige, schmerzenreiche samsāra, dieser peinvolle

1) ib. p. 271. 2) ib. p. 258. 3) Beachtenswert ist auch die Anmerkung Deussen zu dieser Stelle.

Wechsel von Geburt und Tod, mit all seinen bitteren Leiden und trügerischen Freuden zur ewigen Ruhe. Das Wissen ist die heilende Kraft.¹⁾ So schon in altvedischer Zeit, wo nicht allein das Opfer, sondern auch das Wissen von der Macht des Opfers Erlösung brachte: »mächtig wird er selbst, ohnmächtig wird der Feind und Widersacher dessen, der solches weiss.«²⁾

Diese kurze Zusammenstellung mag lehren, welche Rolle die einzelnen Systeme dem Intellekte zgedacht haben.

1. Das metaphysische Erkennen.

Auf pag. 134 des ersten Bandes der W. a. W. u. V. sagt Schopenhauer von dem Willen als Ding-an-sich: »Schon die allgemeinste Form aller Vorstellung, die des Objekts für ein Subjekt, trifft ihn nicht; noch weniger die dieser untergeordneten, welche insgesamt ihren gemeinschaftlichen Ausdruck im Satz vom Grunde haben, wohin bekanntlich auch Zeit und Raum gehören, und folglich auch die durch diese allein bestehende und möglich gewordene Vielheit.« Im 18. Kapitel des zweiten Bandes der W. a. W. u. V., wo »von der Erkennbarkeit des Dinges-an-sich« gehandelt wird, behauptet unser Philosoph, dass der Wille nur in die Form des Raumes nicht eingehe. Dennoch besteht zwischen beiden Stellen kein Widerspruch. Wenn wir das Ding-an-sich »Willen« nennen, so ist immer daran zu denken, dass diese Bezeichnung insofern keine ganz adäquate ist, als der Name einer Species dem Genus beigelegt wird. Und so ist in der zweiten angeführten Stelle thatsächlich nur von der Species die Rede, die als solche in Wirklichkeit das Ding-an-sich nicht ist, während das erste Citat eben dieses meint. Das Ding-an-sich in seiner wahren Wesenheit bleibt ewig unerkennbar; erkennbar ist einzig seine deutlichste Erscheinung. Wo Schopenhauer also vom Willen spricht, ist stets darauf zu achten, ob er Genus oder Species

1) »Der ist nur ein Nichtseiender, der brahman als nichtseiend weiss;
Wer brahman weiss als Seiendes, heisst dadurch selbst ein Seiender.«

Deussen a. a. O. p. 140.

»Sein Name ist "hoch"; denn hoch über allem Uebel ist er;
Hoch hebt sich über alles Uebel, wer solches weiss.« ib. p. 151.

2) Oldenberg a. a. O. p. 20.

im Auge hat, will man den faktischen Sinn nicht ganz verfehlen. —

Eine gleiche Unterscheidung muss da statt haben, wo vom Erkennen die Rede ist. Wir müssen unterscheiden zwischen einem absoluten erkennenden Subjekt und einem empirischen Subjekt. Ersterem steht die Welt der Objekte in unversöhnlichem Gegensatz gegenüber, so zwar, dass mit dem einen im Verhältnis der Vorstellung auch gleich die andere gesetzt ist, und umgekehrt. Das zweite empirische Subjekt ist der Intellekt des Individuums. Dieses Subjekt schafft erst die Welt der Objekte durch seine aprioristischen Formen, Zeit, Raum und Kausalität.¹⁾ Das erste ist ewig; das zweite verfliegt mit dem Tode des Gehirns. Das erste ist als »ewiges Weltauge« Korrelat der Ideen, der feststehenden Stufen der Willensobjektivationen; das zweite vermag nur Erscheinungen und deren Relationen zu ergreifen. Das erste ist in jedem ganz und ungeteilt enthalten, so dass ein einziges erkennendes Wesen die Welt als Vorstellung in ihrer Gesamtheit für sich allein ergänzen kann; das zweite ist von der Textur des Gehirnes und anderen Zufälligkeiten (Länge des Halses) abhängig, kann verkümmert oder zur höchsten Feinheit ausgebildet sein, wonach die Verschiedenheit zwischen Mensch und Mensch hinsichtlich ihrer intellektuellen Fähigkeiten so gross ist, »dass die zwischen König und Tagelöhner dagegen gering erscheint,« und demgemäss jeder von der Welt als Vorstellung nur so viel erfasst, als sein Intellekt gestattet. Jenes erste Subjekt ist ein metaphysisches, jenes zweite ein physisches. Das metaphysische Subjekt ist das Prius aller physischen.

Im metaphysischen Subjekt des Erkennens haben wir einen unmittelbaren Blutsverwandten des brahman. Wie dieses ist jenes

a) unerkennbar.

Und was dazukommt, aus demselben Grunde. «Wahrlich, o Gārgí, dieses Unvergängliche ist sehend, nicht gesehen;

¹⁾ Vergleiche hierzu den Brief Schopenhauers an Frauenstädt vom 12. VII. 1852. in Lindner-Frauenstädt: »A. Sch. Von ihm; über ihn.« p. 541.

hörend, nicht gehört; verstehend, nicht verstanden; erkennend, nicht erkannt. Nicht giebt es ausser ihm ein Sehendes, nicht giebt es ausser ihm ein Hörendes, nicht giebt es ausser ihm ein Verstehendes, nicht giebt es ausser ihm ein Erkennendes.«¹⁾ Weil brahman als Potentialität aller Erkenntnis bei jedem Erkenntnisakt das ist, wodurch erkannt wird, weil es somit ewig Subjekt ist, wird es nie Objekt, nie selbst erkannt. — Genau desselben Beweisverfahrens wie hier Yājñavalkya bedient sich Schopenhauer, sogar unter Berufung auf die Upanishaden. Er sagt: »— das vorstellende Ich, das Subjekt des Erkennens, kann, da es als notwendiges Korrelat aller Vorstellungen, Bedingung derselben ist, nie selbst Vorstellung oder Objekt werden; sondern von ihm gilt der schöne Ausspruch des heiligen Upanishad: *Id videndum non est: omnia videt; et id audiendum non est omnia audit; sciendum non est: omnia scit; et intelligendum non est: omnia intelligit. Praeter id, videns, et sciens, et audiens, et intelligens ens aliud non est.* — Oupnekhat. Vol. I, p. 202.«²⁾ Er übersieht hierbei freilich, dass jenes »ens, quod omnia videt« das Ding-an-sich der Upanishaden ist, was jedoch mit Rücksicht auf die vorliegende Frage, ob das Erkennende selbst erkennbar sei, nicht von Belang ist. »Daher also,« so fährt er fort, »giebt es kein Erkennen des Erkennens; weil dazu erfordert würde, dass das Subjekt sich vom Erkennen trennte und nun doch das Erkennen erkannte, was unmöglich ist«, Unsere Erkenntnis wird an anderer Stelle³⁾ in einem jener glücklichen Bilder, an denen Schopenhauer so reich ist, mit einem gut geschwärzten Fernrohr verglichen; da draussen liegt grosse Helle und Klarheit — aber innen ist es finster. — — Im Vedāntasystem kann das erkennende Subjekt nicht erkannt werden, und, weil dieses zugleich das Ding-an-sich ist, auch das Ding-an-sich nicht; nach Schopenhauer kann ebenso das erkennende Subjekt nicht erkannt werden, wohl aber gewissermassen das Ding-an-sich, weil beide getrennt sind. Der Vorteil ist auf Schopenhauers Seite.

1) Deussen, a. a. O. p. 144, 161, 188. 2) Vierf. Wurzel, p. 141. 3) Ethik, p. 22.

b) Das metaphysische Subjekt steht über dem Satz vom Grunde.

Denn alles Begründen geht vom Subjekt selbst aus. Daher ist es über Raum und Zeit erhaben, es ist ewig und ungeteilt. Wie der Wille ist es folglich in jedem in seiner Ganzheit enthalten.

So tritt neben den Willen als zweites Prinzip das der Erkenntnis. Aber nicht in einer Weise, die den Monismus des Systems gefährdete und zum Kartesianischen Spiritualismus hinüberführte. Sondern beide principia fallen in der Weise zusammen, dass das Erkennen ein Erkennen-wollen ist. Der Wille ist Alles in Allem — also auch Erkennen. Jeder Willensakt ist im Grunde ein Erkennen-wollen; denn jeder Willensakt ist zu denken als Objektivationsstufe, über die der Wille zur Erkenntnis will. Für uns ist es hier interessant zu sehen, dass Schopenhauer, nachdem er das brahman seiner Dignität als Ding-an-sich entkleidet hat, eben dieses brahman als metaphysisches Subjekt des Erkennens neben oder besser in dem Ding-an-sich fortbestehen lässt, als unvergänglich, unteilbar, unerkennbar.

2. Das empirische Erkennen.

Wie neben dem metaphysischen Erkennen das empirische steht, ist oben dargestellt worden. Das metaphysische Erkennen steht über dem Satz vom Grunde und kann somit weder er- noch begründet werden; das empirische Erkennen ist materialistisch zu erklären; es vergeht im Tode. Auch in Indien gab es zur Zeit Çankara's Materialisten; sie behaupteten, »dass das Geistige nur so lange bestehe, wie der Leib besteht«; nach ihnen sind Odem, Bewegung, Geist, Erinnerung nur Qualitäten des Leibes.¹⁾ Çankara ist natürlich damit nicht einverstanden — aber er unterscheidet doch, wie Schopenhauer, von der höchsten Seele die individuelle Seele, vom paramâtman oder mukhyâtman den jîvâtman oder jîva. Der jîva ist nicht gleich dem paramâtman alldurchdringend und allgegenwärtig, sondern wohnt, »einer Ahle Spitze gross«, im manas, dem Verstand, der, wie wir wissen,

1) Deussen, a. a. O. p. 310.

seinen Sitz im Herzen hat. Der *jīva* ist ferner nicht allwissend und allmächtig, wie es der *paramâtman* ist; er ist endlich *kartar* und *bhoktar*, d. h. handelnd und geniessend, während die höchste Seele weder das eine noch das andere ist, gewissermassen nur »Zuschauer« der individuellen Seele. So unterscheidet auch Çankara deutlich vom Subjekt des metaphysischen Erkennens das des empirischen; er sagt: »der von dem Thäter, welcher das Objekt der Vorstellung des Ich ist, verschiedene, als Zuschauer (*sākshin*) in allen Wesen wohnende, gleiche, eine, höchste, ewige Geist (*puruṣha* = Mann)« — ist unerkennbar.¹⁾ Die höchste Seele, die *brahman* ist, verhält sich nur zuschauend, indes der *jīva* selbst genießt; so heisst es in den Upanishaden:²⁾

»Zwei Freunde, schön befiedert, wisse
Auf einem Baum verbunden Du;
Der eine isst die süsse Beere,
Der andre schaut, nicht essend, zu.«

Der *jīva* ist aber zuletzt doch nur identisch mit dem *paramâtman*, mit *brahman*. Diese Identität zu lehren ist eben der eingestandene Zweck des Vedânta.³⁾ Was die Erkenntnis der Identität aller Seelen mit *brahman* hintertreibt, was den Schein einer Vielheit individueller, von *brahman* geschiedener Seelen bewirkt und aufrecht erhält, ist ihre Verbindung mit den im vorigen § vorgeführten *upâdhi*'s. Durch die *upâdhi*'s wird der Seele Allgegenwart und Allweisheit ebenso latent, wie es das Feuer ist, das im Holze schlummert. Auch das Thätersein ist der Seele von Natur aus nicht eigen, sondern beruht darauf, »dass ihr die Qualitäten der *upâdhi*'s übergeworfen sind.«⁴⁾ — Wir vergleichen diesen *jīva* mit dem empirischen Erkennen Schopenhauers.

a) Wesen und Form.

Was das *brahman*, den *paramâtman*, zur Einzelseele macht, ist also der Umstand, dass sich die Seele nicht von den *upâdhi*'s, wie *manas*, *indriya*'s u. s. w., zu unterscheiden weiss, die doch nur auf der *avidyâ* beruhen. Durch die

¹⁾ Deussen a. a. O. p. 136. ²⁾ Mundaka-Up. und Çvetâçvatara-Up. ³⁾ Deussen a. a. O. p. 167. ⁴⁾ Deussen a. a. O. p. 343.

upâdhi's wird die Individuation hervorgerufen, zunächst nur der Seelen, weiterhin aller Wesenheiten; sie sind eben das, was Schopenhauer das principium individuationis nennt. Aber während Schopenhauer unter diesem Ausdruck die Anschauungsformen von Zeit und Raum begreift, die aprioristische Funktionen des Verstandes und also von diesem unmittelbar abhängig sind, gehört für den Vedânta zum principium individuationis eben dieser Verstand, in Gestalt des manas, selbst. Das vedântistische principium individuationis geht nicht aus dem manas hervor, das vielmehr selbst unter diesen Begriff fällt, sondern aus der avidyâ, dem »Nichtwissen«, das dem Intellekt angeboren ist. Diese avidyâ ist der von Schopenhauer so oft citierte »Schleier der mâyâ«; er dürfte ihn nicht direkt, wie er es thut, mit seinem principium individuationis identifizieren; man kann höchstens den in der avidyâ Befangenen mit dem in der Willensbejahung Befangenen unmittelbar vergleichen. —

Nach Schopenhauer ist die Grundform des Intellectes der Verstand; in dieser Form ist er auch in den Tieren vorhanden. Der Verstand besteht in der Anwendung der a priori gegebenen Formen Zeit, Raum und Kausalität, oder, da auch die Verhältnisse von Zeit und Raum kausal bedingt sind, in der Anwendung des Satzes vom Grunde. Die Anwendung dieses Satzes ist die einzige Funktion, die der Verstand vollzieht — durch sie kommt die empirische Anschauung der Aussenwelt zu Stande. — Im Menschen potenziert sich der Verstand zur Vernunft, die, im Gegensatz zum anschauenden, intuitiven Verstand, diskursiv verfährt. Die Aufgabe der Vernunft, die man auch das Vermögen der Reflexion nennt, ist es, aus den anschaulichen Vorstellungen die abstrakten Begriffe zu konstruieren, die ihrerseits wieder durch die Vernunft als das Vermögen des Schliessens in mannigfacher Weise untereinander zu Urteilen und, durch die Urteile hindurch, zu Schlüssen verbunden werden. Verstand und Vernunft bilden also den menschlichen Intellekt, das empirische Subjekt des Erkennens. Sie sind die Quellen aller unserer empirischen Vorstellungen.

Von den Quellen unseres Wissens redet der Vedânta

nicht; für ihn ist ja der Veda die Fundgrube aller Erkenntnis. Er unterscheidet nicht wie Schopenhauer verschiedene Erkenntniskräfte. Man weiss zwar, dass die Thätigkeit des Wahrnehmens der des Urteilens vorausgehen muss;¹⁾ man weiss auch, dass ein Wort nicht nur Bezeichnung eines Individuums, sondern auch der sinnfällige Ausdruck für die Species, den Begriff ist²⁾ — aber man ist doch nicht zu einer bewussten strengen Trennung von Anschauung und Begriff durchgedrungen. Der Vedânta kennt nämlich zwei Erkenntnisnormen, an denen alle Erkenntnis gemessen und demgemäss klassifiziert wird, die pramâna's, wörtlich »Massstäbe.« Es sind

- a) pratyaksham; was diesem Massstab entspricht, ist das »sinnlich Wahrnehmbare,«
- b) anumânam; an diesem gemessen erweist sich eine Erkenntnis als »Folgerung.«

Aber das anumânam operiert nicht eigentlich mit Begriffen, sondern geht von einem Wahrgenommenen auf ein Nichtwahrgenommenes als Ursache oder Wirkung zurück, was nur innerhalb des Gebietes des Verstandes möglich ist. Und andererseits ist auch der Begriff des pratyaksham nicht rein; denn als pratyaksham bezeichnet Çankara ausdrücklich den Teil des Veda, der çruti, d. h. Offenbarung ist.³⁾ Wer so Begriff und Anschauung nicht zu trennen weiss, scheidet noch weniger Verstand und Vernunft. Auch wird die Fähigkeit des anumânam ebenso wie die des pratyaksham den vernunftlosen Tieren zugeschrieben.⁴⁾ Die Scheidung von Verstand und Vernunft, auf die Schopenhauer so grosses Gewicht legt, fehlt in dem Vedânta.⁵⁾

b) Zweck und Sphäre.

Der Intellekt ist nach Schopenhauer dem Willen dienstbar. Er ist gewissermassen nichts als eine Waffe, die der Wille sich bereitet, um seine höheren Ziele zu erreichen. Er ist ein Mittel zur Erhaltung des Individuums. Und so nicht allein im Tiere, sondern auch im Menschen, wo nur deshalb

1) Deussen a. a. O. p. 59 Anm. 34. 2) ib. p. 73 ff., 147. 3) ib. p. 93 ff. 4) ib. p. 95 Anm. 54. 5) Dass sie auch im Buddhismus fehlt wurde schon erwähnt. cf. p. 102 Anm. 1.

der Intellekt den tierischen um so viel mehr übertrifft, weil der Mensch hinsichtlich anderer Waffen, anderer Erhaltungsmittel so sehr hinter dem Tiere zurücksteht. Ueberall, das schärft Schopenhauer beständig ein, ist der Intellekt bloss dazu bestimmt, den Zwecken des Willens zu dienen.¹⁾ — Die Ansicht des Vedânta über den Zweck der empirischen Erkenntnis fasst P. Deussen dahin zusammen, dass sie »gänzlich im Dienste des Egoismus steht, welcher uns antreibt, Erwünschtes aufzusuchen und Unerwünschtes zu fliehen, und es macht hierbei keinen Unterschied, ob diese egoistischen Ziele, wie beim weltlichen Treiben, schon in diesem Leben, oder, wie bei den vom Veda vorgeschriebenen Werken, erst in einem jenseitigen Dasein zur Verwirklichung gelangen und somit dessen Erkenntnis voraussetzen.«²⁾

Gemäss diesen dürftigen Zwecken, die der Intellekt seiner ganzen Anlage nach verfolgt, gestaltet sich die Sphäre, innerhalb der er sich mit Erfolg bethätigen kann. Nach Schopenhauer kann er nur die Relationen der Dinge auffassen, er ist auf Erscheinungen beschränkt, er ist wie die Elektrizität eine »Flächenkraft«, die nicht in das Innere der Wesen eindringt. Das An-sich aller Dinge bleibt unerkannt.³⁾ Eben das will Çankara sagen, wenn er aus der Kâthaka-Upanishad folgenden Vers citiert:

»Nach auswärts hat die Höhlungen gebohrt,
Der durch sich selbst ist, darum sieht der Mensch
Nach aussen nur, nicht in die inn're Seele.«⁴⁾

»Die Sinne«, heisst es bei ihm an anderer Stelle,⁵⁾ »haben ihrer Natur nach als Objekt die Aussendinge und nicht das brahman.« — So ergibt sich folgende beachtenswerte Uebereinstimmung zwischen Schopenhauer und dem Vedânta: Wenn das Ding-an-sich unerkennbar ist, und das ist es ja, so ist diese Unerkennbarkeit eben so sehr durch seine eigene Natur als auch durch die Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnisvermögens begründet.

1) W. a. W. u. V. II p. 224 ff. Willen in der Natur p. 48 ff. Parerga II p. 103, u. ö.

2) Deussen a. a. O. p. 59. 3) W. a. W. u. V. II p. 195, 322 ff. 4) Deussen a. a. O. p. 230.

5) ib. p. 102.

§ 13. Der Körper.

Welche Rolle spielt der Körper bei der Konstituierung des Individuums? Gehört er dem inneren Kern desselben an, dem wahren Ich, dem »Selbst«?

Nein! antwortet die indische Philosophie.

Ja! Schopenhauer.

a) Während das gemeine Volk und die Materialisten¹⁾ behaupten: das Selbst ist bloss der mit Intelligenz versehene Leib, wird diese Anschauung von Çankara bekämpft. Für ihn liegt das Selbst bekanntlich in der Seele, in der Geistigkeit — und alles, was ungeistig ist, kann demnach dem Selbst nicht angehören. Das ureigene Wesen des Menschen stammt nicht aus dieser vergänglichen Welt des samsâra; es bleibt unberührt von der wirren Flucht der Erscheinungen und Veränderungen. Es ist ein Grundsatz aller indischen Philosophie, ein identischer Satz in ihren Augen: Was veränderlich ist, gehört nicht dem Selbst an, ist nicht das Selbst. Und weil der Körper veränderlich ist, weil er ein anderer ist im schwachen Kinde, ein anderer im kräftigen Manne, ein anderer im welken Greise, so folgt aus solcher Unbeständigkeit mit zwingender Notwendigkeit für den Inder auf die Frage: Gehört der Körper dem Selbst an? die verneinende Antwort.

Der Leib, »wie er in der Abspiegelung im Auge, im Wasser, im Spiegel sich darstellt«,²⁾ er kann unmöglich das Selbst sein. Dann wäre, »wenn dieser Leib hübsch geschmückt, schön gekleidet und geputzt ist, das Selbst ebenfalls hübsch geschmückt, schön gekleidet und geputzt, und ebenso wäre es blind, lahm und verstümmelt, wenn der Leib blind, lahm und verstümmelt ist.« Dann ginge, wenn der Leib zu Grunde geht, auch das Selbst zu Grunde. »Sterblich«, so belehrt Prajâpati in der Chândogya-Upanishad den Indra, »sterblich fürwahr, o Mächtiger, ist dieser Körper, vom Tode besessen er ist der Wohnort für jenes unsterbliche, körperlose Selbst.« Darum heisst es: »Wenn auch der Leib zu Asche wird, so ist doch kein Vergang des Selbstes.« — — — Für den

1) lokâyatika = »die nach der Welt sich strecken.« Deussen, a. a. O. p. 136, 310.

2) Deussen a. a. O. p. 52, Hardy: Di: vedisch-brahmanisch: Periode. p. 219.

Buddhisten, der überhaupt kein Selbst anerkennt im samsâra, kann aus dem gleichen Grunde die ungeistige Materie des Körpers keinen Anspruch erheben, dem wahren Ich des Menschen zugezählt zu werden. Die Körperlichkeit, die mit den Gefühlen, Vorstellungen, Gestaltungen und dem Erkennen das irdische Individuum in seiner geistig-körperlichen Zusammensetzung ausmacht, ist natürlich nur ein sankhâra, und von diesen heisst es im Dhammapada: »Alle sankhâra sind unbeständig, alle sankhâra sind voll Leiden, alle dhamma (= sankhâra) sind Nicht-Ich.«¹⁾ In dem Sutta »Von den Kennzeichen der Nicht-Selbstheit«²⁾ spricht der Erhabene also: »Die Körperlichkeit, ihr Mönche, ist nicht das Selbst. Wäre die Körperlichkeit das Selbst, ihr Mönche, so könnte diese Körperlichkeit nicht der Krankheit unterworfen sein, und man müsste bei der Körperlichkeit sagen können: so soll mein Körper sein; so soll mein Körper nicht sein.« Und ebenso stellt der ehrwürdige Sâriputta im Gespräche mit dem ketzerischen Mönche Yamaka fest, dass der Tathâgata, der Vollendete, also Buddha, nicht identisch ist mit seiner Körperlichkeit, dass diese also nicht sein eigentliches Ich darstellt oder dazu gehört.³⁾

b) Nun aber Schopenhauer. Für ihn ist der Leib identisch mit dem Willen.⁴⁾ — Wenn wir absehen von der verständigen Anschauung, in der der Leib dem Subjekt des Erkennens als Objekt unter Objekten, also ideal oder phänomenal gegeben ist, ist uns der Leib gegeben als »jenes Jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort Wille bezeichnet.« Jeder Willensakt und die entsprechende Leibesaktion sind nicht etwa zwei objektiv erkannte verschiedene Zustände, durch das Band der Kausalität mit einander verknüpft, sondern beide sind Eines und das Selbe, nur auf zwei verschiedene Weisen betrachtet: das eine Mal ganz unmittelbar, das andere Mal in der Anschauung für den Verstand. Jeder Willensakt ist gleichzeitig Leibesaktion, und umgekehrt, jede Leibesaktion, sie mag nun, wie bei den

1) Oldenberg a. a. O. p. 272. Anm. 2. 2) ib. p. 229. 3) ib. p. 303. 4) W. a. W. u. V. I 119 f. 127 ff. W. a. W. u. V. II Kap. 20. p. 277. Willen in der Natur: Kap. »Vergleichende Anatomie« p. 34.

willkürlichen, bewussten, animalischen Bewegungen, auf Motive, oder, wie bei den unwillkürlichen, unbewussten, vegetativen, auf Reize erfolgen, ist nichts anderes als ein objektivirter, d. h. in die Anschauung getretener, Willensakt. Aus dieser Thatsache folgt, dass sich die Aktion zu der sie tragenden Leiblichkeit verhält, wie ein einzelner Willensakt zu dem ihn erst möglich machenden Willen, dass also der Körper auch als Ganzes unmittelbare Objektität des ganzen individuellen Willens ist, und dieser ist das Selbst des Menschen! Die Identität von Leib und Willen wird dann empirisch nachgewiesen. Jede heftige Gemütsbewegung, jede übermässige Aufregung des Willens beeinflusst unmittelbar den Leib in seinen vitalen Funktionen, und umgekehrt bewirkt eine leibliche Affektion eine solche des Willens, wie auch Gesundheit des Körpers wohlthätigen Einfluss auf die Stimmung des Menschen ausübt.¹⁾ Alles das lässt sich nur erklären aus der Identität von Leib und Willen; aus der Identität von Leib und Willen allein lässt sich ferner erklären die Zweckmässigkeit der leiblichen Organe; indem die Teile des Körpers den Hauptbestrebungen des Willens vollkommen entsprechen und ihr sichtbarer Ausdruck sind, der Wille aber in sich selbst nichts sich Widersprechendes enthält, welche innere Uebereinstimmung sich dann also auch in der Korporisation ausspricht, die sogar individuell ausfällt entsprechend der individuellen Willensrichtung des Einzelnen.²⁾

Der Körper gehört also zum Selbst. Aber nur mittelbar. Wenn Schopenhauer augenscheinlich, wie oben resumiert, den Leib zum Selbst zieht, so ist nicht zu vergessen, dass dieser Leib, wie schon gesagt, auch Objekt unter Objekten ist, also dem Satz vom Grunde unterworfen, nach Raum und Zeit beschränkt. Er ist zwar die Objektität des Willens, der Vorstellung gewordene Wille — aber insofern, als Vorstellung, immer noch nicht dem wahren, tiefsten Kern des Menschen eigen; denn dieser kann als Ding-an-sich ja niemals Vorstellung werden, weshalb sogar die Bezeichnung

1) W. a. W. u. V. I p. 128. Willen in der Natur p. 28. Parerga II § 316. p. 618.

2) W. a. W. u. V. I p. 129.

»Wille« keine im strengsten Wortsinne adäquate ist. Wir können oder müssen demnach drei Stufen unterscheiden:

- 1) das Ding-an-sich, schlechterdings unerkennbar, wie nach Kant,
- 2) der Wille, als eine nur nicht in die Raumform eingegangene Vorstellung des Dinges-an-sich,
- 3) der Körper, eine Vorstellung des Dinges-an-sich, die auch unter die Form des Raumes fällt.

In diesem Sinne also ist der Körper zum Wesen des Menschen zu rechnen; er erfährt bei Schopenhauer eine gerechtere Würdigung als in der indischen Philosophie. —

Übrigens ist hier noch eine gewisse Annäherung des Vedānta an die Schopenhauer'sche Lehre zu erwähnen.

Wir sehen, wie der Vedānta, um die Identität der Elemente mit brahman auf dem Boden der avidyā zu erklären, lehrte, dass brahman sich »umwandelt« in die drei Hauptelemente Feuer, Wasser, Nahrung (oder Erde). Diese sind nur darum verschieden von einander, weil brahman mit einer »individuellen Seele,« »jiva« in sie eingegangen ist.¹⁾ Alle Dinge sind mit Überwiegung eines dieser Urelemente aus allen dreien gemischt.²⁾ So auch der Körper, dazu auch die Geisteskräfte, »wobei die feineren Teile, wie der Rahm bei der Milch, nach oben, die gröberen nach unten« gehen. So ist also der Körper aus dem selben Stoff gebildet wie der Geist, beide sind nur »umgewandeltes« brahman, also eigentlich identisch. »Darum« so paraphrasiert Deussen,³⁾ »wird auch der Geist des Menschen durch längeres Fasten geschwächt und durch Zusichnehmen von Nahrung wieder gekräftigt.« — —

Zum Schluss sei hingewiesen auf die verschiedene Stelle, die der Körper im Heilplane unserer Systeme einnimmt. In der indischen Philosophie ist der Leib der Erlösung direkt hinderlich. »Besessen wird der Bekörperte von Lust und Schmerz; denn weil er bekörpert ist, ist keine Abwehr möglich der Lust und des Schmerzes. Den Körperlosen aber berühren Lust und Schmerz nicht.«⁴⁾ Hingegen ist bei

1) Deussen a. a. O. p. 248 ff. 2) ib. p. 259. 3) ib. p. 283. 4) ib. p. 53.

Schopenhauer der Leib ein willkommenes Mittel zur Mortifikation des Willens. Auch wird durch ihn erst eigentlich der »zweite Weg« möglich. —

III. Ethik. Quietismus und Askesis.

A. Die Welt des samsâra.

§ 14. Der Pessimismus.

Hinsichtlich der pessimistischen Beurteilung der Welt decken sich die drei Gedankenkreise, die wir mit einander vergleichen, insofern nicht genau, als sie das Übel seine Wurzeln nicht gleich tief in die Welt schlagen lassen. Ist die Welt von Grund aus böse? Ist sie keines wahren Glückes, keiner dauernden Befriedigung fähig? Während der ketzerische Buddhismus und mit ihm Schopenhauer unbedenklich auf die Welt den Superlativ Pessimismus anwenden, wagt der Brahmanismus, wie er sich auf der Grundlage des Veda entwickelt hat, und das orthodoxe Vedântasystem nicht, in solch schroffer Weise eine durchaus abschätzigte Wertung des Daseins aufrecht zu erhalten. Zwar leuchtet auch in dem Vedânta die matte Wintersonne des Pessimismus, in deren fahlem Lichte alle Wesen zu grauen Schemen verkümmern, aber sie weicht bald einer siegenden Sommersonne, die dem Lebenden Farbe und Lebenskraft verleiht. Zwar hat auch der Vedânta den Fuss mutig in das verwirrete Labyrinth weltflüchtiger Betrachtung alles Seienden hineingesetzt, aber er hält den Knäuel fest in der Hand, um sich aus dem Dunkel zum Tageslichte des Optimismus zurückführen zu lassen.

1. Vedânta.

Schon im Veda erklingen die trübseligen Stimmen, die vom allgemeinen Leid der Welt reden. »Ja, freudelos sind diese Welten.« Die Mühe, die Not, der Kummer, der

Jammer herrschen unter den vom Weibe Geborenen, die wir hineinverflochten sind in den schrecklichen Kreislauf des samsâra, des Irrsals, mit seiner unendlichen Qual, mit beständigem Geboren-werden und Sterben. Und zwischen Geburt und Tod, welch erdrückende Fülle von Leiden aller Art! Unter immer neuen Masken fällt uns das Elend an, als Hunger und Durst, als Krankheit, als vereiteltes Streben und getäuschte Hoffnung. Physisches und moralisches Übel schlägt uns alle mit erbarmungsloser Geißel. Wer dürfte das leugnen? Der Vedântist leugnet es sicher nicht. Er sieht mit klarem Blick, wie die Welt beschaffen ist, nämlich so, dass kein Gott sie geschaffen haben kann, »weil er dann ungerecht und unbarmherzig wäre.«¹⁾ »Diese Welt ist unrein, sofern sie ihrem Wesen nach aus Lust und Schmerz und Wahn besteht, dadurch die Ursache von Freude, Qual und Verzweiflung wird und sich durch Himmel und Hölle ausbreitet.«²⁾ Und so ist auch der Leib des Menschen »absolut unrein.«³⁾ Nicht wenig dient die Lehre vom trügenden Schleier der mâyâ dazu, den Pessimismus zu kräftigen. Wo alles hohle Erscheinung, flüchtiger Traum und vergänglicher Schaum, eine Illusion ist, wo wäre da Raum für friedsame Ruhe und Beständigkeit? Wo eine Stätte für dauerndes, wahrhaftes Glück, für Wohlsein und Befriedigung? »Gleichwie hienieden der Genuss, den man durch die Arbeit erworben hat, dahin schwindet, so schwindet auch im Jenseits der durch die guten Werke erworbene Genuss dahin.«⁴⁾ Ungetrübte Seligkeit liegt allein in der Ruhe; darum heisst es: »Das Thun ist seinem Wesen nach ein Leiden.«⁵⁾ Alle Welten, die ruhelosen, sind der ewigen Pein unterworfen; um Himmel und Hölle schlingt das Leid seine eherne Kette; voller Leid ist die Erscheinungswelt; denn »was von ihm verschieden ist, das ist leidvoll.«⁶⁾

Jenes, auf das sich das »ihm« des letzten Citates bezieht, ist das brahman. Hier treffen wir auf eine andere Weise, dem Pessimismus Zunge zu verleihen. Nicht mit nackten Worten wird hier auf das allgemeine Weltelend hin-

1) Deussen, a. a. O. p. 273. 2) ib. p. 270. 3) ib. p. 274. 4) ib. p. 172. 5) ib. p. 342.

6) ib. p. 154.

gewiesen, nicht das Leid selbst in seiner grässlichen Gestalt uns vor Augen geführt, vielmehr durch überschwängliche Lobpreisungen des seligen brahman als frei von den Drangsalen irdischen Lebens wird an der Welt und ihrer Beschaffenheit eine indirekte Kritik geübt, die darum nicht weniger herbe ist. Der beabsichtigte Eindruck wird um so sicherer auf einem Umwege erreicht. Durch die Hymnen, die man dem Selig-Einen singt, verbreitet man die Atmosphäre, in der alle Freude am Menschendasein verkümmern muss. Man trägt das gepriesene brahman als ein Licht in die Finsternis der Erde, um all ihre Schrecken und Gräueltaten offenbar zu machen. Auf brahman wird die Fülle der Seligkeit, die Fülle der Wonne gehäuft; wem drängt sich dann nicht der bittere Vergleich mit der Erscheinungswelt auf? An brahman gemessen muss sich alles als nichtig erweisen.

»Sein Name ist "hoch" (ud); denn hoch über allem Uebel ist er.«¹⁾ Brahman ist es, das »den Hunger und den Durst, das Wehe und den Wahn, das Alter und den Tod überschreitet.« Und wiederum ist es das »sündlose, frei vom Alter, frei vom Tod und frei vom Leiden, ohne Hunger und ohne Durst.«²⁾ Auch der Irrtum hat keine Gewalt über brahman, das moralische Uebel: »sein Wünschen ist wahrhaft, wahrhaft sein Ratschluss.«³⁾ Brahman ist »das Furchtlose«,⁴⁾ das »Selige, Eine, Feine«; nur wer das brahman kennt, so haben die Weisen den Nârada belehrt, ist über den Kummer hinaus.⁵⁾ — Aus solchen und ähnlichen Aussprüchen klingt deutlich genug die Verurteilung der Welt. »Was von ihm verschieden ist, das ist leidvoll«, sagt Yājñavalkya.

Hier nun schlägt aber der Pessimismus in Optimismus um. Denn was ist doch von brahman verschieden? Nichts! antwortet die Identitätslehre. Jeder Pantheismus muss die Welt für eine Theophanie nehmen, auch der Vedânta. Es ist ja nur die uns angeborene avidyâ, die uns eine Vielheit von brahman verschiedener Wesen vorspiegelt; diese Vielheit ist ja nur ein trügender Schein; es giebt weder eine »in Namen und Gestalten ausgebreitete« Welt noch einen jîva; brahman ist alles in Wirklichkeit. Und brahman ist die

1) ib. p. 151. 2) ib. p. 172. 3) ib. p. 197, 467. 4) ib. p. 178, 198. 5) ib. p. 216.

höchste Wonne.¹⁾ Wo wir demnach Elend und Leid zu erblicken glauben, ist in Wirklichkeit eitel Wonne. Der Pessimismus beruht auf der Unkenntnis, dass wir im Grunde nichts anderes sind als das leidlose, sündlose, unvergängliche brahman mit seiner ganzen überirdischen Herrlichkeit. — Das brahman ist das Furchtlose. Und was ist Furcht? Nach der Meinung Çankaras »der Gedanke an eine Schädigung der Leiblichkeit.«²⁾ Nun ist die Leiblichkeit nichts als ein leerer Wahn; nur für unsere im Realismus befangene Erkenntnis stellen wir uns als bekörpert dar. Daher besitzen wir in Wirklichkeit keine Leiblichkeit — wir brauchen nicht zu fürchten, wir sind brahman, wir sind furchtlos. — Was nicht brahman ist, ist nicht real. Ist brahman frei von Schmerz, ist der Schmerz von brahman verschieden, so ist der Schmerz nicht real, nur illusorisch. Der Schmerz, den ich in meinem Leibe empfinde, ist ebenso eine Täuschung, als wenn ich mit einem anderen zu leiden glaube.³⁾ Das Uebel jeglicher Gestalt haftet nur am Samsâratum, und dieses ist ideal. —

Wir leiden nur, weil wir, in der avidyâ befangen, die Seele nicht ohne die ihr scheinbar anhängenden upâdhi's auffassen können; mit den upâdhi's wird aber auch das Leid abgeschüttelt. Die Möglichkeit der Erlösung nicht sowohl, als die Art, wie diese gefasst wird, macht den letzten Rest des Pessimismus zu Nichte. Wir kommen darauf weiter unten zurück, wenn wir die Erlösung, wie sich der Vedânta eine solche denkt, vergleichen mit der, die für Buddha und Schopenhauer gilt. Hier betonen wir nur, dass der leidenschaffende Schein intuitiv zu durchschauen ist. Dann fällt auch der Wahn zu leiden, der ja nicht weniger zu drücken pflegt als ein positives Leiden, gänzlich fort. In der »universellen Erkenntnis« löst sich der Wissende körperlos in brahman auf; »den Körperlosen aber berühren Lust und Schmerz nicht.«⁴⁾ Als weitere Citate seien angeführt:

»Wer forschend alle Wesen im eignen Selbste findet,
Für den entweicht der Irrtum, und alles Leiden schwindet.«⁵⁾

»Wo wäre Irrtum, wo Kummer für einen, der die Ein-

1) f. § 8, p. 75; Deussen p. 148 ff. 2) ib. p. 216. 3) ib. p. 322, 448. 4) ib. p. 198.
5) ib. p. 54.

heit schaut.«¹⁾ »Hoch hebt sich über alles Uebel, wer solches weiss.«²⁾

Wie düster auch das Urteil klingt, mit dem der Vedānta die Welt als ein wechselvolles Leiden ohne Ruhe verdammt, so wird doch diese Erkenntnis von der Nichtigkeit alles Daseins durch eine andere Erkenntnis doppelter Art aufgehoben, dass nämlich 1) alles Leiden nur illusorisch ist, 2) diese Illusion wirklich intuitiv durchschaut werden kann. So geht der Vedānta einen umgekehrten Weg, als ihn der Stoicismus einschlägt. Hier wendet sich der ursprüngliche Optimismus zum Pessimismus und der Asketik, und als Ideal gilt der Weise in seiner Autarkie und Apathie, dort schreitet man aus dem Pessimismus zum Optimismus fort; denn als Darstellung des Einzig-Realen und Einzig-Guten ist die Welt eben schlechthin vollkommen. Bemerkenswert ist übrigens auch, dass, im Gegensatz zu den Göttern, die für ewigen Genuss, und zu den Tieren, die für ewiges Leiden bestimmt sind, den Menschen ein »mittleres« Schicksal erwartet.³⁾

2. Der Buddhismus.

So sehen wir also in dem Vedānta die finstere pessimistische Weltbetrachtung vollkommen durchbrochen von den siegend-hellen Strahlen eines selbstbewussten, freudig-hoffnungsvollen Optimismus. Das Leiden ist nur ein Accidens, die Substanz ist und bleibt brahman, die Wonne, ānanda. Die Erlösung ist daher keine fundamentale Umgestaltung der Welt als solcher, sondern ein intellektueller Vorgang, der Welt als solcher, sondern ein intellektueller Vorgang, durch den gewissermassen dem geistigen Auge des Menschen der Star gestochen wird; die Erlösung ist möglich, nicht weil jenseits der Welt etwas durchaus Unfassbares, Unerklärliches, sondern weil hier in der Welt etwas ganz Bekanntes, das eigene Selbst zu finden ist, dessen Erkenntnis eben die beseligende Erlösung darstellt.

1) ib. p. 118. 2) p. 152. »Das Sāṅkhya-System (des Kapila) unterscheidet drei Arten von Leiden, ādhi-ātmika, ādhi-bhautika, ādhi-daivika, — von uns selbst, von anderen, vom Schicksal verhängtes.« Deussen, Elemente der Metaphysik, § 274, p. 229. Die Andeutung einer gleichen Einteilung giebt Schopenhauer bei Besprechung des Trauerspiels, dessen Gattungen sich nach den Arten des Leidens richten, die zur Darstellung kommen sollen. W. a. W. u. V. I p. 300. 3) Deussen, Vedānta p. 258, 273.

Ganz anders im Buddhismus.¹⁾

Der Buddhismus ist aufs Tiefste von der herben Ueberzeugung durchdrungen, dass allem Leben das Leiden wesentlich, nicht als blosses Accidens, sondern als Substanz selbst ist. Um diese Grundidee dreht sich alles Denken und Fühlen. Offenbar mit Rücksicht auf diese Grundidee nennen die Vedântisten die Religion Buddhas eine Ausgeburt des Hasses gegen das Menschengeschlecht, gleichwie Tacitus von den Christen seiner Zeit, die ja auch ausgesprochensten Pessimismus vertraten, sagte, sie seien des Hasses gegen das menschliche Geschlecht überführt worden.

Die erste der vier »heiligen Wahrheiten« ist die Wahrheit vom »Leiden.« Sie lautet:²⁾ »Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit vom Leiden: Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Tod ist Leiden, mit Unliebem vereint sein ist Leiden, von Liebem getrennt sein ist Leiden, nicht erlangen was man begehrt ist Leiden, kurz das fünf-fache Haften³⁾ am Irdischen ist Leiden.«

Der buddhistische Pessimismus, der in dieser stehenden Formel seinen knappsten und darum mächtigsten Ausdruck gefunden, lehrt uns, dass allem Leben das Leiden wesentlich ist. Für den Menschen verdichten sich die Uebel zu drei Hauptformen: Geburt, Alter und Tod; mit beredten Worten wird die Macht dieser grausigen Trinität geschildert, der niemand entrinnt, »kein Samana und kein Brahmane, weder ein Gott, noch Mâra, noch Brahma, noch irgend ein Wesen in der Welt.« »Nicht im Luftreich, nicht in des Meeres Mitte, nicht wenn du in Bergesklüfte dringst, findest du auf Erden die Stätte, wo dich des Todes Macht nicht ergreifen wird.«⁴⁾ Gleich einer Flamme ergreift das Leiden alle Welt. »Die ganze Welt wird von Flammen verzehrt, die ganze

1) Wie wenig einheitlich sich der Buddhismus entwickelt hat, ist vor allem daran zu erkennen, dass die Lehre vom Leiden, ohne die der ältere Buddhismus nicht zu denken ist, in der nachchristlichen »Wissensvollkommenheit« (prajñā-pāramitā) nicht mehr gilt, wo es heisst: »es giebt keine Leiden, keine Entstehung und Aufhebung (des Leidens) und keinen Weg« (zur Aufhebung des Leidens.) E. Hardy: Buddhismus, Anm. 1 (p. 143). Es ist dies derselbe Text, der, aus mystisch-nihilistischer Spekulation stammend, ganz im Sinne des Brahmanismus die avidyā für den Trug der Sinnewelt verantwortlich macht. Oldenberg a. a. O. p. 259. 2) Oldenberg a. a. O. p. 227 ff. 3) An der Körperlichkeit, den Empfindungen, Vorstellungen, Gestaltungen, dem Erkennen. 4) Oldenberg a. a. O. p. 236.

Welt ist von Rauch umwölkt, die ganze Welt steht in Brand, die ganze Welt erbebt.«¹⁾ Unermesslich streckt sich der Pfad des Leidens, den der Mensch zu wandern hat, so dass der Thränen, die er auf seinem Dornenwege vergossen hat, mehr sind, »als alles Wasser, das in den vier grossen Meeren ist.«²⁾ An eine leidenerfüllte Vergangenheit schliesst sich das leidenerfüllte Jetzt und führt uns hinein in eine leidenerfüllte Zukunft. — Der Pessimismus steht durchaus im Vordergrund der buddhistischen Weltbetrachtung; er beherrscht alles andere Denken. Er überwuchert die dogmatische Spekulation; er nimmt der brahman-âtman-Idee die freie Luft, so dass sie erstickt. Um Fragen wie die, ob die Welt ewig oder nicht ewig, begrenzt oder unbegrenzt ist, ob das nirvâna Vernichtung oder höchste Vollendung ist, um solche Fragen mehr soll der buddhistische Mönch sich nicht kümmern; er soll, so befiehlt es Buddha, sich begnügen lassen an der heiligen Wahrheit, dass alles Leben Leiden ist.

Die Begründung des Pessimismus ist im wesentlichen eine doppelte.

a) Das höchste Glück, die reinste Seligkeit kann nach buddhistischer Anschauung nur in der ungestörten Ruhe liegen; an jedem Werden, Entwickeln, an jeder Veränderung, Unruhe haftet unumgänglich das Leiden. Leiden und Veränderung sind identische Begriffe. Wir wissen aber aus der Betrachtung des buddhistischen Idealismus, dass alles Dasein nichts als eine wechselvolle Komplikation von Entstehen und Vergehen, von ununterbrochenen Veränderungen ist; alle Dinge sind ohne Ausnahme sankhâra. »Alle sankhâra sind unbeständig.« »Alle sankhâra sind voll Leiden.«³⁾ »Was aber unbeständig ist, ist das Leiden oder Freude?« fragt Buddha. Und seine Jünger antworten: »Leiden, Herr.«⁴⁾ So wird also der Pessimismus grade zu durch den Idealismus motivirt.⁵⁾

b) Tiefer führt die zweite Begründung. Wenn nach der Entstehung des Leidens gefragt wird, so nennt uns der Text der heiligen Wahrheiten als die Ursache aller Qual den

1) ib. 2) ib. p. 234. 3) ib. p. 272 Anm. 2. 4) ib. p. 230. 5) Vergleiche auch ib. p. 232, Anm. 1.

