

Dissertation

Titel der Dissertation

Śaṅkara – Hegel
Warum *Etwas* ist und nicht *Nichts*

Verfasserin

Magistra Barbara Kadrnka

angestrebter akademischer Grad
Doktorin der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, im Juni 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 092 296
Dissertationsgebiet lt. Studienblatt: Philosophie
Betreuer: Univ.-Prof. Dr. Franz Martin Wimmer

**„Ich sage es dir doch, aber du verstehst es nicht:
cānto' yam ātmā, das Ātman ist Stille“
Bhāva**

Inhalt

Einleitung.....	4
1. Die Voraussetzungen für Śaṅkaras System.....	6
1. 1. Einige Bemerkungen über den Veda.....	6
1. 2. Die Vollendung der Veden in dem Vedānta.....	8
1. 3. Der Advaita Vedānta.....	9
2. Śaṅkaras neue Auslegung der vedāntischen Schriften.....	12
3. Karma und der Daseinskreislauf.....	13
4. Hegels Werden des Geistes.....	25
Subjektiver Geist-objektiver Geist-absoluter Geist	
5. Śaṅkaras und Hegels Denken im Vergleich.....	32
5. 1. Der Begriff des Einen.....	33
5. 2. Śaṅkaras Brahman - Hegels Absolutes.....	35
5. 2. 1. Rāmānujas Gotteslehre.....	43
5. 2. 2. Identität von Identität und Differenz.....	44
5. 3. Bewusstsein-Selbstbewusstsein.....	45
5. 3. 1. Die Frage nach der Objektivierung des Selbst.....	71
5. 4. Entfremdung.....	72
5. 4. 1. Kontemplation –Tätigkeit.....	75
5. 5. Realismus-Idealismus.....	80
5. 5. 1. Nichts-Schein-Sein-Werden.....	82
5. 6. Ein persönlicher Gott oder das Absolute.....	89
5. 7. Warum das Absolute in das Relative gefallen ist.....	93
5. 7. 1. Die Selbstentfaltung des Weltgeistes-Brahmans Distanz	103
5. 7. 2. Evolution.....	110
5. 8. Das Verhältnis der Religion zu der Philosophie.....	116
5. 9. Die Identifizierung von Ich mit Gott.....	118
5. 10. Gesellschaft.....	121
5. 11. Ethik.....	123
5. 11. 1. Sünde.....	132
5. 11. 2. Das Leiden und das Böse.....	137
5. 12. Die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele.....	141

6. Epilog.....	145
Literatur.....	149
Zusammenfassung.....	153
Abstract.....	155
Biographie.....	157

Einleitung

Das erste Ziel dieser Thesis ist es, die Hauptgedanken der nicht-dualistischen *Vedānta* Lehre Śaṅkaras, mit einem Blick auf die Überzeugungen anderer Philosophen, herauszuarbeiten, um sie Hegels monistischem System gegenüberzustellen. Ich beziehe mich in meiner Interpretation der Philosophie Śaṅkaras hauptsächlich auf seine Schrift *Upadeśasāhasrī* (*Tausend Unterweisungssprüche*), da sie die einzige eindeutig authentische ist, die nicht in der Form von Kommentaren geschrieben wurde und deren Authentizität vielfach belegt wurde. Śaṅkaras Meisterwerk ist allerdings *Brahmasūtrabhāṣya*, ein Kommentar zu dem *Brahmasūtra*, dem der Vedānta-Schule zugrunde liegenden Text. Das in Versen verfasste Werk *Vivekacūdāmaṇi* (*Das große Juwel der Unterscheidung*), die im Westen bekannteste Schrift der advaitischen Literatur, sowie *Saundaryalaharī* (*Flut der Schönheit*) und andere Schriften wurden traditionell Śaṅkara zugeschrieben. Diese Zuschreibung wird jedoch heute von Wissenschaftlern angezweifelt.¹

Weil Śaṅkara in seinem Werk *Tausend Unterweisungssprüche* die *Mīmāṃsā*-Schule, Sāṃkhya, Buddhismus und andere hinduistische Traditionen kritisiert, ist diese Schrift auch eine sehr gute Einführung in den ganzen Bereich der indischen Philosophie.

Die Schreibweise Śaṅkara statt der heute üblichen Transkription Shamkara, Śakti statt *Shakti* etc. habe ich der von mir als Hauptquelle für meine Arbeit verwendeten Ausgabe der *Upadeśasāhasrī* entnommen.²

Die Idee zu diesem Thema gab mir die Aussage der indischen Philosophin Margaret Chatterjee, es gebe heute nicht mehr jene Versuche, Hegel mit Śaṅkara zu vergleichen oder nach Wegen zu suchen, wie durch Hegel die Position des *Advaita-Vedānta* besser begründet werden könnte³.

Obwohl in der indischen Philosophie der Gott Rāmānujas Hegels Absolutem am nächsten zu kommen scheint, werde ich versuchen herauszufinden, ob sich

¹ Śaṅkara: *A Thousand Teachings*. Herausgegeben und aus dem Sanskrit in das Englische übersetzt und kommentiert von Sengaku Mayeda, Vorwort: Koller, John M., Tokyo Press, 1992, S. 10

² Ibid.

³ Online in Internet: <http://mailbox.univie.ac.at/Franz.Martin.Wimmer/chatterjee88.pdf>.

auch Parallelen zwischen dem Denken Śaṅkaras und dem Denken Hegels finden lassen.

Hegels Philosophie kann verschiedentlich ausgelegt werden. Vertreter der deutschen analytischen Philosophie begannen Hegel nach dem zweiten Weltkrieg nicht-metaphysisch zu interpretieren, amerikanische Philosophen folgten dieser Auslegung. In meiner Arbeit werde ich Hegel vorwiegend metaphysisch lesen, um sie der metaphysischen Philosophie Śaṅkaras gegenüberzustellen. Ram Adhar Mall schreibt zu Hegels, wie er es nennt, *Geschichtstheologie*: „Es ist wohl eher so, dass der Grundsatz Hegels, dass es in der Weltgeschichte immer vernünftig zugeht, eine theologisch motivierte dogmatische Metaphysik ist.“⁴ Diesem Gedanken stimme ich zu.

1. Die Voraussetzungen für Śaṅkaras System

1. 1. Einige Bemerkungen über den Veda

Der Hinduismus ist eine der ältesten lebenden Religionen der Welt. Er hat keinen datierbaren Anfang und auch keinen singulären Stifter wie die jüdische, christliche und islamische Religion.

Die indische Philosophie ist die interpretatorische Entfaltung der gedanklichen Inhalte der *Veden*, einer Sammlung von geschichtlichen, naturwissenschaftlichen und religiösen Texten. Das Wort *Veda* stammt aus der Wurzel *vid* und bedeutet Wissen, ein göttliches spirituelles Wissen, das dem Menschen gewährt wird. Für die Hindus sind die *Veden* die den alten Sehern (*ṛishis*) offenbarten ewigen Wahrheiten. Sie sind die ältesten heiligen Schriften des Hinduismus, deren frühesten aus der Zeit vor dem ersten Jahrtausend v. Chr. stammen und die zu verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Personen aufgezeichnet wurden.

Es gibt zwei Klassen der Hindu-Schriften, die *Śruti* und die *Smṛti*. *Śruti* bedeutet *das Gehörte*, womit impliziert wird, dass die heiligen Männer die göttliche Offenbarung direkt gehört haben und im Gegensatz dazu die *Smṛti*, die *das Erinnerte* bedeuten und mündlich überlieferte Traditionen weitergeben und daher nur verbindlich sind, wenn angenommen wird, dass sie auf *Śruti* zurückgehen.

Zusammengetragen wurden die *Veden* von den Ariern (persisch *árya*, edel). Die Arier stammten wahrscheinlich aus Zentralasien und wanderten circa 2000 v. Chr. teilweise nach Südwesten über den Kaukasus, teilweise in den Iran und um 1500-1200 v. Chr. nach Indien aus. Sie unterwarfen die einheimische Bevölkerung und gliederten sie als *śudras* in ihr Kastensystem ein. (Auf das Kastensystem werde ich in dem Kapitel *Gesellschaft* näher eingehen). Sie verbanden ihre Natur-Feuer-Soma Religion mit der Religion der indigenen Bevölkerung.

Die *Veden* entstanden in vedischer Sprache, aus der sich circa 400 v. Chr. das Sanskrit entwickelte. Der indische Sanskrit-Grammatiker Panini verfasste damals die älteste erhaltene Grammatik des Sanskrit und somit die älteste

überhaupt. Der Umfang der *Veden* übersteigt um ein Vierfaches den der Bibel⁵. Vier *Veden* werden unterschieden: *Rigveda* (Wissen der Hymnen), *Śama-Veda* (Wissen der Musik), *Yajur-Veda* (Wissen der Liturgie) und der *Atharva-Veda* (Wissen des Atharva), der Zaubersprüche und Gebete enthält.

Die Priester, die Brahmanen, hatten das Vorrecht und die Pflicht Lehrer des *Veda* und Gelehrte zu sein. Ursprünglich bezeichnete das Sanskrit-Wort *bráhman* den *Zauberspruch*, wurde aber dann auf den Priester übertragen, dessen offizielle Aufgabe es war, das Orakel zu deuten und die Götter durch Gebete zu beschwören. Auch heute kommen die hinduistischen Priester hauptsächlich aus dem Brahmanen-Stand. Brahmanen können im modernen Indien aber auch jeden anderen Beruf ausüben. Die absolute Autorität der *Veden* wird von allen *āstika* Systemen akzeptiert, nicht aber von den *nāstika* Systemen wie Cārvāka (radikaler Materialismus), Buddhismus und Jainismus.

Die vedische Philosophie bedeutet einen wirklichen Anfang⁶. Es ist ein neuer Abschnitt menschlichen Denkens. Es sind uralte Fragen, die neu gestellt und in einem neuen Geist beantwortet werden. Die alten Vorstellungen von den Göttern oder die mythische Gedankenwelt sind nicht mehr die Grundlage von Erklärungen. Mit dieser veränderten Auffassung der Dinge versucht man mit einer Art wissenschaftlicher Klarheit neue Lösungen zu finden, ein bisher unbekanntes abstraktes Denken fasst Fuß.

Die Unterscheidung zwischen der absoluten ewigen Religion, wie sie in den *Veden* (*āstika*: akzeptiert die Autorität der *Veden*) manifestiert ist, und den positiven Religionen (im Sinne von: geschichtlich *gegebene*, vorgefundene Religion: *nāstika*), geht auf die vedischen Worte zurück: *ekam sat vipra bahudha badanti* (das was existiert ist das Eine, die Weisen benennen es verschieden.) Der dogmatische Hinduismus ist der Überzeugung, dass alle positiven Religionen eine gewisse Wahrheit beinhalten, aber er betont, dass die ewige, wahrhaftige Religion in den *Veden* enthalten sei.

Hegel nennt in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I* die indische Religion „Die Religion der Phantasie“. Er schreibt:

⁵ Deussen, Paul: *The System of Vedanta*, Dover Publications, Inc. New York, 1973, S. 5

⁶ Frauwallner, Erich: *Geschichte der indischen Philosophie*, I. Band, Shaker Verlag, Aachen 2003

Die erscheinende Welt ist daher in den Dienst der Einbildung gesetzt. Die göttliche Welt ist ein Reich der Einbildung, die um so mehr unendlich und mannigfaltig wird, als sie dem Lokal einer üppigen Natur angehört und dieses Prinzip begierdelosen Einbildens der auf dem theoretischen Boden gestellten Phantasie eben einen Reichtum des Gemüts und seiner Gefühle erzeugt hat – Gefühle, die in dieser ruhig brütenden Wärme besonders von dem Tone wollüstiger, süßer Lieblichkeit, aber auch schwächlicher Weichheit durchdrungen sind.

I

Ich zeige hier Hegels Auffassung von der indischen Mentalität und ich nehme an, auch die seiner europäischen Zeitgenossen:

Die Vernichtung der geistigen und physischen Existenz hat nichts Konkretes an sich, und das Versenken in die abstrakte Allgemeinheit hat keinen Zusammenhang mit dem Wirklichen. List und Verschlagenheit ist der Grundcharakter des Inders; Betrügen, Stehlen, Rauben, Morden liegt in seinen Sitten; demütig kriechen und niederträchtig zeigt er sich dem Sieger und Herrn, vollkommen rücksichtslos und grausam dem Überwundenen und Untergebenen. Die Menschlichkeit des Inders charakterisierend ist es, dass er kein Tier tötet, reiche Hospitäler für Tiere, besonders für alte Kühe und Affen, stiftet und unterhält, daß aber im ganzen Lande keine einzige Anstalt für kranke und altersschwache Menschen zu finden ist. Auf Ameisen treten die Inder nicht, aber arme Wanderer lassen sie gleichgültig verschmachten.⁷

Immerhin hat Hegel die *Bhagavadgītā* (der Gesang Gottes), ein spirituelles Gedicht, das die Inkarnation des Gottes *Vishnu* als *Krishna* beschreibt und in der seine Ratschläge, die er dem Krieger *Arjuna* gibt, dargestellt werden, übersetzt.⁸

1. 1. 2. Die Vollendung der Veden in dem Vedānta

Der Name *Vedānta* heißt wörtlich übersetzt das Ende, beziehungsweise Vollendung des *Veda* und bezeichnete ursprünglich die theologisch-philosophischen Abhandlungen der letzten Kapitel der *Upanishaden*, einer jüngeren Sammlung von Schriften. *Upaniṣad* heißt wörtlich *das sich in der Nähe niedersetzen*, gemeint ist damit, *das sich zu Füßen eines Lehrers setzen*.

⁷ Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 1997, S.237

⁸ Chattopadhyaya, D. P.: *Interaction between East and West*, Sundeep Prakashan, New Delhi 2005, S.17.

Der Grundzug der *Upanishaden* ist pessimistisch, ganz im Gegensatz zu der Lebensbejahung und Diesseitigkeit der altvedischen Zeit⁹.

Für das Studium des höheren Wissens des *Vedānta* war das Studium der *Veden* und das Befolgen der Rituale eine Voraussetzung. Nur wer durch die Rituale gereinigt war und den höheren Kasten angehörte, durfte den *Vedānta* studieren. Deussen meint, dass die *Veden* das Alte Testament der Hindus seien, die *Upanishaden* hingegen das Neue Testament¹⁰. In der Hindu-Tradition werden die *Veden Karma-Kānda* genannt, das ist derjenige Teil, der sich mit Ritualen, Opferhandlungen und Zeremonien beschäftigt, und die *Upanishaden Jñāna-Kanda*, der Teil, der dem spirituellen Wissen gewidmet ist.

Der *Vedānta* ist neben dem Sāmkhya-System eine der heute populärsten Richtungen der indischen Philosophie, er ist bis heute das am weitesten verbreitete philosophische System im indischen Raum.

Schon in den *Upanishaden* formten sich die zentralen Begriffe *Ātman* (innerstes Sein des Menschen) und *Brahman* (Weltseele). In vielen Aussagen sind *Ātman* und *Brahman* eine Einheit. Obwohl in den *Upanishaden* immer wieder die Einheit betont wird, gibt es doch Ansätze, die der Welt eine eigene, von Brahman getrennte Wirklichkeit zusprechen. Bei der Lösung dieser Frage kam es zu unterschiedlichen Vedānta-Systemen, von denen eines der *Advaita-Vedānta* ist.

1. 1. 3. Der Advaita-Vedānta

Um das 8. Jahrhundert n. Chr. beginnt eine hinduistische Gegenreformation, die den Buddhismus in Indien in den folgenden Jahrhunderten fast völlig zurückdrängte. Die um diese Zeit von Śaṅkara geschriebenen Kommentare zu dem von Gaudapāda (640-690 n. Chr.) verfassten Werk *Gaudapādiyakārikā*, in dem allerdings noch der Einfluss von Buddhismus ersichtlich ist, leiteten den Wendepunkt ein.¹¹

Śaṅkara gilt als einer der wichtigsten Philosophen des Hinduismus und als Hauptvertreter des streng monistischen *Advaita-Vedānta*, den er

⁹ Möller, Peter: <http://www.philolex.de/brahatma.htm>

¹⁰ Nach Mall, Ram Adhar: *Der Hinduismus*, Primus Verlag 1997, S. 124

¹¹ Śaṅkara: *A Thousand Teachings*. Herausgegeben und aus dem Sanskrit in das Englische übersetzt und kommentiert von Sengaku Mayeda, Vorwort: Koller, John M., University Tokyo Press, 1992, S. 13

systematisierte. Dabei handelt es sich um ein monistisches System, das die Welt auf ein einziges Prinzip zurückführt, *Brahman*. *Brahman* ist eine unpersönliche Konzeption des Göttlichen. Es ist die Weltseele, der Urgrund des Seins. Allein *Brahman* ist wahr, unsere Welt ist ein Phänomen; unser innerstes Selbst *Ātman*, ist mit *Brahman* identisch. So können Śaṅkaras Lehren zusammengefasst werden. Damit schafft Śaṅkara das erste bedeutende System, das dem *Vedānta* allmählich eine Anerkennung im Kreise der philosophischen Systeme erzwingt. Nach Einschätzung von Swami Śivananda (1887-1963, Yoga Meister und Lehrer des *Vedānta*) beruht Śaṅkaras Erfolg auch auf seiner anschaulichen, bildhaften Sprache, mit der es ihm glückt, schwierige Sachverhalte nicht nur Intellektuellen, sondern auch Laien zugänglich zu machen.

Schon lange vor Śaṅkara beginnt die advaitische Tradition, ihre Ursprünge liegen in den *Upanishaden*. Śaṅkara war es aber, der die auf die metaphysische Unwissenheit (*avidyā*) beruhende illusionistische Advaita-Tradition einführte. Was alle Systeme der indischen Philosophie als Ziel gemeinsam haben, ist die endgültige Befreiung (*mokṣa*) von dem Kreislauf der Wiedergeburten (*samsāra*)

Śaṅkara wurde (ca. 788-820 n. Chr.) in Kaladi, einem kleinen Dorf im Süden Indiens geboren. Der komplette Name des indischen Philosophen ist Ācārya Śaṅkara und der Ausdruck *Acārya* bedeutet auf Sanskrit *Meister*. Man glaubt, dass Śiva, einer der wichtigsten Götter des Hinduismus, Śaṅkaras Familien-Gottheit war und Śaṅkara durch seine Geburt ein *Śakta*. Ein *Śakta* ist ein Anbeter der Göttin Śakti, der Gemahlin Śivas, die die weibliche Personifikation der göttlichen Energie ist. Śaṅkara wurde sogar als eine Inkarnation Śivas betrachtet. Seine Lehre ist aber weit entfernt von dem *Śaivismus* und *Śaktismus*. Eine neuere wissenschaftliche Studie vertritt die These, dass Śaṅkara zuerst ein Anhänger der Yoga-Schule war und erst später ein Vertreter des *Advaita Vedānta* wurde.¹²

Der *Advaita-Vedānta* von Śaṅkara geht also von der Identität von *Ātman* und *Brahman* aus. Auf die Identität von *Ātman* und *Brahman*, wie sie Śaṅkara lehrt,

¹² Śaṅkara: *A Thousand Teachings*. Herausgegeben und aus dem Sanskrit in das Englische übersetzt und kommentiert von Sengaku Mayeda, Vorwort: Koller, John M., University Tokyo Press, 1992, S. 4

werde ich in meiner Arbeit noch öfters eingehen, denn diese Identität ist der Angelpunkt Śaṅkaras Lehre. Die Erlösung für den Menschen von der Angst vor einer drohenden Wiedergeburt ist, nach Śaṅkara, die Erreichung dieser Identität. Diese Identität geht zwar nie verloren, bleibt aber durch Unwissenheit verborgen. Dieses Verborgensein wird mit dem Begriff *māyā* beschrieben. *Māyā* ist eine indische Göttin, in abstrahierter Form bedeutet das Sanskritwort Illusion, Täuschung. Dieser Schleier der Täuschung muss zerrissen werden, damit man Erlösung finden kann. Sobald die Unwissenheit überwunden ist, wird die wahre Natur der Seele erkannt. Śaṅkaras Hauptanliegen ist es, die Menschen davon zu überzeugen, dass diese Erlösung schon im Erdenleben erreicht werden kann und nicht erst in einer fernen Zukunft. Das bedeutet die Verwirklichung dessen, was immer schon war. Die Menschen von der Einheit von *Ātman* und Brahman zu überzeugen, ist Śaṅkara folglich unendlich wichtig.

Für Śaṅkara gibt es die Erlösung für die Lebenden (*Jīvan-mukti*); der im Leben Befreite muss nicht auf Nietzsches *Hinterwelt* warten. Diese Erlösung besagt nicht, dass die Welt verschwindet, „denn dann hätte sie schon beim ersten Erlösungsfall verschwinden müssen.“¹³ Die Welt bleibt immer die gleiche, nur unsere Einstellung zu ihr verändert sich vollkommen, unsere erlöste Seele nimmt dadurch ihre wahre Gestalt an. Der Zustand der Erlösung kann nicht mit den Mitteln unseres Erfahrungswissens erfasst werden, die durch die Erlösung erreichte Glückseligkeit kann nicht beschrieben werden.

¹⁰⁶ Mall, Ram Adhar: *Der Hinduismus. Seine Stellung in der Vielfalt der Religionen*. Primus Verlag. 1997, S. 137.

2. Śaṅkaras neue Auslegung der vedantischen Schriften

Da Śaṅkara die *Upanishaden* als Offenbarung, die absolute Autorität hat, anerkennt, ist es für ihn keine leichte Aufgabe, aus dem in ihnen enthaltenen Material ein konsequentes System aufzubauen. Der Grund ist, dass die *Upanishaden* in ihren theologischen, kosmologischen und psychologischen Aussagen voller Widersprüche sind.¹⁴ So wird zum Beispiel in vielen Passagen *Brahmans* Natur dargestellt, in anderen Passagen wird wieder betont, dass *Brahmans* Natur von Menschen nicht erfasst werden kann, Menschen mit Worten nicht die Fähigkeit haben, ihn zu beschreiben. In den *Upanishaden* wird einerseits ausführlich beschrieben wie die Welt von *Brahman* geschaffen wurde, an anderen Stellen der Schriften wird gesagt, dass es neben *Brahman* keine Welt gäbe, die Vielfalt der Dinge sei eine Illusion und ein Irrtum. Es gibt phantasiereiche Beschreibungen des *Samsāra*, in denen die Seele hinauf in den Himmel und wieder zurück zur Erde wandert. An einer anderen Stelle kann man lesen, dass es keinen *Samsāra* gäbe und nicht verschiedene Seelen, sondern nur einen einzigen *Ātman*, der in jedem Wesen haust

Da Śaṅkara als frommer Hindu die Aussagen der *Upanishaden* nicht ablehnen darf, ihnen andererseits nicht in allen Punkten zustimmen kann, findet er einen Ausweg. Er konstruiert aus dem Material der *Upanishaden* zwei Systeme, einerseits ein esoterisch-philosophisches System, *nirguna vidyā*, manchmal auch *paramārthika avasthā* genannt. (dieses System enthält die metaphysische Wahrheit, die nur den wenigen zugänglich ist, die sie verstehen), andererseits das exoterisch-theologische, *saguna vidyā*, *vyavhariki avasthā* genannt, das für die breite Öffentlichkeit, die nach Bildern verlangt, bestimmt ist. Ich werde in dem Teil meiner Arbeit, in dem ich Śaṅkaras Denken mit Hegels Denken vergleiche, auf das esoterische und das exoterische System Śaṅkaras eingehen.

¹⁴ Deussen, Paul: *The Philosophy of the Vedanta in its Relation to the Occidental Metaphysics*, Adyar Pamphlets No. 136, 1930 Theosophical Publishing House.

3. Karma und der Daseinskreislauf

Da die Begriffe Karma und *Samsāra* (Daseinskreislauf) bei Śāṅkara einen großen Stellenwert einnehmen, werde ich mich in diesem Abschnitt meiner Arbeit mit dem Thema Karma und Wiedergeburt auseinander setzen. Karma (Pali: *kamma*, wörtlich *Wirken*, *Tat*) bezeichnet den guten oder bösen Willen (*kusala-* oder *akusala-cetana*) und die damit verbundenen Geistesfaktoren, die die Wiedergeburt oder den Charakter und das Geschick eines Wesens beeinflussen.¹⁵

Im *Advaita-Vedānta* gehören Karma und *Samsāra* zur Welt des kosmischen Scheins. Für Śāṅkara gilt die Karma-Lehre nur auf der Ebene einer niederen Wahrheit, nicht aber im absoluten Sinn; die Befreiung aus dem Kreislauf der Wiedergeburten ist für ihn trotzdem ein dominantes Thema.

Es gibt Hinweise, aus denen hervorgeht, dass die Karmalehre nicht ausschließlich indisch ist. Die Manichäer glaubten zum Beispiel daran, dass die *Hörer* (Laien der manichäischen Gemeinschaft), um das von dem Reich der Finsternis geschluckte Licht zu befreien, zur Reinigung dieses Lichtes mehrere Inkarnationen durchlaufen müssten. Die *Auserwählten* konnten sich sozusagen unbefleckt halten, da sie weder Geschlechtsverkehr hatten, noch Menschen oder Tiere verletzten. Für die Nahrungsbeschaffung mussten daher die *Hörer* sorgen. Auch hier konnte sich eine Elite aus dem Kreislauf der Wiedergeburten durch richtiges *Wissen* und Verhalten befreien.

Obwohl keine Schriften des Pythagoras überliefert sind, ist man sicher, dass er von der Seelenwanderung überzeugt war und keinen Unterschied zwischen menschlichen und tierischen Seelen annahm. Den *großen Lehrer der Wiedergeburt*, wie Pythagoras genannt wurde, brachte Herodot und die ältere Tradition vor allem mit Ägypten in Verbindung. Bei späteren Autoren erscheint er, namentlich in Philostrats neupythagoreischer *Appolonios-vita* (um 200 n. Chr.) auch als Schüler indischer Weisheit. Ob es bei Pythagoras und in den griechischen Seelenwanderungslehren wirklich indische Einflüsse gibt, ist eine oft diskutierte Frage, auf die es noch keine allgemein anerkannte Antwort gibt.¹⁶

¹⁵ Online in Internet: <http://www.palikanon.com/wtb/karma.html>

¹⁶ Halbfass, Wilhelm: *Karma und Wiedergeburt im indischen Denken*, Diederichs, 2000, S.18

In Platons *Phaidon* lässt sich eine „orphisch-pythagoreische Stimmung, die in der Verwerfung des Leibes und dem Todesstreben des Philosophen ebenso fühlbar wird, wie in der Lehre von der Seelenwanderung und dem Gedanken der Reinigung“¹⁷ erkennen. Sokrates, dessen letzte Gespräche mit seinen Freunden vor seinem ihm vom Gericht aufgezwungenen Selbstmord und sein Sterben in Platons *Phaidon* beschrieben wird, verdeutlicht durch ein Motiv, das an Heraklit erinnert, den Gedanken der Seelenwanderung dadurch, dass alles aus seinem Gegenteil entstehe, also auch der Tod aus dem Leben und das Leben aus dem Tode. Diesen Gedanken findet man auch bei Hegel. Weiters begründet Sokrates den Gedanken der Seelenwanderung mit seiner Lehre, besser gesagt Platons Lehre, der Wieder-Erinnerung. Wir Menschen haben das Wissen von einer Gleichheit *an sich*, die von jeder durch die Erfahrung gegebenen, immer unvollkommenen Gleichheit verschieden ist. Dieses Wissen muss aus einem Dasein der Seele vor der Geburt entsprungen sein. Folglich, meint Sokrates, müsse es ein Dasein vor der Geburt gegeben haben und deshalb auch ein Dasein nach dem Tode als denkbar angenommen werden.

