

Das buddhistische Ethos in der Philosophie Arthur Schopenhauers

Von Friedrich Scheidt

Bevor die näheren Inhalte des »buddhistisch« genannten Ethos in der Philosophie Arthur Schopenhauers zur Sprache gebracht werden, sind zwei einleitende Hinweise zu geben. Der eine betrifft Schopenhauers Verhältnis zur Religion, der andere zielt auf eine Klärung des Titels dieser Ausführungen.

Schopenhauers Verhältnis zur Religion

Im 17. Kap. des ersten Buches seines Hauptwerkes unterscheidet Schopenhauer zwei Arten von Metaphysik, eine »Volksmetaphysik« (Religion), die »ihre Beglaubigung . . . außer sich hat« und deren Lehre geglaubt werden will, und eine Metaphysik, die »ihre Beglaubigung in sich« hat und die sich »an das Denken und die Überzeugung« weniger wendet (W II, S. 191ff.).¹

Im Unterschied zu gewissen, im Deutschen Idealismus unternommenen Versuchen, die Dogmen des Christentums *modo philosophico* umzudeuten, meint Schopenhauer,² beiden Arten der Metaphysik sei eine reinliche Trennung am zuträglichsten, insofern die der Fassungskraft des Volkes gemäße Religion die Welt- und Lebensdeutung »sensu allegorico« betreibe, die Philosophie dagegen ihre Wahrheiten »sensu proprio« aufgefaßt wissen wolle (W II, S. 196; P II, § 177, S. 402).³

Es fragt sich freilich, ob Schopenhauer selbst nicht einige, von ihm implizit für verboten gehaltene Grenzverletzungen sich zuschulden kommen läßt, wenn er insbesondere Bestandteile fernöstlicher Glaubenslehren, des Brahmanismus und des Buddhismus, zur Stützung seiner Metaphysik einbezieht. Man kann zwar demgegenüber darauf hinweisen, daß bei Schopenhauer die »allegorisch«-religiösen Wahrheiten keineswegs die Stelle der aus Argumenten zu verstehenden, philosophischen Wahrheiten einnehmen können. Und doch wird man bei der Lektüre von Schopenhauers Schriften den

1 Zugrunde liegt die von A. Hübscher besorgte historisch-kritische Zürcher Ausgabe in zehn Bänden. Zürich 1977; Bde. 1-4: *Die Welt als Wille und Vorstellung* (zit.: W I, W II).

2 Vgl. zur Religionsphilosophie Schopenhauers A. Gehlen, *Die Resultate Schopenhauers* (1938), abgedr. in J. Salaquarda (Hrsg.), *Arthur Schopenhauer*. Darmstadt 1985, insbes. S. 50 ff.; A. Schmidt: *Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie*. München 1986.

3 Parerga und Paralipomena II (zit. P II), nach der Zürcher Ausgabe; Bde. 9 und 10.

Zweifel nicht los, daß sich seiner Metaphysik stellenweise im Religiösen wurzelnde Mysterien beimischen.⁴ Im übrigen scheint Schopenhauer dazu zu neigen, das theoretisch Metaphysische in den Religionen wenn nicht für falsch, so doch für unwichtig, das Moralische in ihnen dagegen für wahr zu halten (vgl. P II, Kap. 15, insbes. S. 376). So hält er die moralische Predigt des Christentums: Menschenliebe, Mitleid, Wohltätigkeit, Feindesliebe, Entsaugung für einschränkungslos zustimmungsfähig (vgl. P II, S. 384 f.), zumal er sie in völliger Übereinstimmung mit ethischen Forderungen des Hinduismus und Buddhismus sieht (z. B. W I, S. 295; W II, S. 707). Freilich, was den Hinduismus oder den Buddhismus betrifft, so hat Schopenhauer neben praktisch-moralischen auch metaphysische Gehalte darin gefunden, denen er einen Wahrheitswert im philosophischen Sinne zuerkennt.