Durst, den in jedem Menschen wohnenden Willen, das Streben, das Verlangen, das Begehren. Wenn aber der Wille die leidenschaffende Macht ist, so kann er das nur darum sein, weil er als ein von Grund aus unmoralischer Wille gefasst wird; und so wird er thatsächlich paraphrasirt, als ein »Durst nach Lüsten.« »Blumen sammelt der Mensch; an Lust hängt sein Sinn. Den unersättlich Begehrenden zwingt der Vernichter in seine Gewalt,« heisst es dementsprechend im Dhammapada.¹⁾ Und der Erhabene spricht zu den Jüngern also: »Alles, ihr Jünger, steht in Flammen. — Durch welches Feuer ist es entflammt? Durch der Begierde Feuer, durch des Hasses Feuer, durch der Verblendung Feuer ist es entflammt.«²⁾ — Weil des Menschen Streben ein unmoralisches ist, deshalb bringt er das unendliche Leid über sich und die Welt.

Ein wesentlich anderes Bild des Pessimismus als in dem Vedānta. Im Buddhismus ist der Schmerz das Realste, was überhaupt sich denken lässt, nämlich der ewige Wechsel, während er dort als eine Täuschung, als nichtiger Schein aufgefasst wird, hinter dem sich im Grunde die Freude, ānanda, verbirgt. Der Buddhismus erklärt das Leiden moralisch, der Vedānta intellektual. — Wie anders denkt der Buddhist über die Freude, jegliche Freude. »Aus Freude wird Leid geboren; aus Freude wird Furcht geboren«, sagt das Dhammapada.³⁾ Ebenso im Sutta-Nipāta: »Leid ist in Lust.«⁴⁾ »Wer hundertfaches Liebes hat, hat hundertfaches Leid«, predigt der Erhabene.⁵⁾ Hier entsteht nicht, wie in dem Vedānta, aus der ewigen Wonne das nichtige Leid, sondern die wesenlose Freude gebiert wahrhaften Schmerz.⁶⁾

Demgemäss gestaltet sich der Begriff der Erlösung wesentlich anders im Buddhismus als im Brahmanismus. Was hier ein Vorgang im Intellekt ist, fasst der Buddhismus ungleich tiefer auf als eine Wendung auf moralischem Gebiet, als eine gänzliche Umgestaltung des innersten Menschen. Die moksha = Erlösung des Vedānta lässt den Kern des

1) Oldenberg a. a. O. p. 236. 2) ib. p. 197. 3) ib. p. 236. 4) Hardy: Buddhismus p. 28. 5) Oldenberg a. a. O. p. 197. 6) Vergl. auch noch das Citat aus Udāna bei Oldenberg p. 315 Anm. 1.

Menschen durchaus unberührt, ihre Thätigkeit beschränkt sich auf eine Reinigung desselben von dem umhüllenden Erdenstaub. Anders lehrt Buddha. Als ein ganz neuer Mensch taucht der Erlöste aus dem Bade der Erlösung; aus dem Dürstenden, Wollenden ist ein Durstloser, Nichtwollender geworden. Die Erlösung des Brahmanismus korrigirt den Pessimismus und zeigt die Welt als »seligen Gott«; im Buddhismus bleibt der Pessimismus durch die Erlösung intakt. Das nirvâna, in das sie den Weisen führt, ist ja nicht wie das brahman des Çankara eine Umwandlung zur Erscheinungswelt; sondern nirvâna und samsâra sind zwei durchaus getrennte Reiche, die nebeneinander ohne sich zu stören in alle Ewigkeit fortbestehen.

3. Schopenhauer.

Wie schon oben bemerkt, schliesst sich rücksichtlich des Pessimismus Schopenhauer an die buddhistische Religion an, wodurch er in den gleichen Gegensatz zum Brahmanismus tritt wie diese. Er beantwortet in gleichem Sinne wie diese die beiden Fragen: Ist das Leiden der Welt wesentlich? und: Bedeutet die Erlösung einen Umschlag zum Optimismus? — erstere bejahend, letztere verneinend.

Wir wissen, wie frühe schon im Geiste Schopenhauers die Grundüberzeugung einer verurteilenden Weltbetrachtung sich festgesetzt hatte. Hier nur wenige Zeugnisse. Dem achtzehnjährigen Jüngling schrieb seine Mutter unter dem 19. Oktober 1806: »Ich kenne ohnehin, wie gerne du über das Elend der Menschen brütest.«¹⁾ 1811 that er als Student Wieland gegenüber die bezeichnende Aeusserung: »Das Leben ist eine missliche Sache; ich habe mir vorgesetzt, es damit hinzubringen, über dasselbe nachzudenken.«²⁾ Auch dem verehrten Goethe gegenüber hat er offenbar mit seiner düsteren Weltbeurteilung nicht zurückgehalten; wir schliessen es aus den Versen, die dieser ihm am 8. Mai 1814 in Weimar in's Stammbuch schrieb. Es sind die bekannten:

»Willst Du Dich Deines Wertes freuen,
So musst der Welt Du Wert verleihen.«³⁾

1) Gwinner a. a. O. p. 50. Schemann a. a. O. p. 47. 2) Gwinner a. a. O. p. 87, K. Fischer a. a. O. p. 29. 3) Vergl. auch Lindner-Frauenstädt: A. Sch. Von ihm. Ueber ihn. p. 225.

Und damals stand Schopenhauer in einem Alter, das die weite schöne Welt nur wie einen reichen Blumenanger im klaren Morgensonnenschein betrachten mag. Es war die Zeit, in der er einem verhassten Beruf den Rücken wenden, und, dem Zuge seines Herzens folgend, der Wissenschaft, der Philosophie die Hand reichen durfte. Es war die Zeit, in der er schon weltbewegende Gedanken in sich keimen fühlte, unsterblichkeitsicher. Und dennoch jener Pessimismus; denn er lag in dem Wesen Schopenhauers begründet, wie das Leiden in dem der Welt.

Wie jede Philosophie idealistisch sein muss, so auch pessimistisch. Denn die traurige Beschaffenheit der Welt ist es zumeist, die den Geist zum Innehalten und Nachdenken veranlasst, die dergestalt zur Philosophie treibt. Es ist nach Schopenhauer ohne Zweifel das beklemmende Wissen um den Tod, und neben diesem die Betrachtung des Leidens und der Not des Lebens, was den stärksten Anstoss zum philosophischen Besinnen und zu metaphysischen Auslegungen der Welt giebt.¹⁾ Er redet von jenem »philosophischen Affekt der Verwunderung« des Platon und lässt ihn aus dem Anblick des Uebels und des Bösen entspringen.²⁾ Und weiterhin heisst es: »Das Böse, das Uebel und der Tod sind es, welche das philosophische Erstaunen qualificieren und erhöhen.«³⁾ So erwächst jede Philosophie aus pessimistischen Grundgedanken und behält, wie jede Pflanze das charakteristische Merkmal des Bodens, in dem sie wurzelt, zur Schau trägt, die pessimistische Färbung bei. — Der Mensch, der gedankenlos in den Tag hineingelebt hat, wird plötzlich durch den Anblick des Leidens zur Meditation getrieben. Zu dieser Ansicht Schopenhauers stimmt sehr schön die buddhistische Legende, die uns erzählt, wie dem im Ueberfluss des Genusses, in der Unkenntnis aller Uebel lebenden Prinzen Siddhattha durch die vier Erscheinungen eines Greises, Kranken, Toten, Mönches die Augen über das wahre Wesen der Welt geöffnet werden, so dass er die Heimat verlässt, das gelbe Mönchsgewand anlegt und Buddha.

1) W. a. W. u. V. II p. 176. 2) ib. p. 189. 3) ib. p. 190.

wird. — So liegt der Pessimismus im Wesen der Philosophie begründet, wie das Leiden in dem der Welt.

Der Schopenhauer'sche Pessimismus kulminiert in dem Gedanken, dass das Nichtsein der Welt besser sei als die Existenz auch nur jeder denkbaren Welt. Warum? Weil ihrem Wesen das Leiden unablässlich verbunden ist. Daher ist die Welt, wie wir sie kennen, die denkbar schlechteste.¹⁾

Man hat behauptet, dieser Pessimismus stehe in keiner Beziehung zu den metaphysischen Grundgedanken des Systems. So enthält nach dem Dafürhalten Victor Kiy's die Schopenhauer'sche Ethik »einen rein zufälligen Zusatz, ein individuelles Beiwerk, das dem Systeme an und für sich fremd ist«, nämlich die pessimistische Richtung, »welche Schopenhauer seiner Ethik rein willkürlich zugewiesen.«²⁾ Nach ihm steht der Pessimismus »sogar mit dem Principe der Schopenhauer'schen Philosophie überhaupt im Widerspruch.«³⁾ Ebenso sagt Jürgen Bona Meyer: »Die notwendige Folge seiner philosophischen Grundansicht ist jedenfalls dieser Pessimismus so wenig, dass vielmehr auf Schritt und Tritt zwischen ihm und jener Grundansicht sich unlösliche Widersprüche ergeben oder nur mit Sophistereien der Schein einer notwendigen Folgerung hervorgebracht wird.«⁴⁾ Und Philipp Mainländer, dieser geistreichste und logischste aller Schüler Schopenhauers, meint: »Der Pessimismus ist eigentlich ganz unverträglich mit dem Schopenhauer'schen Idealismus.«⁵⁾ — — Wir hingegen wollen darstellen, wie Schopenhauer seinen Pessimismus begründet und daraus entnehmen, dass bei ihm Metaphysik und Pessimismus miteinander stehen und fallen.

Diese Begründung ist im wesentlichen gleicher Art wie die im Buddhismus.

a) Die idealistische Begründung.

Seinen schroffsten Ausdruck findet der Schopenhauer'sche Pessimismus in der Ablehnung jeglicher Entwicklung,

1) W. a. W. u. V. II p. 669. 2) Kiy: Der Pessimismus und die Ethik Schopenhauers, Berl. 1866. p. 4. 3) ib. p. 75. 4) J. B. Meyer: »A. Sch. als Mensch und Denker.« Heft 145 der »Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge, herausg. von Virchow & Fr. von Holtzendorff« p. 44. 5) Mainländer: »Philosophie der Erlösung« Bd. II (2. Aufl.) p. 483.

jeglichen Fortschreitens, überhaupt der Geschichte des Menschengeschlechtes. Nirgendwo hat Schopenhauer, selbst bei Anhängern, grösseren Widerspruch erfahren als in seiner Lehre von der Nichtigkeit der Geschichte;¹⁾ Kuno Fischer nennt geradezu das »das Grundgebrecben des Systems«, »dass die ungeheure Thatsache der Weltgeschichte in ihre Begriffe nicht passt.« Mit Unrecht haben alle Angriffe grade die Leugnung der Entwicklung sich zum Hauptgegner erkoren; denn sie ist nichts als der zu Ende gedachte Idealismus; will man ein Grundgebrecben haben, so ist es der Idealismus.

Die Welt ist der in immer höheren Stufen sich objektivierende Wille. Die höchste Stufe ist im Menschen erklimmen. Wie der Wille selbst, so liegen auch die Stufen seiner Objektivation ausserhalb der Vorstellung und ihren Formen. Es sind ausserzeitliche Willensakte, als solche die ewigen, unveränderlichen Urbilder aller Dinge, die Platonischen Ideen. Alle Entwicklung nun muss nach dem Satz vom Grunde vor sich gehen, muss in der Zeit erfolgen, muss Ursache und Wirkung erkennen lassen. Dadurch verfällt sie aber unumgänglich der blossen Vorstellung, für die allein der Satz vom Grunde Geltung hat; es ist ihr durchaus keine absolute Realität zuzusprechen. Das wirklich Reale in jeder Erscheinung ist der in ihr erscheinende Wille auf der entsprechenden Objektivationsstufe, die Idee, diese aber ist zeitlos, raumlos, unveränderlich, und keine Entwicklung vermag über sie hinauszuführen. Wie mannigfach, den Umständen angemessen, auch die einzelnen Erscheinungen sein mögen, so ist doch die Idee, die ihnen allen zu Grunde liegt und relative Berechtigung verleiht, ein und dieselbe; denn sie steht über dem Satz vom Grunde und dem principium individuationis. Das Gedränge der Begebenheiten, die vielgestalteten Formen des menschlichen Lebens in verschiedenen Ländern und Jahrhunderten — das alles gehört nicht der

1) Hier vor allem ist Mainländer über seinen Lehrer hinausgegangen; seiner Kritik der Schopenhauer'schen Lehre vom Wert der Geschichte, der Schopenhauer'schen Staatstheorie und Politik setzt er freimütig das dem Meister selbst entnommene Citat als Motto voran: »Jeder, auch das grösste Genie, ist in irgend einer Sphäre der Erkenntnis entschieden bornirt.«

Idee an, sondern allein der Erscheinung, und ist der Idee selbst so fremd, unwesentlich und gleichgültig, wie den Wolken die Figuren, die sie darstellen, dem Bach die Gestalt seiner Strudel und Schaumgebilde, dem Eise seine Blumen und Bäume. Die Erscheinung ist nichtig; die Idee allein, als die adäquate Objektität des Willens, hat Realität. Die Zeit kann nichts wahrhaft Neues bringen; denn was sie auch bringen mag, ist eine Auseinanderbreitung dessen, was schon in der Idee liegt, gewissermassen eine Paraphrase der Idee. Ein thatsächlicher Fortschritt ist also undenkbar; alles ist ja nur Erscheinung des ausserzeitlichen, daher unveränderlichen und einheitlichen Dinges-an-sich. Die Geschichte der Völker ist wie ein Kaleidoskop, das bei jeder Wendung eine neue Konfiguration zeigt, während wir eigentlich immer das Selbe vor Augen haben. Nur Namen und Jahreszahlen wechseln, der wesentliche Inhalt bleibt derselbe von Ewigkeit zu Ewigkeit. Alle Entwicklung ist Schein und Trug. Es wird Nichts besser, aber auch Nichts schlechter.¹⁾

Wenn Schopenhauer in seinem Pessimismus so weit geht, alle reale Entwicklung zu leugnen, so zwingt ihn dazu der metaphysische Grundgedanke, dass einem realen, unveränderlichen Ding-an-sich eine phänomenale, dem Satz vom Grunde unterworfenene Erscheinungswelt gegenüber steht.

b) Die moralische Begründung.

Setzt man, wie der Vedānta thut, das Wesen des Dinges-an-sich in die Erkenntnis, so muss, auch nach Schopenhauers Meinung, sein Wesen eben dadurch ānanda, Wonne, sein, (wodurch, wie wir gesehen haben, der Pessimismus unmöglich wird); denn Schopenhauer selbst sagt: »Erkenntnis ist, an sich selbst, stets schmerzlos.«²⁾ Ist aber das Wesen des Dinges-an-sich Wille, so ist es eben dadurch der Qual verfallen. Wer die richtige Erkenntnis vom Ding-an-sich gewonnen hat, der wird Pessimist.

1) W. a. W. u. V. I p. 213 f. p. 455. II Kap. 38, »Ueber Geschichte.« 2) Parerga II p. 319. Das Erkennen sei an und für sich schmerzlos und heiter, heisst es W. a. W. u. V. II p. 435. Auch wird der ästhetische Genuss nur möglich, weil das Erkennen allein im Menschen wirksam bleibt.

»Wer erfreute sich des Lebens,
Der in seine Tiefen blickt.«

lässt Schiller die trojanische Seherin sagen.

α) Das Ding-an-sich ist Wille. »Die Basis alles Wollens ist Bedürftigkeit, Mangel, also Schmerz, dem es folglich schon ursprünglich und durch sein Wesen anheimfällt.« — Das schmerzliche Gefühl des Mangels begleitet jedes Streben so lange, bis dasselbe sein Ziel erreicht hat, bis es befriedigt ist. Im Bewusstsein des erlangten Gutes löst sich das Wollen und Wünschen und mit ihm das Leiden auf — bei einem empirischen Wollen, endlichen Wünschen. Nicht so bei dem Willen als Ding-an-sich. Dieser ist, weil Streben sein alleiniges Wesen ist, überhaupt keiner Befriedigung fähig; er geht in's Unendliche.¹⁾ Aus Mangel entsprungen, ohne dauernde Befriedigung — so stellt sich der Wille als Ding-an-sich dar. Was Wunder, wenn die Welt ist, »wie sie ist.«

β) Dieser Wille ist weiterhin ein unmoralischer. Eben das sagten, mit Beschränkung auf den menschlichen Willen, auch die Buddhisten. Für Schopenhauer ist die vollständige Sündhaftigkeit des Willens ein oft betontes Faktum.²⁾ Als freier Wille, dem Aseität und daher Selbstbestimmung zukommt, konnte er sich vor aller Zeit zur Bejahung oder zur Verneinung entscheiden; er hat sich zur Bejahung gewandt, er wollte das Leben, die Lust — nun findet er das Leiden. Sein Drang, in die Erscheinung zu treten, ist krankhaft, unnatürlich, unmoralisch, darum wir und die Welt etwas sind, das nicht sein sollte. Jede Individualität ist ein specieller Irrtum, ein Fehltritt, der besser nicht wäre. Am vollkommensten offenbart sich die Sündhaftigkeit, die dem sich bejahenden Willen anklebt, im menschlichen Egoismus; denn dieser, aus dem alle Sünde, alle Schuld entspringt, ist eben nichts als der das Innerste des Menschen konstituierende Wille zum Leben um jeden Preis, der Trieb zur Selbsterhaltung. »Wer etwas tiefer zu denken fähig ist, wird bald absehn, dass die menschlichen Begierden nicht erst auf dem Punkte anfangen können, sündlich zu sein, wo sie, in ihren

1) W. a. W. u. V. I § 29, p. 193. 2) Hingegen heißt es wieder an anderer Stelle (W. a. W. u. V. I p. 186): »Nicht im Wollen, sondern im Wollen mit Erkenntnis liegt die Schuld.«

individuellen Richtungen einander zufällig durchkreuzend, Uebel von der einen und Böses von der anderen Seite veranlassen; sondern dass, wenn Dieses ist, sie auch schon ursprünglich und ihrem Wesen nach sündlich und verwerflich sein müssen, folglich der ganze Wille zum Leben selbst ein verwerflicher ist.«¹⁾ »Dass unser Dasein selbst eine Schuld impliciert, beweist der Tod.«²⁾ Hier wird also eines der grössten Uebel unmittelbar aus der unmoralischen Beschaffenheit alles Lebens abgeleitet; und so ist aller Gräuel und Jammer, davon die Welt voll ist, bloss das notwendige Resultat der Willensqualität, der blosse Kommentar zur Bejahung des Willens zum Leben. Kann der Pessimismus besser begründet werden?³⁾

γ) Der Wille, dieses Prinzip alles Lebens, ist nun weiterhin in einem unversöhnbaren inneren Widerstreit befangen, in einer Selbstentzweiung, die in den verschiedenen Objektivationsstufen, den Ideen, in immer hellerem Lichte hervortritt. Naturkraft ringt mit Naturkraft, Tier mit Tier, Mensch mit Mensch in beständigem bellum omnium contra omnes. Dieser unaufhörliche Streit ist die vorzüglichste Quelle alles Leidens, das dadurch auf die gesamte Welt übertragen wird. Denn wie Schopenhauer das ewige Drängen und Streben, das in den einzelnen Naturkräften bis herab zur Schwere sich äussert, als identisch mit jener Kraft erkennen lehrt, die in uns als Wille unermüdlich thätig ist, so fasst er auch dort, wo die gegenseitige Hemmung der feindlichen Kräfte noch nicht vom Lichte der Erkenntnis beleuchtet wird, in der anorganischen Natur, die wechselseitige Durchkreuzung als Leiden, das man vorher nur sensitiven Wesen zugeschrieben. Jetzt leidet nicht mehr allein Mensch und Tier, jetzt leidet das ganze Weltall, und selbst die Materie ist wegen ihres ewig erfolglosen Drängens zum Mittelpunkt, dem ein gleich starker Widerstand in Gestalt der Undurchdringlichkeit entgegenwirkt, mit ewigem Leiden behaftet.⁴⁾

1) Parerga II p. 336, § 165. 2) ib, p. 337. 3) Die nähere Ausführung hiervon § 16.

4) An anderer Stelle (Parerga II p. 319) heisst es hingegen: »Der Schmerz trifft allein den Willen und besteht in der Hemmung, Hinderung, Durchkreuzung desselben; dennoch ist dazu erfordert, dass diese Hemmung von der Erkenntnis begleitet sei.«

Am entschiedensten zeigt sich dieses, auf dem Streit des Willens gegen sich selbst beruhende Leiden natürlich in der Menschenwelt. Weil die Lebenskraft einen fortdauernden Kampf gegen die Naturkräfte zu unterhalten hat, die ihr die Leibesmaterie streitig machen, ist schon der vegetative Teil unseres Lebens mit einem leisen Leiden beständig verknüpft.¹⁾ Und zuletzt bleiben sie doch Sieger, die Naturkräfte, im Tode! Grässlich aber, schlimmer als der Krieg des Menschen gegen die Mächte der Natur, ist der erbarmungslose Kampf, den Mensch mit Mensch führt, in dem alle Waffen Recht sind, die schleichende Heimtücke und die offene Gewalt. Da stürzt sich die Wut des Egoismus auf wehrlose Opfer und fährt lachend über das zertretene Glück harmloser Mitmenschen dahin. Den Gipfel erreicht der Ausdruck dieser Selbstentzweiung des Willens da, wo das Individuum sich selbst den Krieg erklärt, im Selbstmord.²⁾

Die Hauptbegründung des Pessimismus ist also bei Schopenhauer, ebenso wie bei Buddha, moralischer Art. Eine weitere Stütze erhält derselbe durch

c) die Begründung aus der Betrachtung des Begriffes Glück.³⁾

»Alle Befriedigung, oder was man gemeinhin Glück nennt, ist eigentlich und wesentlich immer nur negativ und durchaus nie positiv. Es ist nicht eine ursprünglich und von selbst auf uns kommende Beglückung, sondern muss immer die Befriedigung eines Wunsches sein. — Daher kann die Befriedigung oder Beglückung nie mehr sein, als die Befreiung von einem Schmerz, von einer Not.« Der Schmerz hingegen ist immer das Positive, das Ursprüngliche, die Vorbedingung für jedes Glück, dessen ganze Natur weiter nichts ist als die Negation des Schmerzes. An sich kann es also gar kein Glück geben. Das, was wir Glück nennen, kann sich daher auch niemals von selbst ankündigen; dass wir jemals jene herrlichsten Güter Jugend, Gesundheit, Freiheit besessen haben, merken wir erst, wenn sie für uns verloren sind. Fernerhin macht die negative Natur des Glückes jede dauernde

1) W. a. W. u. V. I p. 174. 2) ib. p. 472. 3) ib. p. 376 ff.

Befriedigung unmöglich. Denn mit der Befriedigung hört der Wunsch auf, und mit ihm als durch ihn bedingt der Genuss. — Auf diese seine Lehre von der negativen Natur des Glückes im Gegensatz zu der positiven des Leidens legt Schopenhauer grosses Gewicht und wiederholt sie an verschiedenen Stellen.¹⁾

Auf den dargelegten Betrachtungen beruht im wesentlichen der Schopenhauer'sche Pessimismus. Aber nicht in der farblosen, nüchternen Weise, wie ein Résumé gleich dem unseren es verlangt, sind sie ausgeführt; viel mehr mit all der Kraft und Eindringlichkeit, über die er verfügt, mit all der Zaubermacht seines Stiles, der sich bis zu wuchtigem Pathos steigert, hat der Philosoph seine herbe Weltanschauung zur Darstellung gebracht, wie sie in erschütternder und zugleich überzeugender Weise von keinem seiner Nachfolger gegeben worden ist.²⁾ Wohl selten hat ein Menschengestalt das grauenvolle Chaos von Schuld und Uebel, das Welt und Menschenleben heisst, in gleich schonungsloser Nacktheit gezeigt, wohl selten mit gleich grosser Meisterschaft die Harfe gerührt, deren Saiten Jammer und Qual sind.

Dem Leben ist das Leiden wesentlich; die Natur des allschaffenden Willens als des Dinges-an-sich ist die unverstehbare Quelle, aus der sich die Flut des Übels über alles Lebende ergiesst. Dieser Pessimismus wird nicht durch eine optimistische Wendung durchbrochen. K. Fischer glaubt freilich einen Umschlag zum Optimismus nachweisen zu können. Er findet ihn in der Ansicht Schopenhauers, dass die Welt eben so eingerichtet sei, dass sie zur Weltverneinung führen muss, wie sie vor allem im Kapitel »Heilsordnung« des 2. Bandes der W. a. W. u. V. dargestellt ist.³⁾ Die zum summum bonum leitende Welt muss doch daher eigentlich die beste aller möglichen Welten sein. Wir aber meinen zunächst mit E. von Hartmann, dass die bestmögliche Welt

1) So: W. a. W. u. V. II p. 659 ff. Ethik p. 210. 2) Ungemein eindringlich, weil auf wenigen Seiten gegeben, ist die Mainländer'sche Darstellung der traurigen Weltbeschaffenheit. Philosophie der Erlösung I p. 263 ff. Dr. Eduard Loewenthal sagt in seiner 1889 in Berlin bei Siegmund erschienenen Broschüre »Grundzüge des induktiven Spiritualismus« auf p. 7: »Mainländer wusste dem Pessimismus einen förmlich verlockenden Beigeschmack abzugewinnen.« 3) K. Fischer, a. a. O. p. 476.

darum noch nicht gut sein muss; als bestmögliche kann die Welt noch herzlich schlecht sein.¹⁾ Ferner aber hat Fischer nur dann Recht zu seiner Auffassung, wenn er sich auf den transscendenten Standpunkt des Dinges-an-sich und seiner mystischen Vernichtung in der Resignation stellt; von hier aus gesehen mag die Welt wohl als bestmögliche sich darstellen, nicht aber, wenn man die der Schopenhauer'schen Philosophie eigene immanente Betrachtungsweise beibehält. Hier stellt sich vielmehr die berührte Eigenschaft der Welt als eine Heilsordnung eben als der krasseste Ausdruck des Pessimismus dar, gewissermassen als die selbsteigene Verurteilung der Welt, als die von ihr selbst ausgesprochene Erklärung ihres gänzlichen Unwertes. Es ist richtig, dass die Welt die Erlösung herbeiführt, aber die Erlösung und ihre Möglichkeit machen bei Schopenhauer nicht wie in dem Vedânta den Pessimismus zu Schanden.

Wir sehen den Gegensatz, in den Schopenhauer zum Vedânta tritt. Bei ihm ist der Schmerz dem innersten Nerv alles Lebens und Daseins unmittelbar eigen, er haftet an dem Ding-an-sich, nicht, wie in dem Vedânta, an der Erscheinung. Jener erklärt den Schmerz für eine Illusion, der für Schopenhauer — wie auch für die Buddhisten — das Reale, Positive ist; er verlegt die »Wonne« in das brahman, indes Schopenhauer, gleich den Buddhisten, das Glück, die Befriedigung, die Wonne als das Negative in das Reich der Erscheinung verweist. Auf der einen Seite der in die Maske des Pessimismus verhüllte Optimismus, auf der anderen der ernste, wahre Pessimismus, auf's Tiefste von der fürchterlichen Erkenntnis durchdrungen, dass Leben und Leiden identische Begriffe sind und der Gedanke eines »seligen Lebens« einen Widerspruch enthält.²⁾ Bezeichnend für die Denkweise beider Systeme ist, dass das eine, der Vedântisten, mit der Steigerung des Intellekts die Lust, das andere, Schopenhauers, den Schmerz wachsen lässt. Nach Çankara nämlich sind die Götter zu ewigem Genusse berufen, weil sie die Fülle des Erkenntnisvermögens besitzen, und aus dem gleichen Grunde

1) Hartmann: Philosophie des Unbewussten 2. Aufl. p. 556. 2) W. a. W. u. V I. I. p08.

muss nach Schopenhauer das Genie herbere Qualen dulden als der gewöhnliche Alltagsmensch.¹⁾ Umgekehrt: die Tiere leiden nach Schopenhauer am wenigsten, nach dem Vedânta am meisten. Wichtig wird die Betrachtung des Schmerzes als einer Illusion oder als des eigentlich Positiven vor allem* in der Ethik, wie wir sehen werden. — — Thatsächlich ist also der Schopenhauer'sche Pessimismus ein vollkommener; er kommt zu dem trübseligen Schluss, dass die Welt, wie sie nun einmal ist, die denkbar schlechteste sei,²⁾ dass die oft beklagte Kürze des Lebens eigentlich seinen grössten Vorzug ausmache,³⁾ ein Gedanke, den auch Platen in einem seiner schönsten Ghasele folgendermassen ausdrückt:

»Und wäre nicht das Leben kurz, das stets der Mensch vom Menschen erbt,
So gäb's Beklagenswerteres auf diesem Erdenrunde nichts.«

Dass aber die Erlösung den Pessimismus nicht aufhebt, ist darum gewiss, weil der Schmerz seine Wurzel im Ding-an-sich selbst hat. Darum wird nicht, wie in dem Vedânta, die Erlösung durch eine bewusste Rückkehr in den Mutter-schoss aller Wesen gewonnen. Vielmehr muss der Wille selbst ein ganz anderer werden, in sein Gegenteil umschlagen, aus einem Wollen ein Nicht-Wollen werden. Wie eine solche totale Umgestaltung in dem über dem Satz vom Grunde stehenden und somit aller Veränderung entrückten Ding-an-sich vor sich gehen kann, ist eine völlig transscendente Frage, die über den Horizont menschlicher Erkenntnis hinausliegt, wie das Ding-an-sich eigentlich ja auch. Jedenfalls führt uns die Erlösung in eine ganz andere Welt, oder vielmehr Nicht-Welt, wo das Nicht-Wollen herrschen wird, aber die Welt des leidenschaffenden Wollens bleibt darum doch bestehen. Der Vedânta zeigt uns das Dasein, wie es wirklich ist, nach seiner Ansicht, nämlich leidlos, und diese Erkenntnis ist des Menschen Erlösung; Schopenhauer und der Buddhismus zeigen uns auch das Dasein, wie es wirklich ist, nach ihrer Ansicht, nämlich glücklos — mit diesem glücklosen empirischen Dasein hat die Erlösung nichts zu schaffen,

1) Parerga II § 154. 2) W. a. W. u. V. I p. 382 u. ö. 3) W. a. W. u. V. I p. 383.

sie redet von einem ganz anderen, das absolut unerkennbar bleibt. —

§ 15. Die Frauen.

Nebenbei seien die Ansichten dargelegt, die unsere Denker von den Frauen und dem weiblichen Wesen sich zu eigen gemacht haben. Sind dieselben natürlich auch nicht ein wichtiger Bestandteil ihrer Systeme, so sind sie doch in so direkter Weise Ausflüsse des grösseren und geringeren Pessimismus, dass sie ein unmittelbares Licht auf diesen zurückwerfen; weshalb dieser § nur als Erläuterung des vorhergehenden zu gelten hat.

Denn der Pessimismus, der alle Güter, Freuden und Genüsse dieser Welt gewogen und zu leicht erfunden hat, der sich, wenn auch nicht immer praktisch, so doch stets theoretisch, von jeder Lust abwendet, hat zu allen Zeiten vornehmlich die Geschlechtsliebe und den Geschlechtsgenuss als hohlen Schein nachzuweisen gesucht, wenn er nicht sogar — aber das thut er zumeist — in sämtlichen geschlechtlichen Beziehungen den Fünftelsaft aller Unmoral erblickt. Da der Geschlechtstrieb nun seine normale Befriedigung nur unter zwei Individuen verschiedenen Geschlechts finden kann, so muss dem Pessimisten, je nach seinem Geschlecht, das andere als eine beständige Aufreizung zu dem verabscheuten Genusse erscheinen, wodurch es seiner Verachtung verfällt. Die Philosophie, auch die pessimistische, wird meist von Männern gemacht, daher die Frauen eine pessimistische Beurteilung zu erfahren haben; die Männer müssten sich eine gleiche abschätzige Wertung gefallen lassen, wenn von dem weiblichen Geschlecht einmal die Philosophie ausginge.

Was nun den Brahmanismus anbetrifft, so heisst es zwar im Aitareya-Brahmanam: »Eine Tochter ist ein Jammer, ein Sohn ein Licht am höchsten Himmel,«¹⁾ wie denn auch die (von Schopenhauer angeführte²⁾ Vorschrift aus dem Gesetzbuch des Manu bekannt ist, wonach das Weib beständig unter Vormundschaft zu halten sei; dennoch aber scheint, in Gemässheit seines verkappten Optimismus, der Brahma-

1) E. Hardy: Vedisch-brahmanische Periode. p. 182. Vergl. auch Zimmer: Altindisches Leben. Berl. 1879 p. 332. 2) Parerga II p. 277, 660.

nismus der Frau eine gewisse Gleichstellung mit dem Mann eingeräumt zu haben.¹⁾ Wenigstens mit Rücksicht auf die höchste menschliche Angelegenheit, »das Wissen«. Jedenfalls steht die Frau über dem Çudra, der ausdrücklich von der erlösenden Erkenntnis ausgeschlossen wird, weil ihm die Quelle der Erkenntnis, der Veda, verschlossen bleibt. Daher stehen neben den Brahmanen die Brahmaninnen. Unbedenklich teilt Yājñavalkya seinem Weibe Maitreyī die tiefe Lehre vom ātman mit,²⁾ und auch die weise Gārgī wird von ihm belehrt über das »Unvergängliche«, »worin das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige eingewoben und angewoben ist.«³⁾ Viel entschiedener tritt Buddha den Frauen gegenüber.⁴⁾ Sie sind für ihn »die vielgewitzten Räuberinnen, bei denen Wahrheit schwer zu finden ist, denen die Lüge ist wie die Wahrheit und die Wahrheit wie die Lüge.« Ihr Wesen ist unergründlich verborgen, wie im Wasser der Weg des Fisches; man soll ihren Anblick vermeiden; man soll nicht zu ihnen reden; man soll in ihrer Gegenwart wachsam über sich selbst sein. Der Leichnam Buddhas wird durch ihre Thränen befleckt. Lange hat sich der Erhabene, ganz im Gegensatz zu dem Brahmanen Yājñavalkya, gestäubt, den Frauen seine Wissenschaft und Lehre mitzuteilen, und als er endlich, dem Drängen seiner Stiefmutter und Tante Mahāpajāpatī nachgebend, einen Frauenorden einrichtet, thut er es mit der Gewissheit, dass nun in Lehre und Orden heiliges Leben nicht lange gedeihen werde, statt 1000 Jahre nur 500 lang; denn der Einfluss des Weibes auf heiliges Leben ist gleich dem des Mehltaus auf ein Reisfeld.⁵⁾ Ānanda, Buddhas Lieblingsjünger, der die Bitte Mahāpajāpatīs unterstützt hatte, musste sich dieserhalb auf dem ersten Concil der Theras nach des Erhabenen Tode heftigen Tadel gefallen lassen.⁶⁾ — Da nun aber die Gemeinde der Nonnen vorhanden ist, wird sie in demüthiger Unterwerfung unter den Mönchsorden gehalten.⁷⁾ Als bezeichnend

1) Ueber die Stellung der Frau in vedischer Zeit vergl. Zimmer a. a. O. p. 317 ff.
2) Deussen a. a. O. p. 186. 3) ib. p. 143. Oldenberg, a. a. O. p. 32, 64. 4) Oldenberg, a. a. O. p. 176 ff. 5) Oldenberg, a. a. O. 178. 6) Hardy: Buddhismus p. 87. 7) Oldenberg, a. a. O. p. 405.

für diese Unterwerfung und Unterordnung sei die erste der acht, für alle Nonnen durchaus bindenden »hohen Ordnungen« angeführt: »Eine Nonne, wenn sie auch seit hundert Jahren ordinirt ist, muss vor jedem Mönch, wenn er auch erst an diesem Tage ordinirt ist, die ehrfurchtsvolle Begrüssung vollziehen, vor ihm aufstehen, die gefalteten Hände erheben, ihn nach Gebühr ehren. Diese Ordnung soll sie achten, heilig halten, bewahren, ehren und ihr Leben lang nicht übertreten.« Auch in ihrer Gemeinde selbst ist die spontane Thätigkeit der Nonnen beschränkt, so dass sie keinen wichtigeren Akt des Gemeinderechts vornehmen dürfen, ohne erst von der Gemeinde der Mönche dazu autorisirt worden zu sein. —

Dass Schopenhauer der wütendste Misogyn war, ist hinlänglich bekannt. Seine Verachtung des weiblichen Geschlechts ist unbegrenzt und hat sich in einem eigenen Kapitel »Ueber die Weiber« Luft gemacht.¹⁾ Auch seine Briefe enthalten gar manche Ausfälle gegen die »Weiber«, wobei der Ton oft in's Cynische umschlägt. An Schopenhauer ist so recht die Genesis des Weiberhasses aus dem Pessimismus zu erkennen. Denn ursprünglich hat Schopenhauer als eine leidenschaftliche, stark sinnliche Natur mehr denn einmal dem mächtigen Zuge Folge geleistet, der den Mann zur Männin zieht. Was K. Fischer davon in Erfahrung bringen konnte, hat er nicht ohne ein gewisses Behagen zusammengestellt.²⁾ Aber war wohl eine solch peinlich genaue Aufzählung der Liebeshändel unseres Philosophen nötig, da er es selbst gestanden hat, nicht nur seinem Vertrauten Frauenstädt brieflich, »dass er arg nach den Weibern gewesen,«³⁾ sondern auch öffentlich, der ganzen Welt, in seinen Werken, indem er sagt: »Wir alle leben, wenigstens eine Zeit lang, meistens aber immer, in Polygamie?«⁴⁾ Auch den Prinzen Siddhattha hatte vor seiner Flucht aus dem Elternhause der reizende Harem indischer Grossen umgeben. An sich selbst hat demnach Schopenhauer erfahren, mit wie festen Banden die Geschlechtsliebe den Menschen an diese Welt der Lust

1) Parerga II Kap. 27. 2) Fischer a. a. O. p. 64, 136. 3) Lindner-Frauenstädt: A. Sch. Von ihm. Ueber ihn. p. 270. 4) Parerga II p. 659.

kettet, wie mächtig, wie ruhestörend und sinnverwirrend der Zauber ist, den das Weib auf den Mann auszuüben vermag. Und noch lange nachher, als längst sein Pessimismus die Scheinwerte der Welt durchschaut und längst jeder Genuss ihm seine negative Natur offen dargelegt hatte, in Italien und Dresden, hat er dem Dämon der Geschlechtslust opfern müssen, bis auch in ihm der Widerwille vor den verlockenden Reizen erwachte, und er nun, als ein Renegat vom Kultus der Frauenschönheit, in der den Renegaten eigenen Weise, um so heftiger gegen seinen früheren Glauben eifert. Masslos sind die Anklagen, die er gegen das Weib schleudert; selbst die äussere Schönheit, die einst so verehrte, wird ihm abgesprochen.¹⁾ Ganz wie Buddha, zieht er es vor allem der Lüge und Verstellung: Falschheit, Treulosigkeit, Verrat, Undank, das sind Fraueneigenschaften. Wir wollen hier keine Blütenlese seiner Invektiven geben, noch weniger untersuchen, wie weit dieselben berechtigt sind. Wir stellen nur seinen Weiberhass als Faktum hin, dem gemäss ihm theoretisch, wie den Buddhisten einst praktisch, das weibliche Geschlecht ein *sexus sequior* in jeder Hinsicht ist. Nur zögernd gesteht er ihm den Vorrang vor dem Männergeschlecht in der Tugend der Menschenliebe zu,²⁾ deren opferfreudige Bethätigung auch Buddha gar wohl an den Frauen zu schätzen wusste, wie sein Verkehr mit der freigebigen Matrone Visâkhâ von Sâvatthi beweist.³⁾

§ 16. Die moralische Bedingtheit der Welt.

Wir sahen im § 14, dass Schopenhauer sowohl als Buddha die klägliche Beschaffenheit der Welt besonders moralisch begründeten; was aber dort unter dem Gesichtspunkt des Pessimismus auftrat, als begründender Faktor neben anderen Faktoren, soll nun um seiner selbst willen betrachtet werden, als ein Grundgedanke, der uns in den Kern der betrachteten Systeme führt. Bei Systemen, die organischen Zusammenhang haben, lässt sich selten eine einzelne Lehre so sauber herausnehmen, dass sie nicht mit zähen Fasern sich an eine andere festhakte. Haben wir also schon er-

1) Lindner-Frauenstädt a. a. O. p. 576. 2) Ethik p. 215. 3) Oldenberg a. a. O. p. 179

wählen müssen, dass das Weltelend verschuldet ist, so wollen wir hier doch noch im allgemeinen darstellen, wie nach der übereinstimmenden Meinung unserer Philosophen die physische Weltordnung auf eine moralische zurückgeht, eine solche fundamentale Uebereinstimmung, dass sie wohl mit besonderer Stärke betont zu werden verdient. Der Gedanke einer moralischen Bedingtheit der Welt verfolgt nun seinerseits zwei Richtungen, die wiederum so sehr einander bedingen, dass eine reinliche Scheidung nicht vollkommen zu erreichen ist. Gemeint ist die Lehre vom karman und von der Seelenwanderung.

1. Die Lehre vom karman.

a) in dem Vedānta.

Karma heisst wörtlich »That«, und die Lehre vom karma, eine der tiefstnigsten aller indischen Philosophie, besagt, dass jede That, sie sei böse oder gut, ihre Vergeltung fordert, und zwar, wie die Dogmatik des Brahmanismus in dem Vedāntasystem lehrt, eine doppelte: einmal im Jenseits, als Lohn im freundlichen Lichtreiche des Mondes oder Strafe in den sieben Höllen Yamas, andererseits im Diesseits durch eine neue Verkörperung der Seele, die sich günstig gestaltet, wenn das »Werk« gut war, aber ungünstig, wenn das Werk ein böses. Es ist ein Grundgedanke, nicht nur des Vedānta, sondern sämtlicher Systeme Indiens, dass mit jeglicher That ihre Sühne unabwendlich verknüpft ist, dass aus jeder That der entsprechende Lohn erwächst. So lange auf Erden Thaten gethan und Werke verrichtet werden, so lange wirkt das karman, in seiner Kraft ungeschmälert, fort. Wir haben in der Lehre vom karman aus alter Vorzeit ein moralisches Pendant zu dem physikalischen Gesetz von der Erhaltung der Kraft unseres Jahrhunderts. — Dass das karman die wandernde Seele auch zu Himmelswonnen oder Höllenqualen führt, ist für uns hier von keiner Wichtigkeit; wir bleiben auf dem Boden fasslicher Realität und sehen, wie das karman ein neues Erdendasein hervorbringt.

Wenn der Mensch dem Tode verfallen ist, so zieht seine Seele aus dem zum Staub zurückkehrenden »groben

Leibe« aus, gefolgt, wie wir sahen, von den upādhi's, darunter der karma-āçraya, das moralische Substrat, das aus dem Schatz im Leben vollbrachter Werke besteht. Dieser Werkschatz wird die Ursache der Wiederverkörperung, weil er abgebüßt werden muss; er bestimmt mit zwingender Notwendigkeit den künftigen Lebenslauf nach allen Verhältnissen hin, nach Handeln und Geniessen. Die Thaten aber, die ein Mensch vollbringt, sind ein Ausfluss seines Wesens, seines Charakters; denn also heisst es in der Brihad-āranjaka-Upanishad: »Der Mensch ist ganz und gar gebildet aus Begierde (kāma); je nachdem seine Begierde ist, danach ist sein Wille (kratu); je nachdem sein Wille ist, danach thut er das Werk (karman); je nachdem er das Werk thut, danach ergeht es ihm.«¹⁾ Sonach ruht das Schicksal des Menschen in seiner eigenen Hand; »darum möge man trachten nach (gutem) Willen.«²⁾ Das Wesen der That wird also ganz richtig in die Gesinnung, aus der sie entspringt, gesetzt und erklärt aus der sittlichen Veranlagung des Thäters, aus seinem Charakter. Und dadurch, dass die That als der Same des künftigen Daseins aufgefasst wird, schreibt man ihr jene moralische Bedeutung über dieses Leben hinaus zu, die ihr thatsächlich anhaftet. Nach allen seinen Verhältnissen hin wird der neue Erdenlauf durch unsere That, das heisst also durch unsere ethische Kraft, bestimmt, er ist so ganz die ausgereifte Frucht unseres moralischen Verhaltens in einem abgelaufenen Leben, dass thatsächlich unsere ganze Individualität als moralisch bedingt erscheint.

Die Wirkung des karman geht nun aber nicht nur über den Tod des Individuums hinaus, sondern überdauert auch — und das ist wichtig — den Untergang der gesamten Weltperiode, das ganze kalpa. Wenn am Ende eines kalpa die Welt in brahman zurückkehrt, so bestehen, wie die Elemente, auch die individuellen Seelen samenartig, potentiell in brahman fort, auch hier mit der moralischen Bestimmtheit bekleidet. Das Werk verlangt seine Sühne auch über den Weltuntergang hinaus, und, zwecks dieser Sühne, muss brahman auf's Neue die Welt »ausgiessen.« Auf's Neue

1) Deussen a. a. O. p. 208. 2) ib. p. 163.

bildet sich die Weltscheibe, von brahman so geordnet, dass die Sühne sich restlos vollziehen kann. Um ein Gleichnis zu gebrauchen, so verfährt brahman wie der Dichter, der nicht allein Wesen und Charakter der dramatischen Personen und ihre Schicksale bis in's Einzelne feststellt, sondern auch die engere und weitere Scene bestimmt und so einrichtet, dass das Geschick seiner Helden sich in gewollter Weise entwickeln mag. Alle die Formen und Gestalten der Welt und ihre mannigfaltigen Beziehungen ordnen sich demgemäss so gegeneinander, dass einem Jeden sein prädestiniertes Los werden kann, wie es ihm sein karman, dem Leben im früheren kalpa entsprechend, auferlegt. Dann kann dem Menschen nichts widerfahren, weder von Mitmenschen noch von Naturkräften, weder Gutes noch Böses, das er nicht als Frucht eigenen früheren Handelns anzusehen hat: die Welt ist im Grunde des Menschen eigenes Werk. Sie ist »die der Seele aufgebürdete Frucht ihrer Werke«, sie ist »Vergeltung der That am Thäter« (kriyâ-kâraka-phalam) und also durchweg moralisch bestimmt. — Einerseits wird durch das karman der Kreis genau umgrenzt, den wir mit unserer empirischen Persönlichkeit ausfüllen — »welche nun hier einen erfreulichen Wandel haben, für die ist Aussicht, dass sie in einen erfreulichen Mutterschoss eingehen, einen Brahmanenschoss oder Kshatriyaschoss oder Vaiçyaschoss; die aber hier einen stinkenden Wandel haben, für die ist Aussicht, dass sie in einen stinkenden Mutterschoss eingehen, einen Hundeschoss oder Schweineschoss oder (gar) in einen Candâlaschoss;«¹⁾ andererseits ist eben dasselbe karman nicht nur Veranlassung zur neuen Weltperiode, sondern auch das regulative Princip, das alle Dinge in ihren wechselseitigen Beziehungen festsetzt. Die ganze Welt ist somit Lohn unserer Thaten, sie ist »bhogyam,« das zu Geniessende (oder zu Leidende), während die Seele »bhoktar,« Geniesser ist. Und so erstreckt sich in endlosem Wechsel von That und Sühne der samsâra aus, kalpa reiht sich an kalpa in rastloser Flucht, bis endlich die moksha, die Erlösung, alle Thaten des Wissenden zu nichte macht. Dann ist für eine

1) Deussen a. a. O. p. 393.

neue Geburt kein Same mehr vorhanden, dann hat das karman sich rein ausgelebt, dann geht, gelöst von Name und Gestalt, der Weise ein zum göttlich-grossen Geiste. — — Die Vorstellung, dass es Gott ist, der *çvara*, jene Personification des *aparam brahma* auf dem Boden der *avidyâ*, der das Werk mit seiner Vergeltung verknüpft, kann hier übergangen werden.

b) im Buddhismus.