Der dritte Beweis für eine Seelenwanderung ist für Sokrates die Verwandtschaft der Seele mit den Ideen. Die Dinge sind mannigfaltig und zusammengesetzt und daher vergänglich, die Ideen sind einfach und nicht zusammengesetzt und daher nicht zerstörbar. Zwar war die Wiedergeburt, beziehungsweise die Seelenwanderung, im antiken Griechenland eine sehr bekannte Lehre, sie war aber kein Bestandteil der Religiosität und wurde auch nicht von der Mehrheit der Bevölkerung angenommen.

Auch das Judentum hatte eine Vorstellung von der Wanderung der Seelen durch verschiedene Daseinsformen. Vom offiziellen Judentum wurden allerdings die kabbalistischen Lehren über Seelenwanderung abgelehnt oder einfach ignoriert.

Die Karmalehre hat eine große Attraktivität im modernen Westen. „Neueren Umfragen zufolge bekennen sich in Nordamerika sowie in West- und Zentraleuropa zwischen 20 und 30 Prozent der Bevölkerung mehr oder minder entschieden zu der Karma- und Wiedergeburtstheorie. Für

¹⁷ Platon: *Phaidon oder die Unsterblichkeit der Seele*, Einleitung Arthur Hübscher, Serie Piper, 1988, S.7

Reinkarnationstherapie und karmische Astrologie besteht erheblicher Bedarf.“¹⁸ Auswüchse dieses Interesses zeigt das Folgende: Die Zeitschrift *Zeit* berichtet am 4.8.1996, dass eine Stiftung im liechtensteinischen Vaduz sich anbiete, das Geld eines Verstorbenen gewinnträchtig anzulegen und es diesem, falls es ihm gelänge innerhalb von 23 Jahren auf diese Welt zurückzukommen, plus den Zinsen, aber natürlich abzüglich der Provision, auszuhändigen. Ein *Reinkarnationstherapist* (sic) müsse die Aussage des Wiedergeborenen *bestätigen!*.¹⁹ Dies alles zeigt den Willen wieder leben zu wollen und nicht die Furcht vor einer endlosen Kette der Wiedergeburten.

Karma und Wiedergeburt haben in Indien eine viel größere und wirksamere Rolle gespielt als in jedem anderen Kulturkreis. Die Stelle, die Karma und Wiedergeburt im gesellschaftlichen, politischen und künstlerischen Leben und auch in der praktischen Lebenshaltung der Inder noch immer einnimmt, hat auch heute noch eine sehr große Bedeutung. Die Idee der Wiedergeburt ist nicht unbedingt mit der des Karma oder der Tatenvergeltung verbunden. Sie kann auch unabhängig auftreten. In den meisten Fällen scheint eine nicht deutlich ausgedrückte Verbindung der Wiedergeburt mit den Ideen der Sühne, Läuterung oder Vergeltung vorhanden zu sein.

Es gibt viele Versuche das indische Verständnis von Karma und Wiedergeburt zu definieren. Einen möchte ich herausgreifen: Yuvraj Krishan, ein indischer Gelehrter des 20. Jahrhunderts, kennzeichnet das von der Wiedergeburt untrennbare Karma als eine Vorstellung, die auf drei Grundannahmen beruht: dem Gesetz der Kausalität, demzufolge alle Taten Konsequenzen haben; dem Gesetz der Verantwortung, demzufolge nur der Täter selbst die Konsequenzen seiner Taten tragen kann und dem Gesetz der vergeltenden Gerechtigkeit, nach dem der Täter den Folgen seiner Taten nicht enttrinnen kann.²⁰

Die Erlösung aus dem Kreislauf der Wiedergeburt und des dadurch folgenden Todes, also des Wiedertodes, ist das höchste Ziel des hinduistischen Denkens. Auf dem Weg zu dieser Erlösung kann es viele Wiederholungen und ein tiefes Herunterfallen in der Hierarchie der Lebensformen geben. Für einen

¹⁸ Halbfass, Wilhelm: *Karma und Wiedergeburt im indischen Denken*, Diederichs, 2000, S.11

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid. S.22

modernen Menschen wie mir bleibt natürlich die Frage offen, wie eine Amöbe mit einem minimalen Nervensystem es schaffen kann, durch gutes Verhalten in der Rangordnung der Lebewesen aufzusteigen oder der Wiedergeburt zu entgehen.

Dharma, das kosmische Gesetz, diktiert die strenge hierarchische Ordnung aller Lebewesen, es fungiert auch als Stütze des Kastensystems. Die endgültige Erlösung findet allerdings nicht im Sinn eines Aufstiegs statt, sondern sie ist vielmehr eine absolute Befreiung, ein Ausstieg aus dem nicht enden wollenden Kreislauf von neuem Leben und dem daraus resultierenden Sterben.

Wenn man *Karma* als universelles Gesetz, nach dem das Leben eines Menschen die Folgen eines früheren Lebens widerspiegelt, auffasst, so kommt man, so glaube ich, zu einem Determinismus. Denn zu einem Leben gehören ja auch die freien Entscheidungen und Handlungen des Individuums. Wenn den Menschen sein aus einem vorhergehenden Leben geformtes Karma beeinflusst, ist seine Willensfreiheit eingeschränkt. Im ältesten erhaltenen indischen medizinischen Werk, genannt *Charaka Samhita* (wahrscheinlich 200 n. Ch.) werden Krankheiten vor allem auf die Sünden eines Menschen zurückgeführt und man kann annehmen, dass nach der Karma-Lehre damit auch Sünden aus einem früheren Leben gemeint sind. In diesem Sinn ist der Mensch immer selbst schuld an seiner Krankheit. Es ist allerdings meine Meinung, dass es natürlich auch möglich ist, dass in diesem medizinischen Werk unter Sünden ein ungesundes Leben verstanden wird, der Mensch zu wenig Lebensweisheit oder Lebenswissenschaft besitzt und deshalb krank wird, gegen seinen eigenen Leib *gesündigt* hat. Die wörtliche Übersetzung von Lebensweisheit und Lebenswissenschaft heißt im Sanskrit *āyurveda* und setzt sich aus den Wörtern *āyus* (Leben) und *veda* (Wissen) zusammen. *Āyurveda* ist die Bezeichnung für eine traditionelle indische Heilkunst, deren Alter man auf 5000 Jahre schätzt und die auch heute im Westen viele Anhänger hat²¹.

Die Lebensumstände eines Menschen hängen also nach der Karmalehre von seinem Verhalten in einem vorhergegangenen Leben ab. Aber wie hat dieser Prozess begonnen? Um die Umstände dieses vorhergegangenen Lebens zu

²¹ Online in internet: <http://de.wikipedia.org/wiki/Ayurveda>

erfassen, müssen wir wieder auf das ihm vorausgegangene zurückgreifen und so weiter, ad infinitum. Was war die erste böse Tat, wer war der erste Sünder und Leidende? Das Christentum erklärt die Entstehung des Bösen mit dem Sündenfall (ich werde in dem Kapitel *Sünde* auf Hegels Theorie über den Sündenfall eingehen). Es gibt die Auffassung im Hinduismus, dass der Prozess des *Samsāra* ohne Anfang (*anādi*) war, dass der karmische Prozess unendlich in die vergangene Zeit zurückgeht. Dies würde heißen, dass Karma die Entstehung des Bösen damit erklärt, dass es keine Entstehung gibt.²² Meine These ist, dass man den Karma-Gedanken auch als Theodizee betrachten kann, das Leid ist selbstverschuldet

Wilhelm Halbfass fasst die indischen Konzeptionen von Karma und Wiedergeburt als eine Verbindung der Idee der Kausalität und Kontinuität, mit der unbedingten Forderung der ausgleichenden Gerechtigkeit, auf. „Karma erfordert Wiedergeburt, damit Getanes abgegolten werden kann und sich nicht folgenlos verliert, und die Wiedergeburt würde zum Erliegen kommen ohne die dynamische Triebkraft des Karma, das zugleich als Wirk- und Finalursache fungiert.“²³

Über die historischen Ursprünge der Karma- und Wiedergeburtstheorie sind viele Vermutungen angestellt worden. Mit Eindeutigkeit dürften sie kaum zu ermitteln sein. Westliche historisch-philologisch orientierte Wissenschaftler behaupten, dass es, wie Wilhelm Halbfass schreibt, in den ältesten Dokumenten des indischen Denkens, den heiligsten Quellen der brahmanisch-hinduistischen Literatur noch kein Anzeichen der Karma- und Wiedergeburtstheorie gäbe; erst in den älteren *Upanishaden* fasse dieses Prinzip Fuß.

Aussagen über und Hinweise auf den Karma können in verschiedenen späteren indischen Texten gefunden werden, von der spätvedischen Zeit bis in die Moderne, also aus einem Zeitraum von fast 3 Jahrtausenden. Die Lehre wird nicht angezweifelt. Unter den traditionellen Wissenschaften (*vidyā*) sind die Texte aus der medizinischen Tradition, zum Beispiel aus dem *Āyurveda*, am aufschlussreichsten. Auch versucht man die Karma-Lehre mit der Astrologie zu verbinden.

²² Kaufman, Whitley R.P.: *KARMA; REBIRTH; AND THE PROBLEM OF EVIL*, Philosophy East & West, Volume 55, Number 1, January 2005, University of Hawai Press

²³ Wilhelm Halbfass: *Karma und Wiedergeburt im indischen Denken*, Diederichs, 2000, S.30

Die folgende These²⁴ über die Entstehung der Karma-Lehre ist für mich überzeugend: Da die ersten in den Pandschab (Fünfstromland) eingedrungenen Indo-Arier nach altorientalischem Vorbild zu einem Weltschöpfungsmythos gelangten, der eine Hierarchie der Götter annahm, waren folglich auch im vedischen Hinduismus die Götter Diener des *einen Gottes* und insofern sterblich, da auch sie durch Fehlverhalten einen hohen Rang verlieren und nach der Karmalehre gewissermaßen zu Knechten werden konnten. Die Priesterschaft, wie ja überall, verdankte dieser magisch-mythischen Weltwirklichkeit ihre Macht in einem noch größeren Maße als in Altmesopotamien oder Ägypten. Die Brahmanen gaben sich selbst für auf Erden wandelnde Götter aus und mussten allerdings deshalb fürchten, dass die unterdrückte Bevölkerung auch ihren Abstieg oder Sturz annehmen könnte. Wenn aber die Götter in der Vorstellung der Menschen zu einem niedrigen Dasein gezwungen sind, besonders die Himmelsgötter, was geschieht dann mit den Seelen, die sich bisher ewiger Glückseligkeit erfreuten, in einem gottlosen Himmel? Um ihre Machtstellung nicht zu gefährden, kamen die Priester zu dieser Lösung: Sie verlauteten dem Volk, auch jeder Gott müsse gute Werke verrichten, aber erst recht jeder Mensch. Die ewige Seligkeit hänge ab von diesen guten Werken. Wenn der Vorrat an guten Taten aufgebraucht sei, könne man erneut nur durch eine nächste Serie guter Taten emporsteigen. Ethisch und sozial guter Lebenswandel für den Menschen genüge nicht, er müsse der Priesterschaft seine Abgaben entrichten, opfern, rituelle Vorschriften beachten und so fort. Die meisten dieser Vorstellungen entstammten höchstwahrscheinlich den altägyptischen Jenseitsvorstellungen.

Nietzsche schreibt in seinem *Antichrist*²⁵ im gleichen Tenor, dass im Laufe der Frühgeschichte des jüdischen Volkes *Javeh* als Ausdruck des Volks-Selbstgefühls als *gerechter Gott* angesehen wurde und im Laufe der Zeit zu einem Gott unter *Bedingungen* wurde. Durch diesen veränderten Begriff Gottes konnten die, wie sie Nietzsche nennt, „priesterlichen Agitatoren“ alles Glück von nun an als Lohn, alles Unglück als Strafe für Ungehorsam gegen Gott, also als Sünde, interpretieren.

²⁴ Orthbandt, Eberhard: *GESCHICHTE DER GROSSEN PHILOSOPHEN*, Südwestverlag München, 1970, S. 66

²⁵ Nietzsche, Friedrich: *Der Antichrist*, Band II, Hanserbibliothek, 1973, S. 504

Gananath Obeyesekere (Obeyesekere 1980, 137-164)²⁶, ein in Princeton lehrender singhalesischer Anthropologe, hat eine interessante Auffassung der Karma-Lehre: Da er die vedisch-hinduistischen und auch die frühen buddhistischen Texte nicht ergiebig findet, ignoriert er sie und beschäftigt sich mit den nicht schriftlich niedergelegten Wiedergeburtstheorien außerindischer, wie auch indischer, Stammesreligionen. Diese sind nach seiner Meinung naturalistisch oder ritualistisch ausgelegt und auf keinen Fall ethisch geprägt und nicht mit der Idee einer moralisch begründeten Vergeltungskausalität verbunden. Dies ist eine Wiedergeburt ohne Karma und ohne die unbedingte Forderung kosmischer Gerechtigkeit. Nach Obeyesekere ist es der *Zivilisationsprozess der Ethisierung*, der von dieser nicht nur auf Indien beschränkten Basis zu dem Samsāra des Hinduismus führt.

Deussen sieht die Idee des Karma anders. Die Schöpfung der Welt durch *Brahman* beruht für ihn auf einer moralischen Notwendigkeit und die hinduistische Seelenwanderung ist für ihn der Lebensnerv der indischen Religion. Der Mensch ist bei Śāṅkara, so Deussen, wie eine Pflanze die wächst, blüht und abstirbt (auch Hegel gebraucht das Bild einer Pflanze) und so, wie von der Pflanze der Samen übrig bleibt, der wieder eine Pflanze von der gleichen Beschaffenheit hervorbringt, so bleibt von dem Menschen Karma übrig. Dieses Werk bringt, *ausgesät* in das Reich des Nichtwissens, das heißt in die Welt, ein neues Leben hervor, das in seinem Handeln und Nicht-Handeln ganz von der Beschaffenheit der früheren Werke bestimmt ist. Deussen meint, dass dieser Glaube eine erstaunliche Wirkung hätte. Er tröste über die Leiden des Lebens hinweg, weil der Leidende die Leiden als selbstverschuldet begreife und sei ein *starker sittlicher Sporn* für das Wohlergehen des Menschen.²⁷ Dies wäre meiner Meinung nach eine Sittlichkeit aus Angst. Ob jedenfalls ein selbstverschuldetes Leiden leichter zu ertragen ist, bezweifle ich, außer man betrachtet das Leiden wirklich als *gerechte Strafe* für ein verflissenes Leben. Da allerdings Menschen keine Erinnerung an ihr *vorhergegangenes* Leben haben, ist die Person, die sie früher waren, fremd für sie. Warum sollten sie für die Verbrechen einer fremden Person leiden? Gerechtigkeit verlangt, dass

²⁶ Zitiert nach Wilhelm Halbfass

²⁷ Deussen, Paul: *Vedānta, Platon und Kant*, Verlag des Volksbildungshauses Wiener Urania, 1917, S. 68

derjenige, der für vergangene Übeltaten bestraft wird, sich ihrer bewusst ist und versteht, warum er bestraft wird.

Das Leben scheint auf alle Fälle für Deussen im Brahmanismus, im Buddhismus und im Christentum ein Fehler zu sein, denn er schreibt:

Ein [. . .) Punkt unserer Verwandtschaft mit den Indern liegt in der tiefen Übereinstimmung, welche die drei allein dieses Namens würdigen Weltreligionen, der Brahmanismus, der Buddhismus und das Christentum zeigen. Alle drei bezeichnen als die höchste Aufgabe die Erlösung aus diesem Dasein, weil dieses nach dem Brahmanismus das Reich des Irrtums, nach dem Buddhismus das Reich des Leidens, nach dem Christentum das Reich der Sünde ist.²⁸

Es ist kein Wunder, dass der Existentialismus entstanden ist. Deussen jedenfalls versichert, dass er nicht die indischen Religionen herabsetzen will, ist aber überzeugt, dass das Christentum den zentralen Weg gegangen ist, der zur Erlösung führt.

Seit seinem Auftauchen enthält also der Begriff *Samsāra* eine negative Bedeutung. Er bezeichnet einen Zustand, der nicht wünschenswert ist und der überwunden werden muss.

Die irdische Welt wurde im Veda nicht unbedingt negativ gesehen. Keineswegs ist die Welt im *Rigveda* ein Jammertal, muss aber transzendiert werden. Außer in einer beiläufigen Stelle der *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* (IV, 4,14)²⁹ spielt das Leid (*dukha*) noch keine Rolle. Einige Vorstellungen, die leidvolle Züge aufweisen, gibt es aber auch hier schon. Es gibt schon Hinweise auf die des Menschen in vieler Hinsicht bedrückende Existenz. Der Begriff Sorge (*śoka*) taucht auf und die später mit dem vedischen Begriff *ūrmi* (Wellen) bezeichnete Liste der sechs Wellen des Leidens: Hunger, Durst, Verblendung (*moha*), Alter und Tod. Eine einheitliche Karmalehre der *Upanishaden* gibt es nach Halbfass' Meinung nicht.

Der Begriff Sorge hat für mich eine interessante andere Bedeutung bei Heidegger und nimmt eine wichtige Stelle in seinem Werk *Sein und Zeit* ein. „Die *Sorge* charakterisiert nicht etwa nur Existenzialität, abgelöst von Faktizität und Verfallen, sondern umgreift die Einheit dieser Seinsbestimmungen.“³⁰ Der

²⁸ Deussen, Paul: *Vedanta, Platon und Kant*, Verlag des Volksbildungshauses Wiener Urania, 1917, S. 46

²⁹ Halbfass, Wilhelm: *Karma und Wiedergeburt im indischen Denken*, Diederichs, 2000, S.61

³⁰ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1972, S.193

Mensch sorgt sich, nicht *grämend*, also nicht darunter leidend, um seine Existenz im Sinne eines Entwurfs. In Heideggers *Sorge* sind Wille, Hang und Drang fundiert. In der *Sorge vernimmt der Mensch sein Sein*. Das heißt, dass der Mensch, auch weil er sich bewusst ist, dass er sterblich ist (*Sein zum Tode*) sein Leben entwirft und versucht, es so gut wie möglich zu bewältigen. Heidegger meint also mit *Sorge* nicht eine ängstliche Befindlichkeit, sondern es ist ein Verhalten des Ich zu ihm selbst. Der Ausdruck Selbstsorge ist für Heidegger allerdings eine Tautologie, denn Sorge meint nicht ein besonderes Verhalten zum Selbst, weil dieses ontologisch schon durch das *Sich-vorweg-sein* charakterisiert ist. Für Heidegger ist das Dasein eine *vorlaufende Entschlossenheit* und nicht ein Erdulden. Die Existenzphilosophie hat Heideggers Denken stark beeinflusst. Da Heidegger das Dasein erschließen will, ist sein Denken auf das irdische Leben gerichtet: Der Mensch erschließt sich seine Welt, indem er sein Leben *besorgend* in Beziehung zur Umwelt und *fürsorgend* in Beziehung zum Menschen stellt.

Nur die Kombination von Erkennen und Handeln kann, nach Ansicht der meisten hinduistischen Schulen, zur Befreiung von Karma und endloser Wiedergeburt führen. Das klassische Yoga des Patañjali, der ein indischer Gelehrter (200 v. Chr.) war und der die heute noch vollständig erhaltenen *Yoga-Sūtras* verfasst haben soll, lehrte den *aktiven Yoga* mit der zentralen Konzeption des achtfachen Yogaweges. Śaṅkaras *Advaita* dagegen hält sich fast gänzlich an das Erkennen und Durchschauen.

Die Erlösung in der Karmalehre setzt die Überwindung nicht nur des schlechten, sondern auch des guten Karma voraus, das heißt, die Erlösung kann auch nicht durch das Anhäufen von gutem Karma erreicht werden. Der Mensch, der sich in *Brahman* gefunden hat, ist von den Folgen seiner Handlungen nicht mehr betroffen. *Er ist jenseits von Gut und böse*. Für die philosophischen Schulen Indiens steht das Karma als solches nicht im Zentrum ihrer Lehren.³¹

In Śaṅkaras *Advaita-Vedānta* kann man verschiedene Aussagen über den *Samsāra* und seine hierarchischen Strukturen und auch über die Wechselfälle des durch Karma bedingten Lebens finden. Hier scheint sich Śaṅkara der Tradition zu beugen. Die Erlösung kann aber für Śaṅkara, das kann nicht oft genug gesagt werden, nur durch die Gewinnung des *unterscheidenden Wissens*

³¹ Halbfass, Wilhelm: *Karma und Wiedergeburt im indischen Denken*. Diederichs, 2000, S.63

von *Ātman* und *Nicht-Ātman* erreicht werden. Die Erlösung besteht darin, die Identität von *Brahman* und *Ātman* *verinnerlicht* zu haben.

Der Hinduismus hat eine große Vielfalt von Glaubensvorstellungen und rituellen Gebräuchen, die für andere Religionen und auch für das Christentum nicht akzeptabel und ein Rätsel sind, der Glaube an die Wiedergeburt ist den hinduistischen Glaubensvorstellungen, soweit ich es sehen kann, allerdings allen eigen. Diese Vielfalt der Glaubensvorstellungen betrachten die Hindus als einen Vorzug ihrer Religionen, denn, so argumentieren sie, gerade diese Vielfalt käme den unterschiedlichen Temperamenten, Einstellungen, Anlagen und dem unterschiedlichen Vermögen entgegen. Diese Offenheit erlaubt den Hindus außerdem auch in anderen Religionen die Wahrheit zu sehen und deren Inkarnationen zu verehren.³² Ram Adhar Mall meint, dass diese gewissermaßen überkonfessionelle Glaubensbereitschaft der Hindus für die meisten Christen und Muslime unverständlich sei, sie selbst würden die Eindeutigkeit verlangen, die sie in ihren eigenen Religionen vorfänden. Diese überkonfessionelle Bereitschaft der Hindus war den Missionaren *ein Dorn im Auge*. Für sie lag in dieser Haltung ein religiöser Nebel mit mythisch-mythologischen Auswirkungen, da sie fürchteten, die christliche Offenbarung könnte dadurch verwässert werden. Durch diese Tendenzen die Religionen zu vermischen, gerieten die Hindus aber nie in Gefahr, ihre eigenen Religionen aufgeben zu müssen und dies könnte einer der Gründe gewesen sein, warum in der langen Geschichte Indiens keine durch missionarische Tätigkeiten von außen kommende Religion den Hinduismus verdrängen konnte.

Der Hinduismus kannte keine Inquisition und bestrafte keine Ketzer. Die Verfolgung Abtrünniger scheint fast nur eine Eigenart der drei monotheistischen Religionen: Judentum, Islam und Christentum, zu sein.

In den wichtigen Lehren der verschiedenen Richtungen des Hinduismus, wie Karma-Lehre, *Samsāra*, Weltgesetz, gibt es keine Parallelen zu dem Christentum. Weder für die Christen noch die Muslime gibt es ein unpersönliches Weltgesetz

³² Mall, Ram Adhar: *Der Hinduismus. Seine Stellung in der Vielfalt der Religionen*, Primus Verlag, 1997, S. 131

oder eine Vergeltungskausalität. Nur durch ein göttliches Gericht kann für sie Vergeltung erfolgen.³³

Da Śaṅkaras *Tausend* Unterweisungssprüche sich, wie ich es schon dargestellt habe, hauptsächlich mit der Befreiung von einer ewigen Wiedergeburt durch das Erkennen der Identität von *Brahman* und *Ātman*, beschäftigt und Śaṅkara immer wieder lehrt, dass das Wissen dieser Identität zu einer totalen Befreiung von einer ewigen Wiedergeburt führe, bin ich ausführlich auf den Begriff *Karma und Daseinskreislauf*, also *Samsara*, eingegangen. Das Sanskritwort *Samsāra* bedeutet „Durchlaufen“, „Umherwandern“ und deshalb verstehen die meisten hinduistischen philosophischen Schulen die Existenz im Bereich der Wiedergeburt als einen Zustand des Leidens, der Unfreiheit und der Selbstentfremdung.³⁴ Das Ziel des Hindu besteht darin, den ewigen und mit ständigen Leiderfahrungen verbundenen Kreislauf von Werden und Vergehen zu überwinden. Die Lehre von der Wiedergeburt ist nach Mall eher ein Dogma als ein Mythos³⁵ Wie ich es sehe, muss die psychische Belastung dieser Lehre eine große gewesen sein und sicherlich ist sie es auch heute noch. Ich bin der Auffassung, dass Śaṅkara sich der, wie ich glaube, *Unmenschlichkeit* dieser Lehre bewusst war und den Menschen die Befreiung von dieser Lehre zeigen wollte, die nur durch eine innere Freiheit, durch die Erkenntnis des Selbst, erlangt werden kann. „Das Nicht-geboren-werden-Müssen soll bewirkt werden.“³⁶ Hegel schreibt über den Tod in diesem Sinn: „Es ist das Los der menschlichen Endlichkeit, zu sterben; der Tod ist so der höchste Beweis der Menschlichkeit, der absoluten Endlichkeit.“³⁷

Die Erkenntnis selbst bewirkt die Fähigkeit den *Samsāra*, diesen imaginierten endlosen Kreislauf von Tod und Wiedergeburt, zu transzendieren und die Macht des *Karma* endgültig zu brechen und wird als seltenes Privileg angesehen, das Śaṅkara und seine Schüler für sich in Anspruch nahmen; denn Śaṅkara lehrte,

³³ Mall, Ram Adhar: *Der Hinduismus, seine Stellung in der Vielfalt der Religionen*, Primus Verlag, 1997, S131

³⁴ Halbfass, Wilhelm: *Karma und Wiedergeburt im indischen Denken*. Diederichs, 2000, S. 25/26.

³⁵ Mall, Ram Adhar: *Der Hinduismus, seine Stellung in der Vielfalt der Religionen*, Primus Verlag, 1997, s. 41

³⁶ Ibid. S. 42

³⁷ Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1986, S. 289

dass die Vorstellung des *Samsāra* eine Täuschung sei, *avidyā* – nur eine Einbildung.

4. Hegels Werden des Geistes

Der Zugang zu Śaṅkaras Philosophie wird durch das Wissen, dass der von mir im obigen Kapitel erklärte Begriff *Samsāra* (Daseinskreislauf) eine Hauptrolle in Śaṅkaras Werk spielt, erleichtert. Deshalb habe ich mich ausführlich mit diesem Thema beschäftigt.

Zur Einführung in Hegels Denken werde ich im folgenden Kapitel die zugrundelegenden Begriffe der Philosophie Hegels: *subjektiver/objektiver/absoluter Geist*, darstellen. Diese Begriffe beschreiben die notwendige Abfolge von Stufen, in denen sich nach Hegel das Absolute selbstverwirklicht.

Subjektiver Geist-objektiver Geist-absoluter Geist

In der Ontologie Hegels geht es vor allem um eine Ontologie des Bewusstseins, die Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* darstellt. Das Werden des Geistes ist für Hegel die Bewegung des Bewusstseins, worin der Gegenstand des Bewusstseins, die *reine Kategorie*, sich zum Begriff der Vernunft *erhebt*. Die *reine Kategorie* bedeutet für Hegel das Ich der Vernunft als *reine Kategorie* im Vergleich zur Vielfalt der Kategorien der Wahrnehmung. Es geht ihm darum zu zeigen, dass Selbstbewusstsein und Sein dasselbe Wesen seien. Begriff und Realität, Ich und Sein sind in dem Ich der Vernunft in eins gesetzt.