Schopenhauers Beziehung zu den asiatischen Religionen nahm ihren Anfang, als ihn der Orientalist F. Majer 1813/14 auf die Gedankenwelt des Brahmanismus bestimmenden *Upanishaden* aufmerksam machte. Schopenhauer las den *Oupnekhat* in einer von Anquetil/Duperron aus dem Persischen ins Lateinische übersetzten und in zwei Bänden 1801/02 publizierten Ausgabe (vgl. HN 5, S. 338 f., Nr. 1157).⁵ Von dieser »den heiligen Geist der Veden« atmenden Lektüre sagt Schopenhauer später (P II, S. 437): »Sie ist der Trost meines Lebens gewesen und wird der meines Sterbens sein.« Bemerkenswert ist, daß Schopenhauer bereits in einer Notiz von 1814 das Motto des vierten Buches seines 1818/19 erscheinenden Hauptwerkes⁶ festhält: »Tempore quo cognitio simul advenit, amor e medio supersurrexit«⁷ (HN 1, S. 120). Schopenhauer sieht wesentliche Teile seiner Philosophie – wie z. B. die pessimistische Welt- und Lebenssicht, die Moral des Mitleids, die Lehre der Verneinung des Willens zum Leben – in Übereinstimmung mit dem religiösen Denken Indiens. Dabei differenziert er nicht eingehender zwischen Brahmanismus und Buddhismus. Während er den ersten aus Quellen, vor allem den *Oupnekhat*⁸, und einer Reihe zeitgenössischer Untersuchungen gründlicher kennenlernte, trat letzterer erst nach 1818 durch Veröffentlichungen aus 2.

4 Angemerkt sei, daß das Mitleid, für Schopenhauer die Quelle der Moral, welche seine Philosophie, insoweit sie Aufschluß geben will über das Wesen der Ethik, zu entschlüsseln hätte, als »das große Mysterium der Ethik« bezeichnet wird (E, S. 313. E = Abk. für: *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, Zürcher Ausgabe, Bd. 6).

5 HN = Abk. für: Handschriftl. Nachlaß in 5 Bänden, hrsg. von A. Hübscher. Unveränd. Nachdr. München 1985.

6 Die Erstausgabe von Schopenhauers *Welt als Wille und Vorstellung* lag bereits Ende 1818 ausgedruckt vor, obwohl der Verleger Brockhaus 1819 als Erscheinungsjahr angibt.

7 »Zur Zeit, da die Erkenntnis sich einstellte, hob sich die Begierde von dannen« (W I, Motto des vierten Buches).

8 Freilich wollte Schopenhauer spätere und genauere Übersetzungen der *Upanishaden* – er selbst nennt (HN 5, S. 341, Nr. 1169) die Übertragung von Rammohun Roy, London 1832, sowie

und 3. Hand in sein Blickfeld.⁹ Schopenhauer lernte den Buddhismus in der in China zur Herrschaft gelangten *Mahayana*-Gestalt kennen, stand aber in seiner Lehre der älteren *Hinayana*-Form am nächsten.¹⁰

Hat Schopenhauer bei dem damaligen Forschungsstand die Unterschiede zwischen dem *Vedanta* (des Brahmanismus) und den buddhistischen Lehren vielfach nicht klarer sehen können, so ignoriert er die Entwicklungen und Differenzierungen innerhalb des Buddhismus beinahe gänzlich. Die Fortentwicklung der buddhistischen Lehre durch 2500 Jahre seit Buddhas Tod sieht er einseitig in der popularisierenden Ausgestaltung mythologischer Faktoren (vgl. P II, S. 441). Von pantheistischen und theistischen Richtungen des späteren Buddhismus nimmt er keine Notiz. Gerade der Atheismus und die Leugnung eines göttlichen Weltprinzips im *Hinayana* lassen Schopenhauer an der älteren Form des Buddhismus festhalten.¹¹ Schopenhauer sieht den Vorzug des Buddhismus gegenüber dem Brahmanismus (mit seinen Dogmen von *Brahman* und *Atman*, von Welt- und Einzelseele) darin, daß ersterer nichts kenne als *Sansara* und *Nirvana*, als das Welttreiben in der nicht endenden Kette von Ursache und Wirkung und das endgültige, daraus erlösende Erlöschen.

So verwandt Schopenhauer seine Lehre der des *Vedanta* glaubte, mehr noch sah er sich und seine Anhänger als Buddhisten. »Wollte ich die Resultate meiner Philosophie zum Maßstabe der Wahrheit nehmen, so müßte ich dem Buddhismus den Vorzug vor den andern zugestehen« (W II, S. 197). Die Übereinstimmung freut ihn umso mehr, so merkt er (ebd.) an, »als ich bei meinem Philosophieren (nämlich bei der Ausarbeitung des Hauptwerks) gewiß nicht unter ihrem Einfluß gestanden habe.« Rückblickend, 1858,

(HN 5, S. 348, Nr. 1197) die Übersetzung von Roer – nicht gelten lassen. Eine wirkliche Kenntnis der *Upanishaden* war seiner Überzeugung nach nur durch den *Oupnekhat* zu erlangen (dazu: A. Hübscher, Schopenhauer und die Religionen Asiens, in: Schop. Jb. 1976, S. 5).