Die Lehre vom karman als der den *samsâra* konstituierenden Potenz wirkt im Buddhismus fort.¹⁾ Was *Yājñavalkya* einst in vedischer Zeit dem *Ârta bhāga* verkündet, die Lehre von der »That«: »Je nachdem einer handelt, je nachdem er wandelt, darnach wird er geboren; wer Gutes that, wird als Guter geboren, wer Böses that, wird als Böser geboren; heilig wird er durch heiliges Werk, böse durch böses;«²⁾ diese Lehre hat für die Buddhisten noch nichts von ihrer geheimnisvollen Wahrheit verloren. Auch hier wirkt das karman³⁾ mit zwingender Naturnotwendigkeit; mit jeder That ist ihre Vergeltung im künftigen Dasein unlösbar verbunden. »Nicht im Luftreich«, sagt das *Dhammapada*, »nicht in des Meeres Mitte, nicht wenn du in Bergeshöhlen hinabdringst, findest du auf Erden eine Stätte, wo du der Frucht deiner bösen That entrinnen magst«. Diese Frucht ist auch für Buddha eine zwiefache. Sie besteht zunächst in Lohn im Jenseits, wo den Guten »seine guten Werke, wie die Verwandten den heimkehrenden Freund empfangen«, oder in Strafe, Höllenqualen in den Reichen, über die König Yama herrscht, für den Bösen,⁴⁾ dann aber in entsprechender Neuverkörperung auf Erden. Darum heisst es: »meine That ist der Mutterleib, der mich gebiert.« Das kamma weist der neugeborenen Seele ihre ganz bestimmte Stelle im Weltgetriebe an; auch der Körper ist durch das kamma bedingt. »Nicht, ihr Jünger, ist dies euer Körper noch der Körper der Anderen: als die That der Vergangenheit muss dies betrachtet werden, die zur Gestaltung gewordene, durch das

1) Oldenberg a. a. O. p. 248 ff. 2) ib. p. 51, Deussen a. a. O. p. 208. 3) im Pāli kamma. 4) Oldenberg a. a. O. p. 250.

Denken verwirklichte, fühlbar gewordene.« So hat denn der Mensch die Art seines künftigen Daseins vollständig in seiner Hand. Wer bei sich denkt: »Wohlan, möchte ich, wenn mein Leib zerbricht, im Tode der Wiedergeburt teilhaftig werden in einem mächtigen Fürstengeschlecht,« oder auch in einer der Götterklassen, wer diesen Gedanken denkt, bei diesem Gedanken verweilt, diesen Gedanken nährt, und, fügen wir hinzu, diesem Gedanken nachlebt, dem wird die gewünschte Daseinsform zu Teil werden.¹⁾ — — Für die buddhistische Anschauung äussert sich das kamma unmittelbar nur in der Regulierung des bewussten Lebens persönlicher Wesen, wie wir eine gleiche Beschränkung auch bei der Kausalitätsformel sahen. Ueber dieser engeren Beziehung auf den Umlauf individueller Seelen tritt jene weitere, die wir in dem Vedānta neben der engeren fanden, in den Hintergrund, nach der das karman auch das ganze Universum, auch den Makrokosmos neben dem Mikrokosmos regelt und ordnet. Der Buddhismus vernachlässigt ja oft über ethischen Problemen die kosmischen. Aber diese zweite weitere Bedeutung des karman liegt implicite in der ersten, engeren beschlossen. Denn die Kraft, die das Leben des Menschen nach vorgefasstem Plane verlaufen lässt, muss auch die äusseren Umstände bestimmen können, an denen das Menschen-geschick sich entwickelt; sie kann unmöglich den Gang eines Daseins festsetzen, ohne zugleich die Umgebung in ihrer Gewalt zu haben, durch welche Umgebung eine Existenz erst zu der wird, die sie sein soll. So ist der Mensch nicht allein Urheber seiner eigenen Lebensform, sondern auch mittelbar der aller Lebensformen, der ganzen Welt. Und darum ist, wie wir zeigten, die Welt der Tummelplatz unzähliger Uebel, weil der Willen des Menschen, aus dem alle seine Thaten entspringen, ein unmoralischer, sündhafter Wille ist.

c) bei Schopenhauer.

Was die indische Philosophie nur mythisch darstellen konnte, wie nämlich die physische Weltordnung auf eine moralische zurückgeht, was sie erklären konnte allein durch

1) Oldenberg a. a. O. p. 267.

Zuhilfenahme eines neben der Seele bestehenden moralischen Princip, des karman, zu dessen Erfassung wir mehr des Gefühles als der Vernunft bedürfen, das hat Schopenhauer klar und überzeugend dargethan, nicht mythisch, sondern strengphilosophisch, durch vernünftiges, rein abstraktes Denken. Ein Mythos ist nie die ganze Wahrheit, nur ihr Kleid, das ihr niemals ganz passen wird. Die mythische Lösung eines Problems wird niemals für alle Fragen, die sich dabei aufwerfen, eine Antwort haben. Was das karman ist und bedeutet, ist annähernd klar; aber durch welche geheimnisvolle Kraft es seine Wirksamkeit in Konstituierung eines neuen Lebens ausüben kann, wird nicht gesagt. Man scheint dieser Frage näher getreten zu sein. Wie die aparâ vidyâ des Vedânta sie zu lösen gesucht hat, wurde oben angedeutet: durch die Annahme eines persönlichen Gottes, der über die wandernde Seele ihr neues Schicksal verhängt, indem er sich dabei nach dem moralischen Verdienst des vergangenen Lebens richtet. Doch da die Gestalt eines persönlichen Gottes, als auf dem Boden der avidyâ erwachsen, nicht im höchsten Sinne real ist, so bleibt jene Frage offen, die Schwierigkeit der Erklärung ungehoben.

Hier nun springt die Vortrefflichkeit des Schopenhauerischen Systemes unmittelbar in die Augen, das insofern aus einem Guss erscheint, als Metaphysik und Ethik in unauf lösslicher Verbindung stehen. Denn, ist die in der Natur treibende und wirkende Kraft identisch mit dem Willen in uns, so tritt wirklich die moralische Weltordnung in direkten Zusammenhang mit dem das Phänomen der Welt hervorbringenden Princip. Der Wille, der das Ding-an-sich aller Erscheinungen ist, enthält zu gleicher Zeit ihren Charakter, so dass Dasein und Beschaffenheit zusammenfallen. Der Wille ist nicht nur ein konstitutives, sondern auch ein ethisches Princip; er hat neben seiner Bedeutung als höchste Realität auch eine moralische Bedeutung; denn jeder Wille ist ein Wille nach etwas, ein ganz bestimmtes Streben, dessen Richtung und Ziel eben den moralischen Wert normieren. Alle Wesen sind demnach Aeusserungen einer ausserzeitlichen Willensentscheidung; sie verdanken dieser nicht allein

ihre existentia, sondern auch ihre essentia. Sie sind nicht nur, sie sind auch eben so, weil der Wille sie so und nicht anders wollte. Die physische und die moralische Weltordnung bedingen sich wechselseitig.

Im tiefsten Grunde aber ist der Wille ein verderbter, ein unmoralischer. Daher fällt alles Leiden seinem sündhaften Streben zur Last. Alle Qualen der Welt, Schuld und Uebel, sind Willensäusserungen, sind Darstellungen dessen, was der Wille will. Was immer den Menschen treffen mag, hat er selbst heraufbeschworen; er ist der Schöpfer seiner eigenen Individualität. Seine Schuld, die er im Leben abzubüssen hat, ist seine ausserzeitliche Willensrichtung, die sich für das Leben entschied. Die grösste Schuld des Menschen ist, dass er geboren ward. Und einmal im Leben, wird er das Leben durch immer neues Streben, durch immer neue Thaten bejahen; die beständige Willensbejahung ist sein karman, das ihn voranpeitscht durch Sünde und Qual zahlloser Existenzen. Was die Inder karman nennen, deckt sich im wesentlichen mit dem Begriff der »ewigen Gerechtigkeit« bei Schopenhauer; nach beiden Lehren ist das malum poenae unlöslich mit dem malum culpae verbunden; was sie beide unterscheidet, ist die verschiedene Ansicht über den Zeitpunkt des Eintritts der Sühne, den die indische Philosophie erst in ein kommendes Dasein verlegt, Schopenhauer mit dem Zeitpunkt der Schuld direkt zusammenfallen lässt.

Die Welt ist der Spiegel des Willens; nur darum ist die Welt jenes grauenerregende Pandämonium von Schuld und Uebel, weil der Wille, der sich in ihr ausspricht, ein verkehrter und unseliger ist. Die natürliche Weltbeschaffenheit wurzelt also in einer moralischen — eben wie in der indischen Philosophie. Aber es ist zu merken:

α) Die Verbindung von natürlicher und moralischer Weltordnung ist in dem Vedânta eine einseitige, bei Schopenhauer eine doppelte. Der Vedânta lässt allein dem karman gemäss die Welt sich gestalten, begründet also die natürliche Weltordnung moralisch, indess Schopenhauer daneben auch noch die moralische Weltordnung natürlich erklären

kann, eben dadurch, dass bei ihm das Princip aller Moral auch Princip aller Natur und umgekehrt ist. Was irgend besteht in der Natur, hat irgend eine Beziehung zur Moral, einen Charakter, und was irgend einen Charakter hat, muss thatsächlich in der natürlichen Weltordnung gegeben sein. — Auch der Buddhismus kennt nur die einseitige Begründung der Natur durch die ethische Veranlagung.

β) Nach dem Vedānta entscheidet über das Geschick der Welt, wie gezeigt, das karman. Jedes Handeln beruht aber nach ihm auf einer falschen Meinung, der avidyā; nur durch diese erscheint die mit upādhi's fälschlich behaftete Seele sich selbst als kartar und bhoktar, das heisst handelnd und geniessend. In Wahrheit ist die Seele das ewige brahman selbst, das weder handelt noch genießt. Dem Ding-an-sich ist von Natur aus das Thätersein absolut nicht eigen, und darum führt die moralische Bedingtheit der Welt nicht bis in das Ding-an-sich und kann es nicht, weil dieses nur Erkenntnis ist. Die Urschuld würde demnach in eine falsche Erkenntnis zu setzen sein, aber diese kann, rein als solche genommen, nie eine Schuld involvieren. — Bei Schopenhauer hingegen enthält das Ding-an-sich selbst die Vorbedingung jeder That, das Wollen und Streben, dessen Objektivierung die That unmittelbar ist. Die Urschuld ist daher ein falsches Wollen. Hier fällt die moralische Verantwortlichkeit direkt auf das Ding-an-sich, während sie in dem Vedānta so wenig an diesem haftet, dass sie sogar einer Potenz zur Last liegt, die im Grunde gar nicht ist. — Der Buddhismus kann leider rücksichtlich dieser Frage nicht in Betracht kommen. Zwar ist es auch bei ihm die innerste Natur des Menschen, aus dem die That und das karman sich ergibt; aber er hat weder wie Schopenhauer den Willen, noch wie der Vedānta die Erkenntnis zum Ding-an-sich hypostasiert.

2. Die Lehre von der Seelenwanderung.

Es wurde schon erwähnt, dass die Lehre von der Seelenwanderung mit der vom karman in enge Verbindung tritt. Das karman ist sowohl das regulative, als auch das

motorische Princip der Wanderung. Keine That, und sei sie die moralisch beste, kann der Wanderung der Seele Einhalt thun und zur Erlösung führen; denn weil jede That endlich ist, kann auch ihr Lohn nur ein endlicher sein, während die moksha oder Erlösung der unendlich-ewige Lohn ist, nicht einer That, sondern der intuitiven Erkenntnis, des samyag-darçanam.¹⁾ So kommt auch durch wahrhaft gute Thaten der samsâra nicht zum Stillstand. Das karman setzt also den Umlauf der Seele in Gang, erhält ihn und weist ihm Richtung und Ziel an. Beide Lehren, die von der Seelenwanderung und die vom karman, sind mythische Einkleidungen für dieselbe Wahrheit, für die Wahrheit der »ewigen Gerechtigkeit«.

Als eine solche mythische Einkleidung behält aber die Seelenwanderungslehre nach Schopenhauer einen grossen Wert. Er sucht ihre Vortrefflichkeit und relative Wahrheit e consensu, non omnium, sed multarum gentium zu erweisen. »Wir finden nämlich«, sagt er,²⁾ »die Lehre von der Metempsychose, aus den urältesten und edelsten Zeiten des Menschengeschlechts stammend, stets auf der Erde verbreitet, als den Glauben der grossen Majorität des Menschengeschlechts, ja, eigentlich als Lehre aller Religionen, mit Ausnahme der jüdischen und der zwei von dieser ausgegangenen; am subtilsten jedoch und der Wahrheit am nächsten kommend — — im Buddhismus.« Er erwähnt ihre Verbreitung unter Aegyptern und Griechen (bei den Orphikern, Pythagoras, Platon), unter den nordischen Völkern (wo sie in der Völuspa auftritt), unter den Druiden Galliens, den Indianern Amerikas, den Negern Afrikas, den Papuas Australiens. Er führt an, dass auch viele ketzerische Sekten des Urchristentums vom Glauben an Metempsychose durchdrungen waren; selbst Bibelstellen erhalten »einen vernünftigen Sinn nur dann, wenn man sie als unter Voraussetzung des Dogmas der Metempsychose gesprochen versteht,« von denen eine, Math. 16, 13—15, angeführt wird.³⁾ Auch moderne Denker haben sich zu

1) »universelle Erkenntnis.« 2) W. a. W. u. V. II p. 577. 3) Andere solcher Stellen verzeichnet F. Deussen: Elemente der Metaphysik p. 198. Vergl. übrigens das Schriftchen von Hübbe-Schleiden: »Karma im Christentum.« Braunschweig bei C. A. Schwetschke & Sohn. 94.

diesem Dogma mehr oder weniger bekannt, so Lichtenberg, Lessing, Hume. Daher gilt für unseren Philosophen der Seelenwanderungsglaube »als die natürliche Ueberzeugung des Menschen, sobald er, unbefangen, irgend nachdenkt,« als ein Dogma, das jedem, der zum ersten Mal davon hört, sogleich einleuchtet. Ihm ist dieser Mythos ein Postulat der praktischen Vernunft, dessen ungemein hoher Wert darin liegt, dass er ein Surrogat jener grossen, aber dem gemeinen Verstand unfassbaren Wahrheit ist, der Wahrheit von der ewigen Gerechtigkeit, nach der alle Leiden, die ein Mensch über Mensch oder Tier verhängt, von ihm selbst erlitten werden müssen, nach der das malum culpae mit dem malum poenae unzertrennlich verbunden ist. Der Quäler und der Gequälte sind eines — das zu erkennen, wird gänzliche Erhebung über die Individualität und das Princip ihrer Möglichkeit erfordert, welcher Forderung die grosse Masse nicht wird nachkommen können. Deshalb wird die Wahrheit, freilich zum Schaden ihres prägnanten Ausdrucks, in einen Mythos gekleidet, und »nie hat ein Mythos und nie wird einer sich der so Wenigen zugänglichen, philosophischen Wahrheit enger anschliessen, als diese uralte Lehre des edelsten und ältesten Volkes, bei welchem sie, so entartet es auch jetzt in vielen Stücken ist, doch noch als allgemeiner Volksglaube herrscht und auf das Leben entschiedenen Einfluss hat, heute so gut, wie vor vier Jahrtausenden.«¹⁾ Aus Europa hat zwar das Judentum diesen tröstlichen Urglauben der Menschheit verdrängt; aber »es steht noch dahin auf wie lange.«²⁾

Was nun diese »uralte Lehre« selbst betrifft, so hat Schopenhauer richtig erkannt, dass sie im Brahmanismus in anderer Fassung auftritt als bei den Buddhisten.³⁾ Die erstere nennt er Metempsychose, die letztere Palingenesie, welche Ausdrücke wir beibehalten.⁴⁾

Die brahmanisch-vedântistische Metempsychose besteht in einem Uebergang der gesamten Seele mit allen ihren Kräften

1) W. a. W. u. V. I p. 421. 2) W. a. W. u. V. II p. 580. 3) Man ist übrigens jetzt geneigt, die erste Conception der Metempsychosenlehre der vorarischen Bevölkerung Indiens zuzuschreiben. Hardy: Der Buddhismus, Anm. 42 (zu p. 16); Oldenberg a. a. O. lässt die Frage unentschieden; p. 46 Anm. 1. 4) W. a. W. u. V. II p. 576. Parerga II p. 293.

und Funktionen aus einem sterbenden Leib in einen anderen, ungeborenen, zu neuer Geburt. Dass die Seele, der *jiva-âtman*, auf seiner Wanderung von dem vollständigen Komplex der Geistes- und Willensorgane begleitet wird, haben wir in § 11 gesehen. Beim Tode gehen die zehn *indriya's*, fünf Erkenntnis- und fünf Thatorgane, in ihr Zentralorgan, das *manas*, ein, dieses mit den *indriya's* in den *mukhya prâna*, den unbewussten Willen, dieser in die mit der »moralischen Bestimmtheit« behaftete Seele, endlich diese in den »feinen Leib«, den *sûkshmam çarîram*.¹⁾ Der »grobe Leib« wird zu Staub, aber was immer die Seele als ein Geistiges, Organisches von dem unorganischen Leib trennt, vereinigt sich im Herzen, um vereinigt auf einer der 101 Hauptadern auszuziehen und die Wanderung anzutreten, entweder zum Monde über verschiedene Stationen, oder in die Hölle. Wenn dann die zur Erdenwelt zurückkehrende Seele durch die Speise in den Leib des Vaters eingegangen ist, tritt sie bei der Zeugung mittelst des Spermas in den ihren Werken entsprechenden Mutterschoss und bildet sich hier, aus dem Blute der Mutter, den neuen »groben Leib«, wobei sich die psychischen Organe, die auf der Wanderung »zusammengerollt« waren, auf's Neue entfalten. Der Tod ist also, in der Sprache des von Schopenhauer so eifrig bekämpften Kartesianischen Spiritualismus zu reden, die Trennung von Geist und Körper, die Geburt eine neue Verbindung beider, wobei nur der Körper ein anderer, der Geist in seiner Totalität unverändert geblieben ist. Diese Auffassung muss gleichfalls von Schopenhauer bekämpft und verurteilt werden. Der Buddhismus aber, sagt Schopenhauer, lehrt »eine viel schwerer fassliche Palingenesie, die in grosser Uebereinstimmung steht mit meiner Lehre vom metaphysischen Bestande des Willens, bei der bloß physischen Beschaffenheit und dieser entsprechenden Vergänglichkeit des Intellekts.«²⁾ Aber nicht, wie er meint, allein der esoterische Buddhismus. Eine Scheidung, wie sie von P. Deussen für den Vedânta nachgewiesen worden ist, eine Scheidung zwischen exoterischer und esoterischer Lehre hat nicht statt in Buddhas Religion,

1) Deussen a. a. O. p. 396 ff. 2) Parerga II p. 293.

wenigstens nicht in ihrer ältesten für uns erreichbaren Form.¹⁾ Gegen die Annahme einer solchen Scheidung hat noch unlängst Max Müller seine gewichtige Stimme erhoben.²⁾ Kurz vor seinem Tode spricht der Erhabene zu seinem Liebling *Ânanda*: »Ich habe die Lehre verkündet, *Ânanda*, und habe keinen Unterschied gemacht zwischen drinnen und draussen.«³⁾ Es giebt keinen esoterischen Buddhismus, wie Schopenhauer fälschlich glaubt,⁴⁾ und die Lehre der Palingenesie gilt für alle, die sich bekennen und »ihre Zuflucht nehmen zu Buddha, der Lehre und der Gemeinde.« Aber was wichtiger ist, auch der Begriff der Palingenesie trifft so, wie ihn Schopenhauer fasst, mit der buddhistischen Seelenwanderungslehre nur sehr unvollkommen zusammen. Schopenhauer erklärt die Palingenesie »als Zersetzung und Neubildung des Individui, indem allein der Wille beharrt und, die Gestalt eines neuen Wesens annehmend, einen neuen Intellekt erhält.« Nun hat es zwar mit der Zersetzung des Individuums seine Richtigkeit. Dieses ist, wie wir wissen, »zusammengebündelt« aus den fünf *khandha*'s: Körperlichkeit, Empfindungen, Vorstellungen, Gestaltungen, Erkennen. Die Vereinigung löst sich im Tode, und vier *khandhas*, und darunter auch solche geistiger Art, werden vernichtet. Aber was übrig bleibt, ist nicht Wille, und was zu Grunde geht, ist nicht der gesamte Intellekt. Von Willen (*Durst*) ist überhaupt bei den *khandha*'s nicht die Rede, und jene Kategorie, die wir vielleicht als ein Streben und Wünschen ansprechen dürfen, die Gestaltungen sind gleich der rohen Körperlichkeit vergänglich. Was hingegen dem Tode entgeht, ist grade das Erkennen, *viññâna*. Dieses entflieht dem sterbenden Leibe, dieses wandert zu Himmelslust oder Höllenqual, dieses senkt sich zu neuer Geburt in einen neuen Mutterschoss, in dem sich die neuen Qualitäten der Vorstellungen, Empfindungen, Gestaltungen, sowie der neue Leib bilden. So lehrt der Buddhismus von seiner

1) Hardy: Buddhismus p. 49. 2) »Esoterischer Buddhismus« in »Die Zukunft«, herausgeg. von M. Harden, Nummer vom 21. April 1894. 3) Oldenberg a. a. O. p. 214. 4) und wie er Philipp Mainländer; cf. »Philosophie der Erlösung«, Bd. II (2. Aufl. 1894) 4. Essay: Der Buddhismus p. 71. Die Geheimlehre des Buddhismus beschränkt sich allein auf den *Vinaya*, der nur die Ordensregeln enthält und der keinem Laien, selbst nicht den *Novizen*, mitgeteilt werden darf, aber nicht auf den *Dhamma*, die eigentlichen Lehren des Buddhismus. Oldenberg p. 398 und Anm.

Palingenesie grade das Gegenteil, als was Schopenhauer davon glaubt. Aber sollte das Bild, das sich Schopenhauer entworfen hat, nicht mit seinem Objekt wenigstens eine gewisse Aehnlichkeit erhalten, wenn wir dieses vielleicht in eine andere Beleuchtung rücken? Da das Erkennen ein blosses sankhâra ist, besitzt es nicht jene feste Realität, die das Band der Existenzen doch haben sollte.¹⁾ Es wandert nicht eigentlich das Erkennen; — denn dieses hat ja absolut keine höhere metaphysische Geltung selbst über den nur immateriellen Leib hinaus — sondern das karman, die Schuld, also eine moralische Potenz. Und da die Schuld von einem Willen nicht zu trennen ist, wandert in ihr, potentiell, die ethische Veranlagung des Individuums mit. Darum heisst es auch: »Dann (nämlich auf der Wanderung), sage ich, hat (das Dasein der Wesen) den Durst als das Substrat, an welchem es haftet; denn der Durst, o Vaccha, ist zu der Zeit sein (des wandernden Wesens) Haften.«²⁾ Hier wird also ausdrücklich der Wille als die den Tod überdauernde Kraft genannt. Wir dürfen aber hierin nicht mehr erblicken als eine inkonsequente Abweichung von der allgemein gültigen Fassung der Lehre, wie wir sie oben gegeben haben. Darum deckt sich, Schopenhauers eigenem Zeugnis zuwider, die Seelenwanderungslehre des Buddhismus nicht durchweg mit der Form, in der er seinerseits eine Wanderung des konstitutiven Princips aus einem Individuum in das andere, nicht als blossen Mythos, sondern als positiven Bestandteil seiner Metaphysik, lehrt.

Der Tod ist eine Zersetzung der Individualität in Willen und Intellekt, von welchen Bestandteilen der Intellekt als physisch, der Erscheinung angehörig, dem Körper in die Vernichtung folgt, der Wille hingegen, als das metaphysische Ding-an-sich selbst, unzerstörbar bleibt und Keim und Kern eines ganz neuen individuellen Daseins wird, indem er sich zu erneuter Erdenlaufbahn mit einem neuen Intellekt versieht, was unzählige Male hintereinander sich ereignet, so lange nämlich, bis das karman sich ausgelebt hat, der Wille sich nicht mehr bejaht. Das Primäre lässt Schopenhauer wie

1) Oldenberg a. a. O. p. 280, Anm. 1. 2) ib. p. 255 mit Anm. 1.

der Vedânta vom Vater, das Sekundäre von der Mutter ausgehen, nur dass beide sowohl unter dem Primären als dem Sekundären etwas anderes verstehen.

Wir haben nach alle dem folgende drei Stufen in der Entwicklung der Wanderunglehre zu unterscheiden:

a) die Metempsychose des Vedânta. Eine Trennung der geistig-moralischen Kräfte des Menschen findet nicht statt; es wandert die ganze »Seele«, wobei das ethische Moment durch den karma-âçraya vertreten ist.

b) die Palingenesie des Buddhismus. Die Scheidung zwischen geistiger und sittlicher Potenz ist nicht rein durchgeführt. Es wandert auch hier im allgemeinen das Geistige; doch tritt schon der Wille mehr und mehr als Bindeglied der Existenzen in den Vordergrund.

c) die Palingenesie Schopenhauers. Die Scheidung ist vollständig vollzogen: der Wille wandert, der Intellekt stirbt.

Ihren wahren Wert, ihre eigentliche Bedeutung erhält die Palingenesie für Schopenhauer freilich in einem anderen Zusammenhang der Gedanken, als den wir hier verfolgen, nämlich bei Betrachtung der Welt als eines Heilplanes. Soll die durchgängige moralische Bedingtheit der Welt in das rechte Licht gestellt werden, so tritt an die Stelle der Wanderunglehre das Dogma von der »ewigen Gerechtigkeit.« Denn bei Annahme einer Palingenesie steht Schopenhauer, um einen Terminus des Vedânta zu gebrauchen, auf dem »Standpunkt des Welttreibens,« vyavahâra-avasthâ. Nur wer auf diesem fusst, glaubt, wie Çankara richtig ausführt, eine Vielheit gesonderter Individualitäten zu erblicken, die einander in der Zeit succedieren; die Vorstellung einer Palingenesie und Metempsychose ist auch nach Schopenhauer nicht ohne Zeitbegriffe durchführbar. Auf dem »Standpunkt der höchsten Realität« aber, paramârtha-avasthâ, auf dem man vollkommen von dem principium individuationis abstrahirt, giebt es weder Raum noch Zeit noch Individualitäten, nur die unmittelbare Einheit des Dinges-an-sich, ob dieses nun brahman oder Willen genannt wird. Hier lässt der Vedânta seine Metempsychose, Schopenhauer seine Palingenesie fallen. Die Metempsychose verlegt, weil an die Form der Zeit

gebunden, in die Zukunft, was immer und ewig jetzt ist. »Der moralische Sinn der Metempsychose — — ist nicht bloss, dass wir jedes Unrecht, welches wir verüben, in einer folgenden Wiedergeburt abzubüssen haben; sondern auch, dass wir jedes Unrecht, welches uns widerfährt, ansehen müssen als wohlverdient, durch unsere Missethaten in einem früheren Dasein.«¹⁾ Seine Quintessenz ist also der Begriff der ewigen Gerechtigkeit, den wir jetzt in der Kürze entwickeln wollen.

Dem im principium individuationis befangenen Verstande wird freilich die ewige Gerechtigkeit, die das ganze Welt-treiben reguliert, nicht sichtbar. Er sieht den einen unter der niederdrückenden Last anscheinend unverdienter Uebel ächzen, den anderen, den Bösewicht, dessen Schandthaten nach Sühne schreien, unangefochten durch die Welt und aus der Welt gehen. Da wird die Vergeltung ein Postulat der praktischen Vernunft. Die Forderung einer Vergeltung ist so stark, dass der Kantische Gottesbeweis daraus die Thatsache einer vergeltenden Macht ableitet, die im Jenseits belohnt oder bestraft. Der Inder verlegt die Sühne in ein künftiges Erdendasein, um dem Konflikt mit der Erfahrung auszuweichen. Aber dem Blick, der hinter den mannigfachen Hüllen der Erscheinung den einen Willen zu entdecken vermag, dem intuitiven Blick, der die Einheit und Identität aller Wesen erkennt, enthüllt sich die ewige Gerechtigkeit. Die Verschiedenheit der Individualität, nach der derjenige, der Leiden verhängt, und der, der Leiden dulden muss, grundandere Wesen sind, ist nur Phänomen und trifft nicht den in allen identischen Willen, vielmehr: der Quäler und der Gequälte sind unmittelbar Eines. In sein eigenes Fleisch schlägt der Wille seine gierigen Zähne; sich selbst verletzt er nur; denn ausser ihm existiert Nichts. Nur in der Erscheinung sind Quäler und Gequälter verschieden, aber die Erscheinung ist nichtig, Trug der *mâyá*. Wie aber der Quäler im Irrtum ist, wenn er sich nicht der Qual teilhaft glaubt, so der Gequälte, wenn er sich der Schuld entnommen meint. Denn alles Böse, das auf der Welt verübt wird oder

1) Parerga II § 189, p. 430. W. a. W. u. V. I p. 420. W. a. W. u. V. I § 63 (p. 414).

ward, flicsst aus jenem Willen, der auch des Gequälten Wesen ausmacht. So lange der Mensch diesen Willen festhält, ihn in Thaten bejaht, so lange wird ihn jede Qual treffen, die auf Erden möglich ist, so lange muss er alle Schuld auf sich nehmen, die je begangen werden kann. Das ist der tiefe Sinn der ewigen Gerechtigkeit, die absieht von der trüglichen Verschiedenheit der Individuen und unmittelbar auf das Ding-an-sich zurückgeht. Sie lehrt, wie mit dem Uebel der Schuld das Uebel der Strafe unzertrennlich verbunden ist, ohne Irrtum, unfehlbar, fest und sicher. Sie ist der Ausdruck, der vollkommenste Ausdruck, frei von allem mythischen Beiwerk, der Thatsache der moralischen Bedingtheit der Welt. »Könnte man allen Jammer der Welt in eine Wagschale legen, und alle Schuld der Welt in die andere, so würde gewiss die Zunge einstecken.« Für die Leiden ist die Rechtfertigung die, dass der Wille auch auf diese Erscheinung sich bejaht, und diese Bejahung ist gerechtfertigt und ausgeglichen dadurch, dass der Wille die Leiden trägt. Die Bejahung des Willens zum Leben ist die Urschuld, die durch Leiden und Tod abgetragen werden muss, und bei der Zeugung wurde sie kontrahiert.

Die Seelenwanderunglehre der indischen Philosophie enthält den Begriff einer zeitlichen Gerechtigkeit; sie kann nur mittelst der Zeit die schlimme That mit der schlimmen Folge ausgleichen: sie ist Vergeltung im strengen Wortsinne. Die »ewige Gerechtigkeit« Schopenhauers ist keine vergeltende, sie hat keinerlei Bezug auf die Zukunft, sondern ist immer, in jedem Augenblick mit ihrem unbestochenen Richterspruch da: ihr Wesen, wie das des Willens selbst, ist ewige Gegenwart. Strafe und Vergehen, die in der indischen Philosophie getrennt sind, fallen bei Schopenhauer in Eines. Aber abgesehen von diesem Unterschied besagen beide Lehren dasselbe: dass jedes Menschenschicksal ein nach Lust und Qual genau normiertes ist, dass die äussere, physische Weltordnung auf einer inneren, moralischen als ihrer Basis beruht.

§ 17. Die Willensfreiheit.

Das Schicksal des Menschen ist gemäss der Lehre vom karman abhängig von seiner That. Auf die That haben wir also fernerhin unser Augenmerk zu richten. Steht es im Belieben des Einzelnen, Thaten zu thun, wie es ihm gutdünkt? Oder sind diese notwendige Folgen aus dem Zusammentreffen verschiedener Faktoren, als welche natürlich nur der Wille und die Motive in Frage kommen? Mit anderen Worten: ist der Wille frei?

Buddha scheint diese Frage bejaht zu haben. Denn für ihn ist die Lehre desjenigen indischen Philosophen, der Vertreter des Determinismus ist, nämlich des vorbuddha'schen Dialektikers und Sophisten Makkhali Gosâla, eben das unter allen indischen Systemen, was ein härenes Gewand unter allen gewebten Gewändern ist, nämlich die schlechteste.¹⁾ Bestimmend war wohl hierbei für ihn die thatsächliche Möglichkeit einer freien Selbstvernichtung des Willens, in der Ertötung des »Durstes«, während sein System eigentlich die Unfreiheit des Willens verlangt. Die Kausalität beherrscht ja alle sankhâra, also auch die Thaten. »Wenn Dies ist, ist auch Jenes; wenn Dies entsteht, entsteht auch Jenes; wenn Dies nicht ist, ist auch Jenes nicht; wenn Dies vergeht, vergeht auch Jenes.« Die Thaten entspringen also mit Notwendigkeit dem Willen, dem Durst nach Lüsten, nach Werden, nach Macht. Und dieser selbst ist eine unumgängliche Folge des »Nichtwissens.«

Der Vedânta dagegen lehrt in der That, dass jede Handlung mit Notwendigkeit aus dem Charakter des Menschen hervorgeht, dass der Mensch durch sein eigenstes Wesen gezwungen ist, so und nicht anders zu handeln. In der jeweiligen sittlichen Veranlagung hat die That ihren Ursprung; nur wer »guten Willen« hat, kann gute Thaten thun.²⁾ »Je nachdem sein (des Menschen) Wille ist, darnach thut er das Werk.«³⁾ Das Werk ist also durch den Willen bestimmt; nur dieses Werk kann aus diesem Willen hervorgehen, oder umgekehrt, der Wille kann nur dieses Werk vollbringen: er ist unfrei. — Der Charakter wird aufgefasst als eine Kraft,

1) Oldenberg a. a. O. p. 71, 188. 2) Deussen a. a. O. p. 163. 3) ib. p. 208.

çakti, indem die Seele als »verbunden mit Fehlern wie Liebe und Hass« erscheint.¹⁾ Diese Kraft, die, was bemerkenswert ist, für den jedesmaligen Lebenslauf unveränderlich dieselbe bleibt, reagiert auf die nimitta's, die Motive, und bringt so die Handlungen aus sich hervor. Die Handlungen sind folglich durchaus durch die beiden Korrelata: çakti und nimitta's, bestimmt, so streng bestimmt, wie die Art der Pflanze durch die Qualität des Samens, aus dem sie aufschiesst.²⁾ — — Dann aber wird die Unfreiheit des Willens auf theologische Weise begründet, indem die Thaten als von Gott abhängig gedacht werden, was wohl angeht, da beide Begriffe, Gott und That, nur auf dem Boden der aparâ vidyâ, des »niederen Wissens« gelten. Dem gemäss heisst es: »denn er allein lässt das böse Werk thun den, welchen er abwärts führen will.«³⁾ Sind aber die Thaten gebunden, so kann der Wille nicht frei sein. Gott macht eben nach Anschauung des Vedânta den Willen eben so wollen, dass aus ihm diese oder jene vorbestimmte That hervorgeht. Gott selbst aber handelt bei solcher Aufbüdung guter oder schlechter Werke nicht frei; denn er richtet sich dabei nach der von der Seele in ihrem früheren Leben »vollbrachten Anstrengung im Guten und Bösen.« Der Lebenslauf eines Menschen im kommenden Dasein, die künftige Summe aller seiner Thaten und Leiden muss von Gott prädestiniert werden genau dem Einfluss gemäss, den der frühere Lebenslauf als Motiv auf Gottes Gerechtigkeit als seinen Charakter ausübt. So lehrt auch Spinoza: »Die Dinge konnten auf keine andere Weise und in keiner anderen Ordnung von Gott hervorgebracht werden, als sie hervorgebracht sind.«⁴⁾ Der göttliche Wille selbst ist also nach dem Vedânta nicht frei; auf die Thaten des menschlichen Willens wirkt er, wie Çankara sagt, gleich dem Regen, der da macht, dass der »nach Qualität verschiedene Same als Busch oder Strauch, als Reis oder Gerste wächst«. Er ist, wie Schopenhauer sagen würde, Gelegenheitursache für die im Samen schlummernde Kraft; er bringt die dem Samen

1) ib. p. 347. 2) ib. p. 301. 3) ib. p. 348. 4) Spinozas Ethik, I, Lehrs. 33. Ausg. von Kirchmann, p. 37.

genau entsprechende Pflanze hervor, vermag aber dessen besondere Qualität nicht zu ändern. — Aus alledem ergibt sich, dass der Vedânta sich für die Unfreiheit des Willens entschieden hat.

Das gleiche Problem hat Schopenhauer behandelt,¹⁾ und zwar unter Aufbietung seiner ganzen, so beträchtlichen philosophischen Besonnenheit, seines subtilen Scharfsinns, seiner überzeugend-eindringlichen Darstellungsweise. Bei ihm erscheint das Problem ungleich tiefer gefasst und gelöst denn in der indischen Philosophie. Was Buddha anscheinend nicht vermochte, die empirische Gebundenheit des Willens mit seiner transscendenten Freiheit, die in der spontanen Selbstaufhebung sich äussert, zu vereinigen, das hat der Schüler Kants, an seinen Meister sich anlehnd, in glänzender Weise zu Stande gebracht; er hat gezeigt, wie Freiheit und Notwendigkeit einander nicht ausschliessen.

Was ist überhaupt unter Notwendigkeit zu verstehen? Der Begriff der Notwendigkeit trägt seinen ganzen Inhalt vom Satz vom zureichenden Grunde zu Lehen. Sein Ursprung, seine alleinige Bedeutung liegt im Verhältnis des Grundes zur Folge, indem es keine andere Notwendigkeit giebt als die der Folge, wenn der Grund gesetzt ist, und es keinen Grund giebt, der nicht mit Notwendigkeit die Folge herbeiführt. Also bedeutet Notwendigkeit nichts anderes als Unausbleiblichkeit der Folge nach gegebenem Grunde.²⁾ Grund und Folge giebt es aber nur im Reiche der bloss empirischen Realität; das principium rationis sufficientis, das als aprioristische Erscheinungsform unserem Intellekte anhaftet, hat nur im Gebiete der Objekte Wert und Gültigkeit; es beherrscht nur die Vorstellungen, Erscheinungen. Nur diesen kommt daher Notwendigkeit zu — was hingegen jenseits der Machtsphäre des Satzes vom Grunde liegt, kennt Notwendigkeit nicht, es ist absolut, schlechthin grundlos und frei. Das ist eben das Ding-an-sich; grundlos und frei ist der Wille als Ding-an-sich. Der Wille ist auch das An-sich des Menschen;

1) Die wichtigsten Stellen, an denen das Problem behandelt wird, sind: Die gekrönte Preisschrift »Ueber die Freiheit des Willens,« in »Die beiden Grundprobleme der Ethik.« p. 1. W. a. W. u. V. I § 55 p. 337. Ethik: »Grundlage der Morak« § 10 p. 174. Parerga I p. 132. II p. 252. 2) Vierf. Wurzel p. 91, 153. W. a. W. u. V. I p. 88, 338 u. 5.

als solches, als Wille, der im Menschen eine ganz bestimmte Richtung eingeschlagen hat zum Guten oder Bösen, nennen wir ihn, den determinirten Willen, den intelligibeln Charakter. Dieser intelligible Charakter ist das Ding-an-sich, ausserzeitlich, unveränderlich, (was, wie oben gesagt, auch der Vedânta vom Charakter behauptet,)¹⁾ grundlos und frei. Alles, weil er nicht dem Reich der Objekte angehört und dem daselbst herrschenden Gesetz unterthan ist. Nun aber hat sich der Wille objektiviert, hat einen Körper als seine unmittelbare Objektivation geschaffen, ist zum Objekt geworden und verfällt so dem unerbittlichen Anspruche des Satzes vom Grunde, der Notwendigkeit. Der ausserzeitliche, einfache und ungeteilte Willensakt, der intelligible Charakter, zieht sich zeitlich aus einander: er wird zum empirischen Charakter, der sich zum intelligibeln verhält wie Erscheinung zum Ding-an-sich. Der intelligible Charakter oder Wille ist als Erscheinung unfrei, dem Gesetz der Motivation mit strengster Notwendigkeit unterworfen. Die einzelnen Thaten, in denen er sich äussert, sind bis in's Kleinste hinein bedingt, einmal durch den in ihnen zu Tage tretenden Charakter, dann durch die von aussen kommenden Motive, auf die der Wille unbedingt hin reagieren muss, wenn sie überhaupt nur solche sind, dass sie auf den individuellen Willen Einfluss haben können. Die Motive wirken mit der gleichen Notwendigkeit wie nur irgend eine Ursache in der Mechanik; sie sind wie mechanische Ursachen und Reize lediglich Formen der Kausalität; sie sind wie diese lediglich Gelegenheitsursachen, das heisst, sie geben Gelegenheit, dass die bestimmte Willenskraft in die Erscheinung tritt, was aber jedes Mal geschehen muss, wenn die entsprechende Ursache, für den Charakter Motiv genannt, vorhanden ist. An sich ist der Wille, das Ding-an-sich, grundlos und frei; in die Erscheinung eingegangen ist er als solche durchaus begründet und unfrei.

1) Schopenhauer sagt; »Auch die Brahmanen ihrerseits drücken die unveränderliche Bestimmtheit des angeborenen Charakters mythisch dadurch aus, dass sie sagen, Brahma habe, bei der Hervorbringung jedes Menschen, sein Thun und sein Leiden, in Schriftzeichen auf seinen Schädel gegraben, denen gemäss sein Lebenslauf ausfallen müsse. Als diese Schrift weisen sie die Zacken der Suturen der Schädelknochen nach. Der Inhalt derselben sei eine Folge seines vorhergegangenen Lebens und dessen Thuns.« Parerga II p. 243.

Daher sind die einzelnen Thaten zwar streng notwendig, die einzelne Willensäußerung ist immer necessitiert, aber nicht so das 'gesamte Wollen, die bestimmte Willensrichtung im allgemeinen; diese ist frei; denn sie ist der intelligible Charakter. Darum ist der Mensch für jede einzelne That verantwortlich, so sehr er auch dazu gezwungen wird, durch die Motive; denn die That ist Ausfluss seines empirischen Charakters, der seinerseits wieder den intelligibeln vollkommen treu darstellt. Das Handeln ist zwar gebunden, aber das Sein ist frei, das So-Sein; denn es ist ein ausserzeitlicher Willensakt, der auch ganz anders hätte ausfallen können. Das Dasein überhaupt eines Objekts, sowie die Art seines Daseins, d. h. die Idee, die in ihm sich offenbart, oder mit anderen Worten, sein Charakter ist unmittelbare Aeussung des freien Willens als des Dinges-an-sich. Dementsprechend könnte also jedes Objekt anders sein oder auch nicht sein — das ist die Freiheit; nun es aber einmal so ist, diesen Charakter hat, müssen dessen Aeussungen dem inneren Wesen gemäss notwendig so ausfallen und nicht anders. Die Freiheit ist transcendent, die Notwendigkeit empirisch. Die Freiheit liegt im esse, im Sein und Wesen; die Notwendigkeit im operari; denn operari sequitur esse.

Dass von solch tiefsinniger Auffassung des Problemes der Willensfreiheit der Vedânta keine Ahnung hat, braucht nicht betont zu werden. Dass im übrigen die empirische Unfreiheit des Willens bei ihm in derselben Weise motiviert wird als wie bei Schopenhauer, springt in die Augen. Hier wie dort sind es die *nimitta's*, die den Charakter, der hier wie dort als unveränderliche Kraft, *çakti*, aufgefasst wird, unbedingt zu den entsprechenden Handlungen auslösen.

Auf eines sei noch aufmerksam gemacht. Bei unseren Handlungen kommt alles auf unsern Charakter an, und dieser ist uns nach der Meinung Schopenhauers sowohl als des Vedânta angeboren, so dass Niemand als »moralische Null« auf die Welt kommt. Dennoch müssen wir zwischen beiden einen gewichtigen Unterschied konstatieren. Der Charakter ist bei Schopenhauer das Primäre, Ursprüngliche; er stammt von einem früheren Individuum und hat sich nur zu neuer

Individualität mit einem anderen Intellekt verbunden; im letzten Grunde führt er direkt auf das Ding-an-sich zurück. Er ist also soweit erklärt als eben möglich. Anders in dem Vedânta. Hier stellt sich der Charakter dar als ein blosses Adventitium zu der rein erkennenden Seele, und wird zwar auch die moralische Veranlagung des Menschen als eine angeborene gelehrt, so werden doch ihre Wurzeln nicht weiter zurück verfolgt als bis in das vorhergehende empirische Dasein mit seinen Werken, die den neuen Charakter bedingen. Diese bedingenden Werke hatten sich wieder nach dem damaligen Charakter gerichtet, dieser nach den Werken eines noch weiter zurückliegenden Lebens, und so fort — — wie aber die verschiedenen Qualitäten »der Liebe und des Hasses« sich der Seele haben ursprünglich zugesellen können, bleibt unaufgeklärt. —

Schlussbemerkung. Dieser Abschnitt über die Welt des samsâra sollte nicht eher abgeschlossen werden, als bis auch das Verhalten des Menschen im samsâra, eben das, was Schopenhauer »Bejahung des Willens zum Leben« nennt, näher dargestellt wäre. Doch um Wiederholungen so viel als möglich zu vermeiden, wollen wir diese Darstellung erst dann geben, wenn zugleich dargethan wird, wie die Bejahung durch die Verneinung aufgehoben wird, im §, der von der Erlösung handelt.

B. Die Welt des nirvâna.

§ 18. Charakteristik des nirvâna.

Es konnte nicht in der Absicht dieser Arbeit liegen, den vielfältigen Verzweigungen nachzugehen, in die sich die drei in Vergleichung gezogenen Systeme spalten, in jeder Einzelheit das Bild wiederzugeben, das uns von der Welt entworfen wird. Unsere Arbeit beschränkt sich darauf, jene Züge herauszugreifen, die, bei aller Verschiedenheit im Einzelnen, doch eine thatsächliche Aehnlichkeit im Ganzen aufweisen, eine Familienähnlichkeit, die alle drei Systeme erweist als Töchter derselben Mutter, des Ueberdrusses am Leben, des Verlangens nach Erlösung. — In den vorher-

gehenden §§ ist diese Aehnlichkeit des Näheren aufgezeigt worden, so weit die empirische Welt, ihr Wesen und was in ihr zur Erscheinung gelangt, in Frage kommt. Dieser Abschnitt beschäftigt sich mit der Möglichkeit, sich von dieser empirischen Welt zu befreien, mit der Erlösung, moksha. Ehe wir aber die Art und Weise betrachten, mit der die moksha sich vollzieht, lenken wir unsern Blick auf das Ziel der moksha, auf das selige Land, in das die Erlösung führt. Wir untersuchen das Wesen des nirvâna.