In der Phänomenologie des Geistes habe ich das Bewusstsein in seiner Fortbewegung von dem ersten unmittelbaren Gegensatz seiner und des Gegenstandes bis zum absoluten Wissen dargestellt. Dieser Weg geht durch alle Formen des *Verhältnisses des Bewußtseins zum Objekte* durch und hat den *Begriff der Wissenschaft* zu seinem Resultate.³⁸

Dies schreibt Hegel in seiner *Wissenschaft der Logik*. Hegels Logik ist keine formale Logik, vielmehr verwendet Hegel den Begriff Logik im Sinne einer Erkenntnistheorie, einer Ontologie oder einer allgemeinen Dialektik. In dem Kapitel *Bewusstsein-Selbstbewusstsein* gehe ich ausführlicher auf die Entwicklung des Bewusstseins, von seiner niedrigsten bis zu seiner höchsten Bewusstseinsstufe, wie Hegel sie in der *Phänomenologie des Geistes*

³⁸.Hegel, G. W. F.: *Wissenschaft der Logik I*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1986, S.42

beschreibt, ein. Hier möchte ich zur Einführung einen kurzen Blick auf die Philosophie des Geistes werfen, deren Lehre man in die Lehre vom subjektiven, vom objektiven und vom absoluten Geist einteilen kann.

Der Geist ist für Hegel die Selbsterkenntnis des Absoluten, der Einheit der Vernunft und allen Seins, wie oben dargestellt. „Wahrheit ist die Übereinstimmung des Denkens mit dem Gegenstand“³⁹ Der Geist ist das Prinzip der Hegelschen Philosophie, der Geist ist im Grunde aber auch das wahre und allgemeine Wesen des Menschen. Das Bewusstsein entfaltet sich folglich in Hegels Vorstellung stufenweise im individuellen Leben und in der Weltgeschichte bis zu einem Zustand der Vernunft, das heißt *Geist*. *Geist* ist in der Philosophie einer der am schwersten zu bestimmenden und umstrittensten Begriffe; für Hegel jedenfalls ist Geist die *Vernunft*: „Die Vernunft ist Geist, indem die Gewißheit, alle Realität zu sein, zur Wahrheit erhoben und sie sich ihrer selbst als ihrer Welt und der Welt als ihrer selbst bewußt ist.“ Der Geist ist also die *sich selbst wissende wirkliche Idee*. Verständlicher ist Hegel, wenn er sagt: „Der Geist ist das *sittliche Leben eines Volks*, insofern er die *unmittelbare Wahrheit* ist.“⁴⁰

Die erste Stufe des Geistes ist der subjektive Geist. Der subjektive Geist ist das subjektive Seelenvermögen des Menschen. Der Geist bezieht sich hier auf sich selbst. Die Seele wird als die Grundlage aller weiteren Vereinzelungen des Geistes aufgefasst, sie ist das Thema der *Anthropologie* Hegels. In dem Kapitel *Die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele* dieser Arbeit werde ich noch ausführlicher auf den Begriff *Seele*, wie Hegel ihn versteht, eingehen.

Die Seele oder der Naturgeist („Die Natur ist der sich entfremdende Geist; sie ist der bacchantische Gott, der sich selbst nicht zügelt.“⁴¹), stellt die erste Stufe des *subjektiven Geistes* dar. Auf dieser Stufe definieren und formen ihn verschiedene Bedingungen. Die Seele erfährt den Unterschied der Klimazonen und den Wechsel der Jahres- und Tageszeiten, sie wird dadurch, nach Hegel, bedingt und in Rassen und Völker aufgeteilt und erfasst und zeigt sich in den Merkmalen des Seelenlebens des einzelnen Menschen durch Temperament

³⁹ Hegel, G. W. F.: *Wissenschaft der Logik I*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1986, S.42

⁴⁰ Hegel, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1986, S. 324

⁴¹ Mall, Ram Adhar: *Mensch und Geschichte. Wider die Anthropozentrik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 2000, S. 57

und Charakter. In der natürlichen Seele lebt der Geist das allgemeine planetarische Leben mit. In diesem Stadium ist der Geist noch in die Natur vertieft und äußert sich durch Empfindung. Eine ganz erstaunlich tolerante Haltung findet sich für mich in folgendem Text Hegels:

Rücksichtlich der Rassenverschiedenheit der Menschen muß zuvörderst bemerkt werden, daß die bloß historische Frage, ob alle menschlichen Rassen von *einem* Paare oder von mehreren ausgegangen seien, uns in der Philosophie gar nichts angeht. Man hat dieser Frage eine Wichtigkeit beigelegt, weil man durch die Annahme einer Abstammung von mehreren Paaren die geistige Überlegenheit der einen Menschengattung über die andere erklären zu können glaubte, ja zu beweisen hoffte, die Menschen seien ihren geistigen Fähigkeiten nach von Natur so verschieden, dass einige wie Tiere beherrscht werden dürften. Aus der Abstammung kann aber kein Grund für die Berechtigung oder Nichtberechtigung der Menschen zur Freiheit und zur Herrschaft geschöpft werden. Der Mensch ist an sich vernünftig; darin liegt die Möglichkeit der Gleichheit des Rechtes aller Menschen, - die Nichtigkeit einer starren Unterscheidung in berechnete und rechtlose Menschengattungen.⁴²

Der Winter, so Hegel, schafft die Tendenz für das *Sich-in-sich-Zurückziehen*, der Sommer eine solche zum Aufbruch. Am Morgen ist man noch nicht in sich gesammelt, tagsüber fordert der Gegensatz zwischen Welt und Individuum seinen Tribut, abends geht der Geist wieder in sich. Die natürliche Seele ist folglich nur die unmittelbar *seiende* Seele, sie reagiert nur. „Der Geist lebt in seiner Substanz, der natürlichen Seele das allgemeine planetarische Leben mit, den Unterschied der Klimate, den Wechsel der Jahreszeiten, der Tageszeiten und dgl. - ein Naturleben, das in ihm zum Teil nur zu trüben Stimmungen kommt.“⁴³ Dies meint jedenfalls Hegel.

Der subjektive Geist ist ein endlicher und dadurch an die Natur gebunden, er wird aber keineswegs von dieser Naturgebundenheit in seinem Wesen als absoluter Geist beeinträchtigt. Obwohl die körperlichen und seelischen Erscheinungen die Äußerungen des subjektiven Geistes sind, ist er in seiner Anlage nach immer mehr und weist über seine Naturbestimmtheit hinaus. Auch das Baby ist noch kein vernünftiger Mensch, aber im Laufe des

⁴² Hegel, G.W.F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1970, S. 57

⁴³ Ibid. S. 52

Menschwerdens dazu bestimmt. Die Natur ist ja für Hegel nicht die bloße Körperlichkeit, sondern *Anderssein der Idee* und deshalb kann Hegel behaupten, dass die Natur im Menschen immer über sich selbst hinausweist. Dies ist sein idealistisches Denken, das der Natur keine eigenständige Existenz neben dem Geist zubilligt. Die leiblichen und seelischen Erscheinungen sind allerdings die Äußerungen des subjektiven Geistes.

In der griechischen Philosophie heißt Menschsein soviel wie Sterblichsein im Gegensatz zu der Unsterblichkeit der griechischen Götter. In der christlichen Auffassung ist der Mensch überhaupt nur Mensch, weil Gott ihn wollte und ihn nach seinem Ebenbild schuf. „Der Mensch trennt sich hier von seinem Sein in der Natur, er ist Mensch, sofern er Christ ist, d.h. sofern er sich nicht an seiner Natürlichkeit oder Humanität, sondern an Christus als dem Gottmenschen misst.“⁴⁴ Nach Ram Adhar Mall versteht Hegel die reine humane Bestimmung des Menschen dahingehend, dass durch die Menschwerdung Gottes in Christus, das heißt durch die christliche Religion, der geistige Begriff vom Menschen erst ermöglicht wird. Der Mensch als solcher ist allerdings für Hegel in seiner Anthropologie nicht besonders interessant, er ist für Hegels Philosophie, wie alles andere, nur eine Vorstufe auf dem Weg zum absoluten Geist. Der Geist, der am Ende der Weltgeschichte zum absoluten Geist wird, hat seine Entsprechung im Menschen. Deshalb klettert der Geist, wenn er die Form der Seele annimmt, von seinem Zustand als *natürliche Seele* empor zu einer *fühlenden Seele*, die aber nur „die Form des dumpfen Willens des Geistes in seiner bewußt- und verstandeslosen Individualität“⁴⁵ ist, um endlich in der *wirklichen Seele* zu kulminieren. Hegel meint, dass *alles in der Empfindung* sei, und wie er sagt, seine Quelle und seinen Ursprung in derselben hätte, denn Quelle und Ursprung hieße nichts anderes als die erste, unmittelbare Weise, in der etwas erscheine; dies ganz im Sinne der modernen Neurowissenschaft, deren Vertreter Damasio den Einfluss des Gefühls auf unser Denken betont. Damasio schreibt dazu:

Die Tatsache, dass Gefühle geistige Ereignisse sind, ist aus folgendem Grund von Bedeutung: Gefühle helfen uns,

⁴⁴ Mall, Ram Adhar: *Mensch und Geschichte. Wider die Anthropozentrik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 2000, S. 58

⁴⁵ Hegel, G.W.F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1970, S. 97

schwierige Probleme zu lösen, die Kreativität und Urteilsfähigkeit verlangen und Entscheidungsprozesse erforderlich machen, in deren Verlauf umfangreiche Wissensmengen abgerufen und manipuliert werden müssen. Da Gefühle auf der erforderlichen geistigen Ebene angesiedelt sind, können sie sich in die geistigen Prozesse einmischen und deren Operationen beeinflussen.⁴⁶

Die wirkliche Seele hat sich in ihre Leiblichkeit *hineingebildet*, der Unterschied des Leibes und der Seele ist deshalb aber nicht aufgehoben.⁴⁷ Die ursprüngliche Einheit der Leib-Seele-Differenz ist für Hegel allerdings die Seele, da sie die *Substanz*, das *einfache ideelle Leben des Geistes* ist. Die *Wahrheit* des Leibes ist nicht der Leib, sondern die Seele. Der eigene Leib, im Unterschied zu anderen Gegenständen der Außenwelt, ist *Gewohnheiten*, so Hegel, einer *wirklichen Seele* unterworfen. Wenn man von seinem *eigenen Leib* spricht, bedeutet es nicht, dass ein schon fertiges fragwürdiges Ich von einem menschlichen Körper Besitz ergriffen hat. Das Gefühl des Unterschieds zwischen dem eigenem Körper und der Außenwelt gibt nach Hegels Meinung den Auslöser zum *höheren Erwachen* der Seele zum *Ich*. So kommt Hegel zu dem Bewusstsein, auf das ich im Laufe der Arbeit ausführlich eingehen werde.

Die Psychologie ist die dritte *Abteilung* in der Beschreibung des subjektiven Geistes, das heißt, der sich selbst bestimmende Geist als Subjekt für sich. Hegels Psychologie ist konstruktiv und betrachtet die seelischen Vorgänge als Momente und Stufen der Entwicklung des Geistes.

Das geistige Vermögen als Vorstellen, Denken, Wollen gipfelt in dem freien Willen und als solcher will der Geist sich eine ihm gemäße Welt schaffen, das macht ihn zum objektiven Geist. Zu den Gestalten des objektiven Geistes gehören das Recht (Dasein der Freiheit im Äußerlichen), die Moralität, die Sittlichkeit (das objektivierte Gute, das Vernünftige selbst), die Familie, die bürgerliche Gesellschaft und der Staat als selbstbewusste sittliche Substanz und der vernünftige göttliche Wille, der sich so organisiert hat. Die Weltgeschichte, deren Endzweck das Bewusstsein des Geistes von seiner Freiheit ist, ist eben daher erst die Wirklichkeit dieser Freiheit. „Aus dem

⁴⁶ Damasio, Antonio, R.: *Der Spinoza-Effekt. Wie Gefühle unser Leben bestimmen*. List Verlag, 2003, S. 209

⁴⁷ Hegel, G.W.F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1970, S. 197

Überdruß an den Bewegungen der unmittelbaren Leidenschaften in der Wirklichkeit, macht sich die Philosophie zur Betrachtung heraus; ihr Interesse ist, den Entwicklungsgang der sich verwirklichenden Idee zu erkennen, und zwar der Idee der Freiheit, welche nur ist als Bewusstsein der Freiheit.“⁴⁸

Der absolute Geist stellt die höchste Entwicklung des Geistes dar, auf der er sich selbst weiß und erfasst. Der absolute Geist ist die *an und für sich* seiende *Einheit der Wirklichkeit* oder der Möglichkeit des Geistes. Auf drei Weisen wird der Geist sich selbst gegenständlich und gelangt zum vollkommenen Bewusstsein seines Begriffs: Als Anschauung seiner selbst in der Kunst, als Vorstellung seiner selbst in der Religion und vor allem als Begreifen seiner selbst in der Philosophie, die die höchste Form der Selbstvergegenwärtigung des Absoluten in allen seinen Entwicklungsstufen (als logische Idee, Natur und Geist) ist. Im Laufe der Arbeit werde ich auf dieses Thema noch eingehen.

Wenn man über Hegel schreibt, ist es unbedingt erforderlich über Hegels *Begriff* zu schreiben. Hegel verdinglicht, so könnte man fast sagen, den Begriff zum Wesen und treibenden Faktor der Dinge (das Begreifen des Absoluten seiner selbst). Der logische, subjektive Begriff ist eine Entwicklung des natürlichen Begriffs, der sich in einer kontinuierlichen Entfaltung befindet. Er ist gewissermaßen kreativ und erzeugt, in dialektischer Weise, immer seinen Gegensatz, um sich mit diesem in einer höheren Ganzheit zu verbinden. In der Natur ist der Begriff nur ein *blinder*, erst im Leben der Seele kommt er zu inneren Existenz, als angemessener ist er die Vernunft, die sich selbst enthüllende Wahrheit. „Wahrheit ist die Übereinstimmung des Denkens mit dem Gegenstand“⁴⁹

Der Begriff entwickelt sich aus dem *An-sich* (das Sein in seinem einfachen Bestehen) durch die Natur hindurch zum *An-und-für-sich*, das heißt zum selbstbewussten Begriff, zum absoluten Geist. Das Ziel, das Hegel erreichen will, ist das Sichselbstverstehen des Geistes oder der Vernunft.

Für Platon ist *Vernunft* die Macht, durch die wir die wahre Struktur der Dinge, die Welt der Ideen, zu erkennen vermögen. Vernünftig zu handeln heißt folglich

⁴⁸ Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Reclam, 1997, S. 605.

⁴⁹ Hegel, G. W. F.: *Wissenschaft der Logik I*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1986, S. 37

gemäß dieser Struktur zu handeln und das entspricht dem Handeln gemäß der Natur⁵⁰

Hegel ist der Überzeugung, dass der gewöhnliche Verstand nicht dazu fähig ist, das Absolute zu verstehen. Um das Absolute zu verstehen bedarf es einer höheren Vernunft, und zwar der *dialektischen Vernunft*, das heißt Hegels Vernunft.

⁵⁰ Taylor, Charles: *Hegel*. suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1978, S. 479

5. Śāṅkaras und Hegels Denken im Vergleich

In diesem Abschnitt meiner Arbeit vergleiche ich Śāṅkaras und Hegels Überlegungen zu verschiedenen Themen. In manchen Bereichen denken diese großen Philosophen völlig diametral, in anderen habe ich Berührungspunkte gefunden. Man darf natürlich nicht die Zeitumstände vergessen, in denen Śāṅkara und Hegel lebten und von denen sie beeinflusst wurden. Schließlich wurde Śāṅkara circa tausend Jahre vor Hegel geboren.

In der Reihenfolge der Themen beginne ich mit dem Allgemeinen *Der Begriff des Einen* und des *Absoluten*. Dem folgend, beschäftige ich mich ausführlich mit *Bewusstsein und Selbstbewusstsein*, beides Themen die für Śāṅkara und Hegel eine große Rolle spielen und der Angelpunkt ihrer Philosophien sind. Man kann Hegel einen Bewusstseinsphilosophen nennen, vielleicht sogar auch Śāṅkara.

Hegel hat sich mit fast allen vorstellbaren Themen beschäftigt, schließlich hat er ja auch eine *Enzyklopädie der Wissenschaften* geschrieben. Śāṅkara dagegen, jedenfalls in seinen *Upadeśasāhasrī* (der einzigen authentischen überlieferten Schrift seiner Philosophie, die nicht Kommentare zu anderen Werken darstellt und auf die ich mich deshalb in dieser Arbeit stütze)⁵¹, hat dagegen nicht eine Vielfalt von Themen bearbeitet; so musste ich Themen auswählen, zu denen beide Philosophen etwa zu sagen haben, mit Ausnahme der Geschichtstheologie, die ich als Beispiel eines diametralen Denkens zeige. Den Grund dafür erkläre ich im folgenden Absatz. Das Mittelstück des Kapitels *Śāṅkaras und Hegels Denken im Vergleich*, bilden Fragen der Metaphysik, den Schluss, Fragen der praktischen Philosophie, bzw. der menschlichen Existenz.

Hegels Geschichtsphilosophie, vielmehr *Geschichtstheologie*, habe ich in dem Kapitel *Die Selbstentfaltung des Weltgeistes-Brahmans Distanz* dargestellt. Hier berührt sich das Denken Śāṅkaras und Hegels augenscheinlich nicht, denn Hegels Absolutes ist in der Welt, Śāṅkaras Brahman nicht. Trotzdem habe ich dieses Thema in meine Arbeit integriert und mich ausführlich

⁵¹ Sankara: *A Thousand Teachings*. Herausgegeben und aus dem Sanskrit in das Englische übersetzt und kommentiert von Sengaku Mayeda, Vorwort: Koller, John M., Tokyo Press, 1992, S. 10

damit beschäftigt, weil ich der Auffassung bin, wie Orthbandt, dass man Hegel am besten anhand seiner Geschichtstheologie verstehen kann. Orthbandt schreibt dazu: „Das tragende Gerüst in Hegels Weltanschauungslehre ist seine *Geschichtsphilosophie*. Wer sie richtig verstanden hat, der braucht sich auch nicht vor seiner ‚*Phänomenologie des Geistes*‘ zu scheuen, die bekanntlich als die schwierigste Lektüre gilt.“⁵²

Śaṅkaras Brahman ist im Gegensatz zu Hegels Absolutem gewissermaßen nicht an der Welt interessiert. Für Śaṅkara ist der Weltprozess eine Kette ohne Anfang und Ende, dieser Weltprozess strebt keinem Ziel entgegen. Trotzdem habe ich auch bei Hegel den Gedanken einer ewigen Wiederkehr gefunden, wie ich ihn in dem Kapitel *Warum das Absolute in das Relative gefallen ist*, dargestellt habe.

5. 1. Der Begriff des Einen

Das *Eine* ist ein Begriff der Ontologie und Metaphysik. Schon früh hat man Antworten auf die Fragen gesucht, warum alles was ist, relativ ist, das heißt, nur erklärbar aus anderem. Muss man ein Absolutes annehmen, aus dem alles Relative abgeleitet werden kann? Der Kosmos erscheint als Einheit, als ein geordnetes Ganzes, beinhaltet aber die Vielheit des Seienden. Was oder wer verursacht diese Einheit? Auch jedes einzelne Dasein ist eine Einheit. Welche Kraft hält diese Einheit des Körpers zusammen? Warum besteht sie bis zu dem Zeitpunkt an dem sie aufhört, dem Tod? Das viele Seiende *erscheint* und *vergeht*, aber die Ursache dieser erscheinenden Einheit ist für mich nicht erkennbar, sie kann nicht Gegenstand meiner Beobachtung sein. Das Eine ist kein Seiendes, nicht empirisch erfahrbar, deshalb augenscheinlich weder Objekt noch Subjekt. Für die Monisten Hegel und Śaṅkaras sind Materie und Geist, wenn auch in unterschiedlicher Weise, nur zwei Ausdrucksweisen dieses Einen.

Der Pantheismus setzt Gott und Welt gleich, die Natur und das Universum. In diesem Sinn ist Hegel nicht Pantheist. Wenn aber unter Pantheismus zu verstehen ist, dass das Göttliche nicht etwas ist, das jenseits unserer Existenz steht, also ein Wesen das losgelöst in transzendentaler Sphäre schwebt, dann

⁵² Orthbandt, Eberhard: *Geschichte der großen Philosophen*, Südwest Verlag München, 1970, S. 365

ist Hegel Pantheist. Der Monismus als Harmonisierung von Gegensätzen ist Hegels Grundanliegen, er will in der für ihn einheitlichen dialektischen Entwicklung des absoluten Geistes das Ganze, das Eine, begreifen. Dass das Wahre das Ganze sei und dieses Ganze das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen, gehört zu Hegels bekanntesten Aussagen. „Die Mitte zwischen Subjekt und Objekt, zwischen dem *Fürsichsein* und dem *Ansichsein*, der Innerlichkeit und der Äußerlichkeit zu finden und zu begründen, war von Hegels erstem Systemfragment an bis zur Logik und Enzyklopädie der eigentliche Beweggrund seiner Philosophie der Vermittlung, durch welche die Substanz zum Subjekt und das Subjekt substantiell werden sollte.“⁵³ Für Hegel sind subjektiver Geist und objektiver Geist in seinem absoluten Idealismus identisch, gleichzeitig aber auch nicht identisch. Ich werde auf diesen Punkt noch eingehen. Adorno hält Hegel übrigens entgegen: „Das Ganze ist das Unwahre“. (Gesammelte Schriften, Bd. 4, S. 55).⁵⁴

Der Gedanke Hegels ist im Kern auch in der Brahman-Ātman Lehre vorhanden. Das Göttliche wird von Śaṅkara sowohl mikrokosmisch wie auch makrokosmisch aufgefasst. *Brahman* ist kleiner als das Kleinste und größer als das Größte. *Ātman* und *Brahman* sind die beiden Pole, die zusammen gedacht und begriffen werden müssen. „Der reine Monismus, die Unzweiheitslehre Śaṅkaras geht noch weiter als jeder Monotheismus.“⁵⁵ Śaṅkaras *Brahman* ist ein unpersönliches Konzept vom Göttlichen. Solange der Mensch das Göttliche personifiziert, kann er Gott nur als eine Steigerung des Empirisch-Persönlichen erfassen. Das wahre Absolute, von dem man sich kein Bild machen kann, wird nur durch das Wegfallen aller Anthropomorphismen erreicht. Für Ram Adhar Mall ist „Sankara als Theologe eher ein Philosoph, der in der Erkenntnis der Unzweiheit von *Ātman* und *Brahman* mehr erreicht als irgendeine Theologie es je kann.“⁵⁶ Da nicht Spekulation, sondern die Verwirklichung *Brahmans* für Śaṅkara das Ziel ist, ist er ebenso Theologe wie Philosoph. Nach Śaṅkara gibt es nur eine Realität, diese heißt *Brahman*. Śaṅkara vertritt die Lehre von der Identität in ihrer extremsten Form. Nichts Neues entsteht, wenn die Unzweiheit

⁵³ Löwith, Karl: *Von Hegel zu Nietzsche*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1995, S.20

⁵⁴ Zitiert nach Ralf Konersmann: *Kommödien des Geistes. Historische Semantik als philosophische Bedeutungsgeschichte*, Fischer Taschenbuch Verlag, 1999, S. 220.

⁵⁵ Mall, Ram Adhar: *Der Hinduismus, Seine Stellung in der Vielfalt der Religionen*, Primus Verlag, 1997, S. 20

⁵⁶ Ibid.

zwischen Brahman und *Ātman* verwirklicht wird. Wenn diese Erkenntnis erreicht wird, ist man im Besitz der begriffslosen Wahrheit, die bis dahin verdeckt gewesen ist. Dieses *Brahman* ist immer schon mit der menschlichen Seele völlig gleich gewesen. *Avidyā* (metaphysische Unwissenheit) lässt den Menschen nicht diese Wahrheit erkennen. Śaṅkara erzählt immer wieder das Gleichnis von dem Seil und der Schlange. *avidyā/māyā* macht aus dem Seil eine Schlange und wie Träumende halten wir das Seil für eine Schlange.

In der altindischen Weisheit wird der Begriff „Schleier der *māyā*“ verwendet, was Schein, Täuschung, Gaukelbild bezeichnet. Hinter dem Schleier verbirgt sich das Eine, das durch den Schleier nicht hindurch scheinen kann. Man müsste diesen Schleier zerreißen um das Eine zu erkennen. Nach Schopenhauer ist es die Aufgabe der Philosophie diesen Schleier zu zerreißen, damit der Philosoph zu dem *Einen* kommt.

5. 2. Śaṅkaras Brahman und Hegels Absolutes

Es gibt erstaunliche Unterschiede und erstaunliche Übereinstimmungen zwischen Śaṅkaras *Brahman* und Hegels *Absoludem*. Da in Śaṅkaras Lehre *Brahman* die einzige Realität ist, erlaubt sie keinen Dualismus und keine Differenz. Die Welt der Verschiedenheiten und der Dualität ist eine Erzeugung von *māyā*, also ein Phänomen. Deshalb ist die Welt der Erfahrung nichts anderes als *māyā* und wie schon dargestellt, unwesentlich wie ein Traum oder wie ein Seil, das man mit einer Schlange verwechselt. Śaṅkara war zwar nicht der Urheber dieser Doktrin, aber ihr Verfechter.

Brahman, die einzige Realität, ist für Śaṅkara Sein-Bewusstsein-Glückseligkeit (*sat, cit und ānanda*). Diese Begriffe sind nicht *Brahmans* Eigenschaften, sondern machen sein Wesen aus. Es *ist* Sein, Bewusstsein und Glückseligkeit. *Brahman* ist *nirguna*, ohne Form und Attribute. Da *Brahman* nicht beschrieben werden kann, definieren die *Upanishaden* es als *nicht dies, nicht dies (neti, neti)*. Diese Wörter drücken aber nicht aus, dass *Brahman* das Nichts ist, es ist vielmehr das allumfassende Sein, die einzige Realität. Obwohl *Brahman* keine Eigenschaften hat, drücken die Beschreibungen seines Wesens als *sat, cit* und *ānanda* aus, was er nicht ist. Brahman ist nicht *nicht existierend (asat)*. *Cit* bedeutet dass es nicht *a-cit* oder unbeteiligt und träge und *ānanda* bedeutet dass *Brahman* ohne Trauer ist. Jegliche positive Beschreibung würde

Brahman begrenzen, konditionieren. Spinozas *omnis determinatio est negatio* hat eine übereinstimmende Bedeutung.. Eine Festlegung bedeutet nicht etwas Positives, sondern einen Verlust jeder anderen existentiellen Weise.

Im Grunde ist es auch falsch *Brahman* das Eine zu nennen, da die Kategorie *Nummer* für das Absolute nicht anwendbar ist. Deshalb nennt Śaṅkara seine Philosophie *Advaita*, die Doktrin des *Nicht-zwei* oder des *Nicht-Dualismus*.

Den Widerspruch, dass *Brahman* auf der einen Seite die Welt in Gang gebracht hat und auf der anderen Seite die Vorstellung, dass *Brahman* das Absolute ohne Eigenschaften ist, löst Śaṅkara, indem er zwei Sichtweisen einführt: *paramārthika* (absolut) und *vyavahārikī* (relativ).

Śaṅkara vertritt, wie oben ausgeführt, den upanishadischen Lehrsatz, dass *Brahman* nicht dual ist und in keiner Relation zu irgendetwas steht, dass es absolut ist. *Brahman* ohne Attribute, *Nirguna-Brahman*, bedeutet: „als-es-in-sich-selbst“. Der Standpunkt der Menschen aber ist ein empirischer und deshalb ein relativer Standpunkt: für sie erscheint *Brahman* als Gott und als der Schöpfer der Welt. Das heißt nicht, dass es zwei verschiedene *Brahman[s]* gibt, es gibt vielmehr zwei Formen oder *dvirupa Brahman*. Wird das absolute *Brahman* mit Eigenschaften gedacht, dann heißt es *Saguna-Brahman*, das heißt *Brahman* mit Attributen. *Saguna-Brahman* ist Gott und wird dann *īśvara* genannt. Er ist ausgestattet mit *herrlichen* Eigenschaften. Dieser Gott kann vom gläubigen Volk, das einen persönlichen Gott benötigt, verehrt und angebetet werden. *īśvara* ist ein Gott, der Menschen Gnade spendet und Liebe schenkt. (*bhakti-marga*)⁵⁷. Dieses Thema werde ich im Laufe der Arbeit ausführlicher darlegen.