9 Vgl. Schopenhauers Lektüreangaben HN 5, S. 319, Nr. 1090; S. 323, Nr. 1102; S. 328 f., Nr. 1121/22; S. 334, Nr. 1138, 1140; S. 345 ff., Nr. 1183-93. Dazu: A. Hübscher: Denker gegen den Strom. Bonn ³1987, S. 50.

10 Vgl. A. Hübscher, Schopenhauer und die Religionen Asiens, in: a.a.O., S. 10. H. v. Glasenapp, Das Indienbild deutscher Denker. Stuttgart 1960, S. 68-101, bes. S. 77, 97). – Der *Mahayana* (»Großes Fahrzeug«) – Buddhismus ist eine spätere Ausprägung der buddhistischen Religion. Im »großen Fahrzeug« sollen viele Platz nehmen können, um zur Erlösung zu gelangen – im Unterschied zum *Hinayana* (»Kleines Fahrzeug«) – Buddhismus, der sich an die streng asketischen Mönche und Nonnen wendet. »Groß« und »klein« ist aber auch im wertenden Sinne gemeint. Die Mahayanisten erheben den Anspruch, daß ihre Lehre den ganzen Buddha, seine Lehre in voller Bedeutung, beinhaltet, während die Auffassung der Anhänger älterer Schulen nur einen Teil der wahren Lehre des Erhabenen darstelle (vgl. E. Meier, Kleine Einführung in den Buddhismus. Freiburg 1984, S. 108).

11 H. v. Glasenapp, Schopenhauer und Indien, in: Schop. Jb. 1955, S. 32 ff. weist darauf hin, daß die Existenz theistischer Richtungen im alten Indien auch Schopenhauers Lieblingsthese widerlege, danach Theismus und Judentum in eins zu sehen sind (ebd., S. 37).

notiert er ohne Umschweife: »Buddha ... und ich lehren im wesentlichen dasselbe« (HN 4/II, S. 29).

Zum Ausdruck ›buddhistisches Ethos‹ in bezug auf Schopenhauer

Werfen wir zunächst einen Blick auf den Terminus ›Ethos‹. Mit ›Ethos‹ ist jener Bereich menschlicher Praxis gemeint, der den in einer Gemeinschaft geltenden obersten Ordnungsvorstellungen untersteht, d. h. dem, was in ihr fraglos als gute Gewohnheit oder Sitte gilt (ἔθος), oder aber in dem zum Ausdruck kommt, was in der klassischen griechischen Philosophie »Tugend« genannt wurde, eben jene charakterliche Grundhaltung, der es zur Gewohnheit geworden ist, aus eigener Einsicht das jeweilig erforderliche Gute zu tun (ἠθος). Aus dem Wort ›Ethos‹ leitet sich der Titel einer philosophischen Disziplin ab, der Ethik. In ihr geht es um die Frage der Begründbarkeit der Normen unseres Handelns, an denen wir messen, ob und inwieweit unser Tun und Lassen als gut oder böse anzusehen ist.

In der Philosophie geht man seit Kant vom Modell einer normativen Ethik aus, bzw. von der Vorstellung, daß der oberste Handlungsgrundsatz selbst imperativer Art ist. Schopenhauer, der ansonsten Kants Philosophie als Voraussetzung seiner eigenen Lehre ansieht (vgl. W I, Vorrede, S. 11), steht der imperativen Form der Ethik ablehnend gegenüber. Diese »Fassung der Ethik«, so behauptet er, »stammt, mitsamt dem Sollen, unleugbar nur aus der theologischen Moral und demnächst aus dem Dekalog« (E, S. 164). Schopenhauer will demgegenüber das Fundament der Moral aus der Natur und dem Wesen des Menschen gewinnen.¹²

Die Natur des Menschen oder seine charakterlichen Eigenschaften gehören in Schopenhauers Sicht ganz dem Bereich der Erscheinungen an, in dem durchgängig Kausalität herrscht. Danach besteht zwischen Mensch und Tier ein nur gradueller Unterschied; infolge seiner Intelligenz hat der Mensch eine viel größere Auswahl an (Handlungs-)Motiven, so daß der irriige Eindruck von Freiheit entstehen kann, wo in Wahrheit ein ausgedehnterer Spielraum des Verhaltens besteht. Wie aber dem Bereiche der Erscheinung, der Welt als Vorstellung, eine Welt an sich, als Wille, gegenübersteht, so auch erschöpft das Wesen des Menschen sich nicht in seiner Natur. Denn die Natur, auch und gerade die des Menschen, ist durchherrscht von der Bejahung des Willens zum Leben; der Mensch, zur Einsicht gelangt, daß aus solcher Bejahung Leiden und nichts als Leiden resultiert, kann zur Verneinung des Willens