A priori ist klar, dass dieses nirvâna das kontradiktorische Gegenteil des samsâra sein muss, dass es jener Ort ist, auf den auch kein Schatten der leidenvollen Vergänglichkeit fallen kann. Demzufolge definiert der Commentar Çankaras das nirvâna also: »Jenes im absoluten Sinne reale, allerhöchste, ewige, wie der Aether alldurchdringende, aller Veränderlichkeit entrückte, allgenugsame, ungeteilte, seiner Natur nach sich selbst als Licht dienende (Sein), in welchem kein Gutes und kein Böses, keine Wirkung, keine Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft statt hat, dieses unkörperliche (Sein) heisst die Erlösung.«¹⁾ Nirvâna ist eben das brahman selbst, das Ding-an-sich, das aller Kausalität entrückt ist. In brahman löst sich der Erlöste auf; er kehrt zurück in den Urgrund aller Dinge, den Mutterschoss aller Wesen, in das höchst reale Sein, die absolute Geistigkeit, die vollkommenste Wonne. Nirvâna ist das param brahma, das unterschiedlose »höhere brahman« und schliesst in sich die grösste Gewissheit ein, die es überhaupt giebt. Nirvâna ist das absolute Sein. — Anders steht die Sache im Buddhismus. Der Buddhismus weiss nichts von einem hinter der trügenden Erscheinungswelt stehenden Ding-an-sich, von einem Urgrund, in den die Seele zurückfallen könnte. Er kennt kein absolutes Sein, weder auf Erden noch in allen Himmeln; wessen Schoss soll die erlöste Seele aufnehmen? Die Seele, die da Kummer und Trübsal durchirrt hat, ist ja selbst nichts Reales, nur ein Haufen wandelbarer sankhâras. Die Erlösung muss konsequenter Weise in's Nichts hinüberleiten.²⁾ Freilich hören wir die Buddhisten reden: »Es giebt, ihr Jünger, ein Unge-

1) Deussen a. a. O. p. 433. 2) Oldenberg a. a. O. p. 295 f.

borenes, Ungewordenes, nicht Gemachtes, nicht Gestaltetes,« eine Stätte, »wo weder Kommen noch Gehen noch Stehen, weder Sterben noch Geburt,«¹⁾ so meinen wir wohl im buddhistischen das nirvâna des Vedânta oder des Brahmanismus überhaupt erblicken zu dürfen. Mit Unrecht. Jene Worte sollen nur die Möglichkeit der Erlösung besagen, feststellen, dass das Kausalitätsgesetz ein Ende erreichen kann, die Gewissheit erwecken, dass der Gläubige dem Werden und Gestalten, dem Kommen und Gehen, dem Geborenwerden und Sterben entrinnen wird. Da aber das Kausalitätsgesetz alles nur denkbare Sein beherrscht, so fällt die Seele, die sich seinem Anspruch entzogen hat, unbedingt aus dem Sein in das Nichts. — Ebenso bei Schopenhauer. Obgleich er zwar im Gegensatz zum Buddhismus ein Ding-an-sich konstatiert, so ist ihm doch nicht, wie dem Vedânta, das Ding-an-sich der Ort des nirvâna. Denn Schuld und Leiden sind unmittelbar Aeusserungen des All-Willens, der daher selbst aufgehoben werden muss und dann nichts anderes zurücklassen kann als das absolute Nichts. Mit einer blossen Rückkehr zum Urgrund alles Daseins kann bei Schopenhauer nicht wie in dem Vedânta die Erlösung gewonnen werden, weil er unselig und unmoralisch ist. Das nirvâna kann mit ihm nichts zu thun haben, und da der Wille Alles ist, muss nirvâna Nichts sein. So sehen wir einen tiefen Abgrund klaffen zwischen der Meinung und Lehre des Vedânta einerseits, der Lehre Schopenhauers und Buddhas andererseits. Ist von keiner Seite aus versucht worden, diesen Abgrund zu überbrücken? Antwort: sogar von beiden Seiten aus.

1. Seitens des Vedânta.

Das »Sein«, das den Erlösten erwartet, kann mit gleichem Recht ein Nichtsein heissen. Haben wir ja doch den Begriff des Seins abstrahiert allein aus der Anschauung der anschaulichen Welt, der darum ein rein empirischer ist und wegen seines Ursprungs streng genommen auf die Welt des nirvâna nicht angewendet werden darf. In diesem Sinne wird brahman

1) ib. p. 305.

zuweilen ein »Nichtseiendes« genannt, wodurch ausgedrückt werden soll, dass es so hoch über dem samsâra steht, dass unser Intellekt, nur für Verhältnisse des samsâra geeignet, es in keiner Weise ergreifen und verstehen kann.¹⁾

2. Seitens des Buddhismus und Schopenhauers.

Aus gleichem Grunde glauben diese Beiden ihr »Nichts« ein Sein nennen zu können. Auch für sie ist das Nichts, das den Erlösten aufnimmt, nur relativ, ist in anderem, höherem Sinne als »Sein« zu bezeichnen. Am liebsten weisen sie freilich die Frage nach der Natur des nirvâna als eine transscendente ab. Vor allem erklärt die offizielle Kirchenlehre des Buddhismus ausdrücklich, dass über die Frage, ob das Ich ist, ob der vollendete Heilige nach dem Tode lebt oder nicht lebt, der erhabene Buddha nichts gelehrt habe. Diese Ablehnung wird rein praktisch motiviert. Wozu transscendente Spekulationen über das nihil des nirvâna anstellen, da doch das Eine feststeht, dass dort die Fessel des Schmerzes nicht mehr erklirrt, unter der hier alles Lebende seufzt?²⁾ Ist das nicht die Hauptsache? Wo aber Buddha und Schopenhauer sich über das, was übrig bleibt, wenn der Erlöste zur Ruhe geht, äussern, da geht ihre Meinung, wie gesagt, dahin, dass das in Aussicht stehende Nichts kein absolutes sei. Wenn es im Sutta-Nipâta heisst: »Wo es kein Etwas giebt, wo es kein Haften giebt, die Insel, die einzige: das nirvâna nenne ich sie, das Ende von Alter und Tod,«³⁾ so besagen diese Sätze und andere mehr, dass auf jene erhoffte Stätte der Seligkeit, jenes Land des Friedens alle die Bestimmungen keine Anwendung finden, die zur Bezeichnung der unseligen, friedlosen Welt des samsâra dienen. Nirvâna ist Nichts, wenn man den samsâra als das Etwas nimmt, nur dann. »Es giebt ein Ungeborenes, Ungewordenes, nicht Gemachtes, nicht Gestaltetes.« Dem Geiste, der allein ein Geborenes, Gemachtes zu fassen vermag, dem muss freilich das Ungeborene, Nicht-Gemachte als ein Nichts erscheinen, aber auch nur diesem. Kein König hat »einen Rechner, einen Münzmeister oder einen Zählbeamten, der

1) Deussen a. a. O. p. 139. 2) Oldenberg a. a. O. p. 298. 3) Oldenberg a. a. O. p. 307.

das Wasser im grossen Ocean zu messen vermöchte, der sagen könnte: so viele Mass Wasser oder so viel Hunderte oder Tausende oder Hunderttausende von Massen Wasser sind darinnen«, und so ist auch der Vollendete »frei davon, dass sein Wesen mit den Zahlen der Körperwelt zählbar wäre; er ist tief, unermesslich, unergründlich wie der grosse Ocean. Dass der Vollendete jenseits des Todes ist, trifft nicht zu; dass der Vollendete jenseits des Todes nicht ist, trifft auch nicht zu; dass der Vollendete jenseits des Todes zugleich ist und nicht ist, trifft auch nicht zu; dass der Vollendete jenseits des Todes weder ist noch nicht ist, trifft auch nicht zu.«¹⁾ Pasenadi, der König von Kosala, liess sich an dieser Argumentation der Nonne Khemâ genügen; wir müssen das Gleiche thun und daraus entnehmen, dass für den Buddhisten nirvâna ein unergründliches Mysterium ist, dem der Begriff des Seins nicht zukommt, aber auch nicht der des »Nichtseins.«²⁾

Nicht viel anders, nur abstrakter, redet Schopenhauer, im letzten Paragraphen seines Hauptwerkes.³⁾ Er behauptet da, es gäbe überhaupt kein absolutes Nichts; denn von einem höheren Standpunkt aus gesehen, müsste jedes Nichts sich als ein Etwas ausweisen. So lange wir der Wille zum Leben selbst sind, kann das Gegenteil desselben von uns freilich nur als negativ erkannt und bezeichnet werden. Und weshalb fürchten wir denn so sehr das Nichts? »Dass wir so sehr das Nichts verabscheuen, ist nichts weiter, als ein anderer Ausdruck davon, dass wir so sehr das Leben wollen, und nichts sind, als dieser Wille, und nichts kennen, als eben ihn.« Da wir von dem Ding-an-sich nichts weiter kennen, als seine Natur in der Willensbejahung, sind wir darum berechtigt, diesen Willen in seiner Bejahung allein Etwas zu nennen, und alles das, was uns am Ding-an-sich unerkennbar blieb, jene für uns gänzlich unfassbaren Daseinsweisen,⁴⁾ die nach Aufhebung der Bejahung übrig bleiben, ein Nichts? Sicher nicht. »Hinter unserem Dasein nämlich steckt etwas Anderes, welches uns erst dadurch zugänglich wird,

1) Oldenberg a. a. O. p. 301 f. 2) Vergl. die Auffassung Schopenhauers vom buddhistischen nirvâna. W. a. W. u. V. II p. 698. 3) W. a. W. u. V. I p. 483. 4) W. a. W. u. V. II p. 221.

«dass wir die Welt abschütteln.»¹⁾ Und somit bekennt Schopenhauer frei: »Was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, 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!«²⁾ Noch eine Stelle sei, als besonders deutlich, angeführt.³⁾ »Gegen gewisse alberne Einwürfe bemerke ich, dass die Verneinung des Willens zum Leben keineswegs die Vernichtung einer Substanz besage, sondern den blossen Aktus des Nichtwollens: das Selbe, was bisher gewollt hat, will nicht mehr. Da wir dies Wesen, den Willen, als Ding-an-sich bloss in und durch den Aktus des Wollens kennen, so sind wir unvermögend zu sagen oder zu fassen, was es, nachdem es diesen Aktus aufgegeben hat, noch ferner sei oder treibe; daher ist die Verneinung für uns, die wir die Erscheinung des Wollens sind, ein Uebergang in's Nichts.« — So hatte auch der von Schopenhauer als kongenial erkannte Mystiker Eckhardt gelehrt, das »Wesen«, das heisst der Urgrund aller Dinge sei ein »Nicht«, das natürlich an sich ein »Icht« sei.⁴⁾

Sehen wir, ob der Abgrund, von dem wir oben sprachen, hinsichtlich der Lehren über die Natur des nirvâna, auf dessen einer Seite der Vedânta, auf dessen anderer Schopenhauer und der Buddhismus stehen, wirklich überbrückt ist. Der Vedânta lässt sein nirvâna, zwar meist als Sein, aber auch als Nicht-Sein gelten; Buddha und Schopenhauer nehmen ihr nirvâna als bloss empirisches Nichts, das thatsächlich ein durchaus unfassbares Etwas ist. Aber diese Ueberbrückung ist doch nur scheinbar. Denn das vedântistische nirvâna ist und bleibt, selbst als Nicht-Sein bezeichnet, der Urgrund aller Dinge, während das Schopenhauer'sche nirvâna, auch als Sein genommen, gerade das Gegenteil dessen darstellt, aus dem einst der nun Erlöste hervorging, das Gegenteil nämlich des sich bejahenden Willens. Der Mensch ist, um ein Bild zu brauchen, nach dem Vedânta gleich dem Sohne,

1) W. a. W. u. V. I p. 479. 2) ib. p. 487. 3) Parerga II p. 334. 4) Preger, Mystik, I p. 374.

der das Elternhaus verlässt, um, von der lieblosen Fremde abgestossen, in die friedliche Seligkeit des alten Heimes zurückzukehren; nach Schopenhauer verlässt er die Heimat, in der ihm nur Qual und Jammer zu Teil wurde, verlässt sie auf immer, um nie zurückzukehren. Zwar findet auch er das Glück und den Frieden, aber niemand weiss wo. Der Erlöste geht in dem Vedânta in das Gewisseste ein; bei Schopenhauer in ein gänzlich Unbekanntes. Der praktische Vorteil ist nicht auf Schopenhauers Seite. Weshalb scheute er sich, die Erlösung in ein wirkliches, absolutes Nichts einmünden zu lassen, worauf doch der ganze Gang seiner Philosophie hindrängt? Nur aus Furcht vor jenen Einwürfen, die er selbst albern nennt. Die alte Forderung, keine Philosophie dürfe atheistisch sein, verlachte er; auf Vorwürfe, die ihm wegen seines Quietismus gemacht werden könnten, blickte er mit Verachtung herab; aber dass eine redliche Philosophie nicht unbedingt positives Endziel haben müsse, dass sie auch zu totaler Weltvernichtung leiten könne, trug er Bedenken zu gestehen, aus Furcht vor der Anklage des Nihilismus. Da musste denn jenes mystische, vollständig aller Erfahrung entzogene, undefinierbare Etwas als Ziel der Weltentwicklung erhalten, wodurch die ganze Immanenz seiner Philosophie durchbrochen wird. — Ehrlicher hat Mainländer das Resultat, zu dem die Schopenhauer'sche Philosophie leiten muss, zum Ausdruck gebracht. Das Nichts, das den Weisen aufnimmt, ist nach ihm ein absolutes; die ganze Entwicklung der Welt ist von dem Drange getragen, in den seligen Schoss eines totalen Nichtseins hinabzutauchen, so dass der Wille zum Leben nur ein verkappter Wille zum Tode ist.

§ 19. Die definitive Erlösung.

Je lebhafter ein philosophisches System von dem Gedanken an die unselige Beschaffenheit der Welt durchdrungen ist, um so stärker muss sich zu gleicher Zeit dessen notwendiges Komplement in den Vordergrund drängen. Jede Religion muss, wenn anders sie diesen Namen zu Recht tragen will, dem Menschen die Erlangung eines summum bonum gewährleisten; vor allem aber ist hierzu eine pessimistisch gefärbte

Religion verpflichtet. Eine Philosophie hingegen, auch eine pessimistische, ist nur soweit gebunden, die Frage nach der Möglichkeit der Erlösung zu ventilieren, als eine Befreiung aus den Banden der Endlichkeit sich empirisch nachweisen lässt. Da nun aber eine solche thatsächlich aus dem Leben der Heiligen zu belegen ist, wird auch die Philosophie um so eifriger ihr Augenmerk auf die Erlösung und den Weg dazu richten, je düsterer ihre Ansicht von dem Wert des Erdenlebens ist. Wir sehen also nicht allein in der von Buddha gestifteten Religion, sondern auch in dem mehr philosophisch gehaltenen System des Vedânta sowie in Schopenhauers Philosophie den Gedanken der Erlösung in den Mittelpunkt treten. Dieser Gedanke ist der Kern, an den alle anderen Spekulationen anschliessen; er wirkt auf das übrige Denken wie der Magnet auf Eisenspäne. Die Art, wie unsere Denker den Erlösungsprocess vor sich gehen lassen, giebt allen ihren übrigen Ausführungen die charakteristische Färbung, die fast an der geringfügigsten Einzelheit sich wiederfindet. Was Buddha von seiner Lehre sagt: »Wie das grosse Meer, ihr Jünger, nur von einem Geschmack durchdrungen ist, vom Geschmack des Salzes, also ist auch, ihr Jünger, diese Lehre und diese Ordnung nur von einem Geschmack durchdrungen, vom Geschmack der Erlösung,«¹⁾ das gilt in gleichem Masse von den beiden anderen Gedankenkreisen, des Vedânta und Schopenhauers.

Fragen wir nun, wovon die Erlösung uns befreien soll, so empfangen wir von allen drei Seiten die gleiche Antwort: von der Individualität. Mit der Befreiung von der Individualität ist unmittelbar die Befreiung von Schuld und Leiden gegeben. Wir wollen uns den einzelnen Systemen zuwenden.

1. Der Vedânta.

»Aus der Erkenntnis die Erlösung.«²⁾ In diesen wenigen Worten liegt das ganze mystische Geheimnis eingeschlossen, das so sehr Geist und Phantasie des brahmanischen Denkers beschäftigt. Richtiger wäre zu sagen: die Erkenntnis ist die Erlösung.

1) Oldenberg a. a. O. p. 288. E. Hardy: Buddhismus, p. 50. 2) Deussen a. a. O. p. 290.

Wir sahen, was den samsâra zu keinem Stillstand gelangen lässt, was in endlosen Wiedergeburten die wandernde Seele mit Qual und Jammer belastet, ist die verhängnisvolle Macht des karman, die Essenz aus den Erdenwerken. Die Werke, die Thaten, welcher Art sie auch sein mögen, sie sind es, die der Erlösung hindernd in den Weg treten. Aber nicht aus sich selbst tragen die Thaten ihre Erlösungshindernde Kraft in sich; diese fließt vielmehr aus dem falschen Wahne, als sei die Seele überhaupt zu Thaten berufen, der seinerseits wieder identisch ist mit dem Truge einer Individualität. Die inhaltlere Ueberzeugung von einer Vielheit individueller Seelen, der thörichte Glauben an eine Vielheit von »Namen und Gestalten«, sie sind unmittelbar die den samsâra konstituierenden Potenzen. Wohl ist jede Seele identisch mit brahman, und dieses ist das »Eine ohne Zweites«, so dass für eine Vielheit nirgendwo Raum ist, aber jeder Seele ist das »Nichtwissen«, die avidyâ, angeboren, das Nichtwissen um diese thatsächlich vorhandene Einheit. Das Nichtwissen täuscht die Seele über ihre wahre Natur, es verleiht ihr die upâdhi's, diesen Komplex der Individualisation, vermöge der die Seele zu sehen, zu fühlen, zu erkennen, zu handeln, zu leiden glaubt. Das Nichtwissen macht die Seele zur Einzelseele. So lange die Seele, durch das Nichtwissen getäuscht, sich für individuell hält, so lange dauert der samsâra, so lange muss der Mensch durch die furchtbaren Schrecknisse der Nacht der Unwissenheit zitternd sich durchtappen — bis endlich das Sonnenlicht des Wissens, die vidyâ, die finsternen Schatten verscheucht.

Von der Erkenntnis allein hängt also das Schicksal des Menschen ab. Eine falsche Erkenntnis ist es, die uns von Geburt zu Geburt irren heisst.

»Vom Tod zu neuem Tode rennt,
Wer ein Verschied'nes hier erkennt. —
Von Tod in Tod wird der verstrickt,
Wer ein Verschied'nes hier erblickt «¹⁾

Nicht aber ist es eine moralische Verschuldung, deren unheil-

1) Deussen a. a. O. p. 54, 210, 215, 289.

volle Sühne die Wanderung wäre. Darum besteht die Erlösung nicht in einer Versittlichung des Menschen, in einer moralischen Umkehr, sondern in einer Erkenntnisberichtigung, vermöge der die angeborene Täuschung über die wahre Natur der Seele durchschaut wird. Die Erlösung erwächst aus dem samyag-darçanam, der »universellen Erkenntnis«, die den Wahn der avidyâ in sein Nichts auflöst. Das »Wissen« vernichtet die Individualität, indem es die upâdhi's, die eine jede Seele von brahman und den anderen Seelen trennten, als nichtig nachweist. Das »Wissen« führt zur Erlösung, oder ist vielmehr die Erlösung; denn es zeigt, dass es keine wandernde, leidende Einzelseele giebt, dass alles vielmehr das leidlos-selige brahman ist. Die Erlösung besteht also in der unmittelbaren Erkenntnis, dass alle Vielheit Trug und Schein ist, in dem intuitiven Auffassen der Identitätslehre. Dem gemäss sagt die Schrift:

»Wer forschend alle Wesen im eignen Selbst findet,
Für den entweicht der Irrtum, und alles Leiden schwindet.«¹⁾

oder:

»Ist Gott erkannt, so fallen alle Bande,
Die Plagen schwinden, nebst Geburt und Sterben;
Wer ihn erkennt, geht nach des Leibs Abtrennung
Zur Freiheit ein, zur seligen Erlösung.«²⁾

oder:

»Den grossen Geist, jenseits der Dunkelheit
Wie Sonnen leuchtend, habe ich gesehen;
Wer diesen schaut, dem wird Unsterblichkeit,
Nicht giebt es einen andren Weg zum Gehen.«³⁾

oder, nach dem Mahâbhâratam:

»Wer, aller Wesen Selbst geworden, völlig durchschaut die Natur,
Des Pfad die Götter selbst verlieren, verfolgend des Spurlosen Spur.«⁴⁾

Also besteht die moksha in der Erkenntnis eines schon längst Vorhandenen, das aber durch die avidyâ verborgen war, in der Erkenntnis vom Brahmansein der Seele. Sie ist die im Intellekt vollzogene mystische Erhebung des Geistes über die nichtige Erscheinungsform der Vielheit hinaus zum unmittelbaren Bewusstsein der All-Einheit. Sie ist die lebendige Gewissheit, dass mein Selbst das Selbst aller Wesen

1) Deussen a. a. O. p. 54. 2) ib. p. 92. 3) ib. p. 337. 4) ib. p. 462.

ist, dass Ich brahman bin. Darum sagt Çankara: »Wenn durch Bezeichnungen der Nichttrennung, wie tat tvam asi, die Nichttrennung erkannt worden ist, dann ist das Wanderersein der Seele und das Schöpfersein des brahman verschwunden.«¹⁾ Wer die Erkenntnis der Nichttrennung, die Gewissheit der All-Einheit erlangt hat, von dem heisst es: »Brahman ist er, und in brahman löst er sich auf.«²⁾ »Ich bin brahman, aham brahma asmi« — diese Erkenntnis ist die Erlösung. Die Erlösung ist Selbsterkenntnis!

Es muss auf's Nachdrücklichste betont werden, dass die Erlösung des Vedânta ein reiner Akt des Intellektes, ein Erkenntnisakt ist. Darum wird dem, der schwaches Geistes ist, die Erlangung der Seligkeit schwieriger als dem Klugen, Einsichtigen. Sie wird in der Praxis durch die Meditation erreicht, durch die andächtige Betrachtung des heiligen Veda-Wortes, durch aufmerksame Versenkung in den Sinn des kanonischen »tat tvam asi«, und diese Meditation muss vom denkuntüchtigen Geist so lange fortgesetzt werden, bis aus jenem Satze die Erkenntnis hervorspringt, wie das Korn aus den Aehren durch fleissiges Dreschen gewonnen wird. Keineswegs aber wird die Erlösung durch moralische Läuterung hervorgebracht. Die Möglichkeit einer solchen Erlösung wird geradezu verneint. Denn jede Versittlichung schliesst den Begriff des Werdens, der Veränderung ein; der jîva âtman aber, der im Grunde paramâtman ist, und dessen Erlösung es gilt, ist aller Veränderung unzugänglich. Wenn daher die Kâthaka-Upanishad sagt:

»Nicht, wer nicht ablâsst von der Frevelthat,
Nicht, wer unruhig ist und ungesammelt,
Nicht, wer im Herzen ohne Frieden ist,
Kann durch Erkenntnis jenen Geist erlangen.«³⁾

und also offenbar die beseligende Erkenntnis von einer Charakterwendung abhängig macht, so ist dies nicht die von Çankara durchgängig festgehaltene Ansicht. Konsequenter Weise vielmehr müsste dem Vedânta gemäss nach erlangter Seligkeit der Erlöste die grösste Sündenschuld auf sich laden können, ohne seine Erlösung zu gefährden, vorausgesetzt

1) ib. p. 114. 2) ib. p. 209. 3) ib. p. 162.

nur, dass er sich das »Wissen« bewahrt; so wenig beruht die Erlösung auf ethischer Grundlage. Freilich ist dies ein unmöglicher Fall. Denn thatsächlich tritt ein moralischer Umschwung ein, aber erst nach Erlangung des Wissens, nur per accidens, als ein durchaus nebensächliches Moment im Gefolge der vidyâ, ohne weiteren Einfluss auf die Seele und ihr Geschick zu haben. Wer die erlösende Erkenntnis besitzt, wendet sich nämlich von alle dem ab, was er früher angestrebt. »Wahrlich,« sprach schon Yājñavalkya zu Kahola, »nachdem sie diese Seele gefunden haben, stehen die Brahmanen ab vom Verlangen nach Kindern und Verlangen nach Besitz und Verlangen nach der Welt und wandern umher als Bettler.«¹⁾ Und ebenso zu Janaka: »Darum, wer solches weiss, der ist beruhigt, bezähmt, entsagend, geduldig und gesammelt; nur in dem Selbst sieht er das Selbst; nicht überwindet ihn das Böse, er überwindet alles Böse; nicht verbrennt ihn das Böse, er verbrennet alles Böse; frei von Bösem, frei von Leidenschaft und frei von Zweifel wird er ein brâhmana, er, dessen Welt das brahman ist.«²⁾ Aus diesen Stellen erhellt, dass es die Erkenntnis ist, die intuitive Erkenntnis der unmittelbaren Einheit der nur scheinbar individuellen Seele mit brahman, was direkt die Erlösung bewirkt, dass die Ertötung alles Verlangens erst nachträglich erfolgt, als eine bloss zufällige Wirkung der Seligkeit. Dem widersprechen nicht Stellen wie dieses von Çankara angeführte Upanishad-Citat:

»Wenn alle Leidenschaft verschwunden,
Die in des Menschen Herzen nistend schleicht,
Dann hat der Sterbliche Unsterblichkeit gefunden,
Dann hat das brahman er erreicht.«³⁾

Oder wenn es heisst, dass nur dessen Lebensgeister nicht zu neuer Geburt ausziehen, nur der brahman, d. h. erlöst ist, der »ohne Verlangen, frei von Verlangen, gestillten Verlangens, selbst sein Verlangen ist.«⁴⁾ Denn hier wird die Vernichtung der Leidenschaft, die Aufgabe des Verlangens nicht als Ursache der Unsterblichkeit vorhergänglich gedacht, sondern als Kennzeichen gefasst, in dem sich die durch Er-

1) Deussen a. a. O. p. 154. 2) ib. p. 211. 3) ib. p. 209. 4) ib. p. 461.

kenntnis erlangte Erlösung äussert. Die Erlösung ist und bleibt samyag-darṣanam, »universelle Erkenntnis,« Wissen, nicht ein Wissen, wie es Sokrates als höchste Tugend pries, ein abstrakt-begriffliches, sondern ein intuitives, unmittelbares, dessen Objekt die All-Einheit, die unio mystica ist. Sie wird erreicht durch Umgestaltung der Erkenntnis, nicht des Charakters.

2. Der Buddhismus.

Bedeutend tiefer hat der Buddhismus das Wesen der Erlösung gefasst. Wenn, wie der Vedānta annimmt, das eigentliche Selbst des Menschen durch den Intellekt gesetzt ist, so muss freilich die Erlösung als fundamentale Umgestaltung in einer Wandelung des Intellekts, in einem durch Inspiration bewirkten Fortschritt von verkehrtem zu richtigem Wissen bestehen. Der Buddhismus ist hingegen durchaus von dem Gedanken durchdrungen, dass der Kern des Menschen in seiner moralischen Richtung liegt, die entweder zu Sünde oder zu Abkehr von der Sünde führt. Damit ist auch der Erlösung ihre Natur angewiesen; sie beruht, im direkten Gegensatz zum Brahmanismus und dem Vedānta, in einem moralischen Umschlag, in einer totalen Charakteränderung. Im Kampfe um samsāra oder nirvāna spricht das letzte, entscheidende Wort der Wille.

Das karman ist bei den Buddhisten eben so gut bloss phänomenal als in dem Vedānta und doch wieder in ganz anderer Weise. Es ist ein blosser Sinnentrug, nach dem Vedānta, weil es durchaus keinen Anteil hat an der allein existierenden Realität des brahman, nach dem Buddhismus, weil diese Welt überhaupt und in keinem Teile wahrhafte Realität in sich schliesst. Innerhalb aber dieser gänzlich idealen Erscheinungswelt ist das karman allein dasjenige, dem man eine gewisse reale Daseinsform zuschreiben könnte. Denn es findet seinen adäquaten Ausdruck in der Kausalitätsformel, deren Herrschaft über alles Seiende alles Seiende zur Erscheinung herabdrückt, so dass es als Princip aller Erscheinung eigentlich selbst nicht Erscheinung ist. — Das karman ist bei den Buddhisten so gut wie in dem Vedānta

die leidenschaffende Potenz, vermöge der die Seele in den unaufhörlichen samsāra verflochten ist; aber während der Vedānta das karman aus einer falschen Meinung entstehen lässt, wurzelt es bei den Buddhisten im »Durst«, und die Thaten sind Aeusserungen eines verkehrten Willens, nicht einer verkehrten Erkenntnis. Der »Durst« ist also der letzte Grund alles Handelns und Leidens.

»Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von der Entstehung des Leidens: es ist der Durst (nach Sein), der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt, samt Lust und Begier, der hier und dort seine Lust findet: der Durst nach Lüsten, der Durst nach Werden, der Durst nach Macht.«

Diese Worte bedürfen keiner weiteren Ausführung; es geht klar aus ihnen hervor, dass wir es hier mit dem Willen des Menschen zu thun haben, mit dem Willen, der das Leben will. Von diesem Durst gepeinigt, trinkt der Mensch aus allen Schalen, die ihm das Leben darbietet. »Aus den sechs Gebieten entsteht Berührung;¹⁾ aus der Berührung entsteht Empfindung; aus der Empfindung entsteht Durst.« Der Durst erwächst also aus der Beziehung des Menschen zur Aussenwelt; diese ist es, nach der der Durst dürstet, die der Wille will. Wir wollen uns in der Welt bethätigen, wir wollen wirken, schaffen. Wir jagen der Freude nach, wir schmachten nach Lust und Genuss. Wir streben nach Glück und Wohlsein. Die Welt gaukelt uns des Verlangenswerte Ziele vor, und weil wir nicht ahnen, dass in ihr nur das Leiden heimisch ist, regen und mühen wir uns und ergreifen doch nur trügende Schatten. Mit dem Trachten nach Besitz und Gewinn ist darum unmittelbar der Kummer und die Not verknüpft. Wie aus der Wurzel der Baum, so bricht aus dem Durste das Leiden hervor. »Wen er bezwingt, der Durst, der verächtliche, der an der Welt festhaftende, dessen Leid wächst, wie das Gras wächst.«²⁾ Darum, wollen wir dem Leiden entfliehen, die Erlösung gewinnen, so müssen wir den Durst radikal vernichten.

»Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von der Aufhebung des Leidens: die Aufhebung des Durstes durch

1) zwischen den sechs Sinnen und ihren Objekten. 2) Oldenberg a. a. O. p. 253.

gänzliche Vernichtung des Begehrens, ihn fahren lassen, sich seiner entäussern, sich von ihm lösen, ihm keine Stätte gewähren.« — Und ebenso spricht Buddha unter dem »Baume der Erkenntnis:«

»— Nah' ist der Geist
Ewigem Frieden, da des Begehrens dürstendem Drang
er ganz sich entzog.«¹⁾

und weiterhin zu dem Schlangenkönig Mucalinda:

»Selig, wem jede Leidenschaft, alles Wünschen ein Ende nahm.«²⁾

Das ist in der That eine tief-innerliche Umwälzung. Früher, welch ein heisses Drängen und Streben, welch ein rastloses Ringen um die Genüsse des Lebens! Die Welt verführte den Menschen zur immer erneuten Anstrengung, sich ihrer zu bemächtigen. Er wirkte und schuf, er arbeitete von früh bis spät, sein Dasein zu bereichern. Er liebte und hasste, er floh, wo er Unglück ahnte, er nahte sich begierig, wo er Glück vermutete. Er schwebte beständig zwischen Furcht und Hoffnung, denn das Begehren liess ihn nicht zu Ruhe kommen.³⁾ — Nun aber ist alles Begehren ertötet; der Mensch wendet sich ab von den trügerischen Freuden der Welt; er will nichts mehr von alle dem, das sein Verlangen sonst so mächtig in Aufruhr brachte. Er »wendet sich ab von der Körperlichkeit, wendet sich ab von Empfindung und Vorstellung, von Gestaltung und Erkennen. Indem er sich davon abwendet, wird er frei von Begehren; durch das Aufhören des Begehrens gewinnt er die Erlösung.«⁴⁾ — Hier ist also das Aufhören des Begehrens das entscheidende Moment; die Erlösung beruht auf der vollständigen Abkehr von alle dem, was immer den natürlichen Menschen reizen kann. Die Neigung, der Wille sind in ihren tiefsten Tiefen umgestaltet; an nichts haftet mehr das Begehren des Weisen, und »durch Aufhören des Haftens wurde seine Seele von allem sündigen Wesen erlöst.«⁵⁾ Unsere ganze Individualität ist Verlangen, darum muss sie vernichtet werden. »Ueberwinden der Ichheit Trotz wahrlich ist höchste Seligkeit.«⁶⁾ Er wird überwunden durch Ertötung des Willens, durch Aufgabe

1) E. Hardy: Buddhismus p. 30. 2) ib. p. 31. 3) Oldenberg a. a. O. p. 235. 4) ib. p. 231. 5) ib. p. 255. 6) Hardy: Buddhismus p. 31.

des Durstes nach Sein und Lust. So ist also die Erlösung kein intellektueller Vorgang, sondern ein wahrhaft ethischer. Sie ist nicht Selbsterkenntnis, sondern Selbstverleugnung.

Es ist aber klar, dass eine solche ethische Umgestaltung des Menschen nicht von selbst, ohne jeglichen Anlass von aussen her sich vollziehen kann; denn nach buddhistischer Anschauung steht jeder Vorgang unter dem Kausalitätsgesetze. Fragen wir also, woher die fundamentale Veränderung der Willensaufgabe möglich ist, so antwortet die buddhistische Dogmatik: aus der Erkenntnis, dem Wissen, vijjā. Das ist derselbe Terminus, dem wir in dem Vedānta begegnet sind, ja er stammt offenbar aus dem Brahmanismus und ist übrigens auch noch anderweitig in die indischen Philosophiesysteme mannigfaltigster Art eingegangen.¹⁾ Nichts desto weniger liegen im Buddhismus die Verhältnisse gerade umgekehrt als in dem Vedānta: was hier Hauptsache ist, ist dort Nebensache. Während in dem Vedānta die Erlösung eben im Wissen besteht und in nichts anderem, ist im Buddhismus das Wissen nur Mittel zur Erlösung, die selbst allein durch die moralische Selbstentäusserung zu Stande kommt, welcher moralischer Umschlag für den Vedānta zwar als eine immerhin unausbleibliche, aber doch nur als eine Folge der Erlösung gilt. Der Unterschied ist klar und gross. Das »Wissen« betrachtet der Buddhismus also nur als eine Bedingung zur Erlösung, wenn freilich auch als eine unerlässliche. Und zudem ist bei ihm das Objekt des »Wissens« ein ganz anderes geworden. Es ist nicht mehr die über alles empirische Denken erhabene Erkenntnis der All-Einheit, sondern, gemäss der praktischen Tendenz des Buddhismus, das höchst reale Wissen um die vier heiligen Wahrheiten, diesen Kanon, in dem der Erhabene seiner Lehre die knappste Form gegeben.²⁾ »Das Leiden nicht kennen, Freund, die Entstehung des Leidens nicht kennen, die Aufhebung des Leidens nicht kennen, den Weg zur Aufhebung des Leidens nicht kennen: das, o Freund, wird Nichtwissen genannt.« Und da der Hauptinhalt der vier heiligen Wahrheiten die Lehre vom Leiden ist, wie Leiden entsteht und aufzuheben ist, so dürfen wir wohl als das die Erlösung

1) Oldenberg a. a. O. p. 262 u. Anm. 1. 2) Oldenberg a. a. O. p. 261 ff.

bewirkende »Wissen« allgemein die intuitive Erkenntnis auffassen, dass allem Leben das Leiden wesentlich ist.¹⁾ Wenn sich der Mensch dieser Erkenntnis verschliesst, so nimmt er das Leben als etwas Lebenswertes, so scheint ihm die Welt für Glück und Erfüllung der Wünsche Raum zu haben. Dann ringt und arbeitet er, lässt seinen Begierden die Zügel schiessen und schafft sich das karman, das ihn von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt. In diesem Sinne leitet die Kausalitätsformel den Durst aus dem Nichtwissen her. Ist hingegen das Nichtwissen durch das Wissen verdrängt, sind die vier heiligen Wahrheiten erkannt worden, das heisst, ist der Mensch sich durchaus im Klaren über die betrübende Tatsache, dass alles Leben Leiden und nur dieses ist, dass er also nicht hoffen darf, irgend welche Befriedigung, Ruhe oder Glück hier zu finden, so wendet er sich vom Leben ab, hört auf, zu verlangen und zu streben, hört auf, nach einem Dasein zu dürsten, das, wie er weiss, ihm nur Qual und Not beschere kann. Darum heisst es in der Kausalitätsformel: »Wird aber das Nichtwissen aufgehoben unter gänzlicher Vernichtung des Begehrens«, so wird auch der Durst ertötet. Und ist der Trieb zu Thaten geschwunden und werden folglich keine Thaten mehr gethan, so erlischt das karman, »gethan ist der heilige Wandel, vernichtet die Wiedergeburt«. »Dieses ist die Vernichtung des ganzen Reiches des Leidens.«

3. Schopenhauer.

Was Buddha »Durst« nannte, eben das nennt Schopenhauer die »Bejahung des Willens zum Leben.«²⁾ Der Wille bejaht sich selbst, besagt: nachdem dem Willen als Ding-an-sich in seiner Objektität, das ist in Welt und Leben, sein eigenes Wesen als Vorstellung vollständig und deutlich gegeben ist, hemmt diese Erkenntnis sein Wollen keineswegs; sondern eben dieses erkannte Leben wird auch als solches

1) Vergl. hierzu Oldenberg a. a. O. p. 343. 2) Er gebraucht geradezu den Ausdruck »Durst«, so: Wollen und Streben sind »einem unlöschraren Durst gänzlich zu vergleichen.« W. a. W. u. V. I p. 367; »Willensdurst« ib. p. 386; »Durst des Egoismus« ib. p. 430; »der grimmige Durst des Eigenwillens«, ib. p. 461; »Durst nach Dasein«. W. a. W. u. V. II p. 533 u. 546 u. ö.

von ihm gewollt, wie bis dahin ohne Erkenntnis, als blinder Drang, so jetzt mit Erkenntnis, bewusst und besonnen.¹⁾ Wir, die wir dieser Wille zum Leben sind, wollen leben, wollen dasein, wollen geniessen. Wir klammern uns fest an die Welt, sie sei wie sie sei, weil wir nichts anderes sind als Manifestation des Dranges zur Existenz. Und wie, nach buddhistischer Lehre, der »Durst« durch die Berührung mit der Aussenwelt und die daraus entstandene Empfindung geweckt wird, so werden, so lange der Wille zum Leben sich selbst bejaht, die Objekte der Aussenwelt immer auf's Neue zu Motiven, die den Willen erregen. Wie der »Durst« das karman erzeugt, wodurch Wiedergeburt in unendlicher Folge sich an Wiedergeburt reiht, so muss der sich bejahende Wille beständig in neue Individuen eingehen; denn »dem Willen ist das Leben gewiss«, indem es ja nur seine Objektivation, seine Sichtbarkeit ist. Wie der »Durst« mit dem Leiden untrennbar verbunden ist, weil er nie befriedigt werden kann, so beschwört auch der Wille das masslose Leiden herauf, das ja eben ein Durchkreuzen des Willens bedeutet. Daher ist Erlösung vom Leiden nur möglich, wenn die Willensbejahung aufgehoben wird. Wie geschieht das?

»Die Erkenntnis ist die Erlösung,« heisst es in dem Vedânta; »die Erkenntnis dient als Mittel zum Zweck der Erlösung«, im Buddhismus. Wie der Buddhismus sagt auch Schopenhauer: »die Erlösung ist bedingt durch die Erkenntnis.« — Die Erkenntnis des Vedânta ist die Erkenntnis der Identität aller Wesen; die Erkenntnis des Buddhismus ist die Einsicht in das der Welt wesentliche Leiden; die Erkenntnis Schopenhauers ist beides vereint.

Zunächst. Die Erkenntnis, die nach Schopenhauer der Erlösung den Weg bereitet, ist vornehmlich die, dass ein Leben ohne Leiden nicht denkbar ist, dass der Wille zum Leben, vor allem dank seinem inneren Widerstreit, mit dem Leiden unausbleiblich behaftet ist. Also eben die buddhistische vidyâ. Dieselbe ist auf zwei Wegen zu erlangen, von denen wir den von Schopenhauer an zweiter Stelle angeführten der Vollständigkeit wegen hier kurz vorausnehmen. Es ist

1) W. a. W. u. V. I p. 336.

der sogenannte δευτερος πλους.¹⁾ Das selbstempfundene Leiden hat in diesem Fall die vidyâ herbeigeführt. Der eigene, überschwängliche Schmerz, den das Geschick über einen Aermsten der Armen verhängt hat, öffnet diesem die Augen über den wahren Inhalt und Wert des Lebens. Eigenes Unglück, eigene Verzweiflung sind die harten Lehrmeister, die ihm die bittere, aber heilsame Erkenntnis beibringen: alles Leben ist Leiden. Dieser schauerliche Weg zu dem Erlösung-bringenden Wissen ist allein Schopenhauer eigen. Die indische Philosophie kennt ihn nicht, ja, nach der Theorie des Vedânta ist er sogar unmöglich; denn wir sahen, dass für diesen jeglicher Schmerz eine blosser Fiktion ist, ohne irgend welche Realität. — Die andere Art, zu dem »Wissen« um die Schmerzhaftigkeit alles Daseins zu gelangen, hat es bloss mit dem erkennenden Bewusstsein zu thun. Es handelt sich hierbei bloss um das erkannte Leiden. Denn auch derjenige, der das relativ glücklichste Leben genießt, muss, falls er nur offenen Blicks in die Welt schaut, gar bald inne werden, wie es mit allem Dasein beschaffen ist. Das also ist das buddhistische Element der Schopenhauer'schen vidyâ. Zu ihm gesellt sich als vedântistisches Element die Identitätslehre. Der Mensch erkennt intuitiver Weise die Formen aller Individualität als nichtig, er sieht durch den Schleier der mâyâ hindurch, dass alle Individualität ein upâdhi ist, das dem Kern des Menschen nicht anhaftet, er erschaut unmittelbar hinter der trüglichen Vielheit die Einheit des Einzig-Realen. Er weiss, dass das innerste und wahre Selbst in allen Wesen das gleiche ist, dass demnach der Unterschied zwischen Quäler und Gequältem auf der avidyâ, auf einem Truge beruht, und jedes Leiden jede Willenserscheinung in gleichem Masse trifft. Dieser Mensch muss daher die end- und zahllosen Leiden alles Lebenden als die seinen betrachten, die ihn unausgesetzt quälen; er muss den Schmerz der ganzen Welt sich aneignen. »Ihm ist kein Leiden mehr fremd.

1) W. a. W. u. V. I p. 463 ff. So klar der hier in Rede stehende Vorgang ist, so soll nicht verschwiegen werden, dass Schopenhauer nicht immer in gleicher Weise davon redet: Einmal wird die Erkenntnis auf diese Weise berichtet, wie im Text oben dargestellt wird, ein anderes Mal aber der Wille unmittelbar, mit Umgehung des Intellektes, afficirt, »gebrochen«.

Alle Qualen Anderer, die er sieht und so selten zu lindern vermag, alle Qualen, von denen er mittelbar Kunde hat, ja die er nur als möglich erkennt, wirken auf seinen Geist wie seine eigenen.«¹⁾ Dieses also ist nach Schopenhauer die intuitive, nicht etwa abstrakte, Erkenntnis, die zur Erlösung führt. Sie setzt sich zusammen aus der buddhistischen Anschauung, dass alles Leben Leiden ist, potenziert durch die vedântistische Identitätslehre. Sie heisst die ethisch-geniale, weil sie unter Erhebung über das principium individuationis sich zur Anschauung der Idee des Lebens, zur Erkenntnis des wahren Wesens der Welt aufschwingt.

Diese Erkenntnis nun wirkt auf den Willen als Quietiv: sie beschwichtigt das Wollen und hebt es auf. Was den Willen zu immer neuen Begierden aufstachelte, das waren die Objekte der Aussenwelt, die Motive für ihn wurden, Ziele seiner Bestrebungen. Diese Objekte haben aber nun vollständig ihre Wirksamkeit verloren, indem das Medium aller Motive, die Erkenntnis, eine total andere geworden, aus der empirischen zur ethisch-genialen fortgeschritten ist. Diese neue Erkenntnis macht es den Objekten der Aussenwelt unmöglich, in der alten Weise den Willen zu beeinflussen; denn sie belehrt den Willen, dass er bei allen seinen Äusserungen niemals das erstrebte Wohlsein, aber immer das unerwünschte Leid erreichen wird. Nun werden zwar die äusseren Objekte ebenso erkannt wie früher, aber der Wille reagiert nicht mehr darauf. Zur erschreckenden Deutlichkeit ist ihm geworden, was das sei, das er so lange schon gewollt hat, und er will es auf diese Erkenntnis hin nicht mehr. Er wendet sich vom Leben ab; ihm schaudert nun vor dessen Genüssen, in denen er die Bejahung des Lebens erkennt. Jedes Verlangen schläft ein, um nie mehr zu erwachen; der Wille schwindet, er hebt sich selbst auf: die Verneinung des Willens zum Leben tritt ein. Es ist genau das derselbe Vorgang, den Buddha mit der Ertötung des »Durstes« meint: der gänzliche Umschlag aus dem velle in das nolle. Darum auch eine Wandelung in ethischer Sphäre. Das Korrelat der empirischen Erkennt-

1) W. a. W. u. V. I § 68, p. 446 ff.

nis der Motive war der empirische Charakter, das der ethisch-genialen Erkenntnis ist der intelligible, dieser wahre und eigentliche Kern des Menschen. Der intelligible Charakter, von Haus aus eine ganz bestimmte Willensrichtung, ein genau modificiertes Streben, wird durch die befreiende Erkenntnis zurück gedrängt und vollständig aufgehoben, so dass ein ganz Anderes an seine Stelle tritt: ein Nichtwollen. Nach aussen hin erscheint diese vollkommene Willenlosigkeit als freiwillige Entsagung und Resignation, in wahrer Gelassenheit und Demut. Ein durchaus neuer Mensch ist an die Stelle des alten getreten, ein Mensch, der nicht mehr vom grimmen Willensdrang gepeinigt wird, sondern nur als rein erkennendes Wesen übrig geblieben ist, als ungetrübter Spiegel der Welt, deren Gaukelbilder ihn nicht mehr zu ängstigen vermögen, weil sie nicht mehr Motive für ihn werden können. Worauf sollten sie auch wirken? Der Wille, der intelligible Charakter, ist ja nicht mehr; er hat sich selbst frei aufgehoben. — — Es braucht die Uebereinstimmung dieser Gedanken mit den buddhistischen nicht besonders hervorgehoben zu werden; es ist evident, dass hier wie dort von einer transscendenten radikalen Aenderung auf moralischem Gebiet die Rede ist, so dass die Erlösung durch die Selbstverleugnung herbeigeführt wird oder vielmehr in ihr liegt. Dadurch ist auch der Gegensatz zum Vedânta gegeben, der, wie wir sahen, die Erlösung in die Selbsterkenntnis setzt, mit der Willensverneinung erst im Gefolge. Daran schliesst sich unmittelbar der im vorigen Paragraphen dargestellte Widerspruch unserer Systeme hinsichtlich der Natur des nirvâna.