Śaṅkara Vorstellung von *Brahman* kann man, schreibt Deussen, mit Kants Begriff *Ding an sich* vergleichen und seinen Begriff *jagat prapañca* (Ding wie es erscheint) mit Kants *Phaenomenon*. Die indische Philosophie erläutert den illusorischen Charakter der Welt, neben anderen Metaphern, dadurch, dass sie die Welt mit einer Wüstenspiegelung vergleicht, die bei näherer Betrachtung verschwindet. „[...] nur die ewige Realität, das *Brahman*, das *Ding an sich*, kann nicht vernichtet werden“.⁵⁸

⁵⁷ Mall, Ram Adhar: *Der Hinduismus*, Primus Verlag, 1997, S.18

⁵⁸ Deussen, Paul: *Vedanta, Platon und Kant*, Verlag des Volksbundungshauses Wiener Urania, Wien 1917, S.70

Interessant finde ich Otfried Höffes Auslegung des *Ding an sich*. Diese Auslegung wirft ein anderes als das gängige Licht auf Kants Begriffe *Noumenon* und *Phaenomenon*. Höffe will, wie er schreibt, ein übliches Missverständnis beseitigen. Er versteht den Gedanken *Ding an sich* als einen methodischen und nicht metaphysischen Begriff. Das *Ding an sich* bezeichnet im Bereich des Theoretischen nicht eine Hinterwelt, die sich hinter den Erscheinungen als die wahre Welt verbirgt, es gehört vielmehr zu den Begriffen, die notwendig sind, um die Möglichkeit der Erfahrungserkenntnis in ihrer Beschränkung zu begreifen. Es ist kein metaphysischer Begriff, kein *dogmatischer Rest*. Der Begriff ist, Höffe zitiert Nietzsche: „eines homerischen Gelächters wert.“ Das, was erkannt wird, verdankt sich aber nicht den subjektiven Erkenntnisbestimmungen allein. Es gibt, wie Höffe schreibt, einen „Mitspieler“, der weder zur empirischen noch zur apriorischen Subjektivität gehört. „Dieses subjektunabhängige Moment, ohne das keine Erkenntnis möglich wird, ist als solches vorauszusetzen, ohne dass man es irgendwie näher bestimmen, somit erkennen könnte. Für die theoretische Vernunft ist das Ding an sich >bloß ein Grenzbegriff<.“⁵⁹ Kant schreibt in der *Kritik der reinen Vernunft*:

Wenn man von den Sinnen abgeht, wie will man begreiflich machen, daß unsere Kategorien (welche die einzigen übrig bleibenden Begriffe für Noumena sein würden) noch überall etwas bedeuten, da zu ihrer Beziehung auf irgend einen Gegenstand, noch etwas mehr, als bloß die Einheit des Denkens, nämlich überdem eine mögliche Anschauung gegeben sein muß, darauf jene angewandt werden können? Der Begriff eines Noumeni, bloß problematisch genommen, bleibt demungeachtet nicht allein zulässig, sondern, auch als ein die Sinnlichkeit in Schranken setzender Begriff, unvermeidlich. Aber alsdenn ist das nicht ein besonderer intelligibeler Gegenstand für unsern Verstand, sondern ein Verstand für den es gehörete, ist selbst ein Problema, nämlich nicht diskursiv durch Kategorien, sondern intuitiv in einer nichtsinnlichen Anschauung seinen Gegenstand zu erkennen, als von welchem wir uns nicht die geringste Vorstellung seiner Möglichkeit machen können.⁶⁰

Weiters schreibt Kant: „Es ist also die Frage, ob außer jenem empirischen Gebrauche des Verstandes (selbst in der Newtonischen Vorstellung des

⁵⁹ Höffe, Otfried: *Immanuel Kant*, Beck'sche Reihe, BsR 506, Große Denker, 1988, S 133

⁶⁰ Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Reclam, 1975, S.342

Weltbaues) noch ein transzendentaler möglich sei, der auf das Noumenon als einen Gegenstand gehe, welche Frage wir verneinend beantwortet haben.“

Zu den zwei wichtigen Lehrsätzen der *Upanishaden* gehört *aham brahmāsmi*, das heißt *ich bin Brahman*, und *tat twam asi*, das heißt *das bist du*. In beiden Fällen ist eine Wesensgleichheit zwischen *Ātman* und *Brahman* gemeint. Nach Śaṅkara wird in einer göttlichen Intuition die Wahrheit des Wortes *ich bin Brahman* verwirklicht. Es ist ein Weg der reinen intuitiven Erkenntnis. Es handelt sich dabei um eine Erkenntnis, die nur noch metaphorisch mit dem Begriff *Erkenntnis* wiedergegeben werden kann. Es geht hier nicht um einen intellektuellen Scharfsinn und nicht um ein spekulatives und dialektisches Wissen und Können, sondern um eine verwirklichte Erfahrung.⁶¹

Śaṅkara behauptet also in der Tradition des *Vedānta* die Existenz *Brahmans*, für ihn ist dies die absolute Wahrheit. *Brahman* ist Sein, das in keinerlei Wechselbeziehung zu der Welt der Erfahrung steht. Es ist vielmehr die einzige Existenz, durch die die Scheinwelt existiert. Śaṅkaras *nirguna Brahman* kann man mit Spinozas *Substanz* vergleichen. Spinoza definiert Substanz als „was in sich ist und durch sich begriffen wird; d. h. das, dessen Begriff nicht den Begriff eines anderen Dinges nötig hat, um daraus gebildet zu werden.“⁶² Die Substanz ist *causa sui*, das heißt, das Wesen und die Existenz sind in der Substanz vereint. Die Substanz ist das höchste, vollkommen unabhängige Sein.

Am ehesten aber gleicht *nirguna Brahman* dem *reinen* Sein der eleatischen Philosophie. Für Parmenides ist das *reine Sein*, das *Absolute*, die Wahrheit; während die empirische Welt nur scheinbares Sein ist. So wie auch Xenophanes und Melissos lehrt Parmenides, dass das Sein ungeworden, ewig und unvergänglich ist; das heißt, dass das *Sein* ist und *Nicht-Sein* unmöglich ist. Was *ist* wurde nicht geschaffen, da nichts aus *Nicht-Sein* entstehen kann, denn niemals kann erzwungen werden, dass ist, was nicht ist. Für Parmenides, ist das *Sein* unzerstörbar, weil es nicht in ein *Nicht-Sein* übergehen kann, „Denn weder ist es, wenn es entstanden wäre, noch wenn es künftig einmal sein sollte. Also ist Entstehung ausgelöscht und unerfahrbar Zerstörung.“⁶³

⁶¹ Mall, Ram Adhar: *Der Hinduismus*, Primus Verlag, 1997, S.19

⁶² Spinoza, Benedictus de: *Die Ethik*, Philipp Reclam jun. Stuttgart, 2007, S. 5

⁶³ Parmenides: *Über das Sein*, Reclam, 2004, S. 8

Jede Veränderung ist folglich unmöglich; das heißt das Vergehen wie das Werden. Das absolute Sein ist ganz, nicht teilbar; kontinuierlich, weil nichts existiert, das seine Kontinuität einschränken kann; nichts anderes kann zu einer Existenz kommen; es ist perfekt, weil es nichts gibt, was ihm mangelt; es war nicht in der Vergangenheit oder wird in der Zukunft sein. Es *ist*; es ist gleichmäßig in jede Richtung ausgedehnt und deshalb ist es eine Kugel, es ist exakt ausbalanciert und identisch mit dem Gedanken, der es erkennt. Gedanke heißt, es *ist* Denken und es gibt nichts, außer diesem Sein. „Es ist notwendig, daß das Sagen und Denken das *Seiende* ist, aber das Nicht ist gar nicht.“ Parmenides sagt, welche Form auch das *Seiende* annehmen mag, es sei überhaupt nicht. Sein sei ewig, und nur das Ewige sei für alle Zeit. Das Endliche ist nicht wahr, weil es vergeht, es ist begrenzt. Das Nichts für das Wahre zu halten, ist „der Weg des Irrtums, auf dem die nichts wissenden doppelköpfigen Sterblichen umherschweifen, Ratlosigkeit in ihren Gemütern lenkt den irrenden Blick.“ Parmenides, auch Demokrit, lehren, dass alles gemäß der Notwendigkeit geschieht, diese ist Schicksal, Gerechtigkeit, Vorsehung und Stifter des Weltalls.⁶⁴

H. Fränkel schreibt in *Dichtung und Philosophie* über Parmenides:

Das Sein war, nach Parmenides, ein bewußtes Sein, und den einzigen, aber vollen, Inhalt seines Bewußtseins bildete die Tatsache der Existenz. Wir können ihn nicht anders umschreiben als: >ich bin und ich bin das All-Eine, außer mir ist nichts<. Es bleibt also kein Raum für etwas Zweites, kein Raum für einen Jemand, der daneben steht und von diesem Sein Kenntnis nimmt. Vielmehr muß sich Parmenides, im Zustand der Erhebung, als identisch mit dem Sein erlebt haben. >ich bin das All-Eine<. Darin liegt beschlossen, dass er als Entrückter nicht nur seiner Weltlichkeit und Menschlichkeit ledig geworden ist, sondern auch seiner Individualität und Zeitlichkeit.[. . .] Wohl aber gibt es gewichtige Argumente zu Gunsten unserer Annahme, dass Parmenides die *unio mystica mit dem wahren Sein persönlich erfahren hat*.⁶⁵

Man könnte sagen: Parmenides = *Ātman* hat sich in der *unio mystica* mit *Brahman*, dem Sein, vereint. Parmenides nennt das Sein nicht Gott, die Denkanstöße aber, die geeignet waren, den bildlosen Gott zu denken, im reinen Denken die Transzendenz zu erfassen, kamen auch von ihm. Hegel, der

⁶⁴ Parmenides: *Über das Sein*, Reclam, 2004, S. 8

⁶⁵ Parmenides: *Über das Sein*, Reclam, (*Auszüge aus der neueren Literatur*), S.62-63, 2004

Parmenides genau studiert haben muss, kritisiert dessen Vergleich mit der Kugel, da eine Kugel im Raum begrenzt sei und daher ein anderes darüber sein müsse. „Der Begriff der Kugel ist doch die Gleichheit des Verhaltens von Unterschiedenem, ungeachtet eben die Ununterschiedenheit ausgedrückt werden sollte. Also ist es kein konsequentes Bild.“⁶⁶

Für Platon ist seine unpersönliche Gottheit die höchste der Ideen. Sie ist die *Idee des Guten* und das *Gute an sich*. Diese Gottheit ist jenseits alles Seienden, absolut transzendent. Das wesentliche Kennzeichen jeder Idee ist das *Nicht-zusammengesetzt-sein*, das *Eines-sein*. Die grundlegenden Eigenschaften des sinnlich wahrnehmbaren sind das innere *Zusammengesetzt-sein* und das äußere *Vielheit-sein*. Die Idee, wie Platon sagt, ist das *eigentliche Sein*, die Gegenstände unserer Wahrnehmung sind nur Phänomene, nur Schein.

Für Hegel liegt eine einzige Realität der Vielfalt der empirischen Welt zugrunde. Dieser Einheit der absoluten Realität steht die Vielzahl und Abwechslung unserer empirischen Welt gegenüber. Diesen Widerspruch der Einheit gegenüber der Vielheit löst Hegel anders als Śaṅkara. Die Vielfalt und die Verschiedenheiten sind nicht von dem Einen des Absoluten zu trennen, vielmehr sind sie notwendige Aspekte des Absoluten. Deshalb ist im Gegensatz zu Śaṅkaras Lehre bei Hegel die Welt nicht eine illusorische Überlagerung der einen wahren Realität. Es liegt im Wesen der Realität *Eines-in-Vielen* und *Viele-in-Einem* zu sein, da sich das Absolute (das Eine) in der Welt (dem Vielen) realisiert. Da das Absolute bei Hegel Subjekt ist, hat es den Drang, sich in unzählige Dinge und endliche Wesen aufzuteilen, muss in körperlicher Form erscheinen. Hegel schreibt in der Vorrede der Phänomenologie des Geistes: „Die lebendige Substanz ist ferner das Sein, welches in Wahrheit *Subjekt* oder, was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst hat.“

Die Begriffe Substanz und Subjekt sind der philosophischen Fachsprache der Scholastik entlehnt. Hegel orientiert sich an dem in der Neuzeit eingebürgerten Gebrauch, in dem das Subjekt im Sinn eines *Ich* gedeutet wird.

⁶⁶ Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1999, S. 291

Unter Substanz versteht Hegel das, was durch sich selbst ist und nicht durch irgendein anderes.⁶⁷

Hegels Absolutes ist dynamisch und ist deshalb direkt mit den Veränderungen und Bewegungen, die in der Welt der Erfahrung in jedem Moment stattfinden, verbunden. Das Absolute existiert *nicht* unabhängig von der Welt, es *ist* die Welt. Die Entfaltung des absoluten Geistes ist bei Hegel die Zeit, bei Śāṅkara steht Brahman hinter oder jenseits aller Erscheinungen, jenseits von Raum und Zeit, jenseits von gut und böse.

Der Monismus Śāṅkaras ist abstrakt. Abstrakter Monismus bedeutet, dass die absolute Realität eine Einheit ohne Unterschiede ist. Śāṅkaras *Brahman* ist eine abstrakte Einheit. Im Grunde transzendiert Śāṅkaras Gesichtspunkt den ontologischen Monismus. Hegels Monismus kann man als Monismus des objektiven Denkens bezeichnen. Da aber die Welt nicht eine Welt ohne Geist sein kann, so kann Geist nicht Geist ohne die Welt sein. Aus dem oben Gesagten geht hervor, dass das Absolute bei Hegel ein konkretes Absolutes ist und deshalb ist Hegels Monismus nicht nur ein Monismus des objektiven Denkens, sondern auch ein konkreter Monismus.

Śāṅkara bestreitet die Realität der endlichen Welt der Erscheinungen (Realität im Sinn von wahr, nicht im Sinn von Vorhandensein), während Hegel der empirischen Welt Realität zubilligt. Die Welt ist aber auch für Hegel in einer gewissen Weise Schein.

Für Hegel liegt der absoluten Realität eine Kraft inne, die sie aktiv macht. Diese Kraft ist die Negation. Negationen findet man nicht nur im begrifflichen Denken oder im Denken über die Welt, sondern in der Welt selbst. Da Negation in der Natur der Realität, das heißt dem Absoluten, liegt, entfaltet sich die Natur in verschiedenen Formen, die das Sichtbarwerden des Absoluten darstellen. Diese Manifestationen des Absoluten sind nicht verschieden von dem Absoluten, sondern sind das Absolute selbst.

Das Absolute bei Hegel ist also keine transzendente Realität, es ist im Prozess enthalten. Das Absolute ist keine inhaltslose undifferenzierte Identität, sondern eine Identität-in-Differenz, eine Einheit in Differenz. In dem Kapitel

⁶⁷ Gamm, Gerhard: *Der Deutsche Idealismus*, Reclam, 1997, S.88

Identität von Identität und Differenz werde ich näher auf diesen Begriff eingehen.

Für Hegel ist in der indischen Lehre von *Brahman* im Menschen eine „Ausleerung und absolute Vernichtung zur absoluten Stumpfheit“⁶⁸ vorhanden, die als der höchste Zustand gilt und den Menschen zum obersten Gott selber, zu *Brahman*, macht. In dem Kapitel *Die Identifizierung von Ich und Gott* untersuche ich, ob diese Tendenz nicht auch in Hegels Denken vorhanden ist. Hegel sieht in der indischen Auffassung von dem Absoluten ein völlig Unbestimmtes, da es als ein vollkommen Allgemeines und Unterschiedsloses aufgefasst wird. *Brahman* sei eine äußerste Abstraktion, die keinen besonderen Inhalt habe, noch als konkrete Persönlichkeit vorgestellt werde; der Anschauung werde kein *Stoff* gegeben. *Brahman* ist für Hegel den Sinnen und der Wahrnehmung entrückt und nicht einmal ein Objekt für das Denken. Für Hegel gehört zum Denken das Selbstbewusstsein, das gewissermaßen einen Gegenstand in sich *setzt*, um sich selbst zu finden. Für Hegel sind Gedanken objektiv und was man nicht versteht, bleibt für einen fremd. Deshalb will Hegel selbst Gott *verstehen*. Für ihn ist die indische Weise sich mit *Brahman* zu vereinigen nur ein sich selbst, wie er sagt, *hinaufschrauben* in die äußerste Abstraktion, in der der konkrete Inhalt vernichtet wird und das Selbstbewusstsein verschwunden sein muss, bevor das Absolute erreicht wird. Der Inder sei sich folglich keiner Einheit mit *Brahman* bewusst, sondern die Einheit bestünde gerade darin, dass die Welt und die eigene Persönlichkeit ausgelöscht werde.

Abschließend kann gesagt werden, dass Śāṅkara und Hegel darüber übereinstimmen, dass die absolute Realität geistig ist. Beide meinen, dass das gewöhnliche Denken nicht dazu fähig ist die absolute Realität vollkommen zu verstehen. Für Hegel kann nur die Vernunft oder eine dialektische Begriffsbildung das Absolute erfassen, für Śāṅkara ist es die Intuition. Wiederholt schon gesagt, ist für beide, Śāṅkara und Hegel, nur das Absolute wirklich und da es für beide keinen Zweifel daran gibt, dass das Absolute Geist ist, muss auch die Materie, die beide nicht leugnen können, in einer gewissen Art und Weise Geist sein. Es gibt aber auch *Upanishaden*, „die das gestaltlose

⁶⁸ Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen über die Ästhetik I*, Suhrkamp 1970, S. 433

Eine von seiner trockenen Eigenschaftslosigkeit herunterholen und es mit einem persönlichen Gott (*Śiva-rudra*) gleichsetzen.“⁶⁹ Rāmānuja vertritt diese Lehre.

5. 2. 1. Rāmānujas Gotteslehre

Obwohl es viele Übereinstimmungen zwischen dem Denken Śaṅkaras und Hegels gibt, ist Hegels *Absolutes* augenscheinlich doch Rāmānujas (1017-1137 n. Chr) Gott ähnlicher als Śaṅkaras *Brahman*. Deshalb möchte ich kurz auf Rāmānujas Lehre eingehen.

Rāmānuja geht wie Śaṅkara von der Wesensidentität zwischen *Ātman* und *Brahman* aus, begreift diese allerdings anders als sein Gegenspieler. Die Einheit besteht darin, dass für den monotheistischen Theologen Rāmānuja die menschlichen Seelen ewig sind wie Gott. Śaṅkaras individuelle Seele ist dagegen ein Widerschein des *Ātman*, der *Jīva* (Seele) unterliegt dem Gesetz von Raum und Zeit, in ihm sitzt *avidyā*.

In der indischen Tradition ist Rāmānujas (nach der Tradition 1017-1137) Richtung der theistischen *Vedānta* als *viśiṣṭadvaita-vada* bekannt. Gott teilt sich auf in *cit* (reines Bewusstsein) und *acit* (unbewusste Materie).⁷⁰ Rāmānuja und Mādhava (13.Jh. n. Chr.) sind zwei der wichtigsten visnuitischen Denker und Schulgründer, die den Gott *Viṣṇu* als die Manifestation des Höchsten anerkennen. Die von ihnen initiierten philosophisch-religiösen Bewegungen, der *qualifizierte Advaita-Vedānta* und der *dualistische Vedānta* sind heute noch in Indien lebendig.⁷¹

Für Rāmānuja sind die Seelen und die Welt keine Māyā-Erscheinungen. Sie sind wirklich und von Gott verschieden, sind aber als Teile des Ganzen in Gott enthalten. Die organische Ureinheit des Einen besteht, aber Unterschiede werden nicht geleugnet. Deshalb heißt Rāmānujas Lehre *Viśiṣṭadvaita*, das heißt ein eingeschränkter *Nicht-Dualismus*.⁷² Das Verstehen der Beziehung des Körpers zum Selbst ist für Rāmānuja von großer Wichtigkeit, denn auch das

⁶⁹ Mall, Ram Adhar: *Der Hinduismus, Seine Stellung in der Vielfalt der Religionen*, Primus Verlag, 1997, S. 20

⁷⁰ Edited by Manjulika Ghosh: *Understanding Philosophy Eastern and Western Perspectives*, Sundeep Prakashan, New Delhi, 2005, S.211

⁷¹ Halbfass, Wilhelm: *Karma und Wiedergeburt im indischen Denken*, 2000, Diederichs, S. 256

⁷² Edited by Manjulika Ghosh: *Understanding Philosophy Eastern and Western Perspectives*, Sundeep Prakashan, New Delhi, 2005, S. 257

Höchste Selbst, *Brahman*, wird durch die Beziehung des Körpers zur Seele beschrieben.

Śaṅkara weist die Lehren anderer philosophischen Schulen zurück und es ist anzunehmen, hätte Rāmānuja früher gelebt, hätte Śaṅkara auch seine Lehre abgelehnt. Śaṅkaras scharfe Polemik zeigt sich in den *Upadeśasāhasrī*: „Da [ihre Annahmen] den heiligen Schriften widersprechen und der Vernunft, sollten diese niemals anerkannt werden. Die Fehler sollten hunderte und tausende Male aufgezeigt werden.“ (Upad. I, 16,65). In dem Kapitel *Ein persönlicher Gott oder das Absolute* werde ich weiter auf Rāmānujas Gotteslehre eingehen.

5. 2. 2. Identität von Identität und Differenz

Meiner Meinung nach ist einer der Hauptunterschiede zwischen Śaṅkaras und Hegels Auffassungen die Frage nach der Identität und der Differenz. Die Beziehung von Hegels Absolutem zu der Welt ist die Identität in der Differenz. Śaṅkaras Prinzip der reinen Identität erlaubt dagegen keine Diversifikation. *Brahman* ist das Eine ohne Vielfalt; während Hegels *Absolutem* das Prinzip der Identität in der Differenz zu Grunde liegt, Vielfalt ist in ihm enthalten. Śaṅkara folgt der traditionellen Logik: $A = A$, während für Hegel für seine konkrete Identität das Gesetz $A = A'$ gilt. Hegel schreibt dazu:

Irgendein Dasein, wie es im *Absoluten* ist, betrachten, besteht hier in nichts anderem, als daß davon gesagt wird [von dem Formalismus der Philosophie]⁷³, es sei zwar jetzt von ihm gesprochen worden als von einem Etwas; im Absoluten, dem $A = A$, jedoch gebe es dergleichen gar nicht, sondern darin sei alles eins.⁷⁴

In Hegels Auffassung ist eine Identität ohne Differenz oder eine Differenz ohne Identität unvorstellbar. Nach Śaṅkara unterliegt die empirische Welt dem Prinzip der Identität. Alles ist absolut identisch mit Brahman, dem *Absoluten*. Durch die Realisation, dass wir eins mit Brahman sind, erkennen wir die Realität unseres *Selbst* und dass die Welt nur Schein ist.

Für Hegel dagegen ist die Welt der Erfahrung voll von Kontradiktionen oder Widerstand, sie ist polar strukturiert. Alles in der Welt beinhaltet Widersprüche, die negiert werden müssen, um zu einer höheren Stufe, einer Synthese, zu

⁷³ Eigene Hervorhebung

⁷⁴ Hegel, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1970, S. 22

gelangen. Konflikt gibt die Chance einer Erschaffung einer neuen Wirklichkeit. Die höchste Stufe wird durch eine Synthese mit dem Absoluten erreicht.

Nach Hegel liegt folglich eine einzige Realität, das *Absolute*, der Vielfalt der empirischen Welt zugrunde. Dieser Einheit der absoluten Realität steht die Vielzahl und Abwechslung unserer empirischen Welt gegenüber. Diesen Widerspruch der Einheit gegenüber der Vielheit löst Hegel anders als Śaṅkara. Die Vielfalt und die Verschiedenheiten sind nicht von dem Einen des *Absoluten* zu trennen, vielmehr sind sie notwendige Aspekte des *Absoluten*. Deshalb ist im Gegensatz zu Śaṅkaras Lehre bei Hegel die Welt nicht eine illusorische Überlagerung der einen wahren Realität. Es liegt im Wesen der Realität *Eines-in-Vielen* und *Viele-in-Einem* zu sein, da sich das *Absolute* (das Eine) in der Welt (dem Vielen) realisiert. Da das *Absolute* bei Hegel Subjekt ist, hat es den Drang, sich in unzählige Dinge und endliche Wesen aufzuteilen, muss in körperlicher Form erscheinen. Hegel schreibt in der Vorrede der Phänomenologie des Geistes: „Die lebendige Substanz ist ferner das Sein, welches in Wahrheit *Subjekt* oder, was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst hat.“

Die Begriffe Substanz und Subjekt sind, wie schon gesagt, der philosophischen Fachsprache der Scholastik entlehnt. Hegel orientiert sich an dem in der Neuzeit eingebürgerten Gebrauch, in dem das Subjekt im Sinn eines *Ich* gedeutet wird. Unter Substanz versteht Hegel das, was durch sich selbst ist und nicht durch irgendein anderes⁷⁵, das *Absolute*.

5. 3. Bewusstsein-Selbstbewusstsein

In seinem Bemühen, die Identität von *Brahman* und *Ātman* zu beweisen und die Struktur des Menschen zu erklären, findet Śaṅkara neben der theologischen und kosmologischen Herangehensweise, auf die ich im Laufe der Arbeit eingehen werde, einen psychologischen und erkenntnistheoretischen Weg. Diese zwei Wege beschreibe ich im Folgenden.

Śaṅkara geht von der Prämisse aus, dass *Ātman* mit *Brahman* identisch sei. Wenn also *Ātman* identisch mit *Brahman* ist, muss *Ātman* auch reines

⁷⁵ Gamm, Gerhard: *Der Deutsche Idealismus*, Reclam, 1997, S.88

Bewusstsein sein – ewig, unveränderlich, frei und ohne Furcht, wie *Brahman*. „*Tat tvam asi*“ „Das bist du“ drückt die Einheit des Menschen mit Brahman aus. *Ātman* ist der Geist, das Absolute in uns, er ist jenseits Zeit, Raum und Ursächlichkeit.

Im Gegensatz zu Śāṅkara verneint der Buddhismus die Existenz eines immer währenden *Ātmans*. Der Mensch besteht in dieser Lehre aus fünf Aggregaten: oder Anhäufungen (*skandhā*). Diese fünf Gruppen konstituieren alles, was generell als *Persönlichkeit* angesehen wird: Körperlichkeit/Materie (*rūpa*), Wahrnehmungen/Vorstellungen (*samjñā*), Empfindungen (*vedanā*), psychische Formkräfte/Gestaltungen (*samskāra*) und Bewusstsein (*viññāṇa*) Diese Aggregate werden auch oft als *Gruppen des Anhaftens* bezeichnet, da sich außer bei *Arhats* (religiöser Titel für einen vollendeten buddhistischen Heiligen) und *Buddhas*, die Gier nach einem nur der Lust hingeebenen Leben (*trishnā*) an ein Individuum anhaftet und die Menschen an sich zieht und sie auf diese Weise zu Objekten des Anhaftens macht und sie dadurch Leiden bewirken, das heißt, verführen können. Da die erste Gruppe den Körper des Menschen umfasst, die anderen vier seinen Verstand/Geist, bleibt im buddhistischen System kein Raum für *Ātman* übrig. Im Buddhismus wird *Ātman* als Selbsttäuschung des Individuums aufgefasst, durch die dieses im Daseinskreislauf festgehalten wird. Diese Lehre vom Nicht-Selbst (*an-Ātman*, *pāli anattā*) ist eine der zentralen Lehren des Buddha.⁷⁶ Śāṅkara lehnt den Buddhismus als Nihilismus ab.