12 Daß diese Absicht (und ihre Durchführung) sich von vornherein dem bekannten Verdacht des naturalistischen Fehlschlusses aussetzt, danach sich, auf dem Wege der Folgerichtigkeit, aus dem Sein kein Sollen ableiten läßt, sei nur am Rande erwähnt.

gelangen und damit zur Aufhebung seiner Natur. Der im Willen als Ding an sich selbst angelegte Widerspruch, nämlich zu wollen und nichts als zu wollen und so, in blinder Dranghaftigkeit, sich selbst leiden zu machen, kommt im Menschen zum Austrag.

Auf den griechischen Begriff ἦθος Bezug nehmend (W I, S. 368 f.), sieht Schopenhauer den Menschen, seiner Natur nach, von seinem Charakter her bestimmt (W I, § 55). Es ist nicht die einzelne äußere Tat, sondern es sind allein Charakter und Gesinnung eines Menschen, die wir seines Erachtens »moralisch« nennen können. Die Handlung, in der sich die Moralität eines Menschen bloß ausdrückt, ist eine Resultante aus dem »empirischen Charakter«, der sich im Wollen bekundet, und den Motiven, die dem Wollen die bestimmte Richtung geben. An seinen Handlungen lernt der Mensch sich selbst, seinem Charakter, nach kennen. Im Hinblick auf diesen Sachverhalt spricht Schopenhauer auch vom »erworbenen Charakter«.¹³

Für Schopenhauer hat nur eine in der Natur des Menschen verwurzelte oder mit seinen charakterlichen Bedingungen und Möglichkeiten rechnende Moral überhaupt eine Chance, gegen die egoistische Triebstruktur des Menschen sich zur Geltung zu bringen. Diese naturalistische Anthropologie geht im Denken Schopenhauers eine enge Verbindung ein mit einer metaphysisch-ethischen Ausdeutung des menschlichen Seins. »Das ethische Fundament«, so meint er, muß »seinen Anhaltspunkt und seine Stütze« an der Metaphysik haben; »der letzte und wahre Aufschluß über das innere Wesen des Ganzen der Dinge« hänge notwendig zusammen »mit dem über die ethische Bedeutung des menschlichen Handelns« (E, S. 148 f.). Entweder, so Schopenhauer, gibt man sich mit einer physikalischen (bzw. biologischen, psychologischen, soziologischen etc.) Erklärung der erscheinenden Wirklichkeit und des menschlichen Daseins zufrieden; dann jedoch ist eine Ethik unmöglich. Oder aber man wagt den Schritt in die Metaphysik, den Schopenhauer für zwingend erforderlich hält; dies einerseits der Unvollständigkeit physikalischer Erklärungen wegen, insofern diese auf raum-zeitliche und kausal strukturierte Erscheinungen beschränkt bleiben und so das Ganze, das innere Wesen des Wirklichen, nicht erreichen; andererseits um der Fundierung der Ethik willen.

Die Metaphysik ist die Eingangspforte zur Ethik Schopenhauers, bzw. die Ethik bildet eigentlich den Anfang seiner Metaphysik. In dem als *Cholera-buch* bezeichneten Teil seiner Manuskriptbücher von 1832 findet sich die Notiz: »In meinem 17ten Jahre, ohne alle gelehrte Schulbildung, wurde ich

13 Für eine Freiheit des Willens ist insoweit kein Platz. Nur jenseits der im streng kausalen Rahmen verbleibenden Bestimmung menschlichen Tuns ist von Freiheit zu reden nach Schopenhauer überhaupt sinnvoll. Dabei kann es sich, wie Schopenhauer in Übernahme einer Kantschen Sprachwendung bemerkt, allein um die Freiheit eines »intelligiblen Charakters« handeln.

vom Jammer des Lebens so ergriffen, wie Buddha in seiner Jugend, als er Krankheit, Alter, Schmerz und Tod erblickte . . .« (HN 4, I, S. 96). Mit diesem Zitat gelangen wir zwanglos zu einem Verständnis der attributiven Bestimmung »buddhistisches Ethos«.