Wir wollen zum Schluss noch zweier Probleme gedenken, die bei der Erlösungslehre aufgeworfen werden können, und die bei allen unseren Philosophen zu gleichem Resultate führen.

a) Der Mensch erlöst sich selbst.

Die Erlösung ist durchaus eine freie That des Menschen selbst. Wir sahen ja, dass aus den hier betrachteten Systemen die Vorstellung eines allmächtigen, allgütigen Gottes verbannt

ist. Von sich selbst kommt jedem Erdensohne das Heil; in ihm selbst ruht die erlösende Kraft. Also spricht Buddha zu dem Asketen Upaka: »Aus eigener Kraft besitze ich die Erkenntnis; wen sollte ich meinen Meister nennen?«¹⁾ Ebenso heisst es im Dhammapada:

»Selbst sind des Bösen Thäter wir, selbst die Quelle des Leids; auch nur
durch uns selbst

Bleibt ungethan das Böse, gereinigt werden wir durch uns selbst, Ob
du rein

Bist oder unrein, hängt von dir selbst ab, keiner den andern reinigen kann.«²⁾

Buddha ist für seine Anhänger nicht das, was der Christus für die Christusgläubigen ist, ein Gott, der aus überschwänglicher Liebe das Versöhnungopfer für alle Kreatur bringt. Unabhängig von irgend welcher Gottheit schreitet die Welt in das nirvâna hinüber, ein jeder unabhängig vom anderen. Buddha kann nur den Weg zeigen, den jeder Mensch für sich allein Schritt um Schritt zu durchmessen hat, nicht von einer himmlischen Macht getragen. »Nicht wahr, ihr Mönche, was ihr selbst erkennt, selbst geschaut, selbst eingesehen habt, das redet ihr?«³⁾ — Auch in der âtman-brahman-Lehre des Vedânta ist das brahman nicht der Erlöser; denn es ist die unbewegte All-Einheit, die mit der trügenden »Ausbreitung in Namen und Gestalten« als solcher nichts zu thun hat und keineswegs in ihre Entwicklung oder das Schicksal des Einzelnen eingreift. Es ist nicht der Erlöser, weil in seiner Erkenntnis die Erlösung besteht. Bei dieser Erkenntnis ist das brahman Objekt, aber als Princip alles Erkennens ist es auch Subjekt. Die erlösende Erkenntnis enthält also ein Mysterium, vom Verstande schlechterdings nicht zu erfassen. Um dieses Mysterium einigermaßen dem Menschen zu deuten, lässt der Vedânta die Erlösung auf den Willen des içvara zu Stande kommen,⁴⁾ die also eine Gnade Gottes ist, wobei Gott dem Arzte verglichen wird, der dem Geblendeten die Schkraft wiedergibt. Schon die Kâthaka-Upanishad spricht von solcher göttlichen Gnade:

1) Oldenberg a. a. O. p. 353; E. Hardy: Buddhismus p. 32. 2) Hardy: Buddhismus p. 129. 3) ib., Anm. 132 (zu p. 60); Oldenberg a. a. O. p. 349, 350. 4) Deussen a. a. O. p. 90, 440 ff.

»Nicht durch Belehrung ist er zu erlangen,
Nicht durch Verstand noch Schriftgelehrsamkeit:
Nur wen er wählt, von dem wird er empfangen;
Ihm offenbart er seine Wesenheit.«

Dabei ist aber festzuhalten, dass die Vorstellung des *icvara* nur auf dem Boden der *avidyâ* gilt, also keine wahrhaftige Realität aufweist, so dass recht eigentlich der Gott durch Herbeiführung der Erkenntnis, die ihn selbst auflösen wird, sich selbst vernichtet. Ebenso lässt nun auch Schopenhauer den Mythos der Gnade gelten, weil die erlösende Erkenntnis über den Menschen völlig ohne sein Zuthun, unerwartet, wie ein gnadenvolles Geschenk des Himmels kommt.¹⁾ In Wahrheit aber trägt auch nach ihm der Mensch in eigener Hand sein Geschick. »So wenig eine äussere Macht diesen Willen (des Menschen) ändern oder aufheben kann, so wenig kann auch irgend eine fremde Macht ihn von den Qualen befreien, die aus dem Leben hervorgehen, welches die Erscheinung jenes Willens ist. Immer ist der Mensch auf sich selbst zurückgewiesen, wie in jeder, so in der Hauptsache. Vergebens macht er sich Götter, um von ihnen zu erbetteln und zu erschmeicheln, was nur die eigene Willenskraft herbeizuführen vermag. — Des Menschen Wille ist und bleibt es, wovon Alles für ihn abhängt.«²⁾ Und anders kann es ja auch nicht sein; denn der Mensch ist ja ein Produkt seines eigenen Willens. Der Mensch ist sein eigener Gott, er hat nicht andere Götter neben sich. —

b) Der Mensch erlöst die Welt.

Grossartig ist der Gedanke, dass der Mensch sich selbst erlöst, noch grossartiger aber ist der, dass er in und mit sich auch die ganze Welt erlöst. Bei Buddha ist er zwar noch nicht zu voller Deutlichkeit hindurchgedrungen. Denn bei ihm sind die Individuen thatsächlich von einander getrennt, ohne durch ein metaphysisches Band innerster Wesensidentität vereinigt zu werden. Wir dürfen aber wohl eine

1) W. a. W. u. V. I p. 478. — Dagegen will Mainländer, der den Atheismus wissenschaftlich zu begründen gedenkt, den Gedanken der Gnadenwirkung nicht einmal in der Form des Mythos gelten lassen. 2) W. a. W. u. V. I p. 384.

Ahnung jenes Gedankens in den Worten Buddhas finden: »Aber ich verkündige euch, dass in diesem beseelten Leibe, der nur klafte gross ist, die Welt wohnt und die Entstehung der Welt und die Aufhebung der Welt und der Weg zur Aufhebung der Welt.«¹⁾ Deutlicher finden wir ihn im Brahmanismus ausgesprochen. Schon Schopenhauer interpretiert in diesem Sinne einen Vers der Chândogya-Upanishad: »Gleichwie hienieden hungrige Kinder um ihre Mutter her sitzen, so sitzen alle Wesen um das (vom Brahma-Wissenden dargebrachte) Feueropfer,«²⁾ welche Interpretation von P. Deussen gebilligt wird.³⁾ Seine bewusste Ausbildung erreicht jener Gedanke aber erst bei Schopenhauer.⁴⁾ Und es ist klar, wenn der Wille, das Ding-an-sich in allen Erscheinungen, in einer derselben vernichtet worden ist, so muss er auch in den sämtlich übrigen verschwinden, wodurch die Erlösung der gesamten Menschheit und Welt bewirkt wird.

§ 20. Zeitweilige, unvollständige Erlösung.

Als eine merkwürdige Uebereinstimmung zwischen Schopenhauer und den Philosophen des Brahmanismus, also auch des Vedânta, kann es gelten, dass von beiden Seiten eine zeitweilige Erlösung vom leidvollen Drang des Irdischen anerkannt wird, die, weil aus ihr der Mensch auf's Neue nach kurzer Seligkeit in die Atmosphäre des Schmerzes zurück-sinkt, nicht als eine vollständige zu betrachten ist. Das Medium freilich, in dem hier und dort diese unvollkommene Erlösung vor sich geht, ist ein ganz verschiedenes, wie aus folgendem erhellen wird.

1. Dem brahmanischen Denker ist dieses Medium der traumlose Tiefschlaf.⁵⁾ Den Tiefschlaf beschreibt Yâjñavalkya als jenen Zustand, wo der Geist, »ingeschlafen, keine Begierde mehr empfindet und kein Traumbild schaut. Das ist die Wesensform desselben, in der er über das Verlangen erhaben, vom Uebel frei und ohne Furcht ist. — Das ist die Wesensform desselben, in der er gestillten Verlangens, selbst sein Verlangen, ohne Verlangen ist und vom Kummer

1) Oldenberg a. a. O. p. 286. 2) W. a. W. u. V. I p. 450. 3) P. Deussen: Elemente der Metaphysik. p. 112. 4) W. a. W. u. V. I p. 449. 5) Deussen, Vedânta p. 205.

geschieden. — Dann ist Unberührtheit vom Guten und Unberührtheit vom Bösen, dann hat er überwunden alle Qualen seines Herzens.« Wie kommt der Mensch zu dieser Befreiung von allem Uebel? Die Seele, die ja nur durch ihre Verbindung mit den upādhi's zur Individualseele geworden ist, welche Verbindung der Erlösung, dem Einssein mit brahman entgegensteht, löst sich im Tiefschlaf von dem manas, dem Centralorgan der indriya's, wodurch eben die Erlösung bewirkt, die Einzelseele zur Weltseele wird. Aber eben nur für die beschränkte Zeit des traumlosen Tiefschlafes, aus dem sie beim Erwachen in erneuter Verbindung mit dem sie aufnehmenden manas als die alte Einzelseele hervorgeht. Ja, eigentlich ist überhaupt diese Erlösung nicht wirklich, weil im Grunde die individuellen Unterschiede der Seele fortbestehen, nämlich potentiell, eben wie beim Weltuntergang, wenn die Seele zum grossen Tiefschlaf auf eine Zeit in brahman zurückkehrt.¹⁾

2. Bei Schopenhauer liegt die zeitweilige Befreiung von aller Qual und Pein auf dem Gebiete der ästhetischen Anschauung. Wenn der Intellekt, dem Frohdienst des Willens sich entziehend, nicht mehr, wie es ihm seiner Natur nach eigen ist, der durch den Satz vom Grunde bedingten Auffassung von Einzeldingen als solchen folgt, wenn er sich vielmehr zur Anschauung der in jedem Einzelwesen immanenten allgemeinen Idee aufschwingt, so muss der Wille sich besänftigen und ganz aus dem Bewusstsein schwinden. Denn angeregt kann er nur durch Motive werden, diese aber liegen in den Einzeldingen, niemals in den Ideen, die nicht begehrt werden können. Diese Erkenntnisweise ist die ästhetisch-geniale, eine Schwester der ethisch-genialen, von der im vorigen Paragraphen die Rede war.²⁾ Sie geht nicht mehr den Relationen nach, die ein Objekt zum anderen oder zum individuellen Willen des Beschauers haben mag, sondern ruht in der festen Kontemplation des dargebotenen Objekts, richtet sich auf das Wesentliche desselben, erkennt damit

1) Deussen a. a. O. p. 373. 2) Ueber das Verhältnis von Genialität und Heiligkeit und sein Pendant im Sāṅkhya-System, resp. im Vedāntasāra vergl. Deussen: Elemente der Metaphysik § 208. p. 148.

die ganze Gattung, der es angehört, d. h. seine Idee. Sie betrachtet die Welt *sub specie aeternitatis*, um einen Ausdruck Spinozas zu gebrauchen. Der ästhetisch anschauende Mensch steht nun da als das »reine Subjekt des Erkennens«, als ungetrübtes »Weltauge«, als »willensfreies Erkennen«, und das vollständige Zurückweichen des Willens, des Verlangens, der Begier führt unmittelbar als solches jenen seligen Zustand reinen Glückes herbei, der einer wahrhaften Erlösung so nahekommt, von dieser sich eigentlich nur durch seine nur zu kurz bemessene Dauer unterscheidet.¹⁾

So grundverschieden also auch die Wege sind, die bei Schopenhauer und im Brahmanismus zu einer quasi-Erlösung führen, so verdient doch die Thatsache einer Möglichkeit einer solchen zur Vervollständigung der Parallele angeführt zu werden. Und betrachten wir diese quasi-Erlösung bei Schopenhauer, so finden wir, dass sie der eigentlichen Erlösung, der *moksha*, des *Vedânta* ziemlich nahe kommt. Denn hier wie dort werden vom Intellekt alle individuellen Unterschiede abgestreift, so dass nichts übrig bleibt als das metaphysische Erkennen, das raum- und zeitlos ist, in dem nur *ânanda*, d. h. Wonne liegt. Als einziger, freilich gewichtiger Unterschied zwischen beiden Lehrmeinungen bleibt bestehen, dass das metaphysische Erkennen des *Vedânta* überhaupt kein Objekt mehr sich gegenüber stehen hat, während es bei Schopenhauer immer als sein Korrelat die raum- und zeitlose Idee fordert.

§ 21. Fortdauer des Leibes über die Erlösung hinaus.

Die Erlösung ist eine Thatsache. Es ist aber ferner eine nicht minder gewisse Thatsache, dass der Augenblick der Erlösung nicht mit dem Augenblick des Todes zusammenfällt, vielmehr der beseelte Leib über jenen hinaus fort dauert und fortlebt. So verheißt der »Vollendete« in seiner ersten Predigt im Wildpark Isipatana bei Benares den Jüngern: »Ihr werdet noch in diesem Leben die Wahrheit selbst erkennen und von Angesicht zu Angesicht schauen.«²⁾ Ebenso verkündet das *Dhammapadam*:

1) W. a. W. u. V. I § 34 ff., p. 209. 2) Oldenberg a. a. O. p. 138.

»Hat seine Wurzeln in der Erkenntnis Boden tief eingesenkt das Gemüt,
Fesseln den Weisen keinerlei Dinge mehr und ist er der Ledigkeit froh,
Kennt er, von Licht erfüllt, die Begierde nicht mehr: dann ist er hier
schon erlöst.«¹⁾

Das nirvâna kann also schon auf Erden erlangt werden. »Der Jünger, der Lust und Begier von sich abgethan hat, der weisheitreiche, er hat hienieden die Erlösung vom Tode erreicht, die Ruhe, das nirvâna, die ewige Stätte.«²⁾ Es ist das nur die Konsequenz der Erlösungstheorie; denn diese lehrt, dass die Erlösung in der Ertötung des »Durstes« liegt, in der Ueberwindung aller Leidenschaft, in der Abstreifung aller Bande, die uns in Wünschen und Wollen an die leidenvolle Welt knüpfen. »Der Untergang der Lust, der Untergang des Hasses, der Untergang der Verwirrung: das, o Freund, wird nirvâna genannt.«³⁾ Der Leib des Erlösten besteht dann, »abgeschnitten vom Strome des Werdens.«⁴⁾ Für den Buddhisten liegt darin eigentlich nichts Problematisches. Er kennt ja kein Ding-an-sich, dessen in irgend welcher Weise auch zu denkende Erscheinung der Leib sei, und das irgendwie durch die Erlösung afficiert würde. Er nimmt den Leib als durch den »Durst« eines früheren Lebens hervorgebracht; die Vernichtung des »Durstes« kann ihren Einfluss nur auf die Zukunft, nicht auch auf die Vergangenheit erstrecken. Darum werden auch die bösen Werke nicht, wie es gemäss dem Vedânta geschieht, in der Erlösung aufgehoben, sie müssen vielmehr auch nach dieser abgebußt werden, wenn auch die Strafe sich gelinder gestalten mag.⁵⁾ So muss denn der Leib weitergetragen werden, bis die Stunde kommt, da der Fluss der sankhâra's, eingeleitet durch den »Durst« eines früheren Lebens, abgelaufen ist. Dann zerbricht auch der Leib, und weder Götter noch Menschen werden den Erlösten wieder schauen. —

Das Fortbestehen der Leiblichkeit ist also für den Buddhismus kein Problem; er nimmt diese Thatsache hin wie jede andere, wie die Thatsache des Bestehens der Welt. Um so mehr ist es aber ein solches für den Vedânta und

1) E. Hardy: Buddhismus p. 58. 2) Oldenberg a. a. O. p. 286. 3) ib. p. 287 Anm. 1.
4) ib. p. 289. 5) ib. p. 249 Anm. 6.

Schopenhauer. Denn was den ersteren anbetrifft, so ist der Leib als Ausdruck einer Individualität auf der falschen Erkenntnis basirt, der avidyâ, die in der Erlösung, dem samyagdarçanam, der universellen Erkenntnis schwindet und demnach eigentlich den Leib nach sich ziehen müsste; und bei Schopenhauer ist der Körper Objektität des Willens — wie aber kann eine Willenserscheinung fortbestehen, wenn der Wille selbst vergangen ist? Wir wollen sehen, wie hier und dort das Problem gelöst worden ist.

1. Wir wissen, dass jedes Dasein genau vorherbestimmt ist durch die in einem vergangenen Lebenslauf verübten Werke, durch die Thaten, als deren Sühne wir das augenblickliche Leben mit seinen gesamten Verhältnissen betrachten müssen. Jedes Werk ist wie ein Samenkorn, aus dem als Frucht seine Vergeltung schießt. Die Erlösung jedoch »verbrennt den Samen der Werke«, und was der Mensch früher gethan, ist nun, »als hätte er es nicht gethan«; es braucht in keiner Weise mehr gesühnt zu werden. Jene Werke nun aber, sagt der Vedânta, deren Samen schon aufgegangen ist, die sich bereits in Frucht verwandelt haben, die kann die Erlösung nicht mehr verbrennen; es sind das eben jene Werke, die den Leib »gezimmert«, den Körper und seine Besonderheiten hervorgebracht haben. Diese müssen daher sich selbst ausleben, sich selbst abtragen. Ihre Frucht, die Leiblichkeit, wird daher so lange bestehen, der Mensch so lange leben, bis auch die dem Leib zur Unterlage dienenden Werke durch das Leben selbst verzehrt worden sind. Bekannt ist das, auch von Schopenhauer aus dem Veda angeführte und gerühmte,¹⁾ Bild, das das Leben der Töpferscheibe vergleicht, die, gemäss dem früher (durch das karman) erhaltenen Stosse, auch dann noch zu wirbeln fortfährt, wenn auch das Gefäss, dem sie zur Unterlage diene (die Erlösung), vollendet ist. — Das Problem des Fortbestehens der Körperlichkeit wird also zu lösen versucht durch die Unterscheidung von zwei Arten zu sühnender Werke, von solchen, deren Sühnung noch nicht begonnen hat — diese werden durch die Erlösung vernichtet —, und

1) W. a. W. u. V. I p. 452, Anm. Lindner-Frauenstädt a, a. O. p. 180.

von solchen, deren Vergeltung bereits eingetreten ist, in der Korporisation, die also durch die Erlösung nicht mehr hintertrieben werden kann, sondern fernerhin getragen werden muss. Nur das eine kann die Erlösung erreichen, dass der Leib gleich allen anderen Gestalten der Welt als Täuschung erkannt wird. Ist also die Illusion, die dem Erlösten eine Leiblichkeit vorspiegelt, von ihm nicht zu heben, so wird sie ihn doch nicht weiter anfechten. Ja, wer immer noch seines Leibes Schmerzen fühlt, dem ist die erlösende Erkenntnis noch nicht mit der ganzen Fülle ihres Lichtes aufgegangen. So lebt denn der Asket sein Scheinleben fort, mitten im Gedränge der Welt in selbstgenügsamer Einsamkeit, »als wär' er blind und taub und ohne Sinn.« Tag für Tag sieht er mit stiller Zufriedenheit seinen Leib, die Ernte früherer Thaten, mehr abwelken, dahinsterben, bis endlich der letzte Schein versinkt: »brahman ist er und in brahman löst er sich auf.«

»Wie Ströme rinnen, und im Ocean,
Aufgebend Name und Gestalt, verschwinden,
So geht, erlöst von Name und Gestalt,
Der Weise ein zum göttlich-höchsten Geiste.«¹⁾

2. Schopenhauer löst das in Rede stehende Problem einfacher und gründlicher, freilich nicht ohne dabei in einen gewissen Widerspruch mit sich selbst zu geraten. Während nämlich im Ganzen seine Meinung dahingeht, dass in der Erlösung der Wille total aufgehoben wird, und der Mensch also »nur noch als rein erkennendes Wesen, als ungetrübter Spiegel der Welt übrig«²⁾ ist, erklärt er an anderen Stellen oder sogar in gleichem Atem, der Wille sei »gänzlich erloschen, bis auf jenen letzten glimmenden Funken, der den Leib erhält und mit diesem erlöschen wird.«³⁾ Der Wille ist also thatsächlich nicht gänzlich erloschen, es bleibt vielmehr »ein schwacher Rest, der als Belebung dieses Leibes erscheint.«⁴⁾ Die gänzliche Verneinung des Willens ist demnach noch einer Steigerung fähig, bis zu dem Grad, »wo selbst der zur Erhaltung der Vegetation des Leibes, durch

1) Deussen, a. a. O. p. 459 ff. 2) W. a. W. u. V. I p. 462. 3) W. a. W. u. V. I p. 461. 4) ib. p. 452.

Aufnahme von Nahrung, nötige Wille wegfällt.«¹⁾ Der Wille schwindet darum vollständig erst mit dem Leibe, den er als letzte Spur belebte,²⁾ und die wahre Erlösung sollte daher eigentlich mit dem Tode zusammenfallen. Und so sagt denn auch Schopenhauer selbst: »dass mit dem Leben dieses Leibes auch der Wille, dessen Erscheinung er ist, sich aufhebt.«³⁾

Mit diesem Widerspruch hängt ein anderer zusammen, in Beurteilung der Frage nämlich, ob die einmal erlangte Erlösung als unanfechtbares Gut, unantastbares Besitztum gilt oder durch beständigen Kampf erhalten werden müsse. Zwar sagt Schopenhauer von dem Erlösten: »Ihn kann nichts mehr ängstigen, nichts mehr bewegen,«⁴⁾ aber im Ganzen meint er doch, es bedürfe eines steten Ringens, um den Zustand des leidlosen Nichtwollens aufrecht zu erhalten.⁵⁾ Und mit Recht. Denn wenn auch nur der kleinste Funke des Willens fortglimmt, so ist immer die Möglichkeit gegeben, dass er zu neuem Brande anwachsen kann. Von einem solchen Kampfe weiss der Vedānta nichts. »Darum, wer solches weiss, der ist beruhigt, bezähmt, entsagend, geduldig und gesammelt; nur in dem Selbst sieht er das Selbst, alles sieht er an als das Selbst; nicht überwindet ihn das Böse, er überwindet alles Böse; nicht verbrennt ihn das Böse, er verbrennt alles Böse, frei von Bösem, frei von Leidenschaft und frei von Zweifel wird er ein brāhmana, er, dessen Welt das brahman ist.«⁶⁾ Der Buddhismus hingegen tritt auch hier wieder an Schopenhauers Seite, indem er seinen Jüngern in allen Dingen die Wachsamkeit auf sich selbst zur vornehmsten Pflicht macht. Wir erkennen hier, wie sich die Art des Erlösungsgedankens selbst in mehr untergeordneten Fragen zur Geltung bringt. Ist die Erlösung wirklich das Ueberwinden der Unwissenheit durch die Wahrheit, so ist nicht einzusehen, wie man dieser einmal errungenen besseren Erkenntnis verlustig gehen könnte; wohl aber kann ein Trieb, obgleich schon einmal erstickt, auf's Neue in ganzer Stärke erwachen.

1) ib. p. 474. 2) ib. p. 486. 3) ib. p. 449. 4) ib. p. 462. 5) ib. p. 463. 6) Deussen, Vedānta, p. 211.

§ 22. Die Tierwelt.

Als einen Uebergangparagraphen zu der im folgenden Kapitel aus ihrer metaphysischen Grundlage zu entwickelnden eigentlichen Ethik unserer Philosophen geben wir diesen Abschnitt, der sich mit der Stellungnahme der betrachteten Systeme zu den Tieren und ihren ethischen Vorschriften beschäftigt, die das Verhältnis des Menschen zu den unverhünftigen Mitwesen regeln sollen.

Die mitfühlende Teilnahme, die zarte Schonung, mit der man in Indien bis auf den heutigen Tag den Tieren entgegenkommt, ist bekannt. Aus dem tiefempfundenen Bewusstsein, dass die Kluft zwischen Mensch und Tier nicht bis zum eigentlichen Kern ihres Wesens sich erstreckt, dass in Mensch und Tier vielmehr das absolut identische Sein lebt und leidet, fließt jene Grundüberzeugung, die Mensch und Tier auf die gleiche Stufe stellt. So wird schon im Rigveda zwischen beiden ein genereller Unterschied nicht gemacht. In einen Ausdruck werden da »zwei- und vierfüßige Tiere« zusammengefasst; neben Ross, Rind, Schaf und Ziege gilt der Mensch als das höchste Opfertier.¹⁾ Daher betrachtet man es schon in vedischer Zeit geradezu als ein Verbrechen, ein Tier zu töten, sogar beim Opfer,²⁾ weshalb das Gesetz vorschreibt, das Opfertier vor dem Schlachten um seine Einwilligung hierzu zu bitten.³⁾ Mit der Aufnahme der Identitätslehre nun schwinden die Grenzen zwischen Mensch und Tier vollständig. Ueber jedes Tier muss nun der Anhänger des Brahmanismus die heiligen Worte »tat tvam asi« sprechen, »das bist Du!« Dazu gesellt sich das Dogma der Metempsychose. Die Seele, die sich in dem einen Dasein als Mensch verkörpert hatte, kann im künftigen in einem Tierleib wiedergeboren werden. Da wird eine vollkommene Schonung aller Tiere zu selbstverständlicher Pflicht. Und die Erkenntnis von der Identität des innersten Wesens in allen Geschöpfen wird begleitet von einer solchen, die eine Uebereinstimmung auch in untergeordneteren Dingen statuiert. Man weiss, dass der tierische Intellekt ebenso wie

1) Zimmer: Altindisches Leben p. 72. 2) Deussen, Vedānta p. 427. 3) ib., p. 324.

der menschliche im Dienste des Egoismus steht,¹⁾ dass letzterer nur eine Steigerungform des ersteren ist. Man weiss, dass die einzelnen Tiere durch die Bande von Zuneigung und Liebe mit einander verknüpft sind,²⁾ eben wie die Menschen. Man betrachtet alles in allem die Tiere als Seinesgleichen und muss sogar geneigt sein, ihnen ein grösseres Mass des Mitleids zuzuwenden als selbst den Menschen, weil sie, des Vermögens der geistigen Lust entbehrend, mehr leiden als jene. Erwähnt mag übrigens im Vorübergehen werden, dass der Vedânta an *generatio aequivoca* glaubt, erwähnt deshalb, weil auch Schopenhauer an der Möglichkeit einer solchen festhält. Beide sind nämlich der Ansicht, dass die niederen Tiere, das Ungeziefer, von dem Vedânta *svedaja*, d. h. Schweissgeborene genannt, ohne Zeugung entstehen.³⁾ Auch meint der Vedânta, dass aus dem nicht-geistigen Mist der geistige Mistkäfer geboren werde.⁴⁾

Aus dem Brahmanismus ist die innige Tierfreundschaft auch in die heterodoxen Systeme übergegangen.⁵⁾ Auch in diesen finden wir ein liebevolles Sich-Einswissen mit den unvernünftigen Mitwesen, die vollkommenste Anerkennung der Ansprüche, die auch das unterste Geschöpf auf Leben und Wohlbefinden hat. Gilt auch die Identitätslehre nicht mehr, so schlingt doch die Lehre von der Seelenwanderung das feste Band um alles, was da lebt, sei es Mensch oder Tier. Dem Buddhisten nicht am wenigsten wird den Tieren gegenüber Wohlwollen und Schonung anempfohlen. Ein Zeugnis statt vieler. Die erste der fünf Ordnungen, aus denen die fünffache Rechtschaffenheit, die *conditio sine qua non* des Buddhisten, besteht, gebietet, kein lebendes Wesen zu töten. »Ein ordinierter Mönch darf nicht wissentlich ein Wesen des Lebens berauben, auch nicht einen Wurm oder eine Ameise.«⁶⁾ Wer sich gegen dieses Gebot vergangen, hat eben dadurch seine Jüngerschaft verwirkt, sich selbst aus der Gemeinde ausgestossen. Der Buddhismus ist aber über diese bloss theoretische Anerkennung der Rechte der Tiere zu positiv-

1) Deussen a. a. O. p. 59. 2) ib. p. 258. 3) W. a. W. u. V. I p. 173. ib. II p. 372. Willen in der Natur p. 56. Parerga II p. 160. Lindner-Frauenstädt a. a. O. p. 168. Deussen, Vedânta, p. 259. 4) Deussen, a. a. O. p. 295. 5) E. Hardy: Buddhismus. Anm. 41 zu p. 15-6) Oldenberg a. a. O. p. 377.

praktischer Thätigkeit und Fürsorge für Wohl und Gesundheit leidender Geschöpfe aus der Tierwelt hinausgeschritten: bekannt ist, dass König Asoka (263—222) durch sein ganzes Reich Tierhospitäler anlegen liess, wie solche noch jetzt in Indien, z. B. in Bombay, unterhalten werden. — Wenn im Juni die Regenzeit beginnt, so unterbricht noch heute, gemäss dem Gebote Buddhas, das nun älter als 2000 Jahre ist, der buddhistische Mönch sein Wanderleben, weil jeder Schritt auf feuchtem Wege ein junges Tierleben vernichten würde.

Schopenhauer geht zwar nicht so weit wie seine indischen Geistesverwandten, dem Menschen das Recht, Tiere zu töten, überhaupt abzuspochen. Durch Entbehrung der tierischen Nahrung würde der Mensch, besonders im Norden, mehr leiden als das Tier durch seinen Tod, den man aber rasch und ohne Quälerei eintreten lassen soll.¹⁾ Auch leidet ein Insekt durch seinen Tod noch nicht so viel wie ein Mensch durch dessen Stich.²⁾ Im übrigen aber hat sich die Moral auch auf die Tiere zu erstrecken, in denen dasselbe Wesen lebt wie im Menschen. Mensch und Tier gehören zusammen; mit scharfen Worten wirft Schopenhauer dem Christentum vor, zwischen diesen beiden Blutsverwandten eine unnatürliche Kluft aufgerissen zu haben.³⁾ Er erkennt vielmehr in den Tieren unsere »unvernünftigen Brüder;«⁴⁾ ihm ist der Mensch »das vernünftige Tier mit individuellem Charakter.«⁵⁾ Ausgehend von der Thatsache der Wesensidentität fordert er für die Tiere nicht Erbarmen, sondern Gerechtigkeit,⁶⁾ wird er der eifrige Vorkämpfer der segensreichen Tierschutzvereine, die sich eine Aufgabe gestellt haben, an der die Religion leider vorübergegangen ist.

Der liebenswerten Züge in Schopenhauers Charakter mögen nicht viele gewesen sein; hier, in seiner Tierfreundschaft, finden wir ihrer einen, der mit vielem versöhnen kann. Wir wissen aus seiner Biographie von Gwinner, wieviel aufmerksame Teilnahme er den Tieren entgegenbrachte. »Keine Gelegenheit, das Tierleben zu beobachten, wurde versäumt, Menagerien und zoologische Gärten zählten ihn zu ihren

1) Ethik p. 245. 2) W. a. W. u. V. I p. 440 Anm. 3) Parerga II p. 396 ff. 4) W. a. W. u. V. I p. 43. 5) ib. p. 340. 6) Ethik p. 238 ff.

besten Kunden.«¹⁾ Wie oft, wie wohlthuend spricht uns aus seinen Werken die liebevolle Vertiefung in die Natur der Tierwelt an. Bis hinab auf die Raupen erstreckte sich seine wohlwollende Anteilnahme an tierischem Leben.²⁾ Vor allem waren die Hunde seine Freunde. Sein Zimmer schmückten sechzehn Hundebildnisse unter Glas und Rahmen; als sein ständiger Begleiter hat der weisse Pudel *Âtman*, dessen Nachfolger sogar im Testament nicht vergessen wurde, eine gewisse Berühmtheit erlangt. Zu Frauenstädt äusserte er einmal: »Wenn es keine Hunde gäbe, möchte ich nicht leben.«³⁾ — In der ausgesprochenen Tierfreundschaft, die einst Franz von Assisi, »diese wahre Personification der Askese und Vorbild aller Bettelmönche«, in so rührender Weise gezeigt, sieht Schopenhauer ein Hervortreten der »Verwandtschaft desselben mit dem indischen Geiste.«⁴⁾ Das berechtigt uns, von ihm selbst aus gleichem Grunde Gleiches zu behaupten. Dieses auch die Veranlassung, auf diese Frage mehr specieller Natur einzugehen. —

Uebrigens dürfen wir nicht verschweigen, dass Schopenhauers Vorliebe für die Tiere oft einen nicht eben förderlichen Bund mit seiner sattsam bekannten pessimistischen Menschenverachtung eingeht. Wenn er die moralischen und intellektuellen Eigenschaften z. B. der Hunde preist, an denen man fast allemal Freude und Befriedigung erlebe, so geschieht es selten, ohne dass dabei ein richtender Seitenblick auf das Geschlecht der *Bipedes* fällt, deren Qualitäten solche Freude zu verleihen eben nicht im Stande sind. So heisst es an einer Stelle: »— Woran sollte man sich von der endlosen Verstellung, Falschheit und Heimtücke der Menschen erholen, wenn die Hunde nicht wären, in deren ehrliches Gesicht man ohne Misstrauen schauen kann?«⁵⁾ Oder anderswo: »Wie vorteilhaft sticht doch diese, ihm (dem Hunde) von der Natur eingegebene Begrüssung (durch das ausdrucksvolle, wohlwollende und grundehrliche Schwanzwedeln) ab, gegen die Bücklinge und grinsenden Höflichkeitsbezeugungen der Menschen, deren Versicherung inniger Freundschaft und

1) Gwinner a. a. O. p. 603. 2) W. a. W. u. V. II p. 555. 3) Lindner-Frauenstädt a. a. O. p. 170. 4) W. a. W. u. V. II p. 705. 5) Parerga II p. 225.

Ergebenheit es an Zuverlässigkeit, wenigstens für die Gegenwart, tausend Mal übertrifft.«¹⁾ In gleicher Weise verherrlichte Schopenhauers Bruder im Pessimismus, Lord Byron, auf Kosten der Menschen seinen treuen Hund in der bekannten Grabschrift »Inscription on the monument of a Newfoundland dog.« — Indisch ist diese Wendung der Tierfreundschaft kaum. — —

IV. Metaphysik und Asketik.

§ 23. Einleitung: sociale und asketische Moral und ihre Begründung.

Wenn Schopenhauer meint, die Moralsysteme aller Zeiten und Völker hätten im wesentlichen das Selbe gelehrt, so ist diese Ansicht doch nur in sehr bedingter Weise als wahr anzuerkennen. Wie gross ist z. B. die Kluft zwischen der Hedonik des Aristipp und der christlichen Ethik in ihrer hehren Lauterkeit. Ueberhaupt sehen wir bei einem Ueberblick über die sittlichen Anforderungen, wie sie von Philosophen oder Religionstiftern an ihre Anhänger gestellt worden sind, zwei fundamental geschiedene Gruppen ausinandertreten, wobei zwar das Objekt in beiden das gleiche bleibt: der menschliche Wille in Trieb und Affekt — aber das Ziel, das diesem als summum bonum vorgestellt wird, ein grundverschiedenes ist, so dass der ganze sittliche Process in anderen Bahnen verlaufen muss. Nur innerhalb der einzelnen Gruppen kann mit Schopenhauer von einer Uebereinstimmung der Moralphilosophen gesprochen werden. Deutlich unterscheidet sich die natürliche, sociale Moral von der pessimistischen, asketischen, quietistischen. Nach der socialen Moral erwächst die Sittlichkeit allein aus den zahlreichen Wechselbeziehungen, die ein Band gemeinsamer Interessen um alle Menschen schlingen, soweit sie Glieder einer weiteren oder engeren socialen Gemeinschaft sind; die social-natürliche Moral fasst das Individuum als Glied der Gesamtheit

1) W. a. W. u. V. II p. 108. Vergl. auch Parerga II p. 618.

und will die vielfachen Verhältnisse regulieren, die sich aus Staat und Gesellschaft ergeben. Ihre Aufgabe ist demnach, eine derartige Entwicklung der allen Menschen einwohnenden Triebe zu fördern, dass ein Konflikt derselben in den verschiedenen Individuen nach Möglichkeit vermieden werde oder doch eine solche Gestalt annehme, dass die Erhaltung des Gemeinwesens nicht gefährdet wird; in dieser Erhaltung erkennt sie ihr vornehmstes Ziel. — Die asketische Moral hingegen isoliert den Einzelmenschen, löst ihn aus dem grossen Verbands, in den ihn ja nur äussere, zufällige Umstände versetzt haben, und weist ihn auf sich selbst zurück. Sie stellt über die äussere Arbeit, die als Pflicht des Staatsbürgers zu leisten ist, eine andere, ungleich wichtigere, die innere Arbeit an sich selbst, am eigenen Ich, die Heiligung der Person, die Gesinnungsbildung. Nach ihr besteht der sittliche Process nicht, wie gemäss der socialen Moral, in geordneter Bethätigung menschlich-natürlicher Kräfte zum Zweck einer Verbesserung und Ausgestaltung gegebener weltlicher Verhältnisse, sondern in der totalen Abkehr von allen diesen, die durch eine pessimistische Wertung aller natürlichen Bedingungen als nichtig, ja direkt als unmoralisch betrachtet werden. Sie wendet sich ab von allen Aufgaben eines thätigen, schaffensfrohen Lebens und befiehlt uns, das Unrecht zu unterlassen, nicht, weil es störend in den Verlauf des Ganzen eingreifen würde, sondern weil es ein Hemmnis der eigenen Vervollkommnung bedeutet. Von einer Bekämpfung desselben, so weit es durch andere ausgeübt wird, zum Besten des Gemeinwohles, ist nur in sehr bedingter Weise die Rede; der asketischen Moral ist die Welt nichts, das eigene Seelenheil alles. Der sittliche Process wird vom Boden der Aussenwelt in das Innere des einzelnen Individuums übertragen, das in bewusster Autarkie vom Wohl und Wehe des Nebenmenschen absieht und, um die Versittlichung des eigenen Ich zu fördern, in asketischer Selbstzucht jede Forderung natürlicher Triebe unterdrückt. —

Wo wir nun im Lauf der menschlichen Entwicklung, die Jahrhunderte hindurch, die asketische Ethik zu Ungunsten der natürlichen in den Vordergrund treten sehen, da verdankt

sie diese bevorzugte Stellung einer vorgefassten transcendent-metaphysischen Weltanschauung. Jegliche Ethik muss begründet sein; der Moralphilosoph, der die Gesetze sittlichen Handelns entwickelt, muss eine Quelle namhaft machen, aus der er alles wahre Wohlverhalten fließen lässt. Das trifft zu für die beiden Formen der Ethik, für die sociale sowohl als für die pessimistisch-antisociale. Wir finden nun, dass da, wo der Mensch nur als Mensch gilt, ausgestattet mit bestimmten natürlichen Bestrebungen, als Erdenbürger, dessen wahre Heimat in der fasslichen Realität dieser Welt und nicht in einer transcendenten Daseinsform liegt, die Ethik sich, wie nicht anders möglich, nur auf die jedem Menschen angeborenen Triebe und Veranlagungen stützt, dass man alles Wohlverhalten moralischer Art rein aus der menschlichen Natur heraus erklärt und die Moralität streng anthropologisch bedingt sein lässt. In wiefern eine Philosophie in dieser Weise jeder Metaphysik entraten kann, ohne dem krassesten Materialismus anheimzufallen, das ist hier nicht zu untersuchen; wir behaupten hier nur, dass eine Moral, die durchaus der Metaphysik sich entschlägt, notwendig die sociale Form annehmen muss, wie wir es thatsächlich bei den, jeder Metaphysik schroff entgegentretenen Systemen des Materialismus sehen. Und es bedarf keines Beweises: wo eine im wahrsten Sinne des Wortes immanente Philosophie Welt und Mensch im allgemeinen aus sich selbst heraus erklärt, und demnach die ethische Disciplin im besonderen nicht anders verfahren darf und kann, da muss, gleichwie in der sichtbaren Natur und Erde die Wurzeln des Menschen liegen, auch Ziel und Aufgabe seines Handelns auf diese Natur und Erde beschränkt bleiben. Wo das sittliche Thun zurückgeführt wird auf anthropologisch nachweisbare Triebfedern, da empfängt es den Stempel moralischen Wertes durch seine Uebereinstimmung mit den natürlichen Gesetzen, an denen jede menschliche Gesellschaft, im höchsten Sinne der Staat erwächst. Wer die Ethik anthropologisch begründet, wird dadurch unumgänglich zu der socialen Form derselben geleitet, wie umgekehrt, alle sociale Moral sich nur aus der rein natürlichen Veranlagung des Menschen entwickeln kann.

Das Hier ist des Menschen Heimat, das Hier das Feld seiner Thätigkeit. —

Mit einem Schlage aber wird die Unbefangenheit, mit der ein sittlicher Mensch die natürlichen Daseinsbedingungen betrachtet, zerstört, wenn eine metaphysische Weltbetrachtung eine unübersteigbare Kluft zwischen Natur und Uebernatur aufreißt. Dann geht ein nie zu versöhnender Gegensatz durch alles Leben, alles Denken, alles Handeln; wie man auch die geschiedenen Pole nennen mag: Gott und Welt, Geist und Natur, Ding-an-sich und Erscheinung, es bleibt beständig der Gegensatz zwischen der Welt des sündigen Diesseits und der jenseitigen Welt der Heiligkeit; auf der einen Seite Verwirrung, Schuld und Leid, auf der anderen Ruhe, Seligkeit, Klarheit. Die diesseitige Welt erscheint als durchaus schlecht, verwerflich, verächtlich, die jenseitige Welt als durchaus gut, vollkommen, erstrebenswert. In jeder Metaphysik liegt der Pessimismus im Keime vorbereitet und muss sich wenigstens in einer philosophischen Disciplin auswachsen, wenn auch nur, wie bei den Eleaten, auf erkenntnistheoretischem Felde. Dann erscheint der Mensch als ein Doppelwesen: mit dem besseren Teile seines Ich haftet er in der metaphysischen Gotteswelt; seine natürlichen Triebe aber, die, wie sie sich beständig an der Natur entzünden, auch aus dieser stammen, gelten als sündlich und beflecken das übernatürliche Ich, diesen verirrtten Funken des ausserweltlichen Guten. Und weil wegen der absolut unmoralischen Beschaffenheit alles empirisch-natürlichen Daseins eine Er-tüchtigung desselben von vornherein als ausgeschlossen betrachtet werden muss, kann der sittliche Process nicht in der Bethätigung rein-menschlicher Funktionen zur harmonischen Organisation der Welt gesucht werden, sondern vielmehr in der Abkehr von alle diesem, in der bewussten successiven Ertötung der natürlichen, also unlauteren Triebe. Die Aufgabe, die jedem Einzelnen zufällt, und die er nur in und für sich leisten kann, ist es, dem in seiner Seele ruhenden Göttlichen die Rückkehr aus der unmoralischen Erdenform zu ermöglichen, das versprengte Gute aus der Welt des Uebels herauszuziehen, indem er den schlechteren Teil seines

Wesens, den materiellen, sinnlichen, von sich abstreift, sich emancipiert von allen Forderungen seiner menschlichen Natur. Alle Verhältnisse des Diesseits werden als sündhaft betrachtet; ein sittlich gutes Handeln kann daher absolut zu diesem in keiner Beziehung stehen — die Folge ist der Quietismus. Das sittliche Streben besteht vielmehr in dem unablässigen Ringen nach der Einheit der Einzelseele mit der göttlichen Allseele, die in der inneren Heiligung, der höchsten Verklärung des Ich erreicht wird. Der ethische Process ist also nicht mehr die Bethätigung der Persönlichkeit in der Gemeinschaft zu deren sittlicher Ausgestaltung, sondern ein interner Process der Gesinnungsbildung, die die moralische Vervollkommnung des Einzelnen sich zum Ziele setzt; in sich selbst hat das Individuum die höchste menschliche Aufgabe zu erfüllen. Und diese asketisch-quietistische Auffassung des Sittlichen tritt eben überall da ein, wo, wie zur Erklärung und Begründung des ganzen Weltdaseins, ebenso auch zum Fundament des Sittlichen die transscendenten Kräfte der Metaphysik in Thätigkeit gesetzt werden, so dass Schopenhauer Recht hat, wenn er in dem zu Anfang dieser Arbeit angeführten Citat sagt: »Quietismus, d. i. Aufgeben alles Wollens, Askesis, d. i. absichtliche Ertötung des Eigenwillens, und Mysticismus, d. i. Bewusstsein der Identität seines eigenen Wesens mit dem aller Dinge, oder dem Kern der Welt, stehen in genauester Verbindung; so dass wer sich zu einem derselben bekennt, allmählig auch zur Annahme der andern, selbst gegen seinen Vorsatz geleitet, wird.«¹⁾

So schroff nun auch die hier unterschiedenen Formen des Sittlichen einander gegenüber treten, so thun sie dies doch eigentlich nur für die theoretische Betrachtung. Denn wo die eine oder die andere praktisch in die Erscheinung tritt, vermag sie sich selten vollkommen frei von Einflüssen ihres Gegenparts zu erhalten, so dass wir Fusionen beider nicht eben selten begegnen. Und zwar findet eine solche Fusion meist in der Art statt, dass eine ursprünglich sociale Moral, die als solche thatsächlich anthropologisch begründet wird, durch den Einschlag irgend einer Metaphysik in die asketische

1) W. a. W. u. V. II p. 704.

umgebogen wird und diese dann recht eigentlich als Krönung des ethischen Gebäudes erscheint. Als an ein klassisches Beispiel hierfür sei an die Ethik Platons erinnert, der seine sittlichen Forderungen, so weit sie Konstituierung und Erhaltung seiner Republik abzwecken, nicht nur auf die Natur des Menschen im allgemeinen, sondern sogar auf die bestimmte Veranlagung einzelner Stände begründet, dann aber, durch Einführung des Gedankens der transscendenten Idee des Guten-an-sich, zur asketischen Sittlichkeit fortschreitet und die Moralität in die Erhebung über die Welt der Erscheinung zur Welt der Ideen setzt. Und wenn wir nun im letzten Teile unserer Abhandlung darstellen wollen, wie aus der vorgeführten Metaphysik unserer drei Gedankenkreise die ihnen eigentümliche Ethik erwächst, so werden wir auf ähnliche Vorgänge stossen. Zunächst aber bedarf die Darstellung der innigen Beziehung zwischen Metaphysik und Quietismus in wenigen Worten noch einer Erweiterung. Es ist nämlich nicht durchaus erforderlich, dass die Ethik, um in die asketische Form einzugehen, sich an eine positive Metaphysik anlehnt, nach der, wie z. B. in dem Vedânta, das schlechthin Eine, das Ding-an-sich, auch das schlechthin Gute ist, vielmehr kann auch eben in den Quell aller empirischen Erscheinung auch der Ursprung alles Uebels verlegt werden, und so geschieht es, wie wir bei Betrachtung des Pessimismus sahen, bei Schopenhauer. Der sittliche Process ist aber hier wie dort der gleiche, nur dass er in letzterem Falle in der Abkehr nicht nur von der Erscheinung, d. h. der Welt besteht, sondern eben so sehr in der Abkehr von dem Fundament der Erscheinung und so nicht mehr zwischen empirischem und absolutem Dasein, sondern zwischen Sein und Nichtsein spielt.¹⁾ —

§ 24. Metaphysik und Asketik in dem Vedânta.