In dem *Vedānta* und in anderen philosophischen Systemen Indiens ist *Ātman* dagegen das Wesen des Menschen. Zusätzlich zu *Ātman* legt Śāṅkara noch fünf andere Bestandteile des Individuums fest, die die einschränkenden oder überlagernden Attribute (*upādhi*) (das heißt Daseinssubstrat, Verstrickung in der Welt) sind: der grobstoffliche (*stūhla*) und feinstoffliche (*sukṣma*) Körper, die Lebensluft (*mukhyaprāṇa*), die fünf Organe des Handelns (*karmendriya*); die fünf Sinne (*buddhindriya*) und das *Innere-Organ* oder zentrale Organ (*antahkaraṇa*). Diese Teile machen die Struktur des Menschen aus. Allerdings gibt es eine Schwierigkeit bei der Auslegung Śāṅkaras Schriften: sie liegt darin, dass seine Auffassung von dem inneren Organ nicht eindeutig ist. In seinem

⁷⁶ Online:<http://www.wissen.de/wde/generator/wissen/ressorts/bildung/index,page=1053422.html>

Brahmasūtrabhāṣya sagt Śaṅkara, dass das *Innere Organ*, das die überlagernden Attribute (*upādhi*) von *Ātman* bilde (das, was *Ātman* verdeckt und für den Menschen unkenntlich macht) an verschiedenen Orten verschiedentlich benannt werde; diese Namen seien: *manas*, *buddhi*, *vyāna* und *citta*.

Um zu zeigen, wie schwierig eine Interpretation Śaṅkaras ist und Śaṅkara selbst Begriffe nicht eindeutig verwendet, gebe ich Beispiele deutscher, sehr divergierender Übersetzungen für die obigen Begriffe wieder:

Für Ram Adhar Mall ist das *manas* einfach: „Geist“⁷⁷

Für Raphael,⁷⁸ einem italienischen Philosophen, der das *Vivekacūdāmaṇi* übersetzt und kommentiert hat, ist das *manas*: „der *innere Sinn*, das Mentale im Allgemeinen; individueller Verstand; formale, feinstoffliche Manifestation; das empirische Bewusstsein, das individuelle Denken formaler Ordnung; Individualität des Augenblicks, die sich in der grobstofflichen und feinstofflichen Sphäre befinden kann; das, aufgrund dessen das ganzheitliche Wesen unbestimmte formale Entwicklungsmöglichkeiten hat.“

Für den Index zu *Tausend Unterweisungssprüchen* ist *manas*: „Verstand (mind)“.

Für Raphael ist die *buddhi*: „überbewusste Intuition; höherer Intellekt, Intelligenz; Organ der unterscheidenden Erkenntnis“.

Für ein Internet Sanskrit-Glossar⁷⁹ ist die *buddhi*: „Vernunft, Erkenntnis, rechtes Verstehen, Urteilsvermögen, Bewusstheit, Intellekt, kosmische Intelligenz, Instinkt.“

Für den Index zu *Tausend Unterweisungssprüchen* ist *buddhi*: „Intellekt, Wahrnehmung“ (Perception).

Für Wikipedia ist die *buddhi*: „Erkenntnisvermögen, Unterscheidungskraft, ein Ausdruck der indischen Philosophie, ist von der gleichen Sprachwurzel (*budh* – erwachen; verstehen; wissen) abgeleitet, wie seine bekanntere männliche Form buddha. Der Begriff bezeichnet eine transpersonale geistige Fähigkeit des Verstandes, höher als der rationale Verstand. *Buddhi* könnte auch mit intuitiver

⁷⁷ Mall, Ram Adhar: *Der Hinduismus, Seine Stellung in der Vielfalt der Religionen*, Primus Verlag, 1997, S. 53

⁷⁸ Śaṅkara: *Vivekacūdāmaṇi, Das große Juwel der Unterscheidung*. Übersetzt aus dem Sanskrit und Kommentar von Raphael, übersetzt aus dem Italienischen von Beate Schleep. Glossar, 2004

⁷⁹ Online in internet: <http://trimurti.de/Sanskrit-Glossar.php?b=c>

Intelligenz oder mit ‚höherer Verstand‘ übersetzt werden. *Buddhi* ist ‚das was weiß‘, z. B. fähig ist, Lüge von Wahrheit zu unterscheiden“.

Für Ram Adhar Mall ist *cit*: Bewusstsein.

Für den Index ist *cit*: reines Bewusstsein.

Für das Internet Sanskrit-Glossar ist *cit*: reiner Geist, reines Bewusstsein, als Zuständlichkeit, Intelligenz, Einsicht.

Für Raphael ist *citta*: die mentale Substanz, in der sich das reine Bewusstsein (*cit*) kondensiert.

Für das Internet Sanskrit-Glossar ist *citta*: Bewusstsein, Denksubstanz, Geist.

Für den Index ist *citta*: ein anderer Name für *Ātman*.

Für Raphael ist *vyāna*: Intellekt, Synonym für *buddhi*.

Für das Sanskrit-Glossar ist *vyāna*: das relative auf die Welt bezogene Wissen.

Für den Index ist *vyāna*: das innere Organ.

Bezüglich des *manas* äußert Śaṅkara den folgenden Kommentar: „[. . .] zum Schluss gibt es da das *manas*, das alle Dinge zu seinen Objekten macht und in die Vergangenheit reicht, in die Gegenwart und in die Zukunft. Es ist nur eines, hat aber verschiedene Gestaltungen (*anekavṛttika*). Auch die *Śruti* sagt, nachdem alle Modifikationen (*vṛtti*), wie zum Beispiel Begehren, aufgezählt werden: „All dies ist nur *manas*.“

Deussen schließt aus dem oben Gesagten, dass für Śaṅkara die zwei Ausdrücke *antahkaraṇa* und *manas* vollständig auswechselbar seien. Außerdem glaubt Deussen, dass es für Śaṅkara nur ein inneres Organ (*antahkaraṇa*) gäbe, nämlich das *manas*. Śaṅkara aber gebraucht den Ausdruck „zweifaches *antahkaraṇa*“ (*antahkaraṇadvaya*, (Upad. I,3,116). Folglich kann man annehmen, dass Śaṅkara die Existenz von zwei *antahkaraṇas* annimmt, obwohl es nicht klar ist, was sie sein sollen. In den *Kena Up.* (I,2 und 6) interpretiert es Śaṅkara als *antahkaraṇa* und sagt, dass das Wort *manas* in diesem Fall das *manas* und die *buddhi* einschließe. Man kann also aus dem Gesagten folgern, dass das „zweifache *antahkaraṇa*“ die *buddhi* und das *manas* meint, besonders da Śaṅkara *Ātman* als den „Zeugen aller *antahkaraṇas*“ beschreibt. „[. . .] so weiß man durch Sätze wie: ‚Das bist du‘ von seinem eigenen *Ātman*, dem Zeugen aller inneren Organe“

(*kṛtsnāntahkaraṇekṣana*, Upad. (I,18,174). Dieser Ausdruck suggeriert, dass jede der Modifikationen von *antahkaraṇa*, wie *manas*, *buddhi*, *vyā* und *citta*, von Śāṅkara *antahkaraṇa* genannt wird. Meiner Ansicht nach ist *antahkaraṇa* einfach das, was man im Allgemeinen *Bewusstsein* und seine Formen, wie zum Beispiel Erinnerung etc. nennt, es ist gewissermaßen das Instrument des *Wissens*. Denn wenn es um unterschiedliche Qualitäten des Bewusstseins geht, sind die Grenzen zwischen Begriffen wie Geist, Vernunft, Verstand, Intelligenz, Gefühl fließend. Dass unser *verkörpertes* Bewusstsein nach Śāṅkaras Meinung ein *falsches Bewusstsein* sei, werde ich später zeigen. Das Phänomen des Bewusstseins gilt auch heute noch als eines der größten ungelösten Probleme der Philosophie und der Naturwissenschaft,

Śāṅkara sagt, dass das *Sāṃkhya-System* sich selbst widerspreche, indem es das *antahkaraṇa* an einer Stelle als dreifach beschreibt, an einer anderen Stelle als einfach; aber Śāṅkaras Position in Bezug auf das *antahkaraṇa* als ein Einfaches oder Vielfaches, ist auch nicht deutlich.

In Śāṅkaras Werken ist in den meisten Fällen *manas* einfach ein anderes Wort für *buddhi*, oder wenigstens gleichbedeutend. Er gebraucht die Begriffe *citta* und *dhi* (Intelligenz) ohne Erklärungen als Synonyme für das *manas* und die *buddhi*. Es kommt aber auch vor, dass Śāṅkara, sich scheinbar auf die *Katha Up.* (III,10) und die *Bhagavadgītā* (III,42) stützend, die *buddhi* höher stellt als das *manas*, da er glaubt, die *buddhi* vermittele dem *Ātman* die Objekte der Erfahrung. In diesem Fall sind *manas* und *buddhi* allerdings verschieden von einander.

Für die späteren Advaita-Philosophen ist es eine umstrittene Frage, ob das *manas* ein *indriya* (Sinn) sei oder nicht.⁸⁰ In der *Brahmasūtrabhāṣya* (II,4,6) bedeutet *manas*: die lebensnotwendigen Organe (*prāṇas*). Śāṅkara bejaht oder verneint die Frage, ob *manas* ein *indriya* sei, in keinem seiner Werke. Auf alle Fälle bestehen für Śāṅkara das *manas* und das *indriya* aus Name-und-Form, also Materie (*nāmarūpātmaka*, Upad I,1,22) und können deshalb nicht *Ātman* sein.

⁸⁰ Śāṅkara: *A Thousand Teachings*. Herausgegeben und aus dem Sanskrit in das Englische übersetzt und kommentiert von Sengaku Mayeda, Vorwort: Koller, John M., University of Tokyo Press, 1992, S. 31

Da *Name-und-Form* (in dem Kapitel: *Warum das Absolute in das Relative gefallen ist* schreibe ich ausführlich über *Name-und-Form*) von Sankara als die Urmaterie im Universum angesehen wird und folglich mit der *prakṛti* des Sāmkhya-Systems gleichgesetzt werden kann, scheint Śaṅkaras Auffassung des *manas* dem Sāmkhya-System nahe zu sein und weit entfernt von der Auffassung der Nyāya-Vaiśeṣika-Schule, die erklärt, dass das *manas* eine ewige Substanz (*dravya*)⁸¹ sei und verschieden von physischen Substanzen wie Erde und Wasser. Śaṅkara stimmt mit dem Sāmkhya-System überein, dass das *manas* materiell und nicht bewusst sei. Auch heute ist die Frage: „Wie entsteht Geistiges aus Materie“ in der Hirnforschung noch nicht zufrieden stellend beantwortet worden.

In seinen Kommentaren zu dem *sūtra* sagt Śaṅkara, dass, wenn man die Existenz des Inneren Organs nicht akzeptiere, entweder, wenn die drei Mittel der Wahrnehmung: *Ātman*, die Sinne und ihre Objekte einander nahe wären, eine fortwährende Wahrnehmung die Folge sei; oder, wenn keine Wahrnehmung trotz Verbindung der drei Mittel erfolge, man überhaupt keine Wahrnehmung hätte. Das innere Organ scheint für mich eine Steuerungsfunktion zu haben, es wird schließlich auch das „zentrale Organ“ genannt.

Da Śaṅkara das *manas* zur Materie zählt, bleibt nur *Ātman* als *reiner Geist* oder reines Bewusstsein übrig, obwohl es auch, man könnte fast sagen, „weltliche“ Aufgaben hat. Auf die vier Zustände des *Ātman* werde ich später noch eingehen.

Um die Identität von *Brahman* und *Ātman* zu beweisen, untersucht Śaṅkara das Wesen von *Ātman*, genannt das Innere Selbst (*pratyagātman*). Śaṅkara versucht die Faktoren, die im Allgemeinen mit *Ātman* verbunden werden, zu analysieren und kommt zu den folgenden Überlegungen:

Das *Ātman*, ohne die überlagernden Attribute, kann nicht beschrieben werden, es hat keine Teile, ist ohne Eigenschaften und rein. Der grobe Körper ist der wahrnehmbare Körper, der durch den Tod zugrunde geht und aus den fünf Elementen besteht. Der feine Körper aber begleitet *Ātman* bei der

⁸¹ Śaṅkara: *A Thousand Teachings*. Herausgegeben, kommentiert und aus dem Sanskrit in das Englische übersetzt von Sengaku Mayeda, Vorwort: Koller, John M., University of Tokyo Press, 1992, S.33

Seelenwanderung. Nach der Beschreibung des *Brahmasūtra* gehört Körperwärme zu dem feinen Körper. Da Körperwärme in einem Toten nicht mehr vorhanden ist, während die Form und andere körperliche Qualitäten wahrgenommen werden können, muss sie mit *Ātman* entwichen sein. Der feine Körper gehört ursprünglich nicht zu *Ātman*, er besteht so lange, bis die Befreiung vom Kreislauf der Wiedergeburten eintritt.

Nach Śaṅkaras Kosmologie haben sich die fünf Sinne, genauso wie der Körper und die Dinge um uns herum, aus den fünf Elementen, das heißt Äther (Gehörsinn), Luft (Tastsinn), Feuer (Sehsinn), Wasser (Geschmackssinn) und Erde (Geruchssinn) entwickelt. Die fünf Elemente sind wiederum aus *Name- und-Form* evolviert. Klang und die anderen Objekte der Sinne sind Qualitäten (*guṇa*) von Äther und von den in der obigen Reihenfolge gezeigten Elementen. Genauso wie die externen Objekte, sind die Sinne materiell und haben kein Bewusstsein.

Neben der Struktur des Menschen geht Śaṅkara im Besonderen auf die Wahrnehmung ein. Obwohl es in den verschiedenen Schulen der Indischen Philosophie unterschiedliche Ansichten über eine Definition der Wahrnehmung gibt, vertreten sie allgemein die Lehre, dass die Wahrnehmung das Resultat eines Kontaktes zwischen dem Sinnesorgan und dem Objekt sei. Diese Ansicht wird allerdings nicht von dem *Advaita* akzeptiert.

Śaṅkara klassifiziert Wahrnehmung in keiner Weise, diskutiert aber die Probleme der äußeren und inneren Wahrnehmung. Die fünf Sinne, so schreibt er, seien notwendig, um äußere Objekte wahrzunehmen. Es ist allerdings nicht sicher, ob Śaṅkara, so wie zum Beispiel andere Anhänger der *Advaita-Lehre*, damit meint, dass die Sinne sich auf die Objekte richten (ich nehme an, damit ist intentional im Sinne von Husserl gemeint), das Objekt erreichen und Kontakt mit ihm haben. Er sagt nur, dass die Sinne auf äußere⁸² Objekte gerichtet sind. Um den Mechanismus der Wahrnehmung zu erklären, gebraucht Śaṅkara den Vergleich von Kupfer und einer Gussform.

So wie [geschmolzenes] Kupfer in der Form der Gussform erscheint, in die es gegossen wurde, so ist es eine sichere Erfahrung, dass der Verstand, wenn er [die externen Objekte]

⁸² Śaṅkara: *A Thousand Teachings*. Herausgegeben und aus dem Sanskrit in das Englische übersetzt und kommentiert von Sengaku Mayeda, Vorwort: Koller, John M., University of Tokio Press, 1992, S. 35

wie die Form-Farbe durchdringt, in ihrer Form erscheint. (Upad. I,14,3)

Oder, genauso wie Licht, das der Beleuchter ist, die Form von dem, was es beleuchtet, annimmt, so sieht man, dass der Intellekt die Form seiner Objekte hat, da er der Beleuchter aller Objekte ist. (Upad. I,14,4)

Śaṅkara sagt also, dass der Verstand (*citta* oder *antahkaraṇa*) das äußere Objekt durchdringt, also die Form und die Farbe. Wenn das *antahkaraṇa* sein Objekt erfüllt, heißt dieses Objekt dann „das, das in der *buddhi* sitzt“ (Upad. I,7,1) In diesem Sinn könnte man Śaṅkaras Wahrnehmungstheorie eine materialistische Abbildtheorie nennen, wenn da nicht *Ātman* wäre. Denn, da es für die Wahrnehmung äußerer Dinge notwendig ist, dass das *antahkaraṇa* die Form der in der *buddhi* sitzenden Objekte annimmt, benötigt man noch einen Wahrnehmer. Der Grund ist, dass das *antahkaraṇa* und seine *pratyayas* (Formen des Wissens) nicht bewusst, sondern materiell sind⁸³. Sie sind nur Objekte, die von einem Empfänger empfangen werden. Dieser, meint Śaṅkara, sei *Ātman*. Heute geht die Wissenschaft davon aus, dass Erkennen kein Abbilden einer unabhängigen Wirklichkeit ist, sondern Erzeugen von Verhalten, das die Selbstorganisation des Systems aufrechterhält. Einem inneren Zeugen?

Der Körper ist sich seiner nicht bewusst und kennt sich nicht, außer jemand anderer kennt ihn und das ist *Ātman*. Da aber Śaṅkaras *Ātman* in seiner Transzendenz unverwandelbar ist und ewig, und *Ātman* trotzdem als der Wahrnehmende die *pratyayas*, die die Formen der Objekte der Außenwelt haben, wahrnimmt, kann er nicht frei von Verwandlung und Vernichtung sein. Das hieße, dass *Ātmans* Wahrnehmung daraus bestünde, dass es die, in den verschiedenen Formen der Objekte erscheinende *buddhi* durchdränge. Wenn es so wäre, würde *Ātman*, genauso wie die *buddhi*, Veränderungen ausgesetzt sein und Śaṅkaras Lehrmeinung wäre vernichtet; denn als der *Wissende* der Welt durchdränge *Ātman* das Bewusstsein und unterläge selbst den Veränderungen, die in einem Bewusstsein vorgehen müssen, um etwas zu erkennen.

⁸³ Śaṅkara: *A Thousand Teachings*. Herausgegeben und aus dem Sanskrit in das Englische übersetzt von Sengaku Mayeda, Vorwort: Koller, John M., University of Tokio Press, 1992, S. 37

Nach all diesen Beteuerungen muss Śaṅkara doch das gewöhnliche Bewusstsein erklären. Wie das *prakṛti-Selbst*⁸⁴ der Sāṃkhya-Schule ist dieses Selbst, das aus Name-und-Form besteht, bewusstlos „so wie Nahrungsmittel bewusstlos sind“. Aber obwohl es bewusstlos ist, ist es mit einer Form von Bewusstsein ausgestattet, die es ihm ermöglicht Erfahrungen zu sammeln, zu handeln und sich fälschlicherweise zu identifizieren mit einem erfahrenden, handelnden Selbst, das dem ewigen Kreislauf der Wiedergeburten ausgesetzt ist. Folglich besteht nach Śaṅkaras ein Individuum aus einem physischen Körper, der aus materiellen Substanzen besteht: den Sinnesorganen wie Augen, Ohren etc. Verstand, Sprachorganen, Bewegung, Sex, Ausscheidung und dem Bewusstsein eines Selbst (*antahkaraṇa*). All dies wird durch frühere Erfahrungen konditioniert.

Da der Mensch ein psycho-physischer Organismus ist, ist er Instinkten, Wünschen und vergangenen Erfahrungen ausgeliefert, die ihn in einen Kreislauf von unaufhörlichen Handlungen und Erlebnissen einbinden. Da der Mensch so beschaffen ist, ist nur durch ein verkörpertes Selbst das Wissen und das Handeln möglich, das zu einer Erlösung führt.

Da für Śaṅkara aber wegen seiner Lehre eines sich nicht verändernden *Ātmans* als ein verkörpertes Bewusstsein nicht akzeptabel ist, muss er einen anderen Weg finden, um zu erklären wie *Ātman* Bewusstsein „beleuchtet“.

Um diese theoretische Schwierigkeit zu umgehen führt Śaṅkara den Begriff *abhāsa* ein. Er versteht darunter „Widerspiegelung“ (reflection) und „falsche Erscheinung“. Nun kommt Śaṅkara zu einer interessanten Theorie, um *Ātman* als Unveränderliches zu retten: Er sagt, dass *abhāsa* auch nur eine einfache Erscheinung sein könne, wenn aber die Erscheinung in dem selbstscheinenden *Ātman*-Bewusstsein (*caitanyapratibimba*) (Upad. I,5,4) die *buddhi* durchdränge, die von Natur aus unbewusst sei, aber zu Aktivitäten fähig, dann erscheine die *buddhi* fälschlicherweise als der Empfänger wegen des *Ātman*-Bewusstseins.

Der Intellekt wird durchdrungen von der Reflexion in dem reinen Bewusstsein, Wissen findet statt; und so erscheinen Klang und

⁸⁴ Koller, John M.: Artikel: Śaṅkara's view of Consciousness and the Self in the Upadeśasāhasrī APA Newsletters, Volume 05, Number 1, Herbst 2005 online in internet: http://www.apaonline.org/documents/publications/v05n1_Asian.pdf.

andere [Objekte der Sinnsorgane]. Dadurch werden die Menschen getäuscht. (Upad. I,5,4)

Nachdem die *buddhi* von der Reflexion in dem reinen Bewusstsein (*Ātman*) durchdrungen wurde und die Formen der Objekte angenommen hat, wird die *buddhi* sozusagen eine Erleuchtende wegen der Reflexion *Ātmans* in ihr und kann die Außenwelt deswegen wahrnehmen. Genauso wie ein Gesicht etwas anderes als seine Spiegelung in einem Spiegel ist, so ist *Ātman* anders als seine Reflexion in der *buddhi* und die Reflexion ist nicht wahr, also eine Illusion. Die Erscheinung und ihr Verschwinden in der *buddhi* findet nicht statt, weil *Ātman* eine Tätigkeit ausübt, sondern weil die Reflexion in dem selbstleuchtenden *Ātman*, der der Empfänger ist, ihre Ursache in dem falschen Glauben der *buddhi* hat. *Ātman* tut überhaupt nichts, er existiert einfach.

Wenn *Ātman* als ein Handelnder gesehen wird, so ist dies nach Śaṅkara ein Zeichen von Unwissenheit, die die Veränderungen und Handlungen eines gewöhnlichen, verkörperten Bewusstseins mit dem reinen Bewusstsein verwechselt. Wenn Bewusstsein, das die Natur von *Ātman* ist, auf die *buddhi* projiziert wird, die kein Bewusstsein hat und deren Natur Aktivität ist, wird die *buddhi* Quasi-Bewusstsein, indem sie die Form von *Ātman* annimmt. *Abhāsa* bedeutet also eine Reflexion, die eine falsche Erscheinung produziert. Deshalb täuschen sich die Menschen, wenn sie glauben, dass verkörpertes Bewusstsein das reine Bewusstsein *Ātmans* sei.

Über die *Innere Wahrnehmung* sagt Śaṅkara, dass der einzige Unterschied zwischen äußerer und innerer Wahrnehmung darin liege, dass die Veränderungen des *manas* mit den Sinnesorganen in dem Fall von äußerer Wahrnehmung verbunden seien und nicht im Fall einer inneren Wahrnehmung.

Ich habe Śaṅkara Überlegungen über das Bewusstsein und die Wahrnehmung sehr detailliert ausgeführt, weil ich zeigen will, wie viel Mühe Śaṅkara sich gemacht hat, logisch zu beweisen, dass *Ātman*, unser wahres Selbst, das *Absolute* in uns, nichts mit unserem Körper zu tun hätte. Der Grund ist, dass Śaṅkara uns und seine Schüler belehren will, dass *Ātman* und *Brahman* identisch seien, das heißt unser Selbst sei *Ātman* und deshalb wirklich *Brahman*. Nur dieses Wissen könne die Nicht-Erkenntnis (*avidyā*)

vernichten und den Menschen aus dem leidvollen Kreislauf von Wiedergeburt und Wiedertod befreien.

Obwohl *Ātman* das Einzige ist, ewig und unveränderlich und unsterblich, erscheint es in vielen verschiedenen Weisen wegen der überlagernden Attribute, also das, das noch neben dem reinen Bewusstsein da ist. So, wie ein Edelstein unterschiedlich erscheint, je nachdem ob ein Gegenstand von blauer oder gelber Farbe neben ihn gelegt wird. (Upad I, 17, 16).

Die Phasen des *Ātman* sind der Wachzustand, der Traumzustand, der tiefe Schlaf und eine vierte Phase, die diese drei Phasen übersteigt. (Diese vierte Phase ist typisch für den *Advaita-Vedānta*.) Das *Brahmasūtra* erwähnt diese vierte Phase nicht und weiß vielleicht auch nicht von ihr, die wirklich nur in ein nicht-dualistisches System passt. Wenn *Ātman* in einem Zustand der Wachheit ist und externe Objekte aufnimmt, heißt es *viraj* oder *vaiśvānara*. Im Wachzustand arbeiten die fünf Sinne und das innere Organ und *Ātman* ist sich der äußeren Dinge bewusst. Im Traumschlaf funktioniert nur das innere Organ und *Ātman* richtet sein Bewusstsein auf das innere Geschehen. Dieses innere Geschehen ist eine Ansammlung von übrig gebliebenen Resten der Eindrücke des Wachzustands. Das Objekt der Wahrnehmung ist kein äußeres. Da *Ātman* im Traumzustand frei von den limitierenden Attributen ist, also dem Körper und den Sinnesorganen, erscheint *Ātman* in einer reineren Form und zeigt sich selbstscheinend, sowie ein Schwert scheint, wenn es aus der Scheide gezogen wird: (Upad. I,11,11).

Genauso wie man sehen kann, dass ein Schwert, das [scheint] wenn es aus der Scheide gezogen wird, so ist der Wissende selbstscheinend, im Schlaf getrennt von Ursache und Wirkung.

Normalerweise, so Śaṅkara, glaubt man, dass im tiefen Schlaf keinerlei Bewusstsein mehr vorhanden sei. Aber, in der *Vedānta* Theorie ist *Ātman* in dieser Phase eine Masse aus reinem Bewusstsein. Niemand sieht irgendetwas im tiefen Schlaf, das heißt aber nicht, dass das Bewusstsein aufhört. Es ist so, weil es im tiefen Schlaf kein Objekt gibt, das gesehen werden kann und nicht weil das Sehvermögen aufhört zu existieren. Durch das reine Bewusstsein wird die Existenz der Objekte, die normalerweise gesehen werden, abgelehnt. Im Tiefschlaf ist *Ātman* frei von dem Schmerz, der in der wachen und in der

träumenden Phase erlebt wird. Dies ist eine reinere Form des *Ātman*, aber *Ātman* ist noch nicht perfekt. Diese drei Phasen des *Ātman* sind zufällig und nicht das wahre Selbst. Sie vergehen, genauso wie man Kleider und Reichtum verliert. Aus dem Tiefschlaf kommt man wieder in einen träumenden Zustand und erwacht dann. Der Verlauf kehrt sich um. In diesen Phasen hat *Ātman* die überlagernden Attribute. Da *Ātman* aus dem Tiefschlaf zurückkehrt, ist der Tiefschlaf sozusagen der Same der nachfolgenden zwei Stadien, Traum und Wachzustand. Wenn dieser Same durch Wissen um *Ātman* unumstößlich verbrannt wird, kommt der Mensch zu seiner eigentlichen Natur, also zu *Ātman*. Man verbrennt gewissermaßen endgültig das letzte Bindeglied mit der materiellen Welt. Dieses *Ātman* ohne die überlagernden Attribute kann nicht beschrieben werden, es ist ohne Teile, ohne Eigenschaften und rein; weder der Verstand noch die Sprache können es erreichen. *Ātman* kann nicht durch Worte ausgedrückt werden. Sein Wesen ist Seligkeit, Wonne und Erkennen, aber wie schon gesagt, nicht tätig und immer dasselbe in allen Lebewesen. Unser *Ātman*-Zustand, *falls er erlangt werden kann*, ist also nicht unserem Zustand im tiefen Schlaf gleichzusetzen, wie es in der Interpretation Śaṅkaras oft gedeutet wird,⁸⁵ denn dieser Zustand heißt *tamas* (Dunkelheit) oder *ajñāna* (Unwissenheit).