»Unter meinen Händen«, so merkt Schopenhauer 1813 an, »und vielmehr in meinem Geiste erwächst ein Werk, eine Philosophie, die Ethik und Metaphysik in einem sein soll . . .« (HN 1, S. 55). Metaphysik um der praktischen Ausrichtung, um des Ethos willen; Ethik um der Überwindung des Leidens willen. Das Ethos markiert den Weg zum Ziel der Leidlosigkeit, und eben darin stimmt Schopenhauer mit dem Buddhismus überein. »Aus dem menschlichen Dasein«, so heißt es ergänzend in der angeführten Notiz von 1832, »spricht . . . die Bestimmung des Leidens: es ist tief ins Leiden eingesenkt, entgeht ihm nicht«; doch »durch selbiges geläutert gelangen wir zuletzt zur Verneinung des Willens zum Leben, zur Rückkehr vom Irrweg (der Lebensbejahung), zur Erlösung« (HN 4, I, S. 96 f.).

Schopenhauers Ethik, Ausgangs- und Zielpunkt seines Philosophierens, ist im vierten Buch seines Hauptwerkes dargelegt. Die vorausgehenden Bücher lassen sich auch als Vorspann dieses abschließenden Teils seines Gedankenganges lesen. Im Schlußparagrafen 71 findet sich folgende Kurzcharakterisierung des buddhistischen *Nirvana*, wovon Schopenhauer zum Zeitpunkt der Niederschrift kaum eine originäre Kenntnis haben konnte: »Wir bekennen es . . . 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« (W I, S. 508).

Das buddhistische Ethos schopenhauerschen Philosophierens soll nun in aller Kürze aufgegliedert werden.

Leben als Leiden – Die widersinnige Perspektive der Lebensbejahung

Ein Buddhist hat sich mit der grundlegenden Erkenntnis vertraut gemacht, daß das Leben aus Leiden besteht, aus Geburt, Altern, Krankheit, Sterben, aus Kummer, Schmerz und Verzweiflung. Dem liegt die heraklitische Auffassung zugrunde, daß das Weltsein nichts anderes ist als ein ständiger Fluß aus Werden, Bestehen und Vergehen, ein nicht endendes Ursache-Wirkungsgeschehen; der Gedanke eines beständigen, allen Wechsel überdauernden Seins hat demgegenüber keinen Bestand, ist eine trügerische Einbildung. Ruhe und Halt sind nur in der Auslöschung des das Welttreiben (*Sansara*) in Gang haltenden »Durstes« (*Trishna*) zu finden, in der Leere des *Nirvana*.

Schopenhauer ist in seiner Willenstheorie der Durstlehre des Buddhismus nahe. »Wille« ist bei ihm freilich zum Ansich der Dinge potenziert, zum grund- und zwecklosen Weltprinzip. Nicht ist der Wille durch Erkenntnis bedingt, vielmehr diese durch jenen. Der Wille »weiß nicht sondern will bloß, eben weil er ein Wille ist und nichts anderes« (HN 1, S. 169).

Die Hypostase des Willens zum Ding an sich vollzieht der Buddhismus nicht mit. Schopenhauer sieht in allen Erscheinungen, den Menschen inbegriffen, Manifestationen des blinden Willens. Für den Buddhisten machen dagegen die Willensregungen nicht das Ganze einer Persönlichkeit aus; sie sind, wenn auch von großer Wichtigkeit für die jetzige Existenz wie für die Reinkarnation eines Menschen, nur ein bestimmter Teil der seinen Lebensgang bestimmenden *Dharmas*.

Schopenhauer und der Buddhismus stimmen darin überein, daß ein blinder, zielloser Lebensdrang die Ursache des Welttreibens und der Weltqual bildet. Gemeinsam ist ihnen auch die Überzeugung, daß in der Einsicht des unaufhebbaren Zusammenhangs von Leben und Leiden ein Ausweg aus dem Leiden sich auftun kann, wenn daraus die Konsequenz der Verneinung des Willens zum Leben gezogen wird. Im Festhalten am Leben, in der Bejahung des Willens zum Leben werden Welt und Mensch von der Kausalität beherrscht. Der das *principium individuationis*, den Schleier der *Maja* durchschauende und von tieferer Einsicht sich leiten lassende Mensch wird dagegen zum Beherrscher der Kausalität. Er kann ihr, das Wollen zum Stillstand, den Durst zur Auslöschung bringend, Einhalt gebieten und den leidvollen Fluß des Daseins versiegen lassen. Die Erfahrung des Leidens, so pessimistisch von ihr her die Welt und das Leben sich darstellen, eröffnet danach einen Ausblick, der zwar nichts mit »ruchlosem Optimismus« gemein hat, der aber doch die Begrenztheit des Zustandes völliger Heil- und Hoffnungslosigkeit aufzeigt. Der Weg, der aus der Perpetuierung des Leides herausführen könnte, leitet uns weder schnurstracks in eine überirdische Seligkeit, noch ist er mühelos zu gehen. Schopenhauer benennt zwei Teilstrecken des Weges. Die erste trägt den Namen des Mitleids; im sittlichen Tun erfolgt eine Abkehr von dem unseligen Egoismus. Die zweite heißt »Verneinung des Lebenswillens«; mit ihr berühren wir jene Grenze, mit deren Überschreiten wir dem Kreislauf von Lebensdurst und Leid entrinnen können.