Wir wiesen schon mehrfach darauf hin, dass der Vedânta, wie er von Bâdarâyana in den Brahma-Sûtra's niedergelegt

1) Vergl. hierzu W. Bender: »Metaphysik und Asketik. Ein Beitrag zur Geschichte der Moralphilosophie« in dem Archiv für Geschichte der Philosophie, hrsg. von L. Stein. Bd. VI p. 1 ff. Die folgenden Paragraphen unserer Abhandlung können eine gewisse Vollständigkeit der Bender'schen Arbeit bieten.

und von Çankara einer eingehenden Erläuterung unterzogen worden ist, zwei mehr oder weniger deutlich zu scheidende Strömungen erkennen lässt, von denen die eine, aus dem naiven Glaubensbedürfnis altvedischer Zeit stammend und an dem unverwüsthlichen Verlangen der breiten Masse nach der vertrauten Gestalt eines anthropomorph gedachten Gottes sich stärkend, eine exoterische Volksreligion darbietet, während die andere, ihrem Ursprung nach jünger, die Lehren jener Religion in mystischer Weise umdeutet und eine esoterische Philosophie enthält, die in der Ueberwindung alles Theismus ihren Gipfelpunkt in dem Gedanken des All-Einen erreicht. Die orthodoxe Pietät gegen die Herzensmeinungen der Altvordern tritt dabei in schroffen Gegensatz zu den geläuterten Ergebnissen eigener Speculation und kann nur auf gewaltsame Weise mit dieser zu einem wunderlichen Gemische amalgamiert werden, das einer organischen Einheit nicht sehr ähnlich sieht. Und selbst in den theistischen Anschauungen liegen die Resultate des Denkens verschiedener Zeiten übereinander, indem, wie wir bei der Darstellung des Atheismus ausführten, der rohe Polytheismus der vedischen Urzeit nicht ganz durch den reineren Monotheismus einer späteren Epoche verdrängt worden ist. Demgemäss behauptet sich auch in der Moral die Geistesarbeit früherer Geschlechter neben derjenigen eines jüngeren Zeitalters; die Aufgaben, die eine stark äusserliche Auffassung des ethischen Verdienstes aus vergangenen Jahrhunderten dem sittlichen Leben stellte, muss die würdigere Erkenntnis der eigenen Gegenwart neben den ihrigen gelten lassen. Wir finden eine Ethik dreifacher Art, wie sie nacheinander aus dem Polytheismus, dem Monotheismus (Henotheismus), dem Atheismus der Identitätslehre entsprungen ist. Der Vedânta berücksichtigt drei verschiedene Kategorien von Gläubigen und Sittlich-Guten: 1. die Anhänger des altvedischen Opferkultus, 2. die frommen »Verehrer« des als Persönlichkeit gedachten »niederer brahman«, 3. die Wissenden, die das »höhere brahman« als All-Einheit »erkannt« haben — und hat für die Vertreter dieser drei Klassen je ein besonderes Los in Bereitschaft, wie er auch in jeder Klasse den Schwerpunkt

des Sittlichen in ein anderes Verhalten des Menschen setzt. Wie aber der Atheismus der Identitätslehre die Vollendung der Metaphysik enthält, so gilt auch die Sittlichkeit seiner Bekenner als die Sittlichkeit par excellence, während dem Wohlverhalten, das sich aus dem, wenn nicht praktisch, so doch sicher theoretisch überwundenen, Poly- und Monotheismus ergibt, nur ein vorbereitender Wert zuerkannt wird, als dem Vorhofe, aus dem man in das Allerheiligste des ausgesprochensten Quietismus gelangt. Diese Reste einer früher herrschenden Auffassung der Moralität, die also durchaus nicht als gleichwertig mit der Moralität der brahma-vidyâ betrachtet wird, müssen wir vorerst kurz darstellen, ehe wir uns zu jener wenden. —

1. Was zunächst die Verehrer des altvedischen Opferkultus anbelangt, für deren ungeläuterte Auffassung des Göttlichen das Pantheon der Vedahymnen noch nichts von seiner Realität eingeblüht hat, so giebt über ihren sittlichen Wert ihr Handeln, ihre That den Ausschlag; es werden gute und böse Werke unterschieden, so dass, wer Böses verübt hat, in die qualenreiche Hölle verwiesen wird,¹⁾ wohingegen der Gute, der verdienstliche Handlungen verrichtet, auf dem sogenannten pitriyâna (sc. panthâ), dem »Väterweg« zum Monde emporsteigt, um dort zur Belohnung den Umgang mit den seligen Göttern zu geniessen.²⁾ Diese Ethik ist vollkommener Eudämonismus; sie wendet sich an den Egoismus des Menschen, nicht ausdrücklich mit Worten, aber der That nach. Dies springt um so deutlicher in die Augen, als wir mit der guten That weiterhin eine neue Erdengeburt unter günstigen Umständen verbunden sehen, und demnach ein erfreulicher Lebenslauf, irdisches Wohlsein durch sittliches Wohlverhalten garantiert wird. Um die Moralität zu fördern, appelliert diese Ethik also durchaus an das natürliche Verlangen des Menschen nach grösstmöglichem Glück, nach höchster Befriedigung. Wir finden sie mithin mit der mächtigsten Triebfeder des Menschen innig verknüpft, mit dem jedem Leben

1) Deussen, Vedânta p. 412 ff. Böse sind: »Thoren, Taumelnde, durch Reichthums Blendung Blinde.« — Die Vorstellung des »dritten Ortes«, Deussen a. a. O. p. 394, 414 kann hier übergangen werden. 2) Deussen, a. a. O. p. 390 ff.

ureigenen Egoismus, aus dem heraus das sittliche Werk vollbracht wird, wenn hier überhaupt von Sittlichkeit die Rede sein kann. Um diese Pseudosittlichkeit zu erklären und ihre Ansprüche zu begründen, wendet sich der Vedânta thatsächlich an die Eigenliebe, wenn auch dahin gestellt sein mag, wie weit er sich dieses Verfahrens bewusst geworden ist, so dass die Ethik in des Wortes vollster Bedeutung anthropologisch basiert wird. Zwar finden wir sie schon mit der im Rig-veda noch unbekannt¹⁾ Lehre vom samsâra verbunden; dennoch ist von einer durchgebildeten, eigentlichen Metaphysik hier noch nicht die Rede, nach der der Mensch über seinem empirischen, physischen noch ein transcendent-metaphysisches Dasein besäße. — Trotzdem nun aber diese Ethik rein anthropologisch begründet wird, glauben wir sie doch nicht eine sociale im strengsten Wortsinn nennen zu dürfen. So gewiss es ist, dass handgreifliche Verletzungen bestehender socialer Ordnungen, wie Mord, Diebstahl, Ehebruch, Verrat, zu den sittlich verwerflichen Handlungen gerechnet wurden, so läge doch hier nur eine negative sociale Moral vor, die zur Behauptung des Vorhandenseins ihres positiven Gegenstücks nicht berechtigt. Denn dem Naturmenschen liegt sociale Arbeit zur Konstituierung von Staat und Gesellschaft als solche fern, und das Interesse an derartigen Institutionen wird weit überwogen durch die Rücksichtnahme auf das persönliche Wohl, das sich freilich nicht nur auf das unmittelbare Ich, sondern sogleich auch auf den weiteren Kreis der Familie bezieht. Dass aber die Zugehörigkeit zu einem Stamme ebenso lebhaft empfunden wird als die zur Familie, dass sich die Peripherie schaffender Teilnahme auch über diesen hinaus erweitert, dazu braucht es einer höheren Kulturentwicklung hinsichtlich der rechtlichen Begriffe, zu der das indische Volk bei all seinen sonstigen kulturellen Errungenschaften nie sich aufgeschwungen hat. Ist doch die wahre sociale Moral in ihrem Kern erst durch die Iheringische Lehre vom Kampf um's Recht festgelegt worden. Dazu kommt, dass jedenfalls auch Werke rituellen Charakters als

1) ib. p. 385.

moralisch lobenswert betrachtet wurden;¹⁾ diesen aber wird stets ein gewisser asketischer Zug eigen sein, der sich im Almosenspenden und namentlich im Fasten äussert. Und endlich wirkt die rein asketische Sittlichkeit des Quietismus, die wir weiterhin als die eigentliche Sittlichkeit des Vedânta finden werden, vermittelt ihrer unmittelbaren Nähe zu mächtig, als dass sich eine wirkliche sociale Ethik frei entwickeln könnte.

2. Die zweite Klasse sittlicher Naturen wird durch die Vertreter der »niederer Wissenschaft«, der aparâ vidyâ gebildet, von jenen tiefer und reiner denkenden Bekennern eines ausgesprochenen Monotheismus, der die alte Göttervielheit durch einen allmächtigen Weltschöpfer und Welt-erhalter ersetzt hat.

Dieser Gott ist nichts anderes als das »niedere«, »attributhafte« brahman, soweit es die Formen einer Persönlichkeit angenommen hat, wie wir aus der Darstellung des Atheismus wissen.

Wir haben es hier also schon mit Anhängern der brahma-Lehre zu thun, aber mit solchen, die das Göttlich-Ewige noch nicht im eigenen Selbst, âtman, erfasst haben, sondern dasselbe aus sich heraus projiciert und seine immanente Kraft zu einer ausser- und übermenschlichen Individualität verdichtet haben. Der Gott, den sie so ausser sich suchen und finden, muss zwar von einem höheren Standpunkt aus als nichtig bezeichnet werden, nicht weniger als die Götterschar der Rigveda-samhitâ; für seine Gläubigen jedoch, die sich zur Mystik der Identitätslehre nicht erheben können, hat er durchaus Realität als der içvara, der Herr, der, mit allen höchsten Vollkommenheiten ausgestattet, die Welt in's Leben ruft und im Leben erhält. Um so viel reiner dieser Monotheismus als der Polytheismus der Vedagläubigen ist, um so viel subtiler wird sich die Auffassung des Sittlichen gestalten, und wirklich finden wir den sittlichen Process von aussen nach innen verlegt und die That als solche ihrer

1) Der Unterschied zwischen Werken, die im Jenseits, auf dem Monde, und solchen, die im Diesseits, durch eine neue Geburt vergolten werden, deckt sich keineswegs mit dem Unterschied zwischen rituellen und moralischen Werken. Deussen a. a. O. p. 421.

ethischen Bedeutung entkleidet. Man sollte nun denken, dass über sittliches Verdienst jetzt eben jene Potenz das entscheidende Wort sprechen würde, die wir als Norm alles Wohlverhaltens anzunehmen gewohnt sind, die innere sittliche Veranlagung nämlich, die moralische Richtung des Einzelnen, sein Charakter, sein Wille, dessen blosses Symptom jede That ist. Und ein solcher Fortschritt in's Innere des Menschen nach dieser Richtung hin ist zu sehr von der Natur der Sache geboten, als dass man ihn nicht gethan hätte. So sagt schon der mythische Weise Çândilya in der schon verschiedentlich citierten Stelle der Chândogya-Upanishad: »Fürwahr aus Willen (kratu = Gesinnung) ist der Mensch gebildet; wie sein Wille ist in dieser Welt, darnach wird der Mensch, wenn er dahingeschieden ist; darum möge man trachten nach gutem Willen.«¹⁾ Dennoch hat diese Vorstellung die Herrschaft nicht errungen; vielmehr entscheidet über den ethischen Wert des Menschen unmittelbar die Beziehung, in der er sich zu seinem Gotte weiss, das mehr oder weniger innige Verhältnis, in das er sich zu diesem setzt, der grössere oder geringere Glaube, von dem er beseelt ist, die grössere oder geringere Verehrung, die er dem *çvara* zollt. Hier liegt schon im Keime die quietistische Sittlichkeit der Identitätslehre, die mit der intuitiven Gottesschau zusammenfällt, die das höchste moralische Verdienst in der *unio mystica* sucht. Gut ist nicht mehr, wer gut handelt oder guten Willens ist, sondern wer den wahren Glauben hat. — Bei alledem ist diese Ethik nicht weniger als die eben betrachtete einer roheren Zeit Glückseligkeitslehre und fusst durchaus im Egoismus. Weil der Lohn des beseligenden Glaubens vor allem darin besteht, nicht mehr wiedergeboren zu werden, so fällt zwar die Aussicht auf ein glückliches Erdendasein infolge neuer Geburt fort, dafür aber ist es das eben laufende Leben, das sich dank der Gottesverehrung zu einem gedeihlichen und ungetrübten gestaltet. Wenn dann beim Tode die Seele des Gläubigen durch die Kopfader auszieht,²⁾ so steigt sie über den *devayâna* (*pathâ*), d. i. Götterpfad,³⁾ zu dem geglaubten Gott empor, in das Reich

1) Deussen, Vedânta, p. 163. 2) ib. p. 409 ff. 3) ib. p. 470 ff.

des attributhaften brahman, wo sie ein Glück genießt, das, in wesentlich sinnlichen Freuden bestehend, sich nur wenig von der Seligkeit unterscheidet, die Mohammed seinen Anhängern verheißt, und in dem selbst der Geschlechtsgenuss mit jedem gewünschten Weibe nicht fehlt. Und endlich wird hier die Seele Gelegenheit finden, sich der »universellen Erkenntnis«, der erlösenden vidyâ zu bemächtigen, wodurch eben ihre Wiedergeburt verhindert wird. Diese Art der Erlösung nennt die Dogmatik kramamukti, d. i. Stufenerlösung, weil vermittelt durch die Zwischenstufe der himmlischen Herrlichkeit. Dreifach ist also der Lohn, den die upâsana oder Verehrung des aparam brahma mit sich bringt, je nach dem Grade der Intensität der Verehrung: irdisches Glück, himmlisches Glück und kramamukti. So wird also die Verehrung durch die Rücksicht auf das eigene, individuelle Wohl geboten, und als Fundament der Sittlichkeit erscheint offenkundig auch hier der blosse Egoismus, wodurch die Ethik wiederum eine anthropologische Begründung erfährt. Und anders kann sie auch für den Menschen auf dieser Stufe der aparâ vidyâ nicht begründet werden. Denn ebensowenig als auf der Stufe des Polytheismus gilt hier die Seele als ein Fremdling auf Erden, der seine ursprüngliche, aber verscherzte Heimat in einer seligen Einheit mit dem Göttlichen hat. Die einzelnen Seelen sind vielmehr eben so ewig als brahman selbst und auch seit Ewigkeit her von ihm geschieden. Aber noch weniger als vorhin sind wir befugt, die immerhin anthropologisch basirte Moral dieser Bekenner des niederen brahman eine sociale zu nennen. Bleibt ja doch das moralische Verdienst auf den rein innerlichen Vorgang des Glaubens und Verehrens beschränkt, so dass der sittliche Process in der Wechselbeziehung zwischen Gott und dem Einzelnen aufgeht, ohne eine solche zwischen Mensch und Mensch festzusetzen. Daher tritt das Sittliche nach aussen auch nur in Werken rituellen Charakters in die Erscheinung, in Beten, in Fasten, in frommer Meditation, die als Mittel zur Vertiefung des religiösen Gefühles zu betrachten sind. Denn, wie schon gesagt, die Ethik des Vedânta reisst in ihrem Zuge zu der asketisch-quietistischen Form auch jene

anderen sittlichen Bestrebungen mit, die, hätten sie sich frei entwickeln dürfen, aus ihrer anthropologischen Begründung heraus bei der socialen Ethik angelangt wären. —

3. Es ist eine streng logische Deduktion aus den metaphysischen Grundbegriffen, die das Vedântasystem bei dem nackten Quietismus ankommen lässt. Wir wissen, dass in seiner esoterischen Lehre, von der wir jetzt handeln, der Vedânta einen schroffen Dualismus aufgestellt hat, nicht zwischen Gott und Welt, oder Geist und Materie, sondern zwischen höchster Realität und Nichtrealität, Ding-an-sich und Erscheinung, d. h. Wahrheit und Trug. Brahman ist das allein Reale — was immer neben ihm zu existieren scheint, die ganze Ausbreitung der Welt in »Namen und Gestalten«, scheint eben nur zu sein und ist ein Trug. Daraus folgt unmittelbar, dass brahman nicht allein das allein Reale in metaphysischem, sondern auch in ethischem Betracht ist: es ist nicht bloss das allein Wirkliche, sondern auch das allein Gute, wohingegen die Welt als Trug der *mâyâ* auch in moralischer Beziehung keinen Wert beanspruchen darf. Alles Handeln ist nur dann als sittlich zu bezeichnen, wenn es sich direkt auf brahman bezieht und muss unumgänglich verwerflich sein, wenn es sich auf Verhältnisse der nichtigen und wahrhaft unmoralischen Welt der Erscheinung richtet. Durch solche Betrachtung muss alle sociale Moral im Keim erstickt werden. Dazu kommt, dass der Pessimismus jede Kraftbethätigung in der leidvollen Welt dem Fluche der Vergänglichkeit und Erfolglosigkeit preisgibt. Denn wenn wir auch den Pessimismus des Vedânta als eine blosse Schale nachgewiesen haben, hinter der sich eigentlich der Optimismus verbirgt, so hat er doch eben nur unserem kritischen Blick diese seine wahre Natur enthüllt, während nicht zu bezweifeln steht, dass der Vedântist den Pessimismus an den seltenen Stellen, wo er ihn zu Worte kommen lässt, in ganzer Tragweite als vernichtendes Urteil über den Wert der Welt auffasst.

Aber noch mehr ergibt sich aus jenem Dualismus: nicht allein die Ablehnung alles socialen Thuns, sondern die jeglichen Thuns überhaupt: der vollkommene Quietismus.

Brahman ist absolut von der Welt verschieden, und alle Prädikate, die dieser zukommen, müssen von ihm ausgeschlossen bleiben, vor allem die Veränderlichkeit, deren Begriff sich unmittelbar mit dem der Vergänglichkeit, also Nichtigkeit deckt. Jegliches Thun aber hat als Ziel eine Veränderung seines Objekts, darum kann also brahman selbst nie Objekt irgend eines Handelns werden, d. h. im Thun jeglicher Art kann nimmermehr das sittliche Wohlverhalten bestehen. Aber auch nicht in der Gesinnung; denn auch diese ist undenkbar ohne eine Thätigkeit, eine solche des Willens nämlich. So bleibt von allen menschlichen Grundkräften allein das Erkennen, zu dessen Resultaten man ohne eigenes Zuthun zu gelangen scheint, weil sie vom Objekt der Erkenntnis ausgehen. Das Wesen der Sittlichkeit wird daher in einen Erkenntnisakt gesetzt, dessen Objekt brahman ist, in die mystische Intuition, vor der die Welt der Erscheinung schwindet und die All-Einheit sich darstellt. Der sittliche Process vernichtet den Trug, dem gemäss brahman sich selbst als eine Vielheit von Individualeelen erschien, und lässt in geläuterter Erkenntnis alle Unterschiede im Selig-Einen untergehen.

Der Begriff der Erlösung überhaupt ist undenkbar ohne jenen metaphysischen Dualismus zwischen brahman und der Welt der mâyâ. Erst in Folge dieses Gegensatzes muss die empirische Welt als Stätte der Entzweiung und Nichtigkeit erscheinen, erst in Folge dieses Gegensatzes kann der Seele die Aufgabe erwachsen, sich von den Banden der Vielheit zu befreien und die Einheit mit brahman anzustreben. Alles wahrhaft moralische Verhalten hat dieses Ziel vor Augen und empfängt eben daher seinen specifisch ethischen Charakter. Die Identitätslehre im besonderen drückt der Sittlichkeit ihren bestimmten Stempel auf, den des Quietismus. Eine jede Seele ist brahman ganz und ungeteilt, und brahman ist das Ding-an-sich, darum weder kartar noch bhoktar, weder handelnd noch geniessend (leidend), weil sowohl Handeln als Geniessen Vielheit und Veränderlichkeit voraussetzt, indes brahman über diese Formen der bloss empirischen Realität hinausliegt. Daher ist also auch die Seele

an sich weder handelnd noch geniessend, wie Çankara sagt: »Das Thätersein kann der Seele nicht von Natur eigen sein, weil dann keine Erlösung möglich wäre. Denn wäre der Seele das Thätersein von Natur eigen, so gäbe es davon keine Befreiung, wie für das Feuer keine von der Hitze; ohne Befreiung vom Thätersein aber ist die Erreichung des Zieles des Menschen nicht möglich; denn das Thun ist seinem Wesen nach ein Leiden.«¹⁾ Erst durch ihre trügerische Vereinzelung zur Individualseele vermittelt der auf dem Nichtwissen, der avidyâ, beruhenden upâdhi's oder »Beilegungen« erscheint sich die Seele als kartar und bhoktar. Also beruht alles Handeln, das Thätersein der Seele wie die gesamte Individualität auf der avidyâ: »nur der Wahn ist es, der zu allem Thun antreibt,«²⁾ das nur dadurch zu Stande kommt, dass ich meinen Leib, der doch als vergänglich nicht mein Selbst ist, dennoch für mein Selbst halte, ihn und die von ihm getragenen Sinnesorgane.³⁾ Es ist folglich nichtig, wie die Ziele, denen es zustrebt. Der Vedânta kennt daher kein wertvolles Handeln, keine Arbeit, die um ihrer selbst willen zu thun wäre, keine kraftfröhliche Gestaltung weltlicher Verhältnisse, ihm ist das alles auf dem Truge der mâyâ basirt. Aber auch das rituelle Werk hat keinen wahrhaften Wert. Opfer, Almosengeben, Vedastudium, die gesamten vom Schriftkanon vorgeschriebenen Pflichten haben Bedeutung und Wirksamkeit nur innerhalb des samsâra,⁴⁾ weshalb sie denn auch nach erlangter Erlösung wegfallen. Die Erlösung selbst, auf die der sittliche Lebenswandel abzielt, ist daher nimmer durch irgend welches Werk zu erlangen;⁵⁾ denn sie ist die Erlösung von der Individualität, in der jede That unumgänglich wurzelt. Sie ist die ewige Frucht der vidyâ, des Wissens, des samyagdarçanam, der »universellen Erkenntnis,« während die That, als endlich, nur endlichen Lohn zeitigen kann. In diesem Sinne heisst es: »Gleichwie hienieden der Genuss, den man durch die Arbeit erworben hat, dahinschwindet, so schwindet auch im Jenseits der durch die guten Werke erworbene Genuss dahin.«⁶⁾ Ja, der Glaube,

1) Deussen, a. a. O. p. 342. 2) ib. p. 324. 3) ib. p. 58, 192 ff. 4) ib. p. 449. 5) ib. p. 434. 6) ib. p. 172.

durch Werke der Erlösung teilhaftig werden zu können, ist dieser direkt hinderlich:

»In blindes Dunkel fährt, wer im Nichtwissen lebte,
In blinderes wohl noch, wer nach Werkwissen strebte.«¹⁾

Auch moralische Läuterung wird abgewiesen.²⁾ Die Erlösung besteht eben in nichts anderem als in dem Innewerden der von Urbeginn bestehenden Identität der Einzelseele mit dem wonnevollen brahman; im Augenblick der Erkenntnis ist die Erlösung vollbracht.³⁾ —

Ist nun durch die heilende vidyâ die moksha zu Stande gekommen, so werden alle früher gethanen Werke vernichtet, d. h. sie, von denen im Zustande des samsâra infolge der Lehre vom karman das zukünftige Geschick des Menschen abhing, werden nun als leere Schatten nachgewiesen, als Gaukelbilder ohne irgend welche Realität, als durchaus nichtig. Sie haben alle Bedeutung verloren und sind, als ob sie nie gewesen wären. Wie das zugeht, erklärt Çankara wie folgt: »Das brahman, welches der von mir früher für wahr gehaltenen Naturbeschaffenheit des Thäterseins und Geniesserseins entgegengesetzt ist und seiner Naturbeschaffenheit nach in aller Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Nicht-Thäter und Nicht-Geniesser ist, dieses brahman bin ich, und darum war ich weder vordem Thäter und Geniesser, noch bin ich es jetzt, noch werde ich es jemals sein.«⁴⁾ Alle früher begangenen Handlungen zerstieben wie Schaumblasen, lösen sich auf, wenn die moksha den Erlösten mit dem ewigen brahman vereinigt hat, wie schon der — auch von Schopenhauer rühmend citierte⁵⁾ — Vers der Mundaka-Upanishad besagt:

»Wer jenes Höchst-und-Tiefste schaut,
Dem spaltet sich des Herzens Knoten,⁶⁾
Dem lösen alle Zweifel sich,
Und seine Werke werden nichts,«

oder ein Vers der Bhagavad Gita:

»Wie Feuers Glut das Holz in Asche wandelt,
So der Erkenntnis Feuer alle Werke,«

1) Deussen, a. a. O. p. 209. 2) ib. p. 435. 3) ib. p. 440. 4) ib. p. 456. 5) W. a. W. u. V. II p. 697. 6) d. h. der Knäuel der upâdhi's.

Alle Werke, nicht nur sündhaftes,¹⁾ auch gutes Werk.²⁾
»Wer solches weiss,« sagt die Brihadâraryaka-Upanishad,
»den überwältigt beides nicht, ob er darum (weil er im
Leibe war) das Böse gethan hat, oder ob er das Gute
gethan hat; sondern er überwältigt beides; ihn brennet nicht,
was er gethan und nicht gethan hat.«

Wir haben also gesehen,

a) worin der sittliche Process besteht, der den Menschen
zur Erlösung führt, nicht nämlich in der Läuterung sünd-
hafter Triebe zu moralischer Vollkommenheit, die sich in
Thaten der Gerechtigkeit oder Menschenliebe äussert, son-
dern allein in der Erreichung einer intuitiven Erkenntnis,
deren Objekt brahman als die absolute All-Einheit ist;

b) wie die Erlösung durch Beseitigung aller vorher be-
gangenen Handlungen den Wissenden von den Flecken aller
Werke, auch der guten, reinigt, und fragen weiterhin,

c) wie der Erlöste sich das Bewusstsein seiner Identität
mit brahman erhält? Und da ist es a priori klar: wie keine
Werke die Erlösung herbeiführen konnten, so können sie
auch nicht ihren Besitz garantieren — wodurch der Quietis-
mus seinem Gipfelpunkt entgegengeführt wird. Für den Er-
lösten giebt es durchaus kein Gesetz mehr, wie ein von
Çankara angeführter Vers der smriti³⁾ sagt:

»Der Mann, der an dem Selbst sich freut,
Am Selbste sein Genüge findend
Und seinen Frieden in dem Selbst,
Für den ist keine Pflicht mehr bindend.«⁴⁾

Alle die Aufgaben also, die dem Menschen das Leben,
die Allgemeinheit stellen mag, existieren für den Erlösten
nicht mehr. Er streift alle Bande von sich ab; alle Gebote
und Verbote fallen weg für den Seligen, der das samyag-
darçanam erreicht hat.⁵⁾ Das ist eben sein »Schmuck und
Stolz, dass nach Erkenntnis der Seele als brahman alles
Thun-sollen aufhört, sowie auch alles Gethan-haben.«⁶⁾ Die
Familie hat fürderhin keinen Anspruch mehr an ihn: »Wozu

1) Deussen, a. a. O. p. 455. 2) ib. p. 457. 3) smriti = Tradition. Dazu rechnet
Çankara vor allem die weltlichen Epen, wie das Mahâbhâratam nebst dessen Episode der
Bhagavadgîtâ, und das Gesetzbuch des Manu. 4) Deussen, a. a. O. p. 448. 5) ib. p. 323.
6) ib. p. 87, u. ö.

brauchen wir Nachkommen, wir, deren Seele diese Welt ist?«¹⁾ Namentlich sind unter den Geboten, die nunmehr ihre Verpflichtung eingebüsst haben, die Forderungen des rituellen Gesetzes verstanden. Çankara sagt darüber: »Da das Wissen (allein) die Ursache ist, durch welche das Ziel des Menschen erreicht wird, so sind, nach Erlangung dieses Zieles durch das Wissen, die Werke der âçrama's²⁾ wie Feueranzünden u. s. w. nicht (weiter) zu beobachten.«³⁾ Der Weise mag nun thun oder lassen, was ihm beliebt,⁴⁾ die Erlösung ist ein unantastbares Gut, das über alles irdische Wesen hoch hinausliegt, das auch durch keine Frevelthat mehr geschmälert werden kann. Auch hierfür seien Belege angeführt, ein Spruch der Maitri-Upanishad:

»Wie zu dem Berge, der in Flammen steht,
Gazelle nicht, noch Vogel geht,
So naht die Sünde, wie man sie auch nennt,
Dem Manne nicht, der brahman kennt,«⁵⁾

und der von Çankara angeführte Vedaspruch:

»Das ist des Brahmanfreundes ew'ge Majestät,
Dass er nicht wächst durch Werke und nicht minder wird;
Man folge ihrer Spur, wer sie gefunden hat,
Der wird durch böse Werke weiter nicht befleckt;«⁶⁾

denn, »wie an dem Blatte der Lotosblüte das Wasser nicht haftet, so haftet keine böse That an dem, der Solches weiss.«⁷⁾

Sonach zeitigt die Erlösung keine Frucht, die auch vom Nächsten mitgenossen werden könnte; sie bringt keine Thaten der Menschenliebe hervor, sie lässt den Heiligen nicht seine Kräfte in den Dienst der Allgemeinheit stellen, um die Not der Mitgeschöpfe zu lindern. Sie ist ein Zustand, der seine Bedeutung nur für den Besitzer hat. Und sie wird nicht erlangt durch die natürliche Sittlichkeit, der gemäss der Mensch verliehene Gaben ausbildet und anwendet in freudiger Arbeit um weltlich-greifbare Lebenszwecke, nicht durch die positive Sittlichkeit, die sich Ausgestaltung des Daseins zur Aufgabe setzt, die uns im lebendigen Wechselverkehr mit

1) ib. p. 438 f., 448. 2) Ueber die vier âçrama's, = Uebungsstadien, cf. Deussen a. a. O. p. 17. 3) ib. p. 88 Anm. 49, p. 449. 4) ib. p. 438. 5) E. Hardy: Vedisch-brahmanische Periode p. 228. 6) Deussen, a. a. O. p. 211. 7) ib. p. 455.

Unseresgleichen unser Tagewerk treu erfüllen heisst, damit das Geschlecht der Nachgeborenen den Boden geebnet, das Leben leichter finden möge — nein, sie wird erreicht durch die asketische Sittlichkeit des Quietismus, jene verneinende Sittlichkeit, der die Loslösung von der Welt und ihrer Pflicht als einzig erstrebenswertes Ziel erscheint und das Individuum aus dem allgemeinen Menschenverband heraushebt. Diese Sittlichkeit heftet den Blick, vor dem jedes kulturelle, sociale Schaffen als nichtig zerstoßen ist, in unverrückbarer Starrheit auf jenes Eine, Unbewegliche, das keiner Aenderung, keiner Entwicklung fähig ist. Der Quietismus lässt die Gestalten der Welt teilnahmslos an sich vorüberziehen, ohne sich ihrer zu bemächtigen. In seine Selbstgenügsamkeit dringt kein Ton werkhätiger Liebe, opfermutigen Mitleids. Da drückt eine schwere, schwüle Luft alle Willensbewegung darnieder, eine tödliche Müdigkeit liegt auf allem Wollen, nirgend erhebt sich eine frische, kühlende Brise, die für einen befreienden Atemzug Raum schüfe. Der lebendige Quell des Blutes, der den Gliedern Kraft verleiht, stockt und versumpft und versiegt. Und das Alles infolge der Verquickung der Ethik mit der Metaphysik. Weil der Vedânta die Seele unmittelbar an der ganzen Natur des ausserweltlichen brahman participieren lässt, muss er das Verständnis für immanente Moralität verlieren und alle Bedingungen einer solchen hinter sich lassen. Die Seele und brahman sind schlechthin identisch, von Natur aus, darum kann der sittliche Process nur auf einen intellektuellen Vorgang zurückgehen und sein Ziel, die höchste Blüte aller Moralität dann erreichen, wenn durch plötzliche Erleuchtung des Intellekts der Schleier der mâyâ durchschaut und die All-Einheit erkannt wird. Brahman selbst ist durchweg reine, vollkommene Geistigkeit; infolge einer unbegreiflichen Trübung seiner Geistesklarheit durch die avidyâ erscheint es sich selbst als in die Vielheit individueller, der Qual anheimgegebener Seelen zersplittert; aber jene Trübung muss wieder der richtigen Erkenntnis weichen, was allein durch einen rein geistigen Akt möglich ist, durch den Uebergang vom Nichtwissen zum Wissen. Ein solcher Uebergang

ist nicht zu erzwingen, nicht zu befehlen; »das Nichtwissen«, sagt Çankara, »wird getilgt durch Belehrung allein,« während alle Befehle, alle Gesetze socialer oder ritueller Art die erlösende Intuition nicht herbeizuführen vermögen.¹⁾ Durch die von der Metaphysik stipulierte innige Verbindung der Seele mit dem rein geistigen, niemals wollenden, niemals handelnden brahman wird der Ethik ihr bestimmter Charakter angewiesen, durch den transcendenten Gedanken der unbewegten All-Einheit der Quietismus begründet. — Die Arbeit, die der Mensch an und in sich zu leisten hat, besteht in der Reinigung seiner Erkenntnis, nicht seines Charakters, in einer intellektuellen, nicht einer moralischen Ertüchtigung.²⁾ Wir wiesen im Paragraphen über die Erlösung darauf hin, dass die moksha nicht abhängig gedacht wird von dem, was Schopenhauer »Verneinung des Willens« nennt, dass diese vielmehr als ein blosses Accidens der Erlösung auftritt. Denn infolge ihrer metaphysischen Identität mit dem nur aus Geistigkeit bestehenden brahman ist die Seele ebenso wenig wollend als handelnd, daher von einer Ertötung unsittlicher Leidenschaften überhaupt keine Rede sein kann, sondern alles vom Erkennen abhängig bleibt.

§ 25. Metaphysik und Asketik im Buddhismus.

Die Millionen, die seit Buddhas Auftreten sich zu ihm, zu seiner Lehre, zu seiner Gemeinde bekannten, haben sich von je über zwei streng gesonderte concentrische Kreise verteilt, über den inneren Kreis der Mönche, der Asketen, samana's, und über den äusseren der Laien, Verehrer, upāsaka's. Während für den Mönch nach dem Vorbilde des brahmanischen Weisen die vollständige Aufgabe der Heimat und aller häuslichen Bequemlichkeiten und Verpflichtungen, das ziellose Wandern, das Bettelleben *conditio sine qua non* war, verblieben die upāsaka's in den natürlichen Schranken bürgerlichen Lebens und berufmässiger Thätigkeit, ohne jedoch von der Forderung mönchisch-asketischer Selbstzucht gänzlich frei zu bleiben, so dass wir sie dem Stande der sogenannten Tertiarier vergleichen können, die sich den

1) Deussen, a. a. O. p. 225 ff. 2) ib. p. 435.

christlichen Mönchsorden der Franziskaner als weiterer Ring mit minder strengen Lebensformen anschlossen. Die upāsaka's bilden für die Gemeinde der bhikkhu¹⁾ oder Bettler gewissermassen die Basis, auf der sich jene erhebt; die Gesamtheit wie der Einzelne kann ihrer nicht entraten; denn wenn die Gesamtheit sich vor allem am Zuzug aus den Kreisen der »Verehrer« stärkt, so bedarf der einzelne Bettler des einzelnen Wohlthäters, der ihm Speise und Kleidung reicht und den Erkrankten mit Arznei versorgt. Die buddhistische Ethik muss demnach auch diese »Hausbewohner«, diese Laienjünger berücksichtigen, ihretwegen muss der Quietismus zu einer Art socialer Moral erweitert werden, zu einer Anerkennung gesellschaftlicher Tugenden und Pflichten, wobei man sich freilich hütet, diese natürliche Moralität als gleich berechnete Schwester neben die asketische zu setzen. Vielmehr hat die natürliche Sittlichkeit nur soweit Wert, als sie die Grundlage der naturflüchtigen bildet; sie läutert sich zu der Moral der Bettler und Quietisten, der allein wirkliche Bedeutung zukommt. Das Feuer, das diese Läuterung bewirkt, ist die Metaphysik.

Die sittlichen Vorschriften des Buddhismus laufen vor allem auf die Anempfehlung dreier Tugenden hinaus: Rechtschaffenheit, Versenkung und Weisheit.²⁾ Von diesen drei Kardinaltugenden enthält nur die erste das Wesen der socialen Moralität, die Rechtschaffenheit, die ihrerseits wieder drei Klassen tugendhafter Handlungen begreift: die fünffach gegliederte eigentliche Rechtschaffenheit (d. h. die Rechtlichkeit), das Wohlwollen und die Wohlthätigkeit. Wir finden also neben den Rechtspflichten auch die Tugendpflichten vertreten, welche letztere in dem Vedānta keineswegs die ihnen gebührende Betonung erhalten haben. Demgemäss verlangt die Rechtlichkeit die Anerkennung fremden Eigentums durch das Verbot des Diebstahls; sie schützt die Ehe durch das Verbot des Ehebruchs; sie will Treu und Glauben, diese notwendige Basis alles socialen Zusammenlebens, erhalten und fördern durch das Verbot der Lüge; sie erkennt das Recht aller Wesen auf das Dasein an und verbietet den

1) Sanskrit: bhikkhu. 2) Oldenberg a. a. O. p. 310 ff.

Mord, auch den der Tiere. Dann schreitet die Ethik von den in der fünffachen Rechtschaffenheit oder Gerechtigkeit liegenden Rechtspflichten zu den Tugendpflichten fort und predigt das Wohlwollen gegen alle Geschöpfe, die Eintracht, die Toleranz, die freundliche Gesinnung, die sich in der Mildthätigkeit vollendet. Eben diese Tugend ist es, der vor allem die Loblieder der Mönchsdichter erklingen, deren Bethätigung seitens der Laien die besitzlosen Bettler natürlich auch am meisten schätzen mussten. Offenbar haben wir hier mehr als blosse Ansätze einer socialen Moral, wie denn der Buddhismus trotz seiner Verachtung der Kastenunterschiede gewisse sociale Bedingungen des Lebens respektierte: die Mönchsweihen durften keinem erteilt werden, der sich durch seinen Eintritt in den Orden anderweitigen natürlichen Pflichten zu entziehen suchte, keinen Soldaten, Leibeignen, Schuldnern, keinen Minderjährigen, die der Einwilligung der Eltern nicht theilhaft waren.¹⁾ Auch in die Zahl der Laienjünger wurden Händler mit Waffen, Gift, geistigen Getränken nicht aufgenommen.²⁾ — Fragen wir nun, wo das Fundament dieser socialen Moral liegt, wie man die Ansprüche der natürlichen Pflichtenlehre motiviert, so führt uns die Antwort zum krassesten Eudämonismus. Ein jeder vollbringt das Gute, weil es zu seinem eigenen Besten dient, weil er von seiner Pflichterfüllung eine unmittelbare Förderung eigenen Wohlseins, eigenen Glückes erwartet. Was wir für die Rudimente einer vergangenen Auffassung des Sittlichen im Vedânta-systeme höchstens erschliessen konnten, thut der Buddhismus naiv, offen, ohne daraus das geringste Hehl zu machen: er begründet alle Sittlichkeit durch die uns so unsittlich dünkende Triebfeder des nackten Egoismus. Er weiss, dass man das Gute thut um des Lohnes willen, und das Böse unterlässt aus Furcht vor der Strafe. »Es gehört«, sagt Oldenberg, »zu den wenigst erfreulichen Zügen der altbuddhistischen Literatur, dass sich in ihr eine ganze Sammlung von Erzählungen findet (Vimānavatthu), welche das Thema vom Wohlthun als der vorteilhaftesten Kapitalanlage in unermüdlicher Wiederholung, genau nach einem und dem-

1) Oldenberg a. a. O. p. 371. 2) ib. p. 411 Anm. 1.

selben Schema von unübertrefflicher Plumpheit variieren oder vielmehr nicht variieren.«¹⁾ In eben diesem Sinne heisst es im Cariyâ Pitaka: »Ein Landmann, der ein fruchtbares Feld sähe und keinen Samen darauf streute, würde nicht nach Frucht trachten. So auch ich, der ich nach dem Lohn guter Werke begehre, wenn ich ein herrliches Feld des Handelns sähe und nicht Gutes thäte, würde nicht nach dem Lohn der Werke trachten.«²⁾ Und worin der Gewinn oder Verlust besteht, den man durch sein Thun erlangt, möge folgende Stelle lehren: »Fünffach, ihr Hausbewohner, ist der Verlust eines, der Uebles thut aus Mangel an Gerechtigkeit. Erstens gerät er in grosse Armut durch seine Saumseligkeit, zweitens hat er überall einen bösen Namen, drittens wagt er kaum unter die Menschen zu gehen, viertens ist er voller Angst im Augenblicke des Todes und fünftens nach dem Tode wird er in einem unseligen Zustande des Leidens und des Wehes wiedergeboren. Fünffach ist aber auch der Gewinn eines, der Gutes thut durch Ausüben der Gerechtigkeit. Erstens erwirbt er grosses Vermögen durch seinen Fleiss, zweitens hat er überall einen guten Namen, drittens getraut er sich in jede Gesellschaft der Menschen zu gehen, viertens stirbt er ohne Angst und schliesslich nach dem Tode wird er in einem seligen Zustande im Himmel wiedergeboren.«³⁾ — Alles moralische Handeln, soweit es sich in der Welt kund giebt, lässt der Buddhismus daher aus dem Egoismus hervorgehen, wodurch die weltliche Moral wiederum anthropologisch begründet wird, durch den mächtigsten Trieb, der uns allen gemeinsam ist. Unbekümmert darum, ob ein solches Handeln im vollsten Sinne ein moralisches zu nennen ist, hält der Buddhismus daran fest, dass naturgemässes Streben nach persönlichem Vorteil Quell und Ursprung alles Rechttuns sei. Und diesem Eudämonismus der socialen Moral werden wir in der asketischen wiederbegegnet, aber in ganz besonderer Form. —

Die sociale Moral dient, wie schon gesagt, der quietistischen zur Basis; denn ihre Gebote haben im Grunde auch für den Mönch verbindliche Kraft. Aber gleich wird die

1) *ib.* p. 315 Anm. 2. 2) *ib.* p. 311. 3) E. Hardy: *Buddhismus* p. 59.

fünffache Rechtschaffenheit der Laienjünger zu einer zehnfachen erweitert, indem zu den für die upāsaka's geltenden Geboten noch fünf andere hinzugefügt werden, die dem bhikkhu die Verachtung auch der unschuldigen Freuden des Lebens, der Freude an Musik und Gesang, Kränzen und Wohlgerüchen zur Pflicht machen, sowie auch die Verachtung aller Annehmlichkeiten, wie eine solche z. B. durch die Ruhe auf bequemem Lager entsteht. Und wenn nun noch dazukommt, dass das Verbot des Ehebruchs durch das Verbot jeglichen Geschlechtsgenusses überhaupt verdrängt wird, so sehen wir die Rechtschaffenheit in ganz asketischer Weise umgedeutet; die Moral wandelt sich unmittelbar, nachdem sie auf die Mönche bezogen wird, aus der socialen in die asketische um. Wir dürfen daher wohl annehmen, dass sie schon in ihrer natürlichen Form den Keim zu der weltflüchtigen Askese in sich trug; wie dem in der That auch ist. Wenn die sociale Sittlichkeit auch, wie wir sahen, anthropologisch begründet ist, so liegt die Gefahr, in die anti-sociale umzuschlagen, ihr darum so nahe, weil sie auf dem Egoismus, auf eben diesem Punkte der menschlichen Natur und auf keinem anderen fusst. Denn dadurch wird eine Kluft des rein praktischen Interesses zwischen der Aussenwelt und dem eigenen Selbst aufgerissen, und alles Handeln innerhalb natürlicher Grenzen geschieht nicht der Welt, sondern dem eigenen Ich zu Liebe. Die Welt mit ihren Verhältnissen tritt gegen das Ich in den Hintergrund; sie ist nicht um ihrer Selbst willen Gegenstand der Bearbeitung, sondern eine jede That, auch wenn sie sich auf Objekte socialer Art richtet, hat nur so viel Bedeutung, als sie zur Förderung und Ausgestaltung des eigenen Ich beiträgt. Der Ertrag des socialen Handelns für den Nebenmenschen beschränkt daher seinen Wert auf den eines opus superrogationis und gewinnt bald den Charakter eines Adia-phoron. Von da aber ist es bis zur gänzlichen Verwerfung aller natürlichen Thätigkeit nicht mehr weit, und der Fortschritt dazu ist dem Masse, in dem der Egoismus das Ich in den Vordergrund drängt, direkt proportional. Gesellt sich dann noch eine pessimistisch-nihilistische Metaphysik hinzu,

die alle weltlichen Daseinsbedingungen dem Lose unaufhörlichen Leidens überantwortet, so ist der Quietismus vollendet.

Wenn wir also den Keim der asketischen Moral schon in der natürlichen Ethik entdecken, so wird es uns nicht wundern, auch diese hier und dort asketisch gefärbt zu finden. Ja, wir würden selbst dann eine solche Färbung wahrnehmen, wenn jener Keim nicht in der natürlichen Sittlichkeit verborgen läge, darum, weil ohnehin von der weitaus wichtigeren quietistischen Ethik ein verwirrendes Licht auch auf die sociale fällt. So soll auch der »Hausbewohner«, der Laie, der upāsaka fasten, keine Kränze tragen, keine Wohlgerüche lieben, nicht auf bequemem Bette ruhen. Auch er soll eheliches Leben meiden, »als ob's ein Haufen glüh'nder Kohlen wär'«, und die Ehe ist nur ein Zugeständnis für den Beklagenswerten, der sich zu schwach fühlt, »zu gehn auf reinen Wegen.«¹⁾ Mehr aber als solche Bestimmungen direkt asketischer Art spricht für das Vorhandensein einer Atmosphäre quietistischer Sittlichkeit in und über der natürlichen Moral das eine, dass der ethische Trieb nicht als eine positive, gestaltende, sondern als eine negative, verhindernde Kraft aufgefasst wird. Dem gemäss sind der Verbote mehr als der Gebote; statt: du sollst! heisst es in der Regel: du sollst nicht! Man drängt mehr darauf hin, dass das Böse unterlassen, als dass das Gute gethan werde. Auch das Gebot des Wohlwollens muss unter dem Gesichtspunkt einer verneinenden Sittlichkeit betrachtet werden. Wenn das Christentum als höchstes Gesetz aufstellt, den Feind durch Wohlthaten zu überwinden, ihn zu lieben, so verbietet der Buddhismus zwar, den Feind zu hassen, ohne aber über dieses rein negative Verbot zu einer positiven Norm schaffensfreudiger Liebe hinauszugehen.²⁾ Wir werden auf diesen negativen Zug der socialen Moral, wenn man überhaupt jetzt noch von einer solchen sprechen kann, noch einmal zurückkommen.