Die Wahrnehmung von Sinnesdaten soll der Wachzustand genannt werden, Erinnerungen der Traumzustand, die Abwesendheit beider Zustände Tiefschlaf, und der eigene *Ātman* die höchste Stufe. (Upad. I,17,24).

Wir müssen *Ātman*, wie es die *Śrutis* sagen, direkt erkennen „der Knoten im Herzen löst sich [. . .] wenn es gesehen wird. (Upad. I,17,31) schreibt Śaṅkara. Das höchste Ziel ist das Erreichen einer höchsten Aktivität des *Ātman*, das keinerlei illusionäre *Māyā*-Produktion mehr leistet. Diese Erfahrung ist dem Menschen nur zeitweilig in der Versenkung, Meditation und im Innewerden der Einheit von *Ātman* und *Brahman* möglich. Wenn der Geist so klar wie ein Spiegel ist, erscheint das Wissen, deshalb sollte der Geist vollkommen purifiziert werden durch Enthaltensamkeit, die etablierten Riten, Opfer und Strenge. Obwohl Śaṅkara an anderer Stelle schreibt, religiöse Handlungen

⁸⁵ Geldsetzer, Lutz: Die klassische indische Philosophie. Online gestellt von der Philosophischen Fakultät der Universität Düsseldorf.

würden nicht zur Erkenntnis führen (auf diesen Punkt werde ich im Laufe der Arbeit noch eingehen), hält sich Śaṅkara hier an die *Śrutis*.

Obwohl Śaṅkaras Doktrin illusionistisch ist, sind seine Argumente erstaunlich realistisch und nicht idealistisch.⁸⁶ Er glaubt, dass Erkenntnis (*jñāna*) das Resultat eines empirischen Wissens sei und sie deshalb von existierenden Dingen abhängen. Er verneint die Position des *Vijñānavāda* (Bewusstseinslehre)⁸⁷, auch *Cittamātra* (Nur-Geist) oder *Yogācāra* (Yoga-Praxis) genannt. Sie ist eine von *Asanga* und *Vasubandhu* ca. im 4. Jahrhundert nach Christus gegründete philosophische Schule des *Mahāyāna-Buddhismus*. Die zentrale Lehre dieser Schule behauptet, dass alle wahrnehmbaren Phänomene nur auf Grundlage des Geistes entstehen und als solche ohne Substanz seien; deswegen werden alle Wahrnehmungen als geistige Projektionen eingestuft. Nach der Lehre des *Vijñānavāda* bestehen alle Dinge nicht im Sinne einer offenbaren Wirklichkeit, sondern nur als geistige Erscheinungen des Bewusstseins (*vijñāna*). In den Gedanken und Vorstellungen kreieren wir uns eine vermeintlich *reale* Welt, die in Wahrheit aber nur in unserer Phantasie existiert. Alles ist nur Bewusstsein, nur Geist (*citta*), und nicht wirklich. Die Dinge haben keine Identität, keine Realität. Die Welt ist nicht mehr als eine geistige Konstruktion, somit nur Traum, nicht seiend. Nicht seiend ist aber auch der Träumer (Ich), denn wenn die Welt nur Traum ist, dann ist auch der Träumer (Ich) nur ein Traum. Mit dieser Auffassung vertritt die *Vijñānavāda-Lehre* einen konsequenten Idealismus; man kann sie als eine Vorläuferin des *subjektiven Idealismus* Berkeleys bezeichnen.

Śaṅkara ist gegen die Auffassung, dass zwischen dem Erkennen eines Objektes und dem Objekt selbst keinerlei Unterschied bestünde. Für Śaṅkara gibt es mindestens drei Arten des Wissens, von denen er annimmt, dass sie allgemein akzeptiert werden: Sinneswahrnehmungen, Schlussfolgerungen und sprachliche Aussagen (Zeigen). Über die Tatsache, dass Śaṅkara mit Logik (*nyāya*) sehr vertraut war, gibt es keine Zweifel.⁸⁸ Das Thema scheint ihn aber

⁸⁶ Śaṅkara: *A Thousand Teachings*. Herausgegeben und aus dem Sanskrit in das Englische übersetzt und kommentiert von Sengaku Mayeda, Vorwort: Koller, John M., University of Tokyo Press, 1992, S. 47

⁸⁷ Online in internet: <http://de.wikipedia.org/wiki/Vijnanavada>

⁸⁸ Śaṅkara: *A Thousand Teachings*. Herausgegeben und aus dem Sanskrit in das Englische übersetzt und kommentiert von Sengaku Mayeda, Vorwort: Koller, John M., University of Tokyo Press, 1992, S. 47

nicht besonders zu interessieren. Seine absichtliche Vermeidung dieses Themas ist wahrscheinlich das Resultat seiner religiös-philosophischen Einstellung.

Das Wissen, so sagt Śaṅkara, das zur endgültigen Befreiung führe (*mokṣa*) sei selbstoffenbar, das heißt es muss nicht bewiesen werden und ist unzweifelhaft. Die Natur von *Ātman-Brahman* sei es, dass *Ātman-Brahman* unabhängig von jeder Art von Erkenntnis sei. Man könne *Ātman-Brahman* weder durch Sinneswahrnehmung, noch durch irgendeine andere Weise der Erkenntnis beweisen. Deshalb seien erkenntnistheoretische Untersuchungen völlig nutzlos für eine endgültige Befreiung.

Sobald man wüsste, dass man „ich bin die feststehende endgültige Befreiung“ sei, wäre jedes Bedürfnis nach Aktivität töricht und ein Betrug an den heiligen Schriften. (Upad. I,18,206)

Nach Śaṅkara muss der Mensch oder Śaṅkaras Schüler, denn er spricht in den *Tausend Unterweisungssprüchen* zu einem Schüler, die Unwissenheit, durch die das Individuum fälschlicherweise glaubt, dass es ein Handelnder, ein Erfahrender und ein Seelenwanderer sei, überwinden. In Wirklichkeit sei es das höchste *Ātman*, das reine Bewusstsein, ewig und unveränderlich und hätte nichts mit dem Körper und dem Verstand zu tun. Unsere Körper erscheinen und vergehen wie die Kleidungsstücke einer Person

Es muss akzeptiert werden, dass [das innere *Ātman*] selbstoffenbar ist, was gleichbedeutend ist mit „sich selbst Kennendes“ und das Bewusstsein, dass man das innere *Ātman* ist wird zu der Zeit festgelegt, zu der die Vorstellung eines Ich ausgelöscht wird. (Upad. I,18,206)

Das Selbstbewusstsein ist für Śaṅkara die Gewissheit, dass man *Ātman* ist. Aber wie kann ich mir dessen gewiss sein, da ja mein Bewusstsein ein falsches ist? Denn das gewöhnliche Bewusstsein scheint fälschlicherweise ein Wissendes zu sein, während in Wahrheit, nach Śaṅkara, nur *Ātman* das Wissende sei. Alle Objekte, die in einem gewöhnlichen Bewusstsein erscheinen sind für Śaṅkara falsch und absolut unwirklich und außerdem ist das

Bewusstsein selbst unwirklich und deshalb unfähig *Ātman* zu erkennen. Aber wenn das empirische Erkennen unwirklich ist, dann kann es nicht eine Verbindung zwischen dem reinen Ātman-Bewusstsein und der Welt und gewöhnlichem Bewusstsein herstellen. Da also keine Verbindung zwischen dem Ātman-Bewusstsein und dem normalen Bewusstsein hergestellt werden kann, können die verschiedenen Weisen der Erkenntnis, mit denen gewöhnliches Bewusstsein operiert, nicht zu einer Erkenntnis *Ātmans* führen. Śaṅkara hat auf diese Frage eine Antwort:

So wie ein Traum bis zu dem Erwachen wahr ist, so würde die Identität des Körpers mit Ātman [wahr sein, genauso] wie eine Sinneswahrnehmung und die anderen Weisen der Erkenntnis und des Wachzustands bis zur [Erreichung] des Wissens von Ātman. (Upad. II,11,5)

Das heißt: Nur wenn wir *Ātman* nicht erkennen, erscheint die Welt für uns als eine Wahrheit und das Erkenntnisvermögen unseres gewöhnlichen Bewusstseins hat dann Gültigkeit.

Die Frage, wie wir *Ātman* erkennen können, bleibt bis jetzt unbeantwortet. Śaṅkara hat dennoch eine Antwort: Dieses Wissen kann man sich nur durch die *Śruti* („gehörte“ Überlieferung, heilige Erkenntnis), die nicht angezweifelt werden können, aneignen. Dies sei der richtige Weg, sagt Śaṅkara.

Genauso wie es [gewöhnlich] angenommen wird, dass *Ātman* etwas mit dem Ergebnis von Leistung und Unvermögen, obwohl diese [Verbindung] nicht zu sehen ist, zu tun hat, so sagt die heilige Schrift, dass es zugegeben werden muss, dass *Ātman Brahman* ist und dass die endgültige Erlösung ein Resultat von Wissen ist. (Upad. I,11,9)

Śaṅkara scheint einen nicht zu erschütternden Glauben zu haben. Aber wessen Glauben ist dies? Für das verkörperte Selbst ist der Glaube nicht wirklicher als die Erfahrung eines Wissens. Für Śaṅkara ist die Gültigkeit der *Śruti* unzweifelhaft und seiner Meinung nach, kann über Beweise nicht diskutiert werden. Aber der Glaube an die *Śruti* findet in einem verkörperten Bewusstsein statt und ist deshalb ohne Bedeutung für die Erlangung von *mokṣa* (Befreiung).⁸⁹

Der *Advaita Vedānta* ist mit einem Dilemma konfrontiert: Obwohl Śaṅkara annimmt, dass aufgrund des Körpers und des Verstandes Erfahrungen gemacht werden, Handlungen und der Kreislauf der ewigen Wiedergeburt stattfinden, muss er, um die Nicht-Zweiheit seiner Lehre, die nur *Ātman* als wirklich anerkennt, aufrechtzuerhalten, die Wirklichkeit des Körpers und des Verstandes verneinen. Wenn also die Wirklichkeit des gewöhnlichen, sich in einem Körper befindenden Bewusstseins abgelehnt wird, so müsste eigentlich das Funktionieren dieses Bewusstseins für die Erlangung der Befreiung ohne Bedeutung sein. Nach Śaṅkara müssen wir unseren *Ātman* erkennen, um unser wirkliches Selbst zu finden. Unser wirkliches Selbst ist *reines Selbstbewusstsein*, es ist mit *Brahman* identisch. Die Brücke zu *Ātman* scheint für mich unüberwindbar zu sein, denn wenn immer wir unser innerstes Selbst beobachten wollen, finden wir nur einen Bewusstseinszustand, eine Vorstellung oder ein Abbild der Außenwelt. Reines Selbstbewusstsein, in dem das Selbst sein eigenes Objekt ist, ist für mich nicht vorstellbar, genauso wie ein Bewusstsein ohne einen Inhalt nicht vorstellbar ist. Wir können unser Denken beobachten, aber nicht unser Selbst. Ganz egal, wie sehr wir uns auch anstrengen, das Selbst zieht sich weiter und weiter zurück und kann nicht erfasst werden. Deshalb sagt Kant, dass das Noumenon-Selbst nicht zu einem Objekt gemacht werden kann.

[. . .], um sich als Objekt an sich selbst nicht nur durch das Ich zu bezeichnen, sondern auch die Art seines Daseins zu bestimmen, d. i. sich als Noumenon zu erkennen, welches aber unmöglich ist, indem die innere empirische Anschauung sinnlich ist, und nichts als Data der Erscheinung an die Hand gibt, die dem Objekte des reinen Bewusstseins zur Kenntnis seiner abgesonderten Existenz nichts liefern, sondern bloß der Erfahrung zum Behufe dienen kann.⁹⁰

In der indischen Philosophie ist der Verstand/Geist nicht das Selbst; in der westlichen Philosophie ist im Gegensatz dazu Verstand/Geist ein Synonym.⁹¹ für das Selbst. Deshalb ist es schwierig, das Absolute mit dem Namen *Selbst* zu bezeichnen. Das *Ātman*-Selbst transzendiert Objektivität oder ein anderes

⁸⁹ Koller, John M.: Artikel: *Śaṅkara's view of Consciousness and the Self in the Upadesasahasri*, APA Newsletters, Volume 05, Number 1, Herbst 2005 online in internet: http://www.apaonline.org/documents/publications/v05n1_Asian.pdf.

⁹⁰ Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, PHILIPP RECLAM JUN: STUTTGART, 1975, S. 447

⁹¹ Raju, P. T.: *Thought And Reality*, GEORGE ALLEN & UNWIN LTD; LONDON; 1937, S. 205

Sein. Der Verstand kann dies naturgemäß nicht, er ist Denken und existiert nur im Vergleich mit einem Gegenüber; so müsste also unser Ātman-Selbst über-rational sein.

Da Śaṅkara dieses über-rationale Selbst annimmt, kann es nur ein Selbst für ihn geben. Viele Selbst[s] würden viele reale Individuen bedeuten. Das Absolute ist auch nicht ein System von Selbst[s] und eine Vielheit von Selbst[s] wäre ein Widerspruch und nicht mit der Individualität der einzelnen Menschen zu vereinen. Für Hegel ist das Absolute identisch und nicht identisch. Für Śaṅkara kann das Selbst aber niemals wie bei Hegel gewissermaßen auf den Begriff gebracht werden, denn der Intellekt ist für ihn nicht die einzige Form der Erfahrung. Es ist die Intuition, neben dem Glauben an die heiligen Schriften und der Meditation, die der Weg zu *Ātman* ist. Eine Ahnung von Brahman kann man nach Śaṅkara, nicht anders als es Hegel ausdrückt, auch durch Erfahrungen mit Kunst und dem Religiösen haben.⁹² Der Erfahrende, wie ich es oben beschrieben habe, kann niemals als ein Objekt erfahren werden. Dieses transzendente Etwas ist für Śaṅkara unser Selbst, unser *Ātman*.

Im Gegensatz zu Śaṅkara können wir, nach Hegel, unser Selbst durch unser Bewusstsein verstehen. Der Mensch ist für Hegel die vornehmste Manifestation des absoluten Geistes. Da der Mensch demzufolge auch Geist ist, die höchste Manifestation, so kann man die Entwicklung des menschlichen Bewusstseins mit Gottes Bewusstsein vergleichen und Hegel kommt zu dem Ergebnis, dass Gott auch Selbstbewusstsein besitzt. Da aber Selbstbewusstsein nicht von vornherein fertig ist, muss es sich erst entwickeln. Gott kommt zu seinem Selbstbewusstsein im Laufe der Geschichte, wie ich es noch darstellen werde.

Da Hegels Absolutes/Gott im Gegensatz zu Śaṅkaras *Brahman* also fest in der Welt verankert ist und der ganze Geist nur in der Zeit ist, macht das Bewusstsein der Menschen (des Geistes) geschichtlich eine Entwicklung durch und das individuelle Bewusstsein hat einen parallelen Werdegang. Es durchläuft verschiedene Stufen vom Kleinkind bis zu einem (vernünftigen) erwachsenen Menschen im Laufe seines Lebens. In kurzen Zügen werde ich die Stufen der Entwicklung des Bewusstseins im Folgenden darstellen.

⁹² Raju, P. T.: *Thought And Reality*, GEORGE ALLEN & UNWIN LTD; LONDON; 1937. S. 209

In Hegels Anthropologie erreicht das Ich ein Stadium des Geistes, das sich als geistiges unendlich und unbegrenzt auf sich beziehen und sich dabei subjektiv gewiss sein kann. Der Inhalt der Seele ist dann Gegenstand der Reflexion des Ich. Da das Ich einerseits ein Allgemeines, andererseits ein einzelnes ist, kann das Ich sich von sich unterscheiden

Die wirkliche Seele in der *Gewohnheit* des Empfindens und ihres *konkreten* Selbstgefühls ist an sich die für sich seiende *Idealität* ihrer Bestimmtheiten, in ihrer Äußerlichkeit *erinnert* in sich und unendliche Beziehung auf sich. Dies Fürsichsein der freien Allgemeinheit ist das höhere Erwachen der Seele zum *Ich*, der abstrakten Allgemeinheit, insofern sie *für* die abstrakte Allgemeinheit ist, welche so *Denken* und *Subjekt* für sich, und zwar bestimmt Subjekt seines Urteils ist, in welchem das Ich die natürliche Totalität seiner Bestimmungen als ein Objekt, eine *ihm äußere* Welt, von sich ausschließt und sich darauf bezieht, so daß es in derselben unmittelbar in sich reflektiert ist, - das *Bewußtsein*.⁹³

Das Ich wird demzufolge von Hegel als eine abstrakte allgemeine Einzelheit bestimmt. Wenn das Sein vom Ich zugleich als ein gegen sich Anderes und mit sich Identisches gesetzt ist, wird es zum Wissen mit der Gewissheit seiner selbst. Wie das Selbst zu diesem Wissen kommt, zeige ich in dem Folgenden.

Das Werden des Bewusstseins will Hegel mit seiner *Phänomenologie des Geistes* als erscheinendes Wissen darstellen, das heißt, die Stufen des erscheinenden Geistes, wie er sich in der Welt zeigt. Es geht Hegel nicht um erkannte Gegenstände, sondern um Stufen des Bewusstseins, dessen Wissen auf etwas hindeutet, und zwar auf das *An-sich*, das heißt auf Gegenstände und Tatsachen, insofern sie unabhängig vom Bewusstsein einer Person sind. Bewusstsein ist nach Hegel das Verhältnis von Wissen und *An-sich*. Dieses *An-sich* wird dann ein gewusster Inhalt. Das Wissen, dass man *Ich* ist, ist also nicht genug, dazu muss das Wissen vom Gegenstand kommen, das Wissen um die Welt außerhalb von mir. In diesem Wissen setzt sich das *Ich* dem Gewussten gegenüber. Wie es dazu kommt, zeigt Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* und zwar zeigt er, wie er glaubt, die Entwicklung und Bildung des natürlichen Bewusstseins zur Wissenschaft, das heißt zum philosophischen Wissen.

⁹³ Hegel, G. W. F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1986, S. 179.

In der Entwicklung des Bewusstseins hat das Bewusstsein bei Hegel zuerst die unmittelbare Gewissheit des Gegenstandes. Mit anderen Worten: Unsere Sinne sagen uns, dass da hier und jetzt etwas ist, es ist eine sinnliche Gewissheit. Hegel schreibt: „Diese *Gewißheit* aber gibt in der Tat sich selbst für die abstrakteste und *ärmste* Wahrheit aus. Sie sagt von dem, was sie weiß, nur dies aus: es *ist*; und ihre Wahrheit enthält allein das Sein der Sache; das Bewusstsein seinerseits ist in dieser Gewissheit nur als reines Dieses.“⁹⁴ So steht ein Einzelnes (Ich) einem anderen Einzelnen (das Ding) gegenüber. Die Vielfalt der Einzelheiten, das heißt der sekundären Qualitäten (zum Beispiel rund und rot etc.), die der Gegenstand besitzt, ist der besondere Inhalt für die Sinne und wird in ein Eins zusammengenommen, das außerhalb des einzelnen Bewusstseins existiert und unmittelbar gewusst wird. Die sinnliche Gewissheit zeigt uns was *ist*, das heißt, die erste Denkbewegung ist aufnehmend.

Da alles unmittelbar Einzelne auf Anderes bezogen werden kann und das Bewusstsein dies als gesetzt vorfindet, beginnt es zu reflektieren. Es kommt zum Wahrnehmen. Das Bewusstsein verknüpft das Ding mit der Allgemeinheit, es nimmt das Allgemeine wahr (die Form eines Tisches). Das Bewusstsein nimmt jetzt das Allgemeine als Wahrheit, es reagiert wahr-nehmend, ohne dass die sinnliche Gewissheit falsch wird. „Der Reichtum des sinnlichen Wissens gehört der Wahrnehmung, nicht der unmittelbaren Gewißheit an, an der er nur das Beiher spielende war; denn nur jene hat die *Negation*, den Unterschied oder die Mannigfaltigkeit an ihrem Wesen.“⁹⁵ Unter Negation versteht Hegel hier Unterscheidung. Das heißt, dass das Bewusstsein wahr-nehmend am Objekt Bestimmungen und Unterschiede bemerkt. Wenn dies nicht so wäre, hätte das Objekt keine Eigenschaften. Das Wahrnehmen bezieht sich also auf ein Allgemeines, das selbst nicht sinnlich erscheint. Aber die Einzelheiten und das Allgemeine werden nur vermengt, ihre wahre Einheit ist noch nicht erreicht. „Dem Bewußtsein ist in der Dialektik der sinnlichen Gewißheit das Hören und Sehen usw. vergangen, und als Wahrnehmen ist es zu Gedanken gekommen, welche es aber erst im Unbedingt-Allgemeinen zusammenbringt.“⁹⁶

⁹⁴ Hegel, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1986, S. 82

⁹⁵ Ibid., S. 94

⁹⁶ Ibid. S.107

Hegel kommt nun zu dem Ergebnis, dass auch die Wahrnehmung unser Wissen nur etwas erweitert, denn die Wahrnehmung kann uns täuschen, ist aber schon, wenn auch unbewusst, begrifflich strukturiert. Da das Wahrnehmen aber, wie Hegel oben sagt, zu Gedanken gekommen ist, bildet sich das Bewusstsein nun Begriffe, das Bewusstsein ist zu Verstand geworden. Das heißt, dass das *An-sich* nun ein *Für-sich-Sein* ist, denn das *Für-sich-Sein* ist für Hegel Einheit des Wissens im Begriff; es ist das, was vom Wissen begriffen wird, so als ob der Gegenstand ein Subjekt wäre. Der Verstand befähigt mich dazu, die Identität der Eigenschaften zu erkennen. Wenn ich ein Objekt sprachlich beschreibe, muss ich Begriffe verwenden. Das Bewusstsein hat das Innere des Gegenstandes erfasst, das Innere (Wesen) ist für es nicht mehr sinnlich, sondern abstrakt identisch. Ein abstraktes Inneres ist für Hegel zum Beispiel die Kategorie der Kraft und die Kategorie der Ursache. Dieses Innere ist abstrakt, weil es mit den Sinnen nicht zu fassen ist. Das wirklich wahre Innere ist allerdings konkret, es kann nicht abstrakt sein, denn ohne Äußerung ist Kraft nicht feststellbar. Erst die Äußerung der Kraft kann man beobachten, zum Beispiel, wenn ein Blumentopf aus dem Fenster fällt. Das Gesetz ist der Fall eines konkreten Inneren. Ein Gesetz kann als die Zusammenfassung von verschiedenen notwendigen Vorschriften in einer Einheit aufgefasst werden. Aber erst die Vernunft begreift diese Einheit, die der Verstand entdeckt hat. Der Verstand hat die Begriffe gebildet, ohne die wir unsere Umwelt nicht erkennen können, die Vernunft ermöglicht es uns das *Ding-an-sich* zu erfassen. Hier ist Hegel gegen Kants Position, die besagt, dass das Subjekt nur wahre Erscheinungen von den Dingen erkennen könne und nicht das Ding selbst, wie es *an-sich* sei. Bei Hegel werden die Gegenstände als Erscheinungen von Gesetzen erkannt. Der Fortbestand der Gesetze bleibt gleich, auch wenn die Erscheinungen wechseln.

Nach dem obigen Ergebnis verändert sich das Bewusstsein zu einem Selbstbewusstsein. Das Bewusstsein hat Erfahrungen gemacht mit den Gegenständen, das Selbstbewusstsein muss Erfahrungen mit sich selbst machen, um zu wissen was es ist. Das Selbstbewusstsein bezieht sich also nicht auf die Realität wie das Bewusstsein, es ist sich vielmehr selbst sein Gegenstand. Es ist als Wahrheit das Wissen von sich selbst. Im Selbstbewusstsein ist beides, das Ich und die Welt vorhanden, und zwar als es

selbst.⁹⁷ Der große Unterschied zwischen Śaṅkaras Denken und Hegels Denken ist, dass Śaṅkaras *Ātman*, unser Selbst, nur erkannt werden kann, indem das Individuum die Welt hinter sich lässt, während in Hegels Selbstbewusstsein Ich und die Welt eine Einheit bilden. Die Einheit des Ich und der Welt ist für Hegel die Gesetzmäßigkeit des Geistes. Deshalb bleibt das Objekt für das Bewusstsein nicht selbständig und es ist für sich selbst auch nicht selbständig.

Aber in der Tat ist das Selbstbewußtsein die Reflexion aus dem Sein der sinnlichen und wahrgenommenen Welt und wesentlich die Rückkehr aus dem *Anderssein*. Es ist als Selbstbewußtsein Bewegung; aber indem es *nur sich selbst* als sich selbst von sich unterscheidet, so ist ihm der Unterschied *unmittelbar* als ein Anderssein *aufgehoben*; der Unterschied *ist* nicht, und es nur die bewegungslose Tautologie des: Ich bin Ich; indem ihm der Unterschied nicht auch die Gestalt des *Seins* hat, ist es nicht Selbstbewusstsein.⁹⁸

Um folglich wahres Selbstbewusstsein zu sein, muss das Wissen des Bewusstseins nicht nur Wissen von einem Gegenstand sein, sondern auch ein Wissen um sein eigenes Wissen. In dem Bewusstsein, das auf sich selbst reflektiert, sind sich Subjekt und Objekt gleich.

Das Bewusstsein hat Erfahrungen gemacht mit den Gegenständen, das Selbstbewusstsein muss Erfahrungen mit sich selbst machen, um zu wissen was es ist. Eine sehr sinnige Erläuterung dieses Gedankens ist die folgende:

Zwischen dem einfachen Wissen um meinen Hunger und dem Wissen um dieses Wissen vom Hunger liegt eine eindeutige Steigerung von Erkenntnis: Eine Fasten-Diät ist nur dann sinnvoll, wenn sie sich nicht auf den Hunger bezieht, sondern auf das Wissen vom Hunger. Der Mensch kann mit diesem Wissen fasten, das Tier aber wird hungern, weil es nicht um sein Wissen vom Hunger weiß.⁹⁹

Das Selbstbewusstsein kann nicht in einem Zustand des *Ich bin Ich* verharren. Hegel vergleicht diesen Zustand mit dem *Stoizismus*, denn das isolierte Subjekt des *Stoizismus* sei ein rein abstraktes Subjekt und könne deshalb gar nicht

⁹⁷ Schnädelbach, Herbert: Herausgeber: *Hegels Philosophie. Kommentare zu den Hauptwerken*, Band 3, 2000, S. 254

⁹⁸ Hegel, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1986, S. 138

⁹⁹ Ludwig, Ralf: *Hegel für Anfänger Phänomenologie des Geistes, Eine Lese-Einführung von Ralf Ludwig*, Deutscher Taschenbuch Verlag, 2000.

handeln. *Es gibt nur mich und für mich, meine Gedanken sind frei, ich lasse mich nicht beeinflussen von der Außenwelt.* Er nennt den *Stoizismus* ein *selbständiges Bewusstsein*, wie auch den *Skeptizismus* und das *Unglückliche Bewusstsein*.