Die Sozialstufe der Sittlichkeit: Gerechtigkeit und Menschenliebe

Auf allen Objektivationsstufen des Willens herrscht ein ständiger Kampf zwischen den Individuen aller Gattungen, darin sich der innere Widerstreit des Willens zum Leben gegen sich selbst bekundet. Auf der höchsten Stufe

der Objektivation, der des menschlichen Seins, zeigt sich dieses zerstörerische Phänomen in größter Deutlichkeit. Die menschliche Intelligenz erklimmt die Position des Selbstbewußtseins und bringt so den Gedanken des besonderen Standpunkts hervor, in dem der Egoismus des einzelnen, das eigene Selbst als Mittelpunkt der Welt betrachtend, das individuelle Wohlsein anstrebt, den anderen dabei als Mittel mißbrauchend (vgl. W I, § 61). Eine Verschärfung erfährt der Egoismus in der Bosheit, die Nachteile und Unglück des anderen nicht nur in Kauf nimmt, sondern intendiert. Die Bosheit eskaliert zur Grausamkeit, wenn der Anblick fremden Leidens als Genuß gesucht und empfunden wird (vgl. W I, § 65; W II, S. 702 ff.; E, § 14). Schopenhauer will zeigen, daß die Extremmodi des Egoismus nicht irgendwelche, lediglich bei verirrten Menschen und unter äußerst seltenen Umständen hervortretende Inhumanitäten sind. Vielmehr hat der brutalere Egoismus seine tieferen Wurzeln im Willen zum Leben, dem wir im Trieb zur Selbsterhaltung in uns selbst begegnen (vgl. P II, § 164).

Dem im *principium individuationis* befangenen Egoismus stellt Schopenhauer die tiefere Einsicht des Altruismus entgegen. Wiederholt verweist er auf die mystische Formel des Hinduismus »tat tvam asi«. »Dies bist du« sagt das »große Wort« (*mahavakya*) unter Hindeutung auf jedes Lebende, sei es Mensch oder Tier (P II, S. 239). »Die Abwesenheit aller egoistischen Motivation« wird bei Schopenhauer zum Kriterium einer Handlung von moralischem Wert (E, S. 244). Die Moral hat demnach den Grundcharakter des Sozialen; sie ermöglicht friedliches Zusammenleben mit allen Geschöpfen der Natur und ersprißliches Zusammenwirken unter den Menschen.

Die Tatsache, daß es Handlungen freiwilliger Gerechtigkeit und uneigennütziger Menschenliebe zu verschiedenen Zeiten und in unterschiedlichen Kulturen gab und gibt, bedarf nach Schopenhauer einer anthropologischen Erklärung aus der Natur des Menschen. Denn unleugbar sind wir alle zunächst Egoisten, auf Selbsterhaltung und -verwirklichung hin orientiert. Den »antimoralischen Triebfedern« des Egoismus und der Selbstsucht stellt er die »moralische Triebfeder« des Mitleids gegenüber; im Mitleid wird das Wohl und Wehe des anderen zum Motiv meines Handelns (E, § 16). Schopenhauer weiß diesen Gedanken in Übereinstimmung mit der christlichen Forderung der *Caritas* oder Nächstenliebe. Freilich ist sein Gedanke zutiefst pessimistisch getönt; da dem Leben das Leiden wesentlich ist, drückt sich menschliches Mitgefühl im Mitleiden aus. Buddhistischen Überzeugungen steht Schopenhauer auch darin näher, daß er das Mitleid ohne Einschränkung auf alle lebende Wesen ausweitet.

Der soziale Tat-Charakter der anthropologisch im Mitleid wurzelnden Ethik tritt deutlich in den Tugenden der Gerechtigkeit und Menschenliebe hervor (vgl. E, §§ 17, 18). Während die erste die Basis bildet, auf der der Verkehr der Menschen untereinander sich allererst entfalten kann, zielt

letztere auf die Linderung offenkundigen Leidens ab. Im ethischen Grundsatz in eins gefaßt, nehmen die sozialen Tugenden die Gestalt eines quasi »kategorischen Imperativs« an: »Neminem laede, imo omnes, quantum potes, iuva!« (E, S. 177, 199).