Als der Buddhismus bei der anthropologischen Begründung seiner socialen Moral unglücklicher Weise grade auf den Egoismus als das sittlich-verbindende Moment geriet, stellte er dadurch nicht allein die wirklich ethische Bedeutung

1) Hardy: Buddhismus p. 85. 2) Oldenberg a. a. O. p. 312 ff.

seiner Moralität in Frage, sondern legte auch den Keim, aus dem die quietistische Sittlichkeit, den schwachen Nebenschössling der natürlichen überwuchernd, zu vollster Blüte heranwachsen konnte, indem er von vornherein durch Einführung des rein praktischen Interesses einen fundamentalen Unterschied zwischen der Person des Subjekts und der Welt des Objekts, zwischen Ich und Aussenwelt zu Ungunsten der letzteren konstituierte. Zu diesem Unterschied tritt ein weiterer, wichtigerer, den die Metaphysik selbst einführt, der niemals auszusöhnende Gegensatz zwischen nirvâna und samsâra. Die Metaphysik hat richtig erkannt, dass alle Zustände unter der direkten Einwirkung des Kausalnexus stehen, aber, diese Erkenntnis unberechtigter Weise bis in ihre letzten Konsequenzen verfolgend, hat sie alle Objekte in einen beständigen Fluss sich folgender Zustände restlos aufgelöst, so dass in ewiger Veränderung sich nichts dauernd erhält und alles sankhâra ist, ein Sich-Gestalten, kein Gestaltetes. Und diese Anschauung wird sofort bei ihrem Auftreten pessimistisch ausgebeutet; durch den ruhelosen Wechsel aller Erscheinungen wird ein nie gestilltes Leid und unaufhörliche Qual über alle Welt getragen; denn Glück kann nur im ungestörten Genuss eines dauernden Gutes liegen, indes in Wirklichkeit sich jeder Genuss unter den Händen verflüchtigt. Die Struktur des Seins begründet unmittelbar dessen eudämonologische Beschaffenheit, und der Pessimismus steht und fällt mit der Kausalitätsformel. In dem Vedânta wurde durch die metaphysische Idee des brahman die ganze Welt in allen Verhältnissen zum Schein und Trug herabgedrückt und dadurch das auf die Welt gerichtete Handeln als nichtig erwiesen; im Buddhismus ist dieselbe Welt infolge der unumschränkten Geltung eines metaphysischen Gesetzes leidvoll, und leidvoll muss daher auch jedes natürliche Handeln sein. Der Egoismus, der alles Leid flieht, kann daher unmöglich seine Zustimmung zu socialer That geben. Nun tritt das Reich des nirvâna in einen schroffen Gegensatz zum Reich des samsâra. Gleichviel, ob wir nirvâna als das absolute Nichts oder das Sein im höchsten Sinn betrachten, so viel steht fest, dass es das Land der vollkommenen Seligkeit,

der stillsten Ruhe, des ungetrübten Friedens ist, in dem das Kausalitätsgesetz keine Macht mehr hat. Alles Handeln, soweit überhaupt von Handeln die Rede sein kann, muss sich demnach auf nirvâna beziehen; der sittliche Process muss im nirvâna auslaufen und darin bestehen, dass der Mensch sich von den peinigenden Fesseln des samsâra mehr und mehr befreit. Er basirt daher im letzten Grunde immer noch auf dem Glückseligkeitsbedürfnis des Einzelnen, auf dem Egoismus, der aber hier von einem empirischen zu einem transcendenten erweitert wird und nicht mehr, wie beim natürlichen Handeln, immanentes, sondern metaphysisches Glück und Wohlsein anstrebt. Das Ich bleibt durchaus im Vordergrunde stehen. In jener oben angeführten Trinität der Kardinaltugenden werden neben der vorbereitenden socialen Tugend der Rechtschaffenheit die eigentlich sittlichen, d. h. quietistischen Tugenden der Versenkung und der Weisheit genannt. Aber zu diesen kann nur der gelangen, der vorher die Pflicht der sittlichen Arbeit an sich selbst zu Ende geführt hat.¹⁾ Diese ist recht eigentlich die Vorhalle, durch die man aus der profanen socialen Moral in das Heiligtum der asketischen gelangt. Auch diese Pflicht erscheint dreifach gegliedert, sie gebietet 1. Beherrschung der Sinne, 2. Wachsamkeit und Aufmerksamkeit, 3. Bedürfnislosigkeit. Hier liegt erst der wahre Angelpunkt, um den die gesamte buddhistische Ethik sich dreht: die Vernichtung des »Durstes«, die Ertötung des Verlangens, die Verneinung des Willens. In rastloser, unermüdlicher Selbstzucht soll man jede Regung natürlicher Triebe ersticken, ängstlich die Thore der Sinne bewachen, dass nichts durch sie eingehe, das irgendwie sündige, qualbereitende Leidenschaften aufregen könnte. Denn die That als solche ist bloss äusserliches Symptom; ihre wahre Bedeutung gewinnt sie durch den treibenden Willen. Das Begehren ist die eigentlich unsittliche Potenz, mit dem, wie die zweite heilige Wahrheit lehrt, das unermessliche Leiden verbunden ist, weil es nach der Welt begehrt, der Stätte ewigen Kammers. Der Wille, der an den vergänglichen Lüsten haftet, der Wille ist es, der sich der wahren Selig-

1) Oldenberg a. a. O. p. 328 ff.

keit entgegenstellt — in beständiger Arbeit am eigenen Ich muss er daher bekämpft und unterdrückt werden. Daher sagt Buddha zu dem Versucher Mâra: »Wer das Leiden erkannt hat, woher es stammt, wie mag der Mensch sich dem Begehren zuwenden? Wer da weiss, dass irdisches Leben eine Fessel ist in dieser Welt, der Mensch möge üben, was ihn davon frei macht.«¹⁾ Weil demnach der Wille ein unmoralischer von Haus aus ist, deshalb sahen wir auch, dass in der socialen Moral die Verbote die Gebote weit überwiegen. Denn der Mensch gilt von Natur als untüchtig zum Guten, und die Sittenlehre muss vor allem darauf hinausgehen, seine unsittlichen Triebe zu zügeln. Es nimmt nicht Wunder, dass Schopenhauer mit einer solchen Auffassung durchaus einverstanden ist. Er sagt, diese prohibitive Moral rühmend: »Die Buddhaisten gehn, in Folge ihrer tieferen, ethischen und metaphysischen Einsichten, nicht von Kardinaltugenden, sondern von Kardinallastern aus, als deren Gegensätze, oder Verneinungen, allererst die Kardinaltugenden auftreten.«²⁾ Darum kann auch die buddhistische Ethik das Wohlwollen gegen alle Wesen, das sie verlangt, zu einer werktätigen Liebe nicht verklären; denn auch die Liebe ist ein »Haften«, eine Regung des Durstes, des Willens, und als solche unmoralisch und zu unterdrücken. Gelassenheit, Gleichmut — Stumpfheit ist das buddhistische Ideal. »Die mir Schmerz zufügen und die mir Freude bereiten, gegen Alle bin ich gleich; Zuneigung und Hass kenne ich nicht. In Freude und Leid bleibe ich unbewegt, in Ehren und Unehren; überall bin ich gleich. Das ist die Vollendung meines Gleichmuts.«³⁾ — — In Selbsterkenntnis und Selbstprüfung, in Selbstbewachung und Selbstherrschaft wird der schweren Pflicht der Arbeit am eigenen Ich genügt. »Durch dein Ich sporne dein Ich an; durch dein Ich erforsche dein Ich; so wirst du dein Ich wohl bewahrend und wachsam in Seligkeit leben, o Mönch. Denn des Ich Schutz ist das Ich; des Ich Zuflucht ist das Ich; deshalb halte dein Ich im Zaum, wie der Händler ein edles Ross.«⁴⁾ Um die Erforschung des

1) ib. p. 336. 2) Parerga II § 111 p. 217. 3) Oldenberg a. a. O. p. 321. cf. auch ib. p. 315 Anm. 1. 4) ib. p. 329.

Ich allein dreht sich auch der ganze Kultus, weshalb er auch so dürftig ausgefallen ist. Alles in allem haben wir hier es sicher, im Gegensatz zum Vedânta, mit einer moralischen Umgestaltung des Charakters zu thun: »Ueberwinden der Ichheit Trotz wahrlich ist höchste Seligkeit.«¹⁾ In dieser Umgestaltung liegt der eigentliche sittliche Process; aber es ist nicht zu verkennen, dass er dem Glückseligkeitbedürfnis des Menschen dient. Nirvâna wird nur darum angestrebt, weil es über Geburt und Sterben, Alter und Krankheit, Leid und Kummer hinausliegt, also aus Egoismus, aus Rücksicht auf das Ich, das Selbst. Seligkeit, Glück, Leidlosigkeit, Sittlichkeit sind identische Begriffe. Und doch wissen wir, dass es gar kein Ich, kein Selbst giebt. Einerseits wird also anempfohlen, das Ich allen Ernstes zu suchen, zu bewachen, zu vertiefen; andererseits wird seine Annahme als unstatthaft verworfen. Vier Grundübel giebt es, die zu überwinden hat, wer die höchste Stufe der Vollendung erreichen will: neben der Sinnlichkeit, der Täuschung, der Unwissenheit die Individualität.²⁾ Und ist nicht das Selbst ein Trug? Ist die Persönlichkeit nicht nur ein »Haufen« wandelbarer sankhâra's? So bekämpft der Buddhismus die Sonderexistenz aus Egoismus, und seine Ethik lehrt selbstsüchtige Selbstlosigkeit.

Wie dem auch sein mag, gewiss ist, dass die buddhistische Ethik sich im vollkommensten Quietismus vollendet. Durch die Anerkennung der unumschränkten Herrschaft des Kausalitätsgesetzes giebt man die ganze Welt einer pessimistischen Beurteilung preis, die durch den Gegensatz zum leidlosen nirvâna noch verschärft wird. Der sittliche Wert des Menschen, sein Charakter, seine natürlichen Triebe können sich einer gleichen Wertschätzung nicht entziehen. Darum darf die Sittlichkeit nicht im Handeln liegen, im Handeln, das weltliche Objekte zum Ziel und menschliche Kräfte, äusserer oder innerer Art, zur Bedingung hat. Die Sittlichkeit muss vielmehr darin bestehen, dass man, alles wirkliche Wirken unterlassend, sich von der Welt abkehrt, was seinerseits nur durch gewaltsame Unterdrückung aller Triebe und Affekte möglich ist. In dieser Unterdrückung besteht also

1) ib. p. 129. 2) Hardy; Buddhismus p. 61.

der sittliche Process, der zwischen samsâra und nirvâna statthat, den Menschen jenem entführend, diesem annähernd. Das Motiv zu solcher Selbstentäusserung wird direkt in die lebendig erfasste, intuitive Erkenntnis des Leidens alles Daseins gesetzt, so dass es für den Buddhisten keine höhere Aufgabe giebt, als für sich dieser Erkenntnis nachzutrachten. Alle Anforderungen weltlicher Lebensbedingungen sind dagegen nichtig, verschwinden vor dem Auge dessen, der allein auf eigene Heiligung sein Streben richtet. »Ihr Jünger,« spricht Buddha, »ich bin von allen Banden gelöst, von göttlichen und menschlichen. Auch ihr seid von allen Banden gelöst, ihr Jünger, von göttlichen und menschlichen.«¹⁾ Weib und Haus verlässt der Asket, um als Bettler zu leben, von den Almosen frommer Laien, nicht von dem Ertrage redlicher Arbeit mit Kopf oder Hand. Ackerbau ist verboten: »ein Mönch, welcher die Erde gräbt oder graben lässt, ist der Busse schuldig.«²⁾ — Die höchsten Tugenden des Mönches, durch die er sich der Heiligkeit versichert, sind Versenkung und Weisheit.³⁾ In die Einsamkeit geht er hinaus, in den Wald, den Buddha lobt, in die Bergeshöhle, indes Regenströme den Pfad der Lüfte füllen, und hier, in Weltabgeschiedenheit, hält er Einkehr in das Innere und ruht nicht eher, als bis der Geist, in starrer Kontemplation auf nirvâna gerichtet, sich alles realen Inhalts entäussert hat. Und die Weisheit endlich, die Krone, der Siegerpreis alles sittlichen Strebens, ist die Erkenntnis der heiligen Wahrheiten, eine Erkenntnis, die allein dem Wissenden Frucht trägt, die zwar abstrakt, durch Worte anderen mitzuteilen, aber nimmermehr wirklich zu übermitteln ist.

Durch die ausschliessliche Richtung der Sittlichkeit auf nirvâna ist also auch dem Buddhismus der Gedanke an den Segen schaffender, freier Thätigkeit verwehrt. Auch für ihn ist die Welt kein Objekt der Bearbeitung, aber auch nicht eigentlich ein Gegenstand der Verachtung, des Abscheus; denn dieses würde den »Durst« zur Bedingung haben. Die Welt ist ihm gleichgültig. Gewiss hat neben religiösen Motiven diese Indifferenz weltlichen Verhältnissen gegenüber

1) Oldenberg a. a. O. p. 142. 2) ib. p. 382. 3) ib. p. 337 ff.

hauptsächlich dazu beigetragen, dass der Kastenunterschied keine Beachtung mehr erfuhr, wie andererseits die gleiche Indifferenz den Buddhismus hinderte, die ihm wohl zugeschriebene Rolle eines socialen Reformators zu übernehmen. Erhob doch sogar auf ethischem Gebiet die Gemeinde der Mönche keinen Einspruch gegen ärgerliches Leben ihrer eigenen upāsaka's.¹⁾ Bezeichnend für den buddhistischen Quietismus ist die Erzählung, wie Māra, der buddhistische Satan, den Siegreich-Vollendeten dadurch dem Leben und sich wiederzugewinnen sucht, dass er ihm den Gedanken nahelegt, als ein mächtiger König zu regieren »mit Gerechtigkeit, ohne dass er tötet oder töten lässt, ohne dass er Bedrückungen übt oder üben lässt, ohne dass er Schmerz leidet oder Anderen Schmerz zufügt« — welchen Gedanken aber Buddha mit Entrüstung von sich weist.²⁾ Der innere Gewinn, den er für sich aus seiner Selbstgenügsamkeit zieht, und die Hoffnung, durch seine Predigt auch andere zu gleicher Weltabgewandtheit erziehen zu können, steht ihm höher als der Segen, der sich aus gerechter Regierung über ein glückliches Volk ergiesst. Der socialen Moral will man überhaupt bloss einen vorbereitenden Wert zuerkennen; sie schliesst den Ring der Wanderung nicht auf. Die Blüte aller Moralität bleibt die Selbstverneinung, und nur ein Mönch kann arhat, d. i. Heiliger werden.³⁾ Die weltlichen Tugenden, die man dem upāsaka vorschreibt, haben für den Mönch keine Verpflichtung mehr, aber, da man das doch wohl nicht offen eingestehen mag, schiebt man ihnen eine verwandte, asketische unter. So verzerrt man z. B. die sociale Pflicht der Wohlthätigkeit zur asketischen Selbstaufopferung, die bereit ist, nicht nur Weib und Kind dem bettelnden Brahmanen hinzugeben,⁴⁾ sondern auch das Leben selbst, wie es beides Buddha in seinen Vorexistenzen that, ersteres als Prinz Vessantara, letzteres als ein Häslein,⁵⁾ wo er mit seinem Fleisch den Hungrigen speiste.

Zum Schluss sei hier noch einer besonderen Seite der buddhistischen Ethik gedacht, die ihr ebensowenig zum beson-

1) Oldenberg a. a. O. p. 411. 2) ib. p. 336. 3) ib. p. 344, 345. 4) ib. p. 326.
5) ib. p. 327.

deren Ruhme gereichen kann als ihre innige Verbindung mit dem Eudämonismus, des sittlichen Pedantismus nämlich, der ihr durchgängig anhaftet und zu jenem in unmittelbarer Beziehung steht. Weil man die Willensregungen samt und sonders verdammt und zu ersticken sich beeifert, so ist für Thaten wirklichen Mitleids und freier Gerechtigkeit nicht eine Triebfeder unwillkürlicher Gutherzigkeit anzunehmen, nicht ein instinktiver Drang zu helfen, zu schonen, sondern allein die vernünftige Ueberlegung, so dass alles gute Handeln nach vorgefassten Maximen sich entwickelt. »All unser Wesen hängt an unserem Denken; das Denken ist sein Edelstes; im Denken hat es sein Dasein.«¹⁾ Die grundlose Selbsthingabe in den Akten werkhätiger Liebe ist darum vollkommen ausgeschlossen; wer edel handelt, der weiss, dass solches zum eigenen Besten geschieht, wie sehr bezeichnend die Geschichte vom verständigen Knaben Lebelang darthut.²⁾ Namentlich aber die oben erwähnte Pflicht der Wachsamkeit auf sich selbst soll in so pedantischer Weise betrieben werden, dass es uns wahrhaft lächerlich anmuten würde, wenn nicht eben jenen kleinlich-peinlichen Vorschriften der Aufmerksamkeit auf jeden, selbst den unbedeutendsten Vorgang innerhalb des leiblich-geistigen Lebens, wie z. B. auf Aus- und Einatmen, durch das ängstliche Streben nach wahren Heile ein Heiligenschein fast rührender Gewissenhaftigkeit verliehen würde. Dem gemäss verläuft das ganze Leben des Mönches in streng geregelten Normen: »So musst du herzugehen, so musst du fortgehen, so musst du hinblicken, so musst du umherblicken, so musst du deine Glieder einziehen, so musst du sie ausstrecken, so musst du Gewand und Almosenschale tragen.«³⁾ Aus eben diesem Pedantismus heraus wird die Ernsthaftigkeit rühmend eingeschärft:

»Ernsthafter Sinn zur Ewigkeit leitet, Leichtsinn das Thor des Todes erschliesst,

Frei sind vom Sterben ernsthaft Gesinnte, Leichtsinn'ge kaum noch ausser dem Grab.«⁴⁾

Eben dahin gehört ferner die durchgängige Katalogisierung und Klassificierung ethischer Begriffe: vier Grundübel müssen

1) Oldenberg, a. a. O. p. 332. 2) ib. p. 316. 3) ib. p. 384. 4) Hardy: Buddhismus p. 62.

vermieden, zehn Fesseln gesprengt, fünf Arten geistiger Knechtschaft gebrochen, fünf Arten geistiger Dürre überwunden werden.¹⁾ Fünffach ist die Rechtschaffenheit des Laien, zehnfach die des Mönches. Der Gedankenünden giebt es drei, der Wortsünden vier, der Thatsünden drei.²⁾ — Auch die Stufen der Versenkung werden methodisch festgestellt. Ueberall macht sich ein bewusstes Ausgehen vom Gedanken, vom Begriffe geltend — unmittelbares sittliches Handeln, instinktives Wohlwollen wird verworfen. —

Aus unserer Darstellung ergibt sich, dass die Sittlichkeit nicht unbedingt ein Verhältnis zwischen dem weltabgekehrten Asketen und einem positiven Urprincip aller Erscheinung konstituieren muss, um die asketische Richtung einzuschlagen; wir wissen, dass der Buddhismus einen metaphysischen Quell alles Seins nicht kennt. Wenn daher der Vedânta sein nirvâna in brahman verlegen kann, in das bestimmtest Nachweisbare, das Ding-an-sich, so muss dagegen der Buddhismus ein solches bloss postulieren, ohne auch nur den geringsten Aufschluss über seine Natur geben zu können. Das aber hat für die Entwicklung der Ethik zum Quietismus keine Bedeutung; für diese ist das eine ausschlaggebend, dass einer nichtigen oder unmoralischen Welt des Diesseits eine selige, lautere Welt des Jenseits übergeordnet wird, zwischen denen der sittliche Process spielt. Wie im übrigen jene Welt des Jenseits gedacht wird, ob sie als das Reich des Dinges-an-sich dem der Erscheinungen zu Grunde liegt oder ob sie gar ein Reich des vollkommenen Nichts ist, ist von keinem Belang. —

§ 26. Metaphysik und Asketik bei Schopenhauer.

In wohl keinem anderen philosophischen Systeme lässt sich die Behauptung, dass jede sociale Moral anthropologisch begründet wird, sie dann aber, wenn als letzter Erklärungsgrund die Metaphysik herangezogen wird, unausbleiblich und augenblicklich in die quietistische Weltflucht umschlägt, so einleuchtend erweisen als in der Philosophie Schopenhauers, nicht allein aus dem inneren Grunde ihres Gedankenganges, sondern auch infolge

1) ib. p. 61. 2) ib. p. 66.

des rein äusserlichen Umstandes, dass Schopenhauer seine Ethik vornehmlich an zwei Stellen dargestellt hat und zwar jedes Mal von ganz verschiedenen Gesichtspunkten aus, so dass, was in der einen Darstellung die Hauptaufmerksamkeit auf sich ziehen soll, in der anderen kaum gestreift wird. In seinem Hauptwerk kam Schopenhauer von seinen metaphysischen Voraussetzungen, auf denen er synthetisch die Ethik aufbauen konnte, weshalb diese in völliger Weltverneinung und ausgesprochenem Quietismus ihre Vollendung findet, ohne der weltlichen Moral die ihr gebührende Stellung zu gönnen; die Preisschrift: »Ueber das Fundament der Moral« hingegen muss, von keinerlei Metaphysik unterstützt, direkte Thatsachen der Menschennatur zu Grunde legen und gelangt dank dieser anthropologischen Begründung zur socialen Moral oder wenigstens zu einer nahverwandten Schwester der socialen Moral, den Quietismus kaum erwähnend. — Wir wenden uns zunächst zu der Behandlung der Ethik in der genannten Preisschrift, um zu zeigen, wie Schopenhauer allen Ernstes seine sociale Sittlichkeit anthropologisch erklärt, um dann zu sehen, wie diese sich zur asketisch-quietistischen auswächst, sobald das ursprünglich Begründende selbst als ein Zubegründendes, metaphysisch Zu-Begründendes aufgefasst wird.

Trotz aller Einwendungen, sagt Schopenhauer, die immer die Skepsis gegen die Annahme einer wirklich vorhandenen Moralität erheben kann,¹⁾ giebt es unbedingt Handlungen von specifisch moralischem Werte. Es ist das ein unumstössliches Faktum für ihn; ja, es ist sogar ein Faktum, »dass, trotz der grossen Religionsverschiedenheit auf Erden, der Grad der Moralität, oder vielmehr Immoralität, durchaus keine jener entsprechende Verschiedenheit aufweist, sondern, im wesentlichen so ziemlich überall derselbe ist.«²⁾ — Wenn wir also das Vorkommen moralischer Handlungen anerkennen, so geht unsere nächste Frage dahin, was es denn sei, das diese Handlung zur guten, moralischen, und jene zur schlechten, unmoralischen stempelt, und jedenfalls muss, eben wie nach Buddha, diese entscheidende Potenz in der Gesinnung liegen, aus der die Handlungen entspringen, in

1) Ethik § 13, p. 186 ff. 2) ib. p. 233.

der Absicht, dem treibenden Motiv. — Moralisch ist nun nach Schopenhauer jede That nur dann, wenn sie nicht aus dem Egoismus entspringt. Er sagt: »Als das Eigentümliche und Charakteristische derselben (der guten Handlungen) finden wir die Ausschliessung derjenigen Art von Motiven, durch welche sonst alle menschliche Handlungen hervorgerufen werden, nämlich der eigennützigem, im weitesten Sinne des Wortes.«¹⁾ Egoismus und moralischer Wert einer Handlung schliessen einander schlechthin aus. — Hier sehen wir einen grossen, fundamentalen Unterschied zwischen Schopenhauer und der indischen Philosophie, namentlich dem Buddhismus. Dieser letztere lässt, wie wir gesehen haben, die Selbstsucht das richtende Wort über die sittliche Bedeutung einer That sprechen, als hätte er sich zu Nutze gemacht, was Schopenhauer über die Entstehung des Begriffs des Guten sagt, dass wir ursprünglich gut eben nur das nennen, was unserem individuellen Willen dienlich ist.²⁾ Schopenhauer hingegen will durch die Entdeckung eines egoistischen Motivs, wenn es das einzige war, den moralischen Wert einer Handlung ganz aufgehoben, und wenn es accessorisch wirkte, ihn geschmälert wissen. — Aber sollte dieser Unterschied nicht ein bloss äusserlicher sein, während der Kern der Sache der gleiche ist? Wir werden auf diese Frage die überraschende Antwort erst am Schlusse geben und halten uns zunächst an die vorab nicht zu missdeutenden, klaren Worte Schopenhauers, nach denen jeder Eudämonismus keinen sittlichen Wert beanspruchen darf und kann. — Das negative Kennzeichen aller Moralität ist also: völliger Ausschluss der egoistischen Motive, woraus sich als positives Merkmal ergibt, dass moralisches Verdienst nur dann erworben wird, wenn der aktive Teil bei seinem Handeln oder Unterlassen ganz allein das Wohl und Wehe eines Anderen im Auge hat. Es »kann die moralische Bedeutsamkeit einer Handlung nur liegen in ihrer Beziehung auf Andere: nur in Hinsicht auf diese kann sie moralischen Wert oder Verwerflichkeit haben und demnach eine Handlung der Gerechtigkeit oder Menschenliebe, wie auch das Gegenteil beider sein.«³⁾ Alle Moral oder Unmoral

1) ib. p. 204. 2) W. a. W. u. V. I p. 425 ff. 3) Ethik p. 206.

ist daher altruistisch und so recht eigentlich social und nur dieses, indem sie das friedliche Zusammenwohnen der Menschen bezweckt resp. verhindert, die Basis des erspriesslichen Zusammenwirkens. Alle Moral ist social; ja, Schopenhauer geht sogar so weit zu behaupten, dass nur da von Immoralität zu reden sei, wo ein Anderer wirklich geschädigt wird — dort, wo der Nächste keine greifbare Beeinträchtigung erfährt, hat sich nichts Unmoralisches ereignet. Für unreine, niedrige, boshafte Gedanken und Wünsche ist nach Schopenhauer der Mensch nicht verantwortlich; sie dürfen sein Gewissen nicht belasten.¹⁾ Denn, so heisst es an anderer Stelle,²⁾ sie deuten bloss an, was der Mensch überhaupt, nicht was das den Wunsch führende Individuum zu thun fähig wäre. »Daher beschweren, bei gesundem Gemüte, nur Thaten das Gewissen, nicht Wünsche und Gedanken.« Damit setzt sich Schopenhauer nun in offenbaren Widerspruch zu der sonst von ihm mit Eifer vertretenen Ansicht, dass nur Wunsch, Streben, Gesinnung über den moralischen Wert des Menschen entscheiden, wenn er z. B. sagt: »Weil in der Moral der Wille, die Gesinnung der Gegenstand der Betrachtung und das allein Reale ist, gilt ihr der feste Wille zum zu verübenden Unrecht — — — dem wirklich verübten Unrecht ganz gleich, und sie verdammt den solches Wollenden als ungerecht vor ihrem Richterstuhl.«³⁾ Dieser Widerspruch lässt sich nicht dadurch beseitigen, dass man einen Unterschied zwischen augenblicklichem Affekt und beständiger Willensrichtung macht, der unbedingt fundamental sein müsste, wogegen aber die Thatsache spricht, dass jeder Affekt, er sei von noch so kurzer Dauer, in sich selbst die Kraft trägt, zu unausrottbarer Leidenschaft anzuwachsen — weshalb auch er als sündhaft zu beklagen ist, und so geschieht es denn oft genug vom Gewissen sittlich sensitiver Menschen, auch bei »gesundem Gemüte«. Wie dem aber auch sein mag, wir sehen, dass Schopenhauer zuweilen geneigt ist, nur der verletzenden That, nicht dem verletzenden Gedanken moralische Bedeutsamkeit beizumessen, wodurch die Moral, als im fak-

1) Ethik p. 169. 2) W. a. W. u. V. I p. 354. 3) ib. p. 406.

tischen Verkehr der Menschen allein hervortretend, socialen Charakter annimmt.

Die Moral nun, deren Handlungen durch ihre blosse Definition, wie wir sehen, als sociale gedeutet werden, muss nun nach Schopenhauer anthropologisch begründet werden. Alle Begriffe, so ist seine Meinung, die nicht eine gültige Beglaubigung aus dem Wesen der menschlichen Natur oder dem der objektiven Welt beigebracht haben, die irgend aus anderer Quelle geschöpft sind, etwa aus der theologischen Moral und dem Dekalog, sind in der philosophischen Ethik Fremdlinge und werden hinausgewiesen. Dazu kommt, dass die moralische Triebfeder, weil sie den ihr entgegenstehenden Egoismus bekämpfen soll, ebenso real wie dieser sein muss, von dem wir wissen, dass er mit dem innersten Kern des Menschen auf's festeste verbunden, ja sogar mit ihm identisch ist. Demgemäss weist Schopenhauer als Fundament alles Wohlverhaltens einen unmittelbaren Grundtrieb der menschlichen Natur nach: im Mitleid. Das Mitleid ist nach ihm keine aus der Luft gegriffene Behauptung, keine aprioristische Seifenblase gleich dem Kantischen Sittengesetz, sondern es ist »eine unleugbare Thatsache des menschlichen Bewusstseins, ist diesem wesentlich eigen, beruht nicht auf Voraussetzungen, Begriffen, Religionen, Dogmen, Mythen, Erziehung und Bildung; sondern ist ursprünglich und unmittelbar, liegt in der menschlichen Natur selbst, hält eben deshalb unter allen Verhältnissen Stich, und zeigt sich in allen Ländern und Zeiten; daher an dasselbe, als an etwas in jedem Menschen notwendig Vorhandenes, überall zusehrendlich appelliert wird, und nirgends gehört es zu den "fremden Göttern". Hingegen nennt man Den, dem es zu mangeln scheint, einen Unmenschen; wie auch "Menschlichkeit" oft als Synonym von Mitleid gebraucht wird.«¹⁾ In Wirklichkeit ist aber, so verschieden auch die moralische Veranlagung der Menschen sein mag, keiner unter allen ganz vom Mitleid entblösst.²⁾ Wohl ist der Vorgang des Mitleids ein Mysterium, und doch ein alltäglicher,³⁾ so dass er seine entschiedene und wahrhaft wundersame Wirksamkeit »zu

1) Ethik. p. 213. 2) ib. p. 201, 252 u. ö. 3) ib. p. 229.

allen Zeiten, unter allen Völkern, in allen Lagen des Lebens, auch im gesetzklosen Zustande, auch mitten unter den Gräueln der Revolutionen und Kriege, und im Grossen wie im Kleinen, jeden Tag und jede Stunde«¹⁾ äussert. — Wenn also Schopenhauer die Bahnen, in denen der sittliche Process verläuft, durch die natürliche Veranlagung des Menschen bestimmt sein lässt, und in Sonderheit alles Wohlverhalten auf die Triebfeder des Mitleids zurückführt, so hat er dadurch, wie er sich mit Befriedigung bewusst ist, die Ethik anthropologisch begründet, die eben deshalb eine sociale zu nennen ist, indem sie das Verhalten des Menschen zum Nebenmenschen normiert. Zwei Tugenden gehen unmittelbar aus dem Mitleid hervor: die freie Gerechtigkeit und die Menschenliebe. Die nähere Ausführung, wie diese Tugenden sich aus dem Mitleid entwickeln, können wir hier übergehen; es ist klar, dass das Mitleid nicht allein mich abhält, einem Anderen Unrecht zuzufügen, sondern auch, diesen negativen Charakter durch einen positiven überwindend, mich antreibt, dem Notleidenden thatkräftige Hülfe angedeihen zu lassen. Die Gerechtigkeit achtet aus rein moralischem Antrieb das Eigentum eines Jeden im weitesten Sinne und bildet so die Basis, auf der sich allererst der Verkehr der Menschen untereinander nach allen Richtungen hin entfalten kann; die Menschenliebe sucht offenkundige Leiden zu lindern und ist in unermüdlicher Arbeit bestrebt, das Los der Gesamtheit dadurch zu bessern, dass sie möglichst vielen Individuen die Bürde des Jammers erleichtert. Auf menschlich-reale Zwecke gerichtet, aus menschlich-realen Grundkräften entsprungen, spielt der sittliche Process lediglich zwischen dem Menschen und Menschen. Die sociale Ethik ist anthropologisch begründet. —

Die Schopenhauer'sche Ethik, auf diesem Standpunkt mit der indischen verglichen, muss fraglos vor dieser den Preis davon tragen. Der rührende Zug des Mitleids, aus dem Schopenhauer alle Handlungen von sittlichem Wert hervorgehen lässt, ist bei den Indern ohne Bedeutung. Der Vedânta erklärt jedes Leid für nichtig, jede Qual für illuso-

1) *ib.* p. 235.

risch; wie könnte er daher dem Mitleid diese Schopenhauer-
sche fundamentale Wichtigkeit beimessen? Ihm ist es ein
Wahn zu leiden, wenn andere leiden;¹⁾ ihm wird die in jedem
Schmerz liegende Täuschung besonders dann deutlich, wenn
der Schmerz über den Leib hinausgeht, bei dem Anblick der
Leiden selbst von eigenen Kindern und Freunden.²⁾ Und
auch das buddhistische »Wohlwollen gegen alle Wesen« ist
weit davon entfernt, sich mit dem wahren Mitleid zu decken.
Dieses wird vielmehr als ein unsittlicher Trieb aufgefasst;
denn es gehört den Regungen des »Durstes« an. Demge-
mäss heisst es im Sutta Nipāta: »Wer mit Freunden und
Vertrauten Mitleid hat, verliert (seinen) Vorteil (aus den
Augen), indem er einen gefesselten Geist hat.«³⁾ Von lauterer
Menschenliebe ist keine Rede; das Dhammapada verlangt
geradezu:

»Vermeide Liebe für irgend etwas zu hegen, dessen Verlust
Schmerzt allezeit. Wer Liebe und Hass nicht kennt, nur der
steht fessellos da.«⁴⁾

Der Buddhismus leitet, wie wir wissen, alle Moralität
allein aus der vernünftigen Ueberlegung ab, und eben gegen
diese Verbindung von Tugend und Reflexion erklärt sich
Schopenhauer auf das Entschiedenste, indem vernünftig han-
deln noch bei weitem nicht tugendhaft handeln ist.⁵⁾ Er
verwirft die bekannte Forderung Kants, dass jede moralische
Handlung aus reiner überlegter Achtung vor dem Gesetz
und nach dessen abstrakten Maximen, kalt und ohne, ja
gegen alle Neigung geschehen solle,⁶⁾ und muss daher auch
den Pedantismus der buddhistischen Ethik verwerfen. Be-
griffe und Grundsätze betrachtet er nur als ein Réservoir,
in das sich die Quelle aller Moralität ergiesst,⁷⁾ aus dem
völlig vernunftlosen, instinktiven Gefühle des Mitleids heraus.

Auf das Mitleid als ihr Fundament hat also Schopen-
hauer die Moral zurückgeführt; dieses ist ihm, wie er mit
einem von Goethe entliehenen Ausdruck sagt, das Ur-
phänomen. Aber doch nur Phänomen, d. h. empirische Er-

1) Deussen, Vedānta, p. 448. 2) ib. p. 322. 3) E. Hardy: Buddhismus, Ann. 59
(zu p. 23). 4) ib. p. 64. 5) W. a. W. u. V. I p. 69; p. 434 ff. p. 320; W. a. W. u. V. II
p. 163 ff. Ethik p. 150 ff. u. 3. 6) W. a. W. u. V. I p. 623 ff. 7) Ethik p. 214.

scheinung, die als solche weiterhin einer metaphysischen Deutung fähig und bedürftig ist. Wird diese Deutung gegeben, so wird alle Moral metaphysisch begründet und muss, wie sie es weiterhin thatsächlich thut, in Weltflucht und Quietismus auslaufen. — Mehrfach betont Schopenhauer, dass, wie z. B. die Naturwissenschaft zur Erklärung der als *qualitates occultae* bei allem empirischen Forschen zuletzt stehen bleibenden Kräfte der Metaphysik nicht entraten kann, so auch die ethische Disciplin erst dann ihre Aufgabe vollständig gelöst hat, wenn die zu aller Moralität treibende, ihrem eigentlichen Wesen nach aber immer noch unbekannte Kraft des Mitleids eine rein metaphysische Deutung erhält. Nach ihm »muss in der Philosophie das ethische Fundament, welches es auch sei, selbst wieder seinen Anhaltspunkt und seine Stütze haben an irgend einer Metaphysik, d. h. an der gegebenen Erklärung der Welt und des Daseins überhaupt; indem der letzte und wahre Aufschluss über das innere Wesen des Ganzen der Dinge notwendig eng zusammenhängen muss mit dem über die ethische Bedeutung des menschlichen Handelns, und jedenfalls dasjenige, was als Fundament der Moralität aufgestellt wird, wenn es nicht ein blosser abstrakter Satz, der, ohne Anhalt in der realen Welt, frei in der Luft schwebt, sein darf, irgend eine, entweder in der objektiven Welt, oder im menschlichen Bewusstsein gelegene Thatsache sein muss, die, als solche, selbst wieder nur Phänomen sein kann und folglich, wie alle Phänomene der Welt, einer ferneren Erklärung bedarf, welche dann von der Metaphysik gefordert wird.«¹⁾ Und um so mehr, als nach Schopenhauer in jeder wirklich moralischen Handlung etwas liegt, das über diese empirische Welt hinausdeutet. Eben dadurch erhält eine That ihren ethischen Charakter, dass sie sich über das erscheinende Dasein hinaus erstreckt, der Ewigkeit angehört und mit dem ganzen Dasein der Welt und dem Lose des Menschen in engster Beziehung steht.²⁾ — Schon in dieser Auffassung der Ethik sehen wir ihre Wendung zu einer weltflüchtigen Sittlichkeit vorbereitet. Denn während der socialen Moral die That sich nur durch ihre

1) Ethik p. 109. 2) ib. p. 260 ff.

Beziehung auf die reale Welt und deren Verhältnisse als sittlich dokumentiert, nimmt nach der asketischen Ethik das Sittliche seinen spezifischen Charakter aus einer anderen Welt als der der Erfahrung, auf die es keinen Bezug hat — wie es Schopenhauer eben von jeder Moralität verlangt.

Der Vedânta konstruierte einen vollkommenen Gegensatz zwischen empirischem, relativem Dasein einerseits und transcendentem, absolutem Dasein andererseits; der Buddhismus einen solchen zwischen Dasein überhaupt und Nicht-Dasein; Schopenhauer hat beide Gegensätze in seiner Philosophie vereinigt und unterscheidet 1. die Welt in ihrer bloss empirischen Realität von der Welt des Dinges-an-sich, wie der Vedânta, und 2. die Welt der Willensbejahung von der Welt der Willensverneinung, also wie der Buddhismus das Dasein überhaupt von dem Nichtsein überhaupt. Im Gegensatz zur Willensverneinung besagen Willensbejahung, Ding-an-sich, Welt der Erscheinung dasselbe, sind sogar identisch, indem wir das Ding-an-sich, den Willen gar nicht anders als sich bejahend denken können, wodurch die Welt der Erscheinung sofort gesetzt ist, unter sich aber treten sie wieder in zwei schroffe Gegensätze auseinander, in die Welt der Erscheinung, der die Vielheit, und die Welt des Dinges-an-sich, der die Einheit eignet, indes die Bejahung Charakteristikon beider ist. Daher also der doppelte Gegensatz, der drei übereinanderstehende Stufen erzeugt: Sein in der Vielheit, Sein in der Einheit, Nichtsein (oder Sein in einer uns total unbekanntem und nie zu ergreifenden Form). Der Gegensatz der ersten und zweiten Stufe ist der vedântistische, der der zweiten und dritten der buddhistische. Dieser doppelte, an sich rein metaphysische Gegensatz wird nun ethisch verwertet, der Art, dass das Mitleid, die Quelle aller socialen Moral, aus dem Gefühl des ersten, die Askese, die Sittlichkeit des Quietismus, aus dem des zweiten Gegensatzes entspringt, wie wir nun im Einzelnen zeigen wollen.

1. Dem Ding-an-sich, dem Willen, steht die Erscheinung gegenüber. Während der Wille nur Eines ist, ist die Erscheinung, weil sie erst durch den Intellekt und das principium individuationis möglich wird, eine vielheitliche. Der

Wille ist nur Eines, aber seine Erscheinungen sind gesondert, getrennt, unzählbar, sehr verschieden, ja entgegengesetzt, und jede von ihnen muss, sobald sie nur mit Bewusstsein verbunden ist, sich allein für real halten. Denn einmal enthält sie sowohl den ganzen Willen als auch den ganzen Intellekt, dann aber sind ihr die übrigen Erscheinungen eben nur als solche gegeben, so dass sich jedes Individuum seiner selbst ganz unmittelbar, aller anderen Individuen aber bloss mittelbar, gewissermassen als schattenhafter Phänomene bewusst ist. Aus dieser irrigen Betrachtungsform entspringt der Egoismus. Jeder will nun alles für sich, will alles besitzen, wenigstens beherrschen, und was sich ihm widersetzt, möchte er vernichten; denn jeder glaubt in seiner Person die gesamte Realität vereinigt zu haben.¹⁾ Und doch sind die anderen Individuen in metaphysischem Sinne nicht nur ebenso real wie er selbst, sondern sogar vollständig identisch mit ihm. In allen Individuen steckt ja nur der eine, ewig gleiche Wille als Ding-an-sich, das ureigenste Wesen des Einen ist genau dasselbe wie das des Anderen, und die Trennung der Individuation, die der Egoist für absolut wirklich hält, ist faktisch nicht vorhanden. »Tat tvam asi!« Wer nun die Thatsache der Wesensidentität nicht im tiefsten Gemüte erfasst, muss unumgänglich egoistisch, d. h. unmoralisch handeln, und wird, um dem Uebel, dem Leiden am eigenen Ich zu entgehen, das Böse nicht scheuen, indem er Leiden am fremden Ich verursacht. Nicht so der Gute. Dieser, im principium individuationis nicht mehr befangen, erkennt intuitiv hinter der nichtigen Vielheit der Individuen die tiefinnerliche Identität, erkennt sich in allem wieder. Und wie er theoretisch-intuitiv sein Ich mit allen fremden identifiziert, so auch praktisch im Akte des Mitleids, das eine ganz unmittelbare Teilnahme am Leiden des Nebenmenschen ist, weil dieses im Grunde ihn selbst trifft. — Schopenhauer erklärt also die wunderbare Thatsache des Mitleids unmittelbar durch die transscendentale Wesensidentität, und alle Moral beruht folglich nach ihm auf dem intuitiven Durchschauen des principiums individuationis, das in seiner Intensität

1) W. a. W. u. V. I p. 391 ff.; II p. 688 ff. Ethik p. 197.

gar verschiedene Grade durchlaufen kann, vor allem aber zwei Stufen deutlich unterscheiden lässt:

a) Wer das principium individuationis so weit durchschaut, oder mit anderen Worten, wer so weit dem Mitleid zugänglich ist, dass diese Erkenntnis, seinem Egoismus entgegenwirkend, ihn abhält, Leiden über andere zu verhängen, um sein eigenes Wohlsein zu vermehren, besitzt darin die Tugend der Gerechtigkeit, deren Grundsatz lautet: *neminem laede*. Hier wirkt das Mitleid negativ.

b) Wer das principium individuationis in noch höherem Grade durchschaut, in noch höherem Grade für das Mitleid empfänglich ist, so dass er zum Wohlwollen und Wohlthun, zur Menschenliebe sich gedrängt fühlt, besitzt die höhere Tugend der *caritas*, der christlichen Nächstenliebe, deren Grundsatz lautet: *omnes, quantum potes, iuva*. Hier wirkt das Mitleid positiv.¹⁾

2. Die wahre Sittlichkeit liegt aber in den Tugenden der Gerechtigkeit und Menschenliebe noch nicht beschlossen; diese gehören immer noch dem Reiche der Bejahung an, wengleich schon ein Abglanz der überirdischen Herrlichkeit auf sie fällt, die ausgeht von der nicht nur einzig ethischen, sondern auch überhaupt einzig existierenden That der Willensverneinung. Wir gehen hier zu der Darstellung der Ethik im Hauptwerk über, wo Schopenhauer, synthetisch verfahren, die Ethik aus der Metaphysik ableitet. Demgemäss finden daselbst die socialen Tugenden der Gerechtigkeit und Menschenliebe, denen die ganze Abhandlung über das Fundament der Moral gewidmet war, eine verhältnismässig summarische Erledigung im Gegensatz zum Quietismus, dessen Darstellung den breitesten Raum einnimmt. Das Mitleid, in jener Preisschrift das Urphänomen, wird im Hauptwerke nur beiläufig erwähnt.²⁾ Während die »bloss moralischen Tugenden«³⁾ eine Verbindung zwischen den Erscheinungen und ihrem gemeinsamen Ursprung setzen, führt die höchste sittliche That aus dem Gebiet dieses Ursprungs alles Daseins in ein vollkommen andersgeartetes Reich, das in alle Ewig-

1) W. a. W. u. V. I p. 437 ff. Ethik 212 ff. 2) W. a. W. u. V. I, § 67, p. 443.

3) Parerga II, p. 336.

keit uns schlechthin unbegreiflich bleiben wird. Diese That ist das Uebergehen des Willens als Ding-an-sich in einer seiner Erscheinungen aus der Form der Bejahung in die der Verneinung, wodurch, da Bejahung sein eigentliches Wesen ist, er sich selbst aufhebt, sich selbst vernichtet. Hier ist die höchste Form des Quietismus erreicht: das die Welt konstituierende Princip giebt sich selbst auf, im Hinblick auf einen besseren Zustand, vielleicht des Nicht-Seins. Diese Selbstvernichtung kann darum im einzelnen Individuum vor sich gehen, weil ein solches ja den ganzen Willen zum Leben enthält. Ihr Anlass ist der deutliche Einblick des Willens in das eigene Wesen, das von Grund aus verderbt und darum unendlichem Leiden ausgesetzt ist; das Mittel zur Erreichung ihres Zieles die beständige Unterdrückung im Willen des Einzelnen durch diesen selbst. Die höchste sittliche Aufgabe ist es also, den vollkommen unmoralischen Urwillen seiner Vernichtung entgegenzuführen, weil nur durch diese eine Befreiung von aller Sünde und allem Leiden möglich ist. Da aber gemäss der Identitätslehre der Urwille auch immer der Wille des Einzelnen ist, so ergiebt sich für diesen als einzig sittliche Verpflichtung, seinen persönlichen Willen zu unterdrücken, in hartnäckiger Selbstzucht alles Verlangen, Streben, Sehnen, Hoffen zu ersticken, alle Triebe zu dämpfen. Damit geht die Abkehr von der als unlauter und unselig erkannten Welt Hand in Hand; die sociale Arbeit gilt als unmoralisch, als sittlich allein die Arbeit am Ich, die Läuterung des Selbstes von allen natürlichen Leidenschaften. Der ethische Process spielt sich somit im Inneren des Einzelnen ab und bezweckt die Abkehr von der Natur zu einer vollkommen verschleierten Uebernatur, von der man nur weiss, dass in ihr Ruhe winkt. So steht zuletzt, nachdem der Kern seines Wesens geschwunden ist, der Mensch als inhaltleere Hülse da, die beim Tode zerbricht und zerstäubt — wohin? Es giebt keine Antwort auf solche Frage.