Hegel kritisiert den *Stoizismus*, die Kritik lautet wie folgt: Das stoische Bewusstsein will nicht handelnd in die Welt eingreifen und denkend die lebendige Welt als ein System des Gedankens fassen, es ist für Hegel formalistisch. Das *denkende* stoische Bewusstsein trennt sich von der Vielfalt der Dinge ab und sucht deren Inhalt zu *vertilgen* als ein fremdes Sein, indem es den Inhalt denkt. Es ruht sich gewissermaßen aus und denkt über Dinge nach ohne die Anstrengung des Handelns auf sich zu nehmen. Für Hegel ist ein monologisches, solipsistisches Selbst nicht möglich.

Es ist meine Meinung, dass Hegel dem historischen Stoizismus Unrecht tut. Kennzeichen des stoischen Philosophierens ist unter anderem ein konsequent durchgehaltener Rationalismus, ein Monismus im Bereich der Kosmologie und ein rigoroses Pflichtdenken in der Ethik. Die Stoiker vertraten die Auffassung, dass eine Weltvernunft das All durchwalte. Sie zeige sich in den Gesetzen, nach denen alles entstehe und wirke. Apathie im Sinne der Stoa bedeutet gerade nicht Teilnahmslosigkeit und Passivität. Parallelen zu dem Stoizismus findet man in Śāṅkaras und ja auch in Hegels Denken, für ihn ist schließlich die Vernunft der einheits- und sinnstiftende Grund alles Seins.

Hegel vertritt die Ansicht, dass es für den *Skeptizismus* keine *Außenwelt* gäbe, er nähme eine Verweigerungshaltung an. Hegel dazu: „[. . .] im Skeptizismus wird nun *für das Bewußtsein* die gänzliche Unwesentlichkeit und Unselbständigkeit dieses Anderen; der Gedanke wird zu dem vollständigen, das Sein der *vielfach bestimmten* Welt vernichtenden Denken, und die Negativität des freien Selbstbewußtseins wird sich an dieser mannigfaltigen Gestaltung des Lebens zur realen Negativität.“¹⁰⁰

Das *unglückliche Bewusstsein* steht für Hegel als Subjekt abgegrenzt da in einem subjektiven Zusammenhang mit Lebenszwängen und Zielen, es ist ein gespaltenes Bewusstsein. Es fühlt sich gewissermaßen nie in der Welt zu Hause. Hegel dazu: „[. . .] und das *unglückliche Bewußtsein* ist das Bewußtsein

¹⁰⁰ Hegel, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1986, S. 159

seiner als des gedoppelten, nur widersprechenden Wesens.“ Das heißt, dass das Selbstbewusstsein mit sich selbst in Konflikt gerät, weil es unfähig ist, eine Einheit des Selbst mit dem Anderen herbeizuführen.

Auf dem Weg zu einem idealen Selbstbewusstsein muss das Bewusstsein Stufen überwinden. Am Anfang ist es einzelnes Selbstbewusstsein mit Begierden. Die Begierde ist *blind*, da sie nicht auf die Folgen des Verlangens achtet, sie will sich nur befriedigen ohne durch das Denken bestimmt zu sein. Die Gegenstände der Begierde aber haben, nach Hegel, den Charakter des in Wirklichkeit Nichtigen.

Die Begierde ist also anfangs nur Trieb. Durch das gedankenlose Ergreifen und die Bewältigung äußerer Objekte wird der Trieb befriedigt. Die Begierde ist selbstsüchtig und nicht anerkennend, sie behandelt den Gegenstand zerstörend und nicht als Bildung. Dieser Zustand stürzt das Selbstbewusstsein allerdings in einen heftigen Widerspruch. Dieser Widerspruch ist für Hegel von großer Bedeutung. Der subjektive Geist ist von einem Gefühl seiner Identität und seines Widerspruchs erfüllt. Die Befreiung aus diesem Zustand gewinnt das Selbstbewusstsein indem es sich entschließt kein Sein mehr zu sein, sondern absolute Tätigkeit. Der Kampf um Anerkennung bricht aus

In dem Kapitel *Herrschaft und Knechtschaft*“ legt Hegel dar, dass das *Selbstbewusstsein* als Ergebnis der Anerkennung durch ein anderes Selbstbewusstsein sich herausbildet und sich in Abhängigkeit eines Gegenüberstehenden formt oder vielmehr verwandelt. Dies trifft zu, wenn man Hegels Aussagen nicht metaphorisch, sondern im ausgesprochenen Sinn versteht. Hegel beschreibt allerdings, meiner Meinung nach, das Selbstbewusstsein als die Summe der Erfahrung der Dialektik von Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit innerhalb des Bewusstseins, bildlich in Form eines Konflikts um Anerkennung zwischen Herr und Knecht. Die Kämpfenden sind diese zwei Gestalten des Selbstbewusstseins: Die eine Gestalt, das selbständige Bewusstsein als Herr, weiß um sich selbst, seine Begierde ist der Machtwille, es will sich selbst behaupten und es möchte unbedingt seine Negation im Anderen verhindern. Die zweite Gestalt, das unselbständige Bewusstsein als Knecht, verliert sich an die dingliche Welt und will unbedingt der Welt anhängen und die Auslöschung durch die andere Gestalt verhindern. Das eine Selbstbewusstsein verlangt nach Kontemplation,

Meditation, Ruhe, nicht an der Gesellschaft teilnehmend, ist gewissermaßen mit einem Bein im Jenseits, während das andere Selbstbewusstsein sich in einem Zustand der Unausgeglichenheit befindet

„Die *Darstellung* seiner als die reine Abstraktion des Selbstbewusstseins besteht darin, sich als reine Negation seiner gegenständlichen Weise zu zeigen, oder es zu zeigen, an kein bestimmtes *Dasein* geknüpft, an die allgemeine Einzelheit des Daseins überhaupt nicht, nicht an das Leben geknüpft zu sein.“¹⁰¹

Diese zwei Rivalen stehen sich gegenüber, allerdings kann keine der beiden Gestalten ohne die andere existieren. Das Ende des Kampfes um gegenseitige Anerkennung führt zu einem allgemeinen Selbstbewusstsein. Das eine Selbstbewusstsein sieht in dem anderen Selbstbewusstsein nicht mehr ein unfreies, sondern ein ihm gleichberechtigtes und ein wirklich selbständiges, es muss nicht mehr bekämpft werden. Im Naturzustand des Menschen, so Hegel, kann dieser Kampf um Freiheit in der realen Welt, und es geht um die Freiheit des Selbstbewusstseins, auf Leben und Tod ausgetragen werden. „Wie der Vergleich mit den Jenaer Schriften zeigt, ist das historische Phänomen, an das Hegel hier denkt, der in den meisten Kulturen auftretende Kampf um Ehre. Der andere soll gezwungen werden, das eigene ‚Selbstbild‘ zu bestätigen. Indem die Kämpfenden ihr Leben aufs Spiel setzen, zeigen sie, dass ihnen ihr Selbstbewusstsein die eigentliche, ‚wesentliche‘ Realität ist.“¹⁰². Das Bewusstsein muss um die Möglichkeit des Todes wissen. (Heidegger: *Das Leben zum Tode*) Es wird gewissermaßen aufgerüttelt. Da aber der wirkliche Tod das unmöglich macht, was er beweisen sollte, stürzt dies das Selbstbewusstsein wieder in einen Widerspruch. Der wirkliche Tod, so Hegel, hebt mit der Aufhebung des Lebens auch die Selbständigkeit des Selbstbewusstseins auf und entreißt dem Anderen die Möglichkeit, anerkannt zu werden. Hegel verwendet hier starke Metaphern. Das Selbstbewusstsein kommt zu diesem Schluss, dass ihm das Leben genauso wesentlich ist, wie das reine Selbstbewusstsein und dass es das Leben auch verlieren kann und

¹⁰¹ Hegel, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1986, S. 148

¹⁰² Siep, Ludwig: *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und „Phänomenologie des Geistes“*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 2000, S. 103

deshalb die Zeit auf Erden nicht vertun sollte. Vielleicht war Hegel gewissermaßen der erste Existenzialist und nicht Kierkegaard. Das Selbstbewusstsein strebt eine Lösung dieses Problems an, ganz vereinfacht gesagt, durch Arbeit: Durch die Vergegenständlichung seines Selbst und das Anschauen der Formen der bearbeiteten Gegenstände begreift sich das Selbstbewusstsein. Hier ist nicht nur manuelle Arbeit gemeint, sondern auch die Arbeit an Begriffen, die Formung einer Bildung, geistige Arbeit also. Die Angewiesenheit des Ich auf sein Objekt fußt eben darauf, dass es das Objekt von sich *wegstoßen* muss, um Ich zu sein. Dies zeigt sich in der Entwicklung des Bewusstseins darin, dass einer Änderung seines Objekts eine Änderung seiner selbst und entgegengesetzt, gleichkommt. Hegel: „Ich, das Subjekt des Bewußtseins, ist Denken; die logische Fortbestimmung des Objekts ist *das in Subjekt und Objekt Identische*, ihr absoluter Zusammenhang, dasjenige, wonach das Objekt das Seinige des Subjekts ist.“¹⁰³ Das Ziel der Entwicklung ist, dass das Ich den an sich immer schon mit ihm identischen Gegenstand auch unmissverständlich als solchen erkennt und dass es auch in dem Inhalt des Gegenstandes, der ihm zunächst fremd ist, sich durch die *bestimmte Negation* und den *bestimmten Begriff* (Begriff in seiner Wirklichkeit auf einer bestimmten Stufe der Entwicklung) selbst begreift. Mit den dargestellten begrifflichen Mitteln lässt sich für das Selbstbewusstsein ein Wahrheitsanspruch formulieren, welchen es dann im Verfahren der bestimmten Negation selbst prüfen kann, indem es sich in dem Andern anschaut. Wie auch auf den vorherigen Stufen läuft diese Selbstprüfung dabei in zwei Phasen ab. So stellt sich im Ergebnis eines Kampfes der beiden zuerst das herrische Bewusstsein als entscheidende Struktur des Selbstbewusstseins dar. In einer zweiten Phase der Selbstprüfung kehrt sich für den Herrn aber die Wahrheit der Gewissheit seiner selbst in ihr Gegenteil um, und der Knecht erweist sich als diejenige Gestalt des Selbstbewusstseins, die zur Vernunft kommen kann. In der Arbeit setzt der Mensch sich selbst als selbständiges Lebewesen, als *an- und für-sich* Seiender. Das Bewusstsein ist nicht mehr in einem Anderen, nicht mehr Knecht, sondern *bei sich selbst* und frei.

¹⁰³ Hegel, G.W.F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1986, S. 202

Nun wurde die Stufe der Vernunft erreicht. „Das erreichte allgemeine Selbstbewußtsein existiert in den einzelnen Subjekten im Außereinander. In Wahrheit ist es der Begriff der Vernunft, der nunmehr als die zum Selbstbewußtsein entwickelte Idee auftritt.“¹⁰⁴

Das ideale Stadium des Selbstbewusstseins ist also das allgemeine Selbstbewusstsein, in dem das gegenseitige Anderssein der Widersacher sich aufgelöst hat, so dass sie, obwohl jedes selbständig ist, gemeinsam identisch werden. Der Geist existiert auf dieser Stufe in einer Aufteilung in Subjekte, die miteinander identisch sind und trotzdem selbständig. Als Geist sind sie allerdings alle miteinander identisch, also nicht selbständig. Sie befinden sich in einer dialektischen Beziehung. Die Wahrheit dieser Beziehung besteht in der erreichten Ganzheit des Subjektiven und des Objektiven. Sie ist das Fundament der Sittlichkeit, die sich für Hegel besonders in der Familie, in der Ehe, der Liebe zum *Vaterland* und der Hinwendung zu hohen Werten zeigt. „Was für das Bewusstsein weiter wird, ist die Erfahrung, was der Geist ist, diese absolute Substanz, welche in der vollkommenen Freiheit und Selbständigkeit ihres Gegensatzes, nämlich verschiedener für sich seiende Bewusstsein[e], die Einheit derselben ist; *Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist.“¹⁰⁵

Dass die Subjekte für Hegel, wie oben beschrieben, als Geist alle miteinander identisch seien und in Wahrheit nicht selbständig, entspricht Śaṅkaras Auffassung, dass unser wahres Selbst *Ātman* sei. Śaṅkara bemüht sich zu zeigen, dass die Selbstfindung unabhängig von der Welt stattfinden kann oder muss, Hegel bemüht sich zu zeigen, dass wir unser Selbst, unseren Geist, gerade nur durch die Welt finden können, weil die Welt objektivierter Geist ist. In dem Bewusstsein, das auf sich selbst reflektiert, sind sich Subjekt und Objekt gleich.

Das Bewußtsein hat erst in dem Selbstbewußtsein, als dem Begriff des Geistes, seinen Wendepunkt, aus dem es aus dem farbigen Scheine des sinnlichen Diesseits und aus der leeren Nacht des übersinnlichen Jenseits in den geistigen Tag der Gegenwart einschreitet.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Schnädelbach, Herbert: Herausgeber: *Hegels Philosophie. Kommentare zu den Hauptwerken*, Band 3, 2000, S.257

¹⁰⁵ Hegel, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1986, S.145

¹⁰⁶ Ibid.

Śaṅkara lehrt die Absonderung von der Welt, Hegel die Hingabe an die Welt. Hier scheiden sich ihre Geister. Śaṅkara sucht die Freiheit vom Ich, Hegel sucht die Freiheit des Ich.

5. 3. 1. Die Frage nach der Objektivierung des Selbst

Auf seinem erkenntnistheoretischen Weg ist Śaṅkara zu dem Ergebnis der Selbstgewissheit des *Ātman* gekommen. *Ātman* (Selbst) kann, wie gezeigt wurde, allerdings weder bewiesen noch verneint werden, da es in jeder Täuschung und Erkenntnis gewissermaßen mitspielt. Es kann nicht objektiviert werden und so auch nicht beschrieben werden. Obwohl es *sākṣin* (reiner Zeuge) genannt wird und zum Zuschauer bei allem Denken und Handeln erklärt wird, soll dies keine inhaltliche Auslegung enthalten. *Ātman/Brahman* ist das nicht zu bezweifelnde Faktum.

Obwohl Śaṅkaras Lehre eine idealistische genannt werden kann, enthält sie dennoch einen grundlegenden Unterschied zu dem westlichen Idealismus. Es ist die Überzeugung, dass das Subjekt (Selbst) grundsätzlich nicht objektivierbar ist, die den vielen Versuchen einer selbstbezüglichen (reflexiven) Objektivierung des Subjekts, wie es zum Beispiel Hegel versucht, gegenübersteht. Die abendländischen Anstrengungen, soweit ich es erkennen kann, die in reflexionsphilosophischer Weise das Selbstbewusstsein, Ich, Subjekt, also das Selbst, analysieren, enden in dialektischen Spekulationen, in denen das Subjekt sich selbst zum Objekt und somit zum *Anderen* seiner selbst macht, aber dennoch das *Nicht-Andere* bleiben soll. Deshalb versucht auch Hegel, sowie auch andere Philosophen, durch eine höhere Wahrheit und Einsicht, die er durch seine Dialektik begründen will, den Widerspruch in seiner Argumentation zu lösen.

Diese Schwierigkeit vermeidet Śaṅkara in der Tradition des Vedānta, indem er die Unbeschreibbarkeit *Ātmans* zur absolut gültigen Wahrheit erklärt. In der westlichen Philosophie findet man allerdings auch bei Berkeley und Schopenhauer den Gedanken einer Unerkennbarkeit des Selbst. George Berkeley, für den ja alles erscheinende Sein ein Produkt der Sinnestätigkeit ist, diese aber zum Wesen des Geistes gehört, der genauso nicht objektivierbar ist wie *Ātman*, ist die Welt und das Selbst eine Vorstellung (notion). Auch für Schopenhauer ist die Welt nur eine Vorstellung, wie es Śaṅkara lehrt: Bei

Schopenhauer ist es der Wille, „als das Ding an sich“¹⁰⁷, der das wahre und unzerstörbare Wesen des Menschen ausmacht, er ist allerdings bewusstlos. „Denn das Bewusstsein ist bedingt durch den Intellekt, und dieser ist ein bloßes Akzidenz unsers Wesens. [. . .] – der Wille ist metaphysisch, der Intellekt physisch – der Intellekt ist wie seine Objekte bloße Erscheinung.“¹⁰⁸ Schopenhauers *Wille*, sein metaphysisches Prinzip außerhalb von Raum und Zeit, hat große Ähnlichkeiten mit Śaṅkaras *Ātman*, dem (nicht objektivierbaren) Geist in uns, der sich ganz außerhalb von Raum und Zeit befindet und allein durch seine Gegenwart alles belebt.

Es gibt keine Realität in der Welt als den *Ātman*, das heißt das Selbst, lehrt Śaṅkara. Deussen schreibt: in seinem Sinn: „Die ganze Welt existiert für mich nur, sofern sie in meinem Selbst, d.h. in meinem Bewußtsein vorhanden ist, die Welt ist, wie Kant sagen würde, nur Erscheinung, sie ist, wie Schopenhauer, das subjektive Moment noch verstärkend, lehrt, nur meine Vorstellung.“¹⁰⁹

5. 4. Entfremdung

Hegels historische Wirkung beruht hauptsächlich auf seiner Darstellung der konstitutionellen Alienation. Hegel untersuchte zwar die Entfremdung des Menschen von normativ Vorgeschiedenem, beschrieb diese Erscheinung aber nicht durchgängig mit dem Begriff *Entfremdung*.¹¹⁰ In seinen theologisch orientierten Vorstellungen der Entäußerung schildert Hegel, dass sie den Menschen im Allgemeinen betrifft, den manuell arbeitenden, aber auch den geistig tätigen. „Dieses meines Daseins entäußere ich mich [. . .] mache es zu einem mir fremden und erhalte mich darin.“ (Hegel 1805/06, 217)¹¹¹

Der Geist, in diesem Sinn der Mensch, verwirklicht sich nach Hegel im Werden, im Tun, das aber immer auch Entfremden ist. Dieses Entfremden ist absolut nicht negativ gemeint. Das unmittelbare Dasein des Geistes, für Hegel ist es das Bewusstsein, hat als Inhalt Wissen und die dem Wissen *negative*

¹⁰⁷ Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1960, S. 259.

¹⁰⁸ Ibid. S. 259.

¹⁰⁹ Deussen, Paul: *Vedānta, Platon und Kant. Kultur und Weisheit der alten Inder*. Verlag des Volksbildungshauses Wiener Urania, 1917, S. 17.

¹¹⁰ Meyer, Heinz: *Alienation, Entfremdung und Selbstverwirklichung*, Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, GEORG OLMS VERLAG HILDESHEIM, 1984, S. 93

¹¹¹ Zitiert nach Meyer, Ibid.

Gegenständlichkeit. Zu diesem Inhalt kommt der Geist, indem er sich entwickelt und *auslegt*.

Hegel begreift das Selbst hier als einen Prozess, ein Werden. Erst in seiner Tätigkeit wird der Mensch wirklich und damit meint Hegel geistige Tätigkeiten und manuelle Tätigkeiten. In diesen Tätigkeiten, also in den Entfremdungen, realisiert sich der Mensch und eignet sich diese Entfremdungen als seine Wirklichkeit wieder an.

Um das Wesen des Gegen-standes erfassen zu können „muß die Substanz der Natur und des Geistes uns gegenüber getreten seyn, sie muß die Gestalt von etwas Fremdartigen erhalten haben.“¹¹² Durch *Bildung* wird *gewusst*, man eignet sich die Welt an, man nimmt das *Entfremdete* gewissermaßen wieder zu sich.

Wodurch also das Individuum hier Gelten und Wirklichkeit hat, ist die *Bildung*. Seine wahre *ursprüngliche* Natur und Substanz ist der Geist der *Entfremdung* des *natürlichen* Seins. [. . .] Diese Individualität bildet sich zu dem, was sie *an sich* ist, und erst dadurch *ist* sie *an sich* und hat wirkliches Dasein, soviel sie Bildung hat, soviel Wirklichkeit und Macht.¹¹³

Die folgenden Sätze müssen dem *Bildungsbürgertum* sehr gefallen und es sicherlich auch beeinflusst haben:

Übrigens hat der Gebildete ein weniger lebhaftes Mienen- und Gebärdenspiel als der Ungebildete. Wie jener dem inneren Sturme seiner Leidenschaft Ruhe gebietet, so beobachtet er auch äußerlich eine ruhige Haltung und erteilt der unfreiwilligen Verleiblichung seiner Empfindungen ein gewisses mittleres Maß; wogegen der Ungebildete, ohne Macht über sein Inneres, nicht anders als durch einen Luxus von Mienen und Gebärden sich verständlich machen zu können glaubt, dadurch aber mitunter sogar zum Grimassenschneiden verleitet wird und auf diese Weise ein komisches Ansehen bekommt, weil in der *Grimasse* das Innere sich sogleich ganz äußerlich macht und der Mensch dabei jede einzelne Empfindung in sein ganzes Dasein übergehen lässt, folglich, fast wie ein Tier, ausschließlich in diese bestimmte Empfindung versinkt.

¹¹² Meyer, Heinz: *Alienation, Entfremdung und Selbstverwirklichung*, Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, GEORG OLMS VERLAG HILDESHEIM, 1984, S. 93.

¹¹³ Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1986, S. 364

Unzähligen Kindern wird vielleicht noch immer jede Spontaneität abgewöhnt, damit sie lernen, Hegels Bild eines gebildeten, das heißt zur höheren Klasse gehörenden Menschen, darzustellen.

Hegel versteht unter *Bildung* im Sinne Platons den Prozess, in dem der Mensch seine intellektuell-sittliche Gestalt gewinnt und nicht nur im Sinne der Sophisten, welche Wert auf Autonomie und Emanzipation und vor allem auf Rhetorik und formelle Bildung legten. Andererseits schätzt Hegel die Sophisten und kritisiert, dass das *gewöhnliche* Bewusstsein sie missverstehe und meint damit die „Sophisterei“. „Wegen der formellen Bildung gehören die Sophisten zur Philosophie, wegen ihrer Reflexion ebenso auch nicht.“¹¹⁴

Die Formung der geistig-sittlichen Haltung des Menschen ist nach Platon das Hauptmotiv einer Bildung. Das *bilden* der menschlichen Denk- und Lebenshaltung wird von Platon mit einem technisch-künstlerischen Gestalten verglichen, dessen Ziel es ist, den Menschen zum Göttlichen zu machen.

Der Geist entfremdet sich also mittels der bewussten Tätigkeit des Menschen als Vergegenständlichungen, die ihm gegenüber eine selbstständige Existenz annehmen, in Widerspruch zu ihm geraten und damit eine neue, höhere Form des Bewusstseins formen.

Gott unterscheidet sich nach Hegel von sich selbst, er entäußert sich, wird sich Gegenstand, ist aber in diesem Unterschied mit sich identisch. Entfremdung und Wiederaneignung, das heißt Einheit mit dem Entfremdeten, findet für Hegel beim individuellen menschlichen Geist prinzipiell ebenso wie beim absoluten, an dem der individuelle teilnimmt, statt. In der theologischen Interpretation der *Entfremdung* ist Gott also das sich entäußernde Sein, das sich in der Schöpfung selbst verwirklicht, eine Welt schafft, wobei das Entfremdete wesentlich zu ihm gehört. In dem Kapitel *Warum das Absolute in das Relative gefallen ist* gehe ich ausführlicher auf diesen Punkt ein.

Obwohl für Śaṅkara *Brahman*, das höchste Sein, und *Ātman*, unser Selbst, grundsätzlich nicht verschieden voneinander sind, ist für jeden Menschen sein empirisches Dasein eine einzigartige Tatsache. Von seinem Wesen her ist *Ātman* eine hohe intuitive Erkenntnis, reines Bewusstsein, absolute Transzendenz, in seiner weltlichen Gestalt ist es allerdings ein Fremdes, das

¹¹⁴ Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1986, S. 427.

heißt, es hat seine eigene Identität verloren.¹¹⁵ *Ātmans* ganzes Streben ist es, sein eigenes Sein, das ihm irgendwie verloren ging, wieder zu erlangen.

Für Śaṅkara ist ja die absolute Wahrheit, dass das reine und selbstleuchtende *Ātman* mit unserem rationalen Denken nicht erfasst werden kann, sondern nur mit einer Intuition, die das Denken übersteigt. Unser *weltliches* Bewusstsein gehört unserem täglichen Leben an. Dieses Leben repräsentiert allerdings unsere phänomenale oder *vyavahārika* Existenz und die Entfremdung von unserem ursprünglichen oder *pāramārthika*¹¹⁶ Zustand. *Avidyā* bringt dies zustande. Als Individuen, die dem Treiben der Welt oder Samsāra ausgesetzt sind, leben wir eine Existenz der Heimatlosigkeit und der inneren Leere. Der Entfremdete ist hin und her gerissen zwischen einem Zustand der Verlorenheit und der inneren Aufforderung: *ich sollte ich selbst sein*. Das Erstaunliche ist, dass das menschliche Bewusstsein der phänomenalen Welt und gleichzeitig der trans-phänomenalen Welt angehört. Unsere phänomenale Welt ist für uns eine Einschränkung. Weil der Mensch in ontologischer Hinsicht höher steht, als in der Stellung, zu der er verdammt ist, fühlt er sich verloren. Für Śaṅkara ist das Selbst oder *Ātman* einerseits weltlich, *saguṇā* und hat Eigenschaften und andererseits *nirguṇā*, ohne Eigenschaften, zu ein und derselben Zeit. Auch für Hegel oszilliert das Bewusstsein zwischen diesen beiden Zuständen.

5. 4. 1. Kontemplation-Tätigkeit

Da für Śaṅkara die Karmalehre nur auf der Ebene einer provisorischen Wahrheit gilt, nicht aber im eigentlichen und absoluten Sinn (*paramārtha*), ist der gesamte Bereich des Handelns, der Vergeltung, des immer neuen Strebens nach, für ihn, *sinnlosen* Zielen, ein Bereich kosmischer Illusion, ein Traum aus dem man erwachen muss. In der Erkenntnis des *Brahman* wird der gesamte Bereich des Provisorischen, Konventionellen, Pragmatischen (*vyavahāra*) transzendiert. Handeln mache uns immer unfrei, nur die Erkenntnis mache uns frei, meint Śaṅkara. Dies ist nach seiner Ansicht der eigentliche Sinn der

¹¹⁵ Sinari, Ramakant: *The concept of human Estrangement in Plotinism and Samkara Vedanta*. Edited by R. Baine Harris, International Society For Platonic Studies, Norfolk, Virginia, 1982, S. 250

¹¹⁶ Ibid.

upanishadischen Lehren.¹¹⁷ Der *mukta* (der Befreite), der die Vereinigung mit dem ewigen *Brahman* erlangt hat, hat sich von allen Aktivitäten entfernt, guten und bösen.

Die Befreiung von Karma kann nach Śaṅkara, wie er es seine auserwählten Schüler lehrt, nicht durch mentale oder meditative Handlungen, auch nicht durch regelmäßig vollbrachte rituelle Pflichten oder durch äußere und physische Aktivitäten erreicht werden.¹¹⁸ Diese Handlungen sind für Śaṅkara zweckorientiert, weil sie die Erlösung zum Ziel und deshalb *egoistische* Motive haben. Streben und Begehren sind aber Kennzeichen für den Samsāra, da Menschen glücklich sein wollen und die Vermeidung von Leid wünschen und *gut* und *richtig* handeln wollen, um dem Samsāra zu entgehen. Auch ein vollkommenes Tun bindet den Menschen wieder an Samsāra, denn er ersehnt und begehrt die Befreiung. Wem es um Erlösung geht, der muss das Verlangen nach ewigem Glück aufgeben haben, genauso, als ob er sein Streben nach diesseitigem Glück und nach Wohlbefinden aufgeben hätte. Er soll nichts wollen. Dies ist natürlich eine hohe Forderung an den Menschen, die Śaṅkara stellt.