Die buddhistische Sehweise ist Schopenhauer endlich darin zu eigen, daß er in den sozialen Tugenden die wahre Sittlichkeit noch keineswegs beschlossen sieht. Auf der Sozialstufe der Sittlichkeit bewegen wir uns aktiv, wenn auch selbstlos tätig, immer noch im Horizont der Willensbejahung; es geht hier um Lebenssicherung und -förderung des Daseins anderer. Die entscheidende sittliche Tat ist aber eigentlich nicht mehr eine Tat, zielt sie doch auf die Verneinung aller lebensbejahenden Willentlichkeit ab. Schopenhauer kann dem sozialetischen Tun einen sittlichen Wert genau genommen nur auf dem Wege asketischer Umdeutung beimessen. Da wir im Mitleid die Willensbejahung zumindest in ihrer individuellen Ausprägung als Egoismus überwinden, stehen die entsprechenden Handlungen gleichsam bereits im Schatten der Willensverneinung. Gerechtigkeit und Menschenliebe nehmen den Charakter der Entsagung, der Willensverneinung und Askese an (vgl. W I, S. 460; W II, S. 710) und sind so der erste Schritt auf dem Wege zur Erlösung (vgl. W I, S. 502f.).

Die asketisch-quietistische Stufe der Sittlichkeit als Weg zur Erlösung

Steht das positiv im sozialetischen Verhalten sich auswirkende Mitleid im Zentrum von Schopenhauers Preisschrift *Über das Fundament der Moral* (E, S. 145 ff.), so findet es im Hauptwerk eine knappere Behandlung (W I, §§ 66, 67). Hier geht es Schopenhauer vordringlich um die Freilegung des metaphysischen Rahmens seiner Ethik. Die Deutung der Umkehr des Willens aus der Bejahungs- in die Verneinungsform drängt die Blickrichtung aktiver Mitmenschlichkeit hinter die weltflüchtige Perspektive des Quietismus zurück. »Askesis, d. i. absichtliche Ertötung des Eigenwillens« und »Quietismus, d. i. Aufgeben allen Wollens«, beide verbunden mit dem »Mystizismus, d. i. Bewußtsein der Identität seines eigenen Wesens mit dem aller Dinge oder dem Kern der Welt« (W II, S. 717), werden als der entscheidende Durchbruch oder als einzige Chance des Menschen herausgestellt, dem Strudel von Bejahung und Leiden zu entkommen,

Die als unumstößlich geltende Wahrheit vom Leiden, das in kausaler Unausweichlichkeit dem Lebenswillen oder -durst entwächst, erzwingt die asketisch-quietistische Abrechnung mit dieser Welt. Das Leben ist keineswegs unser höchstes Gut, erweisen sich doch die mit ihm gegebenen Werte als fraglich-vergängliche Erscheinungen, deren Verlust ein schlimmeres Übel ist als ihre gänzliche Abwesenheit.

Die Verneinung zielt tiefer als eine auf bestimmte, zeitweise als wertvoll erfahrene Lebenserscheinungen sich beschränkende Bejahung. Der hinter allen Erscheinungen sich verbergende, metaphysisch erschlossene Wille an sich selbst, die Quelle aller Daseinsqualen, soll von der Verneinung getroffen werden. Ethik muß deshalb, in Übereinstimmung mit dem Buddhismus, jene Haltung als die eigentlich sittliche betrachten, durch die die Daseinsform des Willens als Ding an sich aufgehoben wird. Diese Haltung besteht in der Zuwendung zu einer »Nirvana« genannten ›Daseins‹form.

Zwar ist nach Schopenhauer, wie gezeigt, bereits im Mitleid die quietistische Ausrichtung angelegt. Das Mitleid birgt in sich die Erkenntnis der Einheit des Wesens in allen Erscheinungen. Mit ihr verknüpft sich das Bewußtsein, daß das Leiden anderer das meine ist, eine Einsicht, die als Quietiv auf den Willen wirken und seine freie Selbstauflösung einleiten soll.