Wir sehen, Schopenhauer fühlt nicht den faustischen Mut in sich

»— sich in die Welt zu wagen,
Der Erde Weh, der Erde Glück zu tragen,

Mit Stürmen sich herumzuschlagen,
Und in des Schiffbruchs Knirschen nicht zu zagen,« —

er sagt vielmehr, in echt indischem Quietismus befangen, geradezu: »Ohne Ruhe ist durchaus kein wahres Wohlsein möglich.«¹⁾ Und an anderer Stelle: »In einer solchen Welt, wo keine Stabilität irgend einer Art, kein dauernder Zustand möglich, sondern Alles in rastlosem Wirbel und Wechsel begriffen ist, Alles eilt, fliegt, sich auf dem Seile, durch stetes Schreiten und Bewegen, aufrecht erhält, — lässt Glückseligkeit sich nicht einmal denken. Sie kann nicht wohnen, wo Platon's "beständiges Werden und nie Sein" allein Statt findet.«²⁾ Das ist wirklich echt buddhistisch gesprochen. Und so behauptet er weiter, dass keine Philosophie das Thema des Quietismus dahingestellt sein lassen darf; dass jede Philosophie, die diese ganze Denkungsart verwirft, schon deshalb notwendig falsch sein muss.³⁾ Er ist der Ansicht, dass im Quietismus nicht, »wie optimistische Platttheit es gern behauptet, eine Verschrobenheit und Verrücktheit der Gesinnung, sondern eine wesentliche und nur durch ihre Trefflichkeit sich selten hervorthuende Seite der menschlichen Natur sich ausspricht«,⁴⁾ und findet den Beweis hierfür vornehmlich in der Uebereinstimmung, zu der nicht nur durch Zeit und Raum, sondern auch durch ihre sonstigen Dogmen weit getrennte Weise indischen, christlichen, muhammedanischen Glaubens in der Lehre vom Quietismus und der Askese zusammentreffen.⁵⁾

Die ethisch-geniale Erkenntnis, die das principium individuationis, den Schleier der mayâ durchschauende Erkenntnis, die den Unterschied zwischen eigener und fremder Individualität aufhebt und sich der Einheit des Wesens in allen Erscheinungen bewusst wird, wodurch denn weiterhin jedes nur irgend mögliche Leiden als wirklich und jeden Menschen unausbleiblich mit derselben Schwere treffend erkannt wird, diese Erkenntnis wirkt als Quietiv auf den Willen, so dass er in freier Selbstaufhebung sich selbst vernichtet, sich selbst verneint. Alles Streben, alles Wollen, alles Verlangen ist

1) W. a. W. u. V. I. p. 231. 2) Parerga II p. 304. 3) W. a. W. u. V. II p. 707.
4) W. a. W. u. V. I p. 460. 5) W. a. W. u. V. II p. 702.

nun beendigt, beschwichtigt; an seine Stelle tritt vollkommene Resignation. Der Vedânta liess nach erlangter Erlösung alle früher begangenen Werke zu nichte werden; es ist das der mythische Ausdruck für die Thatsache, die auch Schopenhauer betont, dass die früheren Missethaten das Gewissen nicht mehr ängstigen,¹⁾ wie auch dafür, dass durch die Erlösung die Verschiedenheit der Charaktere durchaus ausgeglichen wird.²⁾ — Der Quietismus äussert sich zunächst in der freiwilligen, vollkommenen Keuschheit, die der erste Schritt in der Askese oder der Verneinung des Willens zum Leben ist,³⁾ sodann in absichtlicher Armut, die um ihrer selbst willen freudig ertragen wird,⁴⁾ in der Verschmähung aller Freuden, Bequemlichkeiten, Annehmlichkeiten des täglichen Lebens, kurz, was brahmanische und buddhistische Asketen praktisch übten, wird von Schopenhauer theoretisch empfohlen. Weiterhin werden aber auch alle anderen Forderungen natürlich-socialer Sittlichkeit unerfüllt gelassen. Wie Buddha mit dem Hass auch die Liebe als unmoralischen Trieb verwarf, so braucht auch der Schopenhauer'sche Heilige keine That der Menschenliebe zu üben; er hört vielmehr auf, »irgend etwas zu wollen, hütet sich, seinen Willen an irgend etwas zu hängen, sucht die grösste Gleichgültigkeit gegen alle Dinge in sich zu befestigen.«⁵⁾ Eben das verlangte auch die buddhistische Ataraxie. Ein Zusammenwirken vieler zur Konstituierung und Erhaltung socialer Gemeinwesen ist unmöglich, ja, wir müssen mit Schopenhauer den Staat als eine direkt unmoralische Institution ansehen, in welcher Ansicht die Verdammung aller socialen Sittlichkeit ihren Höhepunkt erreicht. Denn wir wissen, dass dem Handeln nur dann der sittliche Glorienschein zukommt, wenn es, aus reinem Mitleid entspringend, von allen egoistischen Motiven frei bleibt. Der Staatsvertrag ist aber ein von dem allgemeinen, vernünftig verfahrenen Egoismus ersonnenes und mit der Zeit vervollkommnetes Mittel, allen den Schmerz des Unrecht-Leidens zu ersparen, dadurch, dass man alle dem durch

1) W. a. W. u. V. I p. 464. 2) ib. p. 477. — Der gern eigener Beobachtung und Einsicht folgende Mainländer stellt dieses letztere durchaus in Abrede. Philosophie der Erlösung I p. 221. 3) W. a. W. u. V. I p. 449. 4) ib. p. 451. 5) ib. p. 449.

Unrechtthun erreichbaren Genuss zu entsagen zwingt.¹⁾ Nach rein egoistischen Gesichtspunkten eingerichtet kann also der Staat durchaus keinen sittlichen Wert für sich in Anspruch nehmen, sodass Legalität und Moralität streng geschieden werden. Erstere lässt sich erzwingen, letztere nicht.²⁾ Die Legalität hat es mit dem äusseren Erfolg zu thun, die Moralität mit der inneren Gesinnung, die wir hier, wie fast durchgängig bei Schopenhauer — Ausnahmen wurden oben erwähnt —, das entscheidende Gewicht in die Wagschale des moralischen Urteils werfen sehen. Er meint: »dass die Absicht allein über moralischen Wert oder Unwert einer That entscheidet, weshalb dieselbe That, je nach ihrer Absicht, verwerflich oder lobenswert sein kann.«³⁾ Alle Thaten, opera operata, sind bloss leere Bilder, und allein die Gesinnung, die zu ihnen leitet, giebt ihnen moralische Bedeutsamkeit.⁴⁾ Daher haben auch die Begriffe Recht und Unrecht ursprünglich nur Beziehung auf die innere Bedeutung des Handelns, nicht auf dessen äusseren Erfolg.⁵⁾ Erstere gehört der Moralität, letzterer der blossen Legalität an. Durch diesen Unterschied oder Gegensatz also zwischen Legalität und Moralität wird dem Handeln nach den Gesetzen des Staates der sittliche Wert abgesprochen, weil es aus Furcht vor Strafe, also aus Egoismus geschieht, wie überhaupt die ganze Staatsform, als aus dem Egoismus entsprungen, wirklich unsittlich ist. Dann aber kann der Staat, der durch geordnetes, gemeinschaftlich auf dieselben Ziele gerichtetes Wollen grosser Massen erst möglich ist, auch eben darum nicht Gegenstand der Ethik sein. Nicht das Thun der Völker, des Einzelnen Thun ist Stoff der Ethik. »Nicht vom Thun und Erfolg, sondern vom Wollen handelt es sich in der Ethik, und das Wollen selbst geht stets nur im Individuum vor. Nicht das Schicksal der Völker, welches nur in der Erscheinung da ist, sondern das des Einzelnen entscheidet sich moralisch. Die Völker sind eigentlich bloss Abstraktionen, die Individuen allein existieren wirklich.«⁶⁾ Hier sehen wir, wie der Quietismus den sittlichen Process in das Individuum

1) ib. p. 404 ff. W. a. W. u. V. II p. 682 ff. Ethik p. 194. 2) Ethik p. 202, 255. 3) ib. p. 134. 4) W. a. W. u. V. I p. 436. 5) ib. § 62 p. 393. 6) W. a. W. u. V. II p. 678.

verlegt und den erzieherischen Wert socialer Arbeit vollkommen verkennt. Hier sehen wir auch, in welchem Sinne jene Tugenden der Gerechtigkeit und Menschenliebe als sociale bezeichnet werden dürfen: sie konstituieren zwar ein sittliches Verhältnis zwischen den einzelnen Menschen, aber ohne Rücksicht auf den grossen Verband einer socialen Gemeinschaft. Nur der Tugend der Gerechtigkeit kann man eine solche unterlegen, indem das ihr zu Grunde liegende Mitleid uns antreibt, dem Unrecht auch da entgegenzutreten, wo nicht andere von uns, sondern von andern andere bedroht werden. Aber diese Tugend ist dafür auch nur die unterste Stufe auf der Leiter der Moralität, die in der Willensverneinung als höchster sittlichen That ausläuft. Diese That, diese auf Erkenntnis seines Wesens eintretende Selbstaufhebung des Dinges-an-sich, ist überhaupt die einzige Begebenheit von wahrhaftem Wert, die der Weltlauf zeitigen kann. Alle anderen Begebenheiten sind, wie wir bei Darstellung des Pessimismus gesehen haben, unwesentlich. Wie könnte es daher die Sendung des Menschen sein, die Kräfte des Körpers oder Geistes in diesen wertlosen, ja nichtigen Weltangelegenheiten zu bethätigen? Wie könnte auf Entwicklung und Ausgestaltung der Welt hingearbeitet werden, da durch die ewig unveränderlichen Ideen oder Willensobjektivationen infolge ihrer Starrheit eine Entwicklung durchaus unmöglich ist. In diesem Sinne stellt Schopenhauer die Geschichte der Heiligen weit über die sogenannte Weltgeschichte. Für ihn, den Philosophen, der die ethische Bedeutung der Handlungen zum Massstab nimmt, ist die grösste, wichtigste und bedeutendste Erscheinung nicht der Welteroberer, sondern der Weltüberwinder. Für ihn sind Lebensbeschreibungen heiliger, sich selbst verleugnender Menschen, und wären sie voll des krassesten Aberglaubens, durch die Bedeutsamkeit des Stoffes ungleich belehrender und wichtiger als selbst Plutarch und Livius.¹⁾ — — —

Schopenhauer setzt wie der Vedânta dem Reich der Einheit das Reich der Vielheit gegenüber, von denen das letztere eben durch seine innere Zersplitterung sich als

1) W. a. W. u. V. I p. 456.

unmoralisch darstellt. Daher besteht die Sittlichkeit in einem Akt, der die Vielheit in sich selbst zur Einheit versöhnt. Wie der Vedānta lässt Schopenhauer den Kern des Menschen unmittelbar mit der Einheit, dem Ding-an-sich identisch sein, daher ist bei ersterem das Grundwesen des Menschen Intelligenz, bei letzterem Wille. Also liegt bei jenem das sittliche Verdienst auf intellektuellem, bei diesem auf wirklich moralischem Gebiet. Schopenhauer geht aber noch weiter als der Vedānta. Er zeigt, warum jene Zersplitterung unmoralisch ist, darum, weil das Ding-an-sich selbst, das in ihr zur Erscheinung gelangt, der Wille selbst ein unlauterer, unheiliger ist.

Daher kann es nicht genügen, sich bloss, wie nach dem Vedānta, über die Erscheinung zu erheben, was in den Thaten der Gerechtigkeit und Menschenliebe geschieht, sondern die wahre sittliche Vollendung ist erst dann erreicht, wenn man sich vom innersten Kern seines Wesens, vom Willen selbst, lossagt, was in der Willensverneinung, der Willensertötung geschieht. Jene Thaten bloss moralischer Tugenden gehören im Grunde immer noch der Willensbejahung an, ihre sittliche Bedeutung empfangen sie erst daher, dass sich der Bejahung ein gewisses Element der Verneinung beimischt. Denn die Form der Bejahung ist die Individuation, daher der Egoismus, über den sich der moralische Mensch in gewissem Grade erhebt und sich auf diese Weise der Verneinung nähert. Daher werden auch die socialen Tugenden in asketischer Weise umgedeutet. »Die Gerechtigkeit selbst ist das härene Hemd, welches dem Eigener stete Beschwerde bereitet, und die Menschenliebe, die das Nötige weggiebt, das immerwährende Fasten.«¹⁾ Wie wir den Buddhismus der natürlichen Tugend der Wohlthätigkeit die asketische Pflicht der Selbstaufopferung unterschieben sahen, so wandelt sich auch für Schopenhauer der Begriff der Menschenliebe unter den Händen in den der Entsagung um. Er sagt: »Je nachdem nun teils jene unmittelbare Teilnahme lebhaft und tief gefühlt, teils die fremde Not gross und dringend ist, werde ich durch jenes rein moralische

1) W. a. W. u. V. II p. 697.

Motiv bewogen werden, ein grösseres oder geringeres Opfer dem Bedürfnis oder der Not des Andern zu bringen, welches in der Anstrengung meiner leiblichen oder geistigen Kräfte für ihn, in meinem Eigentum, in meiner Gesundheit, Freiheit, sogar in meinem Leben bestehen kann.«¹⁾ Oder: »Man wird mir zugestehen, dass mancher hilft und giebt, leistet und entsagt, ohne in seinem Herzen eine weitere Absicht zu haben, als dass dem Andern — — geholfen werde.«²⁾ Besonders häufig werden wir einen solchen Umschlag in der Darstellung der Ethik im Hauptwerke finden, weil Schopenhauer hier von seinen metaphysischen Axiomen selbst herkam. So wird daselbst als Beispiel eines Mitleidigen ein Mensch vorgeführt, »der etwa ein beträchtliches Einkommen besitzt, von diesem aber nur wenig für sich benutzt und alles Uebrige den Notleidenden giebt, während er selbst viele Genüsse und Annehmlichkeiten entbehrt.«³⁾ Wir brauchen diese Belege nicht zu häufen,⁴⁾ aus den angeführten geht deutlich genug hervor, wie flüssig für Schopenhauer die Grenze zwischen socialer Mildthätigkeit und asketischer Selbstaufopferung ist. — Die moralischen Tugenden sind durchaus nicht Selbstzweck, sie sind nur Mittel zur Ertötung des Willens, ein Durchgangspunkt. Sie begleiten den Menschen als eine Leuchte auf seinem Wege zur Verneinung.⁵⁾ Diese, die endgültige Unterdrückung alles Verlangens, ist die Sittlichkeit par excellence, die vollständige Abkehr von der Welt. Die Welt mit ihren natürlichen Verhältnissen, die an tausend Punkten durchgreifender Bearbeitung harret, ist dem Heiligen ein Gegenstand des Abscheus, als die stets bereit liegende Veranlassung zu erneuter Willensbejahung, der Teufel, mit dem der Mensch beständig um das Gut des seligen Friedens streiten muss.⁶⁾ So war auch dem Buddhismus die Verlockung der Welt, die den Erlösten aus dem sicheren, windstillen Hafen seiner Abgeschiedenheit schmeicheln will, in Māra personificiert, dem Bösen, dem buddhistischen Satan,⁷⁾ woher dem Asketen eben die Pflicht beständiger Wachsamkeit erwuchs. — — — Nebenbei sei erwähnt, dass nach

1) Ethik p. 227. 2) ib, p. 203. 3) W. a. W. u. V. I p. 439. 4) cf. noch ib. p. 438. 440. 5) W. a. W. u. V. II p. 698. 6) W. a. W. u. V. I p. 462. 7) Oldenberg a. a. O. p. 333.

Schopenhauer die Verneinung des Willens nicht durch die Verneinung des irdischen Daseins, durch den Selbstmord zu erlangen ist, der vielmehr als die krasseste Bejahung des Willens zum Leben angesehen werden muss, daher er nicht nur vergeblich,¹⁾ sondern sogar unmoralisch ist.²⁾ Schopenhauer ist somit kein Hegesias Peisithanatos, wenn gleich der Titel der Schrift des Hegesias: »Apokarteron« eine Bezeichnung für den Schopenhauer'schen Weisen extremster Richtung abgeben kann, »der seiner Geduld ein Ende Setzende«, worunter man in alexandrinischer Zeit einen Asketen verstand, der durch freiwilligen Hungertod dem Leben ein Ende machte, welches freiwillige Ende besonderer Art Schopenhauer als moralisch vom unmoralischen Selbstmord geschieden wissen will.³⁾ — Auch der Vedânta verwarf den Selbstmord, gemäss dem Spruch der Bhagavad Gîtâ:

»Denn welcher allerorts den höchsten Gott gefunden,
Der Mann wird durch sich selbst sich selber nicht verwunden.«⁴⁾

Der Buddhismus dagegen nimmt zur Frage des Selbstmords keine Stellung. Er verdammt ihn keineswegs,⁵⁾ so dass sich Fälle wirklich ereigneten, wo Asketen mit eigener Hand ihrem irdischen Dasein ein Ziel setzten, wie z. B. noch zu Lebzeiten Buddhas der ehrwürdige Ghodika,⁶⁾ aber er rät ihn auch durchaus nicht an, wie es die Schwestersekte der Jaina's that, die dem Mönche nahelegte, Gift zu nehmen, wenn er anders seiner Leidenschaften nicht Herr werden konnte.⁷⁾ In diesem Zusammenhange seien auch noch einige wenige Worte über die engere Askese gesagt, über die Kasteiungen, die in der Regel als Begleiterscheinungen der Mystik auftreten, die selbstgewählte büssende Lebensart zur anhaltenden Mortifikation des Willens. So galt sie besonders in der christlichen Mystik des Mittelalters, indem diese der Ansicht war, dass, obgleich Christus Genugthuung für alle Sünden der Menschheit gethan, doch die leidende Nachfolge Jesu, die Nachbildung seiner Schmerzen am eigenen Leibe unerlässliche Bedingung für die Aneignung des Verdienstes

1) W. a. W. u. V. I p. 433, 330 ff. 2) ib. p. 471 ff. — Anders über den Selbstmord hat Mainländer gedacht, hat aber auch seine Meinung durch seinen freiwilligen Tod praktisch bethätigt. 3) ib. p. 474. 4) Deussen: Vedânta, p. 61 Anm. 36. 5) Oldenberg a. a. O. p. 287. 6) ib. p. 289. 7) E. Hardy: Buddhismus p. 96.

Christi sei. — Die engere Askese des Vedânta vollzog sich namentlich in den vier âçrama's oder Uebungsstadien, in denen das Leben eines jeden Ariers verlaufen sollte.¹⁾ Das erste Stadium war die Zeit des brahmacârya, die Zeit der Lehre des Wortes bei einem Brahmanen, eine zwölfjährige Prüfungszeit, namentlich im unbedingten Gehorsam, eine Zeit der Kasteiung, der Enthaltensamkeit, vor allem in geschlechtlicher Beziehung, so dass der Ausdruck brahmacârya, d. i. Lebensweise eines Brahmanenschülers geradezu die Bedeutung von Keuschheit erhielt.²⁾ Es folgte die Zeit des grihastha, des Hausvaters, an die sich im Alter der Stand des Einsiedlers, vânaprastha, anschloss, bis zuletzt auch die einsame Hütte im Walde aufgegeben werden musste und die Wanderungen des Bettlers, des bhikshu begannen, der sich von Almosen nährte und mit den Lumpen bekleidete, die er auf den Begräbnisstätten aufas. Fasten und Kasteiung musste dabei beständig betrieben werden. Man wollte durch alles das die Frucht früherer Werke zu nichte machen,³⁾ weshalb nach erlangter Erlösung alle engere Askese fortfiel.⁴⁾ Auch für den Buddhisten war asketische Lebensweise Bedingnis. Auch er musste die Heimat verlassen und bettelnd umherziehen, ohne irgend welchen Besitz, in vollkommener Keuschheit. Sein Gewand sollte aus Lumpen bestehen, seine Lagerstätte unter den Bäumen des Waldes, seine Medicin der stinkende Urin der Kühe sein.⁵⁾ Aber Buddha hatte einst selbst erkannt, dass von Kasteiungen das Heil nicht kommen kann.⁶⁾ Daher ist seine Religion duldsamer den Bedürfnissen des Leibes und der menschlichen Schwachheit gegenüber, so dass die strenge Lebensordnung überall durch eine mildere Praxis durchbrochen wird, in einer Weise, die den Spott der streng asketischen Jaina's wachrief⁷⁾ und selbst unter den eigenen, rigoristisch denkenden Anhängern Anstoss erregte, bis sogar zum Ausbruch offenen Aufruhrs.⁸⁾ In seiner ersten Predigt zu Benares sprach der Siegreich-Vollendete: »Zwei Enden giebt es, ihr Mönche, denen muss, wer ein geistliches Leben führt, fernbleiben. Welche zwei Enden

1) Deussen Vedânta p. 17. 2) Zimmer: Altindisches Leben p. 210. 3) Deussen a. O. p. 89, 170. 4) ib. p. 88. 5) Oldenberg p. 376. 6) ib. p. 117. 7) ib. p. 190. 8) ib. p. 171 f.

sind das? Das eine ist ein Leben in Lüsten, der Lust und dem Genuss ergeben; das ist niedrig, unedel, ungeistlich, unwürdig, nichtig. Das andere ist ein Leben der Selbstepeinigung; das ist trübselig, unwürdig, nichtig.«¹⁾ Und so heisst es im Dhammapada:

»Nacktheit des Körpers nicht, nicht geflochtenes Haar,
Auch nicht Schmutz, nicht Hunger und Durst,
Nicht auf dem Boden liegen, im Staub sich wälzen,
Auch nicht bewegungslos stehen,
Reinigung bringt dem Sterblichen, der nicht sich
Der Begierden Herrschaft entwand.«²⁾

Was endlich Schopenhauer anbetrifft, so hält er dafür, dass mit Recht von vielen »die Askese im allerengsten Sinne, also das Aufgeben jedes Eigentums, das absichtliche Aufsuchen des Unangenehmen und Widerwärtigen, die Selbstepeinigung, das Fasten, das härene Hemd und die Kasteiung, als überflüssig verworfen« wird. Denn nach ihm bringt die blossе Ausübung der moralischen Tugenden so viele Entsagung mit sich, Armut, Entbehrungen und eigenes Leiden vielfacher Art, dass es zur Mortifikation des Willens keiner Geissel und keines Dornenlagers bedarf.³⁾ Er steht also im wesentlichen auf dem Standpunkt des Buddhismus, und erkennt es als einen Vorzug desselben vor dem Brahmanismus an, dass er frei von jeder strengen und übertriebenen Askese ist, die dort eine so grosse Rolle spielt. Er selbst aber hat, indem er die Abweisung der engeren Askese in dieser Weise motiviert, dadurch die socialen Tugenden der Gerechtigkeit und Menschenliebe asketisch umgedeutet.

Wir haben also gesehen, wie Schopenhauer zur Erklärung des von uns social genannten Sittlichen die metaphysische Thatsache der Wesensidentität herbeizieht, indem er aus dem lebendig erkannten Gefühl dieser Identität das Mitleid als das anthropologische Fundament aller wahren Moral hervorgehen lässt. Wir haben aber zugleich gesehen, dass ihm diese sociale Moral unter der Hand in eine asketische sich umwandelt, und wie er vor allem alles staatliche

¹⁾ *ib.* p. 138. ²⁾ Hardy: *Buddhismus*, Anm. 26 (zu p. 10). ³⁾ W. a. W. u. V. II p. 696 ff.

Handeln als egoistischer Natur jedes sittlichen Wertes entkleidet. Der somit schon in der weltlichen Ethik vorbereitete Quietismus erringt sodann die Oberherrschaft, sobald der Pessimismus die Wurzel des Weltelends in das Ding-an-sich selbst verlegt, wodurch ein Gegensatz desselben zum nirvāna der Willensverneinung hervorgerufen wird. Dieser Gegensatz muss, auf die Ethik bezogen, die höchste sittliche That in die Abkehr von der Daseinsform des Dinges-an-sich setzen, in die Zuwendung zu einer noch jenseits des Dinges-an-sich liegenden Daseinsform, die wir aber niemals verstehen werden, die wir höchstens das Nichts nennen können. Im hoffnungsvollen Ausblick auf das Nichts wendet sich der Asket, der sich schon in Thaten des Mitleids von der Erscheinung emancipiert hatte, in der Willensertötung von jedem, irgend möglichen Leben ab, wie es ähnlich auch Buddha lehrte, wodurch der Quietismus des Vedānta, der doch noch im brahman, dem Ding-an-sich, Halt machte, weit übertroffen wird. Hiermit wäre also auch an und für Schopenhauer der Beweis erbracht, dass eine Verquickung des ethischen Processes mit der Metaphysik ersteren immer nötig, in Weltflucht und Quietismus zu enden. Um nun die Parallele zwischen der Ethik Schopenhauers und Buddhas zum Abschluss zu bringen, fügen wir eine kurze Untersuchung an, in wie weit es Schopenhauer gelungen ist, seine Ethik von allem Eudämonismus frei zu halten.

Wahre Moral und Eudämonismus sind nach Schopenhauer, wie er vielfach betont, durchaus disparate Begriffe. Die Abwesenheit aller egoistischen Motivation ist eben das Kriterium einer Handlung, von moralischem Wert, die vielmehr aus dem Mitleid entspringen muss, aus der ganz unmittellbaren, von allen anderen Rücksichten unabhängigen Teilnahme zunächst am Leiden des anderen und dadurch an der Verhinderung oder Aufhebung dieses Leidens, als worin zuletzt alle Befriedigung und alles Wohlsein und Glück besteht.¹⁾ Wir untersuchen hier nicht, ob das Mitleid wirklich aller Gerechtigkeit und Menschenliebe zu Grunde liegen kann,²⁾

1) Ethik, S. 208. 2) Was verneint wird von Kober: Das Mitleid als die moralische Triebfeder. Leipziger Dissertation 1878.

wir fragen nur, ob Mitleid und Egoismus vollkommen entgegengesetzte Kräfte sind, wie es Schopenhauer behauptet, und müssen diese Frage verneinen, sowohl auf Grund der wirklichen Natur des Mitleids als auch gemäss der Erklärung, die unser Philosoph selbst von ihm giebt. Wenn wir Zeugen werden eines entsetzlichen Unglücks, der Todesnot eines Menschen, wohl gar eines teuern Freundes oder Verwandten, durch welchen Anblick unser ganzes Mitgefühl auf's tiefste aufgerüttelt und der lebhafteste Wunsch zu helfen, zu retten in uns erweckt wird, so wird an diesem Wunsche neben dem Verlangen, den Leidenden rein um seiner selbst willen von der Qual zu befreien, ebenso sehr ein ganz bestimmtes persönliches Missbehagen Anteil haben, das wir ganz deutlich empfinden, das sogar bloss ästhetischer Art sein kann. Wir selbst werden unmittelbar in unsern Gefühlen unangenehm, schmerzlich afficiert, und es wird sich schwerlich ein Fall ermitteln lassen, wo der empirische Akt des Mitleids ganz frei ist von egoistischen Regungen. Deshalb werden wir fast ebenso sehr eilen, durch schleunige Hülfe unserm eigenen unbehaglichen Zustande ein Ende zu machen als, dem Nächsten zu Liebe, der Not des andern. Wäre dem aber nicht so, so würde das Mitleid doch unrettbar dem Egoismus zur Beute fallen, weil Schopenhauer selbst es ihm ausliefert, durch seine Erklärung gemäss der Identitätslehre. Hiernach ist es wirklich dasselbe Wesen, das in allen Erscheinungen leidet und die Schmerzen, die es in dem einen Individuum fühlt, aus Egoismus durch die Liebeswerke eines anderen zu stillen sucht. Und wenn dieses Wesen zur Linderung der Qual in dem Einen den Anderen entsagen macht und ihn Entbehrungen auf sich nehmen heisst, so gleicht es dabei vollkommen einem Menschen, der, um den Schmerz in dem einen Gliede zu übertäuben, sich selbst im anderen solchen bereitet. Wenn ich dem Nächsten helfe, so helfe ich mir, denn ich bin er.

Freilich haben wir es in diesem Falle nicht mit dem empirischen Egoismus zu thun, der nur dem Individuum anhaftet, sondern mit einem Egoismus höherer Art, den wir den transcendenten nennen können, weil ihn der Wille als

das Ding-an-sich empfindet, der ja stets nach Wohlsein trachtet. Ja, transscendenter Egoismus ist auch die Willensverneinung, indem der Wille, infolge der Erkenntnis des ihm unabwendlich drohenden Leidens, aus Mitleid mit sich selbst, aus offenbarem Egoismus also, zum letzten, einzigsten Mittel greift, dem Leiden für immer zu entgehen, zur Selbstvernichtung, zum transscendenten Selbstmord. Schopenhauer verwirft es als egoistisch, folglich unmoralisch, nach Wolfischen Principien, an seiner eigenen Vervollkommnung zu arbeiten;¹⁾ aber verlangt er nicht eben dieses in der Forderung der Willensbezähmung und -ertötung, da Willenlosigkeit höchste Sittlichkeit ist? In den Thaten der Gerechtigkeit und Menschenliebe wird nur der empirische Egoismus überwunden, weil der Wille, in transscendentem Egoismus befangen, ein lohnenderes Ziel vor Augen hat als jene nichtigen Freuden der Erdenwelt. Er giebt vergängliches Glück für ewiges dahin. Das Paradoxon, das wir auf den Buddhismus anwandten, gilt auch für die Schopenhauer'sche Ethik: sie bekämpft den Egoismus aus Egoismus, sie ist selbstlose Selbstsucht.

Wie wenig Schopenhauer seine Ethik vom Eudämonismus befreit hat, zeigt sich auch in einer Reihe einzelner Züge. Dahin gehört z. B., dass er als ein Merkmal, an dem die Moralität unserer Handlungen zu erkennen ist, die durchaus richtige Thatsache aufstellt, »dass sie eine gewisse Zufriedenheit mit uns selbst zurücklassen, welche man den Beifall des Gewissens nennt.«²⁾ Ferner. Der »wahre, reine Gehalt aller Moral,« der »einfachste und reinste Ausdruck der von allen Moralsystemen einstimmig geforderten Handlungsweise,« der »letzte wahre Zielpunkt aller Moral und alles Moralisierens« ist die Maxime: »neminem laede, immo omnes, quantum potes juva.«³⁾ Diese Maxime ist nach Schopenhauer die Konklusion aus der Prämisse: »quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris,« und dieser Satz wird von ihm selbst als auf dem Egoismus basierend nachgewiesen. Ferner. Er stellt die Formel auf: »Die Grösse der Ungerechtigkeit ist gleich dem Schaden, den ich einem Andern zufüge, dividirt durch die Grösse

1) Ethik p. 207. 2) ib. p. 204, 227. 3) ib. p. 158, 162, 137.

meines Vorteils.«¹⁾ Gemäss dieser Formel wird bei gleich grossem Divident und Divisor, d. h. wenn eigener Vorteil und fremder Schade einander die Wage halten, die Ungerechtigkeit zwar nicht = 0, aber doch = 1, wodurch die Möglichkeit gegeben ist, bei noch so grossem Schaden, den ein anderer durch mich erleidet, die Ungerechtigkeit meiner Handlung auf ein geringes Mass herabzudrücken. Ich brauche nur einen Nutzen aus meiner That zu ziehen, der ebenso gross ist als der Schaden des Anderen! Ferner. Die Reue wird erklärt durch die Erkenntnis, dass man, durch falsche Begriffe geleitet, etwas Anderes gethan, als dem Willen gemäss war.²⁾ Ferner. Das Weinen wird erklärt als Mitleid mit sich selbst, und doch gilt es als Beweis eines reinen Herzens.³⁾ — Solcher Züge, die für die Thatsache sprechen, dass auch Schopenhauers Ethik, gegen seine Versicherung, im Egoismus stecken geblieben ist, liessen sich noch mehr anführen; doch mag es bei diesen sein Bewenden haben. Jedenfalls gilt von ihm, was er von Kant behauptet:⁴⁾ er hat den Eudämonismus mehr scheinbar als wirklich aus der Ethik verbannt.

Dass aber überhaupt eine solche Verbannung nicht möglich sei, von diesem Gedanken ist die Mainländer'sche Ethik getragen; von diesem Gedanken aus hat Mainländer eine schätzbare Erweiterung der Schopenhauer'schen Doktrin gegeben. Seine Ethik wäre interessant genug, sie einer eingehenden Betrachtung zu unterziehen, die wir uns aber leider an dieser Stelle versagen müssen. Das Thema unseres Buches gestattet uns nur eine kurze Abschweifung, anhangsweise eine gedrängte Untersuchung, in wie weit die Wechselbeziehung zwischen Metaphysik und Asketik einerseits, Immanenz und socialer Moral andererseits auch bei dem Schüler Schopenhauers statthat.

Wie Mainländer unter dem Einfluss Schopenhauer'scher Grundgedanken steht, so steht und — leidet er unter dem gleichen Schicksal, das einst seinen Lehrer betroffen, unter dem Schicksal unverdienter Nichtbeachtung. Und doch ist

1) Ethik p. 219. 2) W. a. W. u. V. I p. 349, II p. 681. 3) W. a. W. u. V. I p. 444, II p. 679. 4) Ethik p. 118.

seine Lehre mehr als eine blosser Um- und Fortbildung der Schopenhauer'schen Philosophie; sie ist eine selbständige und selbstbewusste Fortbildung der Philosophie überhaupt, sie ist eine kühne Fackelträgerin, die manches bis jetzt überhaupt noch nicht betretene Gebiet im Reiche philosophischer Erkenntnis erleuchtet. Schon darum ist die »Philosophie der Erlösung« beachtenswert, weil sie eine höchst merkwürdige Verschmelzung der verschiedensten Systeme darstellt; Kant, Schopenhauer, Buddha, Locke, die Stoiker, Spinoza, Hobbes liefern die Steine, aus denen ein geschickter Baumeister dem Erlösungsgedanken ein stattliches Haus errichtet hat.

Die Mainländer'sche Philosophie »verwirft die Annahme einer verborgenen einfachen Einheit in, über oder hinter der Welt. Sie kennt nur unzählige Ideen, d. h. individuelle Willen zum Leben, die, in ihrer Gesamtheit, eine fest in sich geschlossene Collectiv-Einheit bilden.«¹⁾ Sie vertritt durchaus das Formalprincip der Immanenz und kennt demgemäss nur Individuen; nur solche will sie gelten lassen. Dem Individuum seine zerrissenen und zertretenen Rechte wiederzugeben, ist ihr eingeständener Zweck. Daraus ergibt sich zunächst, dass sie, im Gegensatz zu der Schopenhauer'schen Lehre, nicht über den Eudämonismus in der Ethik hinausstrebt. Denn das Individuum ist das allein Reale; das allein Reale ist der Selbsterhaltungstrieb des Einzelnen, der Egoismus. Dieser also ist das Fundament der Moral, nicht aber das Mitleid. Das Mitleid ist keineswegs, wie Schopenhauer annahm, ein durchaus altruistischer Trieb; vielmehr empfinden wir im Mitleid »ein positives Leid in uns; es ist ein tiefes Gefühl der Unlust, das unser Herz zerreisst.«²⁾ Daraus folgt weiterhin, dass alle Moral social sein muss; der ethische Process kann nur zwischen den allein realen Individuen stattfinden. Auf den Staat richtet sich allein das sittliche Handeln. Mainländer vertritt so sehr die sociale Moral, dass er sogar Socialist ist. Aber doch schlägt auch bei ihm die sociale Moral in die asketische um, die in der Anempfehlung absoluter Keuschheit gipfelt. Denn Mainländer hat, seiner Versicherung zum Trotz, die Immanenz nicht vollkommen

1) Philosophie der Erlösung I p. 199. 2) ib. p. 218.

aufrecht zu erhalten vermocht; auch bei ihm spielt zur Begründung des höchsten ethischen Vorgangs die Metaphysik, die transcendentale Idee eine Hauptrolle. Er will nur Individuen kennen und nimmt kaum weniger als Schopenhauer die menschliche Gattung, die Menschheit als eine reale Idee, als ein wirklich, in und für sich bestehendes Wesen, das eine Existenz noch über den Einzelwesen besitzt. Nach ihm kann der Einzelne, so selbstherrlich das Individuum in totaler Aseitität sonst erscheint, nur in der Menschheit wurzeln, nur in ihr und durch sie sich im Leben erhalten.¹⁾ Jeder lebt fort in seinen Kindern — der mystische Gedanke der Wesensidentität ist nicht zu vertreiben. Man höre folgenden Satz: »Wie wir in der Physik gesehen haben, findet der Mensch im Tode absolute Vernichtung; trotzdem wird er nur scheinbar vernichtet, wenn er in Kindern weiterlebt; denn in diesen Kindern ist er bereits vom Tode auferstanden; er hat in ihnen das Leben neuerdings ergriffen und es für eine Zeitdauer bejaht, die unbestimmbar ist.«²⁾ Die Gattung Mensch wird also wie bei Schopenhauer offenkundig hypostasiert, die Immanenz vollkommen durchbrochen. Die Idee ist nicht mehr der individuelle Wille, sondern Idee im platonischen oder Schopenhauer'schen Sinne: die Metaphysik tritt in ihre Rechte. Nun spielt sich der sittliche Process nicht mehr zwischen den ursprünglich als allein real gedachten Individuen, sondern bezieht sich auf die zu besonderer Wesenheit erhobene Gattung. Die Moral bleibt aber auch hier Eudämonismus; sie fusst auf einem Egoismus, den Mainländer den geläuterten nennt, der aber besser als transcendenten zu bezeichnen ist. Wie der einzelne Mensch nach Glück und Wohlsein strebt, so erst recht die mystische Gattung. Kann aber das Individuum nur selten wahre Befriedigung auf Erden erreichen, so erst recht nicht die Idee; denn diese Welt steht unter dem Fluche ewigen Jammers und vollkommener Nichtigkeit. Daher ist eine andere Welt, oder besser ein anderer Zustand zu fordern — auf diesen richtet sich, weil er leidlos und selig gedacht werden muss, das Streben der Menschheit; von hier aus empfängt es seine

1) ib. p. 214, 217, 213. 2) ib. p. 219.

moralische Weihe. Mainländer durchbricht hier zum anderen Male die Immanenz und es verschlägt nichts, ob er jenen vollkommenen Zustand in das absolute Nichts setzt, das nach Ablauf einer zeitlichen Entwicklung die gesamte Menschheit erwartet; er stellt der Welt des Daseins die Welt des Nichtseins entgegen, und letztere ist das Ziel alles rein sittlichen Verhaltens. Die Menschheit bewegt sich aus dem gesetzlosen Zustand in den Staat, aus dem Staat in den »idealen Staat« (sociale Moral), aus dem idealen Staat oder dem Sein in das Nichtsein (asketische Moral). Der Uebergang in das Nichtsein vollzieht sich mit Hülfe der Virginität.

Die Immanenz seiner Philosophie muss Mainländer zum anthropologischen Fundament der Moral und dadurch zur socialen Form derselben führen. Da er aber als Schüler Schopenhauers die asketische Ethik festhalten will, muss die Immanenz der Transscendenz weichen; nicht mehr zwischen Individuen spielt der sittliche Process, sondern zwischen der Menschheit im Sein und dem Nichtsein. Metaphysik und Asketik sind unzertrennlich.

Schlusswort.

Wir stehen am Ende unserer Parallele zwischen der Schopenhauer'schen und der indischen Philosophie, bei der wir nur die fundamentale Uebereinstimmung beider in den Grundzügen zeigen wollten, während andere Punkte untergeordneter Art übergangen wurden, selbst solche, die Schopenhauer jedenfalls mit Freuden als Beleg für die Wahrheit seiner Philosophie begrüsst hätte. Er hätte z. B. sicher nicht verfehlt, im Kapitel »Sinologie« der Schrift »Ueber den Willen in der Natur« die legendarische Erzählung des Buddhismus anzuführen, nach der Buddha, dem Tode nahe, das Leben durch seinen Willen fest hielt,¹⁾ als einen Beweis der dominierenden Kraft des Willens — wenn sie ihm bekannt gewesen oder aufgefallen wäre. — Aber abgesehen von dem kleinen

¹⁾ Oldenberg a. O. p. 213, 214. Ebenso die legendarischen Berichte des Buddhismus über magische Fernwirkung des Willens, ib. p. 172, 323.

Detail hat sich die durchgängige Congruenz, der Philosophie Schopenhauers und der Inder als eine wahrhaft überraschende herausgestellt, als eine so durchgreifende Analogie, dass Schopenhauer wahrscheinlich selbst diese unbewusste Abhängigkeit missliebig aufgenommen hätte. Und zwar ist die Schopenhauer'sche Philosophie durchweg eine Synthesis von Brahmanismus, in Gestalt des Vedānta, und Buddhismus, deren Lehren in seinem Systeme zu höherer Einheit verbunden worden sind. Wie Platon die Heraclit'sche Grundanschauung mit der des Parmenides in seiner Ideenlehre verschmolzen hat, so Schopenhauer den brahmanischen und buddhistischen Idealismus. In der Lehre vom Willen als Ding-an-sich fließen ebenfalls Vorstellungen des Brahmanismus und des Buddhismus zusammen, desgleichen in der Lehre von der Erlösung. Und wenn Schopenhauer im Jahre 1813 schrieb: »Unter meinen Händen und vielmehr in meinem Geiste erwächst ein Werk, eine Philosophie, die Ethik und Metaphysik in Einem sein soll« —, so sehen wir jetzt, dass diese Metaphysik wesentlich brahmanisches, die Ethik buddhistisches Gepräge aufweist. Seine Metaphysik ist die pantheistische Identitätslehre des Vedānta, seine Ethik die »Vernichtung des Durstes«, die Buddha lehrt. — »Ich ordne an, ihr Jünger,« sagt Buddha, »dass ein Jeder in seiner eigenen Sprache das Wort Buddhas lerne«¹⁾ — das Abendland kann sie in der Sprache Arthur Schopenhauers lernen.

1) Oldenberg p. 192.

Inhaltübersicht.

I. Einleitung.

- § 1. Morgenland und Abendland, p. 1.
- § 2. Quellen der Schopenhauer'schen Philosophie, p. 6.
- § 3. Brahmanismus und Buddhismus, p. 13.
- § 4. Gang der Untersuchung, p. 17.

II. Mysticismus

A. Die Welt des Objekts.

- § 5. Der Idealismus, p. 19.
- § 6. Die eigentliche Metaphysik, p. 36.
- § 7. Der Atheismus, p. 54.
- § 8. Das Ding-an-sich, p. 73.
- § 9. Die Identitätslehre, p. 82.
- § 10. Der Satz vom Grunde, p. 86.

B. Die Welt des Subjekts.

- § 11. Psychologie, p. 89.
- § 12. Der Intellekt, p. 102.
- § 13. Der Körper, p. 112.

III. Ethik.

A. Die Welt des samsâra.

- § 14. Der Pessimismus, p. 116.
- § 15. Die Frauen, p. 135.
- § 16. Die moralische Bedingtheit der Welt, p. 138.
- § 17. Die Willensfreiheit, p. 155.

B. Die Welt des nirvâna.

- § 18. Charakteristik des nirvâna, p. 160.
- § 19. Die definitive Erlösung, p. 166.
- § 20. Zeitweilige, unvollständige Erlösung, p. 183.
- § 21. Fortdauer des Leibes über die Erlösung hinaus, p. 185.
- § 22. Die Tierwelt, p. 190.

IV. Metaphysik und Asketik.

- § 23. Sociale und asketische Moral und ihre Begründung, p. 194.
- § 24. Metaphysik und Asketik in dem Vedânta, p. 199.
- § 25. Metaphysik und Asketik im Buddhismus, p. 213.
- § 26. Metaphysik und Asketik bei Schopenhauer, p. 226.

Schlusswort p. 253.



Druck der W. Delmanzosen Buchdruckerei, Stolp i. Pom.



Druckfehlerverzeichnis.

pag. 4 Zeile 16 v. o.	lies ein Komma nach Asketismus
— 5 — 5 —	— Synonyma statt Synonima
— 6 — 2 —	— festgesetzt — festgesezt
— 9 — 11 —	— Metaphysik — Methaphysik
— 9 — 15 —	— Übersetzung — Überseztung
— 9 Anmerkung 6	— Oldenberg — Oldenburg
— 10 Zeile 13 v. o.	— Aussprüchen — Ausprüchen
— 16 — 18 —	— Siddhattha — Siddattha
— 16 — 20 —	— nicht — nich
— 16 letzte Zeile der Anm.	— der-selben — der-elben
— 18 Zeile 33 v. o.	— zunächst — zunächt
— 27 — 34 —	— genommen — gnommen
— 42 — 28 —	— Commentare — Comentare
— 52 — 5 —	— Potentialität — Potenzialität
— 64 letzte Zeile der Anm.	— des — de
— 70 Zeile 26 v. o.	— Résumé — Resumée
— 103 vorletzte Zeile	— gelangt — gelang
— 103 erste Zeile der Anm.	— Deussens — Deussen
— 151 Zeile 9 v. o.	— Materiellen — im materiellen
— 234 — 20 —	— ein Semikolon — eines Komma
— 250 — 2 —	— Dividend . — Divident
— 252 — 25 —	— „ab“ nach Individuen.

Ausserdem lies ein c statt eines z in folgenden Worten (die erste Zahl bezeichnet die pag., die zweite die Zeile von oben gerechnet):

speziell 1, 31;

sozial 15, 7;

Elektrizität 50, 28;

modifiziert 95, 15;

klassifiziert 110, 11;

Zentralorgan 149, 6;

identifiziert 58, 6; 109, 15;

kompliziert 87, 21; 96, 28;

Prozess 19, 17; 23, 21; 24, 8;

potenziert 51, 24; 109, 26-27; 48, 33; 179, 7;

Prinzip 27, 15; 28, 10; 32, 6; 33, 22; 33, 26; 38, 14; 38, 17;
38, 30; 44, 30; 45, 32; 46, 17; 46, 22; 51, 30; 52, 3; 57, 12; 57, 18;
66, 22; 86, 3; 94, 34; 98, 25; 107, 7; 130, 14.