Das Wichtige für Śaṅkara ist die Erkenntnis der eigenen Identität. Er ist überzeugt, dass die Erlösung nicht durch Anwendung bestimmter Mittel und Methoden und durch berechnendes Handeln erreicht werden kann. „Etwas zu erstreben bedeutet sich von sich selbst abzuwenden; nach dem Selbst zu streben, welches niemals abwesend war, wäre demnach ein Widerspruch.“¹¹⁹ Die Befreiung vom weltlichen Dasein und die endgültige Erlösung vom Samsāra bedeutet für den Erleuchteten natürlich die Aufgabe jeglicher Gemeinschaft und des Zugangs zu anderen. Es ist ein Rückzug in die endgültige Einsamkeit und Beziehungslosigkeit. Nicht nur sind die Erlösten von den Folgen ihres früheren Handelns befreit, die Bedingungen der Möglichkeit eines Handelns in der Gegenwart oder in der Zukunft sind nicht mehr gegeben. Da die Erlösung der Rückzug in die reine Identität des Selbst ist und diese Identität keinen Bezug

¹¹⁷ Wilhelm Halbfass, *Karma und Wiedergeburt im indischen Denken*, Diederichs, 2000, S.173

¹¹⁸ Ibid. S. 266

¹¹⁹ Wilhelm Halbfass: *Karma und Wiedergeburt im indischen Denken*, Diederichs, 2000, S. 269

mehr zu anderen hat, ist sie Isolation (*kaivalya*) von allem, was nicht das Selbst ist.¹²⁰

Śaṅkara schreibt, und er meint hier *Ātman*: „Unsere Natur wird von uns selbst weder akzeptiert noch aufgegeben [oder von irgendjemand anderem]. Da (Es) die Natur von allem ist, kann Es (*Ātman*)¹²¹ weder aufgegeben noch erfasst werden, da Es nicht verschieden von (irgendetwas) ist. Deshalb ist Es ewig, da (Es) kein Objekt ist und von nichts getrennt ist.“ (Upad. I,16,42). Das heißt, unser *Ātman*, auch in der Isolation, oder gerade in der Isolation, ist mit allem vereint.

Es scheint so, dass Śaṅkara in den *Upadeśasāhasrī* zwei Arten von Samsāra unterscheidet. Die eine ist diejenige, die durch Geburt und Tod gekennzeichnet ist (*janmamarāṇalakṣaṇa*, Upad. II,2,110) und über die ich schon ausführlich geschrieben habe. Dieser Daseinskreislauf hat in einem vergangenen Leben stattgefunden, findet in dem jetzigen Leben statt und wird in einem zukünftigen Leben stattfinden. Mayeda nennt ihn einen *externen* Daseinskreislauf.¹²² Dieser Samsāra hat für Śaṅkara keine Bedeutung, da er den Glauben an ihn ja ablehnt und diesen als *avidyā* bezeichnet. Die andere Art von Samsāra nennt Mayeda den *internen* Daseinskreislauf, den man in dem jetzt stattfindenden Leben erlebt oder erleben kann. Üblicherweise bedeutet *Samsāra* Existenzen, die nach dem Tode stattfinden. Śaṅkara allerdings meint mit dem *internen* Samsāra das tägliche Leben, dass jeder Mensch bewältigen muss; er ist dem Treiben der Welt ausgesetzt. Auch den Schlaf zählt Śaṅkara dazu. Die Erlösung von diesem Zustand eines nicht zur Ruhe kommenden Lebens ist für Śaṅkara von großer Wichtigkeit. Fehler eines solchen Lebens sind Unwissenheit (*avidyā*), falsches Verhalten etc.; und vor allem verbale, physische und mentale Aktivitäten. Dies ist der Grund für den Rückzug in die Einsamkeit. Der Erlöste ist zur vollkommenen inneren Ruhe gekommen.

Für Hegel muss der Mensch tätig sein, um zu sich selbst zu kommen. Hegels Geist entfremdet sich mittels der bewussten Tätigkeit des Menschen als Vergegenständlichungen, das meint auch intellektuelle Arbeit, die ihm

¹²⁰ Wilhelm Halbfass: *Karma und Wiedergeburt im indischen Denken*, Diederichs, 2000 S. 255

¹²¹ Hervorhebung von mir.

¹²² Śaṅkara: *A Thousand Teachings*. Herausgegeben und aus dem Sanskrit in das Englische übersetzt und kommentiert von Sengaku Mayeda, Vorwort: Koller, John M., University of Tokyo Press, 1992, S. 72

gegenüber eine selbstständige Existenz annehmen, in Widerspruch zu ihm geraten und damit eine neue, höhere Form des Bewusstseins formen. Die geistige oder manuelle Arbeit ist folglich für Hegel eine Notwendigkeit für den Menschen zu sich selbst zu kommen. Ich nehme an, dass die meisten Psychologen heute Hegel zustimmen. In der *psychologischen Glücksforschung* wird die Versunkenheit in eine erfüllende Betätigung als *flow* beschrieben. Diesen Bewusstseinszustand kann man eine Glücksstimmung nennen.

Herbert Marcuse schreibt in seinen Bemerkungen über Hegels *Phänomenologie des Geistes*, dass

„[. . .] die Welt, in der das Selbstbewußtsein sich zu bewähren hat, in zwei einander widerstrebende Bereiche aufgespalten ist, in den einen, in dem der Mensch an seiner Arbeit gebunden ist, so daß sie sein ganzes Dasein bestimmt, und in den anderen, in dem der Mensch die Arbeit eines anderen Menschen sich aneignet und besitzt und eben durch die Tatsache dieser Aneignung und dieses Besitzes zum Gebieter wird. Diesen bezeichnet Hegel als Herr, jenen als Knecht. Der Knecht ist kein menschliches Wesen, daß zufällig arbeitet, sondern er ist wesentlich ein Arbeiter; seine Arbeit ist sein Sein. Er arbeitet an Gegenständen, die nicht ihm, sondern einem anderen gehören. Er kann sein Dasein von diesen Gegenständen nicht ablösen; sie bilden die *Kette, von der er nicht abstrahieren kann*. Er ist gänzlich der Gnade dessen ausgeliefert, der diese Gegenstände besitzt¹²³.“

Marcuse zitiert hier, wie ich es sehe, nicht richtig und missversteht Hegel, denn Hegel schreibt: „es ist seine Kette, von der er im Kampfe nicht abstrahieren konnte und darum sich als unselbständig, seine Selbständigkeit in der Dingheit zu haben erwies¹²⁴“. Da meiner Meinung nach der Kampf vor allem im Bewusstsein stattfindet, bedeutet dies der Teil des Bewusstseins, der der *Dingwelt verfallen* ist. Obwohl Hegel erwähnt, dass es für die Griechen, besonders die Stoiker, ein Leichtes war, sich völlig dem Denken zu widmen, denn sie hatten ja die arbeitenden Sklaven, die natürlich ausgebeutet wurden und *Knechte* waren, war zu Hegels Lebenszeit und besonders als er die *Phänomenologie des Geistes* schrieb, die „Industrielle Revolution“, obwohl man ihren Beginn mit 1785 in England ansetzt, am Anfang ihrer Entwicklung. Es gab Fronarbeit und viele Menschen wurden ausgebeutet; aber viele arbeitenden

¹²³ Herbert Marcuse: *Vernunft und Revolution, Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*, Neuwied, Berlin 1962, S. 89-113

¹²⁴ Hegel, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, S.151.

Menschen stellten Dinge her (Handwerker), zu denen sie eine Beziehung haben konnten, auch wenn sie verkaufen mussten, um davon leben zu können. Auch ein Künstler muss verkaufen. Hegel schreibt über Arbeit im Zusammenhang mit dem Sündenfall:

Der Mann soll arbeiten im Schweiße seines Angesichts, und das Weib soll mit Schmerzen gebären. Was hierbei näher die Arbeit anbetrifft, so ist dieselbe ebenso sehr das Resultat der Entzweiung als auch die Überwindung derselben. Das Tier findet unmittelbar vor, was es zur Befriedigung seiner Bedürfnisse braucht; der Mensch hingegen verhält sich zu den Mitteln zur Befriedigung seiner Bedürfnisse als (zu) einem durch ihn Hervorgebrachten und Gebildeten. Auch in dieser Äußerlichkeit verhält sich so der Mensch zu sich selbst¹²⁵.

Meine These ist, dass Marcuse Hegel falsch verstanden hat. Meiner Meinung nach hat Hegel nicht unbedingt an die Ausbeutung von Menschen gedacht, ich glaube nicht, dass er wie von Marcuse aufgefasst, *entfremdete Arbeit*, im Sinn von *entfremdend*, gemeint hat, Hegels *Entfremdung* in der Arbeit ist eine Entäußerung, aus der man gewissermaßen bereichert wieder zu sich zurückkehrt, zu sich selbst findet. Hegel plädiert für ein freies, selbstbewusstes, von der eigenen Vernunft, die auch die Vernunft in der Form eines moralischen Gewissens aller ist (das allgemeine Selbstbewusstsein) geleitetes, nicht fremdbestimmtes tätiges Leben, und das schließt Arbeit im Sinne einer konstruktiven Betätigung ein und nicht ein nur an materiellen Dingen interessiertes Leben, kein Leben ohne geistige Inhalte, kein Leben, das Heidegger das *uneigentliche* nennt. Natürlich müssen die Bedingungen der Umwelt dies den Menschen gestatten. Freiheit setzt Bedingungen voraus, die Freiheit möglich machen, nämlich den bewussten und vernünftigen Umgang mit der Welt. Das Problem des Menschen, in die richtige geistige Verfassung zu kommen, um diese Welt zu ermöglichen, beschreibt Hegel in dem Kapitel *Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Bewusstseins; Herrschaft und Knechtschaft* in seiner *Phänomenologie des Geistes*, seiner Wanderung durch

¹²⁵ Hegel, G. W. F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1970, § 24):

das erscheinende Wissen.¹²⁶, mit dem ich mich in dem Kapitel *Bewusstsein-Selbstbewusstsein* befasst habe.

5. 5. Realismus-Idealismus

Der philosophische Begriff *Realismus* erhebt den Anspruch, dass die Objekte, die wir sinnlich erkennen, die Dinge selbst sind und nicht nur Vorstellungen, wie es Berkeley annahm. Berkeley vertrat in seinem extremen subjektiven Idealismus die These, dass die Dinge auf unsere Vorstellungskraft zurückgingen und jenseits derer keine Realität besäßen. Die erkenntnisunabhängige Welt sei für den Menschen ohne Bedeutung. Berkeley hält diese Welt für einen Widerspruch in sich, weil sie weder erkennbar sei, noch gezeigt werden könne. Auch könne sie nicht qualitativ beschrieben werden. Deshalb schreibt Berkeley die berühmten Worte: *esse est percipii vel percipere*. Aber woher haben wir die Vorstellungen? Von Gott natürlich. Er, als oberstes Bewusstsein, gibt uns, die wir ein niederes Bewusstsein haben, die Vorstellungen gleichermaßen ein. Die Welt ist also das Produkt des Bewusstseins des Menschen, seiner Ideen. Im Realismus andererseits, so wie er heute verstanden wird, wird davon ausgegangen, dass eine Realität unabhängig vom erkennenden Bewusstsein existiere.

Unter Idealismus versteht man, wenn man dem *objektiven Idealismus* folgt, den Hegel vertritt, dass den beobachteten materiellen Vorgängen ideelle Vorgänge als das eigentlich Wesentliche zugrunde liegen. Da ja der *absolute Geist* die Idee mit der Natur vermittelt, ist dies der Fall. Die Natur ist das andere der Idee.

Der deutsche Idealismus, dem hauptsächlich Fichte, Schelling und Hegel angehörten, hat nur ein halbes Jahrhundert gedauert. Der Anstoß ist von Kants Vernunftkritik ausgegangen (1781/87). Kants Philosophie wird in der Regel nicht dem Idealismus zugeordnet. Fichte, Schelling und Hegel beziehen sich in ihren Entwürfen und Systemen öfters aufeinander, meist in der Absicht, so kann man es annehmen, das Denken der anderen zu übertrumpfen. Die Vorlesungen von Fichte, Schelling und Hegel waren äußerst populär, in ihnen saßen nicht

¹²⁶ Diesen Absatz des Kapitels habe ich in leicht veränderter Form meiner Magisterarbeit: *KIERKEGAARDS AMBIVALENTE EINSTELLUNG ZU HEGEL*, 2006, entnommen.

nur Studenten, sondern auch höhere Verwaltungsbeamte, Offiziere, Literaten und Politiker.¹²⁷

Hegel ist Idealist in einem völlig neuen Sinn, denn er vertritt die Aristotelische Vorstellung einer Zielgerichtetheit der Entwicklung des Menschen und er begreift Vernunft und Geist als das Ziel, das uns die Wahrheit aller Begriffe, die wir uns von der Welt machen, ermöglicht. Man kann sagen, dass Hegel die Welt auf den Begriff bringen will. In der Hegelschen Philosophie, zur Erinnerung, ist die absolute Realität wie bei Śaṅkara Geist, dessen Manifestation das Universum ist. Das Universum hat keine unabhängige eigenständige Existenz, seine Existenz ist vollkommen abhängig vom absoluten Geist. Damit ist nicht ein individueller Geist gemeint, sondern der universale Geist, der in jedem endlichen Geist vorhanden, aber nicht vollkommen identisch mit ihm ist. Dieser Geist ist unendlich und umfasst alles. Es gibt nichts, was außerhalb dieses Geistes liegt, dieser Geist ist absolut. Der Grund, warum man Hegels Idealismus einen objektiven nennen kann, ist, dass Hegels Idealismus die Natur unabänderlich einbezieht. In diesem objektiven Idealismus sind Sein, Idee, Natur, Mensch und Gott zu einer dialektischen Einheit verschmolzen.

Śaṅkara und Hegel sind Idealisten in einem traditionellen Sinn. Śaṅkara wird in Indien als reiner Idealist angesehen oder *kevalādvaitavādin*,¹²⁸ Hegel selbst hat sein System einen absoluten Idealismus bezeichnet. Für Śaṅkara und Hegel ist die Realität (*Brahman* oder das *Absolute*) reines Bewusstsein oder Vernunft (Geist). Der Geist des Widerspruchs, Hegels *Negation*, ist das Fundament seines Denkens. Er will die grundlegenden Gegensätze von Subjekt und Objekt, von Erkenntnis und Realität aufheben, ohne sie einzuebnen. Das Mittel ist die Dialektik, wie schon erwähnt, ein Erkenntnisinstrument, das Reallogik und Wissen-von-sich in einem ist.

Der absolute Geist vermittelt die Idee mit der Natur, deshalb, wie gesagt, bei Hegel *objektiver Idealismus*, die *die Idee als das andere ihrer selbst ist*. Auf diesen Punkt werde ich noch ausführlich eingehen. Der Begriff des absoluten Geistes impliziert, dass an die Stelle des subjektiven individuellen Denkens die *Selbstbewegung des Begriffs* tritt, der Kerngedanke der Hegelschen Dialektik.

¹²⁷ Gamm, Gerhard: *Der Deutsche Idealismus, Einführung in die Philosophie von Fichte, Hegel und Schelling*, Reclam, 1997, S.11

¹²⁸ Sushit Kumar Sarkar: *Understanding Philosophy, Eastern and Western Perspectives*, Sundeep Praashan, New Delhi, 2005, S. 203

In dieser Tätigkeit des absoluten Geistes, in dem nun nicht mehr Subjektivität und Objektivität unterschieden sind, ist auch die Realität der Natur begründet. Die Natur als nunmehr selbst *Selbstbewegung des Begriffs, Idee in ihrer Äußerlichkeit*. Im absoluten Geist ist die Idee mit sich selbst vermittelt und ist nur die *sich selbst wissende Vernunft*.

Śaṅkaras Monismus bestreitet die Realität der endlichen Welt. Das heißt aber nicht, dass es für ihn keine empirischen Dinge gibt, Es gibt für ihn die empirische Welt, diese hat aber keine Wahrheit, weil sie Erscheinung ist, sie erscheint und vergeht. Sie ist gewissermaßen *Brahmans* Traum. Für Hegel ist die reale Welt nicht unwirklich und falsch. Die reale Welt ist in der Entwicklung enthalten, sie ist die Manifestation des Absoluten. Hegels Absolutes ist nicht eine transzendente Realität, es ist ein Prozess. Für Hegel ist der Begriff *Werden* von großer Bedeutung, es ist für ihn die Einheit von Sein und Nichts, die sich wiederum spaltet in Entstehen (vom Nichts zum Sein) und Vergehen (von Sein zu Nichts). Die Einheit dieser Pole ist das Dasein.

Für Śaṅkara, in seinem *höheren Wissen* gibt es keine andere Realität als das Selbst, das heißt das *Ātman*.

5. 5. 1. Nichts-Schein-Sein-Werden

Parmenides behauptet, dass Bewegung nicht existiere. Kein Seiendes entstehe oder vergehe, es scheine uns lediglich so. Genauso wie Śaṅkara und Hegel hat Parmenides das Problem, die beobachtbaren Erscheinungen zu erklären. Da für ihn das Seiende begrifflich eins, in Hinblick auf die sinnliche Wahrnehmung aber mehrerlei ist, setzt er zwei Ursachen und Prinzipien an, und zwar das Heiße und das Kalte, das heißt Feuer und Wasser. Das Heiße ordnet Parmenides dem Seienden zu, das Kalte dem Nichtseienden.¹²⁹

Parmenides, auch Demokrit, lehren, dass alles gemäß der Notwendigkeit geschieht, diese sei Schicksal, Gerechtigkeit, Vorsehung und Stifter des Weltalls.¹³⁰ Doxa ist für Parmenides die unzuverlässige, wahnhafte Meinung der Sterblichen, die noch nicht zum wahrhaften Denken vorgedrungen ist. Er negiert jedoch weder den Teil des Denkens, der Meinen ist, (Hegel nennt Meinen den gemeinen Menschenverstand), noch den Teil, der Gegenstand des

¹²⁹ Parmenides: *Über das Sein, Testimonia*, Reclam, 1995, S.25

¹³⁰ Ibid.

wahrhaften Denkens ist. Den durch das wahrhafte Denken erfassbaren Teil fasst er unter die beiden Begriffe *Eines* und *Seiendes*; und zwar unter den Begriff *Eines*, da er mit sich selbst identisch ist und keine Veränderungen zulässt und unter den Begriff *Seiendes*, da er ewig und unvergänglich ist. Den durch die Wahrnehmung aufgenommenen Teil ordnet er unter den Begriff des Ungeordneten und der Bewegung ein. Da das Sein ohne Bewegung ist, gibt uns nur die Wahrnehmung den Eindruck einer Bewegung. Das Kennzeichen des Denkens ist „das unerschütterliche Herz der wirklich überzeugenden Wahrheit.“ Dem gegenüber stehen Meinungen der Sterblichen, denen keine *wahre Verlässlichkeit innewohnt*, weil die Wahrnehmung Gegenstände wahrnimmt (für wahr hält), die Veränderungen, Einwirkungen und Unregelmäßigkeiten unterworfen sind.

Der Gedankengang des Meinens, (und auch das Meinen *denkt*, wie Platon sagt, *nur falsch*), ist aus dem durch das richtige Denken erfassbaren Bereich der Wahrheit abgeglitten in den Bereich der Erscheinung und was nur scheinbar ist, heißt, dass es in dem Bereich des Wahrnehmbaren liegt.

Norbert Bolz schreibt in seinem Buch *Geschichte des Scheins*: „Philosophie nimmt ihren Anfang, wo sich Denken gegen die Bedrohung behauptet, die im Aufbrechen der Differenz von Sein und Schein erwächst.“¹³¹

Das unendlich mannigfache Dasein der natürlichen und geistigen Welt hat, so Hegel, viele *Gestalten*. Diese *Gestalten* haben ein Sein, das einen verschiedenen Grad von Stärke, Kraft und Inhalt hat. Aber das Sein dieser Dinge ist nur ein getragenes und gesetztes. Dieses Sein hat keine wahrhafte Selbständigkeit, sein *Sein* ist sozusagen nur ein geliehenes, nur der Schein eines Seins. Nur Gott ist das absolut selbständige *Sein*.¹³² In den *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I und II* gebraucht Hegel hauptsächlich den Begriff *Gott* und nicht *das Absolute*. In dem Kapitel *Ein persönlicher Gott oder das Absolute* gehe ich ausführlicher auf dieses Thema ein.

Für Hegel gehört *Realität* in den Bereich von Sein und *Existenz* in den Bereich des Wesens, man sollte vielmehr sagen, noch in den Bereich des Wesens. Es ist das, das hinter der Erscheinung steht und doch nicht das *Sein-*

¹³¹ Bolz, Norbert: *Eine kurze Geschichte des Scheins*, Wilhelm Fink Verlag, 1999, S.9

¹³² Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1986, S. 93

an-sich ist, sozusagen ein Bindeglied zwischen dem Sein und den empirischen Dingen, aber ihnen zugehörig. „Die Wahrheit des Seins ist das Wesen“. Mit diesem Satz beginnt Hegel seine *Wissenschaft der Logik II*. Das *Wissen*, das heißt der Mensch, will das Wahre erkennen, will wissen was das Sein *an- und-für-sich* ist. Dieses *Wissen* bleibt nicht beim Unmittelbaren und dessen Bestimmungen stehen, es versucht vielmehr durch das Unmittelbare durchzudringen und will erkennen, dass hinter diesem Sein noch etwas anderes ist, als das Sein selbst und dass dieser Hintergrund die Wahrheit des Seins ist. „Das Wesen ist das Gebiet, in dem wir die Dinge nicht nur durch sie selbst, >unmittelbar<, wahrnehmen, sondern als auf einer zugrunde liegenden Basis beruhend.“¹³³ Das Wesen ist für Hegel der Grund der Existenz, alles was ein Dasein hat, beruht auf dem Grund seines Wesens. Wesen ist bei Hegel nicht ein und dasselbe wie Substanz oder wie die Essenz der scholastischen Philosophie und für den Existenzialisten Sartre geht die menschliche Existenz der Essenz, dem Wesen, voraus, der Mensch ist, bei Sartre, wozu er sich macht. Das Wesen ist bei Hegel das, was bei den zeitlichen Veränderungen beständig bleibt. „Das Wesen verweist also immer auf einen Ausgangspunkt, zum Sein, das (als selbstgenügsames Sein) negiert wird.“¹³⁴ Der Begriff des Wesens ist nach Hegel ein vermittelter, wir können ihn nur durch einen anderen Begriff erreichen. Indem wir über das Sein nachdenken, gelangen wir zu ihm. Das, was existiert, soll nicht nur als zufällig *da-seiend* betrachtet werden, sondern vielmehr als die Offenlegung eines völlig systematischen Netzes notwendiger Beziehungen. Das Dasein ist geworden und wenn es *da* ist, hat es sein Gewordensein durch die Kette des vor ihm *Da-Gewesenen*, hat es seine Vermittlung, seine Geschichte hinter sich gelassen. Es ist zu einem konkreten Sein geworden. „Die Sprache hat im Zeitwort sein das Wesen in der vergangenen Zeit, >gewesen<, behalten; denn das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Sein.“¹³⁵

Nur Gott ist also für Hegel das Wirkliche, wie auch für Śaṅkara und das Dasein ist zum Teil *Erscheinung* und nur zum Teil *Wirklichkeit*. Denn der Mensch ist eine zufällige Existenz, die den gleichen Wert hat, wie ein mögliches

¹³³ Taylor, Charles: *Hegel*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1983, S. 338

¹³⁴ Ibid.

¹³⁵ Hegel, G.W.F.: *Wissenschaft der Logik II*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1986, S. 13

Dasein, es hätte auch nicht sein können. Hätten sich unsere Eltern nicht zufällig getroffen, wären wir folglich nicht zustande gekommen. Es ist offensichtlich, dass weder Śaṅkara noch Hegel an Vorsehung glaubt. Man kann sich natürlich fragen, was das bedeute, es bestünde ein Unterschied zwischen Erscheinung und Realität. Damit ist gemeint, dass die Dinge um uns herum zwar eine Existenz haben, aber keine eigene Existenz. Sie haben ein Dasein, sind aber nicht sich selbst erschaffen habende Wesen. Hegels *Dinge* verweisen über sich hinaus auf das Sein, er leugnet aber nicht die Wirklichkeit der Welt. Für Śaṅkara haben die verschiedenen Modifikationen des Seins einen Anfang und ein Ende, aber das Sein selbst macht weder Geburt noch Zerstörung durch, ebenso wie ein Teller aus Ton und eine Vase aus Ton nichts als die eine Substanz Ton sind.

Hegel und auch Śaṅkara haben keinen Zweifel daran, dass wir die Dinge wahrnehmen. Was wir wahrnehmen ist für beide ein Objekt, das vor uns steht und nicht unsere eigene Idee.

Das Grunddogma der Vedāntaschule bestand nicht im Ableugnen des Daseins der Materie, d.h. der Solidität, Undurchdringlichkeit und Ausdehnung (welche zu leugnen Wahnsinn wäre), sondern in der Berichtigung des gewöhnlichen Begriffs derselben durch die Behauptung, daß sie kein von der erkennenden Auffassung unabhängiges Dasein habe; indem Dasein und Wahrnehmbarkeit Wechselbegriffe seien.¹³⁶

Wenn man erleuchtet ist, ist nach Śaṅkara die gesamte geistige Kraft und Aufmerksamkeit vollkommen auf *Ātman* als Inbegriff aller Lebenskraft konzentriert, sodass man sogar sich selbst aus dem Bewusstsein verliert, Wenn ich mich vollkommen auf *Ātman* konzentriere, vergesse ich, dass ich es bin, der über das Leben reflektiert. Das ist der Augenblick, in dem das Leben sozusagen in mir selbst denkt. Es geht dabei nicht um Arten des Lebens, die ich mir im Einzelnen anschauen kann, sondern um das *reine* Leben, wie es *an und für sich* vor einer Lebensform ist, nämlich als in sich ruhende Kraft, die jede Form *potentiell* als kommende Möglichkeit in sich enthält, sie aber noch nicht hervorgebracht hat. Solange ich mir noch meiner selbst bewusst war, stand mein Ich als erkennendes Subjekt dieser Kraft gegenüber. Nachdem ich jedoch mein

¹³⁶ Schopenhauer, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, Zitat nach William Jones, Suhrkamp, 1986, S. 32

Ich ausgeschaltet hatte, war auch der Widerstand *erloschen*, den es der Kraft geleistet hatte. Zurück blieb dort, wo vorher noch mein Ich gewesen war nur die vorher gewonnene Erkenntnis der Lebenskraft, gleichsam als deren Abdruck oder Selbstansicht. Das ursprüngliche Verhältnis hat sich also umgekehrt: Die Lebenskraft ist zum Subjekt geworden und innerhalb meines Bewusstseins sich selbst zum Objekt. Das heißt, sie ist mit sich identisch und in mir vereinigen sich Subjekt und Objekt. Und an Stelle meines Ichs befindet sich die Lebenskraft selber. Mein privates Ich ist nun vernichtet und in dem Über-Ich aufgegangen und dadurch unendlich erweitert worden. Nichts und Alles sind in dieser Hinsicht nun dasselbe. Diesen Zustand haben christliche Mystiker als *Ruhe in Gott* bezeichnet und Buddha *das Nirvāna*.

Hegel kommt in seiner *Phänomenologie des Geistes* zu demselben Schluss, wo er Schritt für Schritt beschreibt, wie der Weltgeist aus seiner *Selbstentfremdung*, nämlich aus seinen Erscheinungsformen, Lebensformen, Begriffen heraustritt und im denkenden Menschen zu sich selbst kommt. Ebenso meint Meister