Hier stellt sich indes die Rückfrage nach der Konsistenz der ethischen Argumentation Schopenhauers. So erscheint als durchaus fraglich, ob die zwei ethischen Stufen, werktätige Liebe und quietistische Weltabsage, überhaupt zusammenpassen. Offenbar doch binden die Werke der Gerechtigkeit und Wohltätigkeit, in denen das Ziel der Erlösung von Lebensdurst und -leiden aufzuleuchten scheint, denjenigen, der sie vollbringt, eher an die Daseinsform der Lebensbejahung zurück, als daß sie ihn der Willensauslöschung entscheidend näher brächten. Denn der Hilfe leisten Wollende *will* und bleibt eben so dem Ziel der Willensverneinung fern. Schopenhauers buddhistisch genanntes Ethos verbindet sich von hier mit der Vorstellung einer in Ataraxie mündenden Askesis. Wer zu solcher Einstellung gelangt, »hört auf, irgend etwas zu wollen, hütet sich, seinen Willen an irgend etwas zu hängen, sucht die größte Gleichgültigkeit gegen alle Dinge in sich zu festigen« (W I, S. 471).

Auslöschung der lebensbejahenden Kräfte, Erlösung vom Übel eines Daseins, in dem Jammer und Schlechtigkeit einander die Waage halten (P II, S. 238) – wer erlöst hier wen?

Der eine, zutiefst amoralische Wille treibt aus sich die Welt und alle Lebensvorgänge hervor. Wie überhaupt kann ein Weg aus dem Welttreiben heraus gefunden werden, wie kann inmitten des *Sansara* der Gedanke der Erlösung Platz greifen? Schopenhauer verweist hier auf das »bessere Bewußtsein« weniger Menschen, die sich zu einem Leben in Redlichkeit, Güte und Edelmut durchringen und sich so den blinden Lebens- und Selbstbehauptungen vieler entgegenstellen. Diese Menschen sind wie eine Atempause im unaufhörlichen Voran des Welttreibens. Sie sind ein empirischer Erklärung sich entziehender Einbruch von Freiheit in den linearen Ablauf des kausalen Geschehens der Ding- und Menschenwelt. Es ist offensichtlich die intelligible Freiheit, die im weltverneinenden Tun solcher Menschen Gestalt gewinnt. Der die Erscheinungen und allen Schein des Lebens auf das zugrunde

liegende Wesen hin Durchschauende tut einen Schritt in die Freiheit, in die Befreiung aus den Fesseln des Daseins.

Von hier aus wird freilich erneut der bereits angedeutete Bruch in Schopenhauers Gedankengang deutlich. Der folgende Aufweis der Bruchstelle kann allein Schopenhauers logische Darbietung des buddhistischen Ethos betreffen, nicht aber den ethischen Gehalt des Buddhismus selbst.

Die moralische Qualität unseres Lebenswandels soll durch den intelligiblen Charakter bestimmt sein, der im empirischen Charakter zur Erscheinung kommt (vgl. W I, § 55). Letzteren lernen wir aus unseren Taten kennen, die Ausdruck unseres durch Motive bestimmten Willens sind. Insoweit ist menschliches Tun und Lassen kausal interpretierbar. Das Interpretationsschema der Kausalität selbst bezieht sich auf die raumzeitlich strukturierte Welt und funktioniert danach auch nur in bezug auf welt- und lebensbejahendes Verhalten. Dagegen kann sich die von Schopenhauer als Höchsthaltung der Sittlichkeit bewertete Haltung der Willens- und Weltverneinung nicht mehr über den empirischen Charakter vermitteln. Sie ist dann die intelligente »Tat« katexochen.

Andererseits sollen die Werke der Mitmenschlichkeit nach Schopenhauer die erste Wegstrecke zum Ziel der Willens- oder Durstauslöschung als Erlösung bilden. Wie aber können sie dies als Ausdruck des Mitleids, das in der Natur des Menschen verwurzelt ist? Schopenhauer kann nicht verständlich machen, wie die sozialetischen Handlungen zugleich welt- und lebensbejahende Akte wie -verneinende, »intelligible Taten« sein können. Der Dualismus seines Menschenbildes, der Antagonismus von Natursein des Menschen und der intelligiblen Verfassung seines Wesens, führt in die Widersprüche seines ethischen Denkens.

Dennoch ist festzuhalten, daß Schopenhauers ethischer Grundsatz, niemandem etwas zuleide zu tun und anderen Wesen, Menschen wie Tieren, soweit als möglich zu helfen, in durchaus engem Zusammenhang mit seiner pessimistischen Weltsicht sowie seiner Erlösung verheißenden Weltverneinungs- und Nirvanalehre steht. Gerade der nicht aus egoistischen Motiven am Leben Haftende ist jener Gelassenheit fähig, die in selbstloser Hinwendung zum Mitmenschen und zu aller Kreatur Ausdruck finden kann. In diesem Kernpunkt stimmt das Ethos schopenhauerschen Philosophierens mit dem des Buddhismus überein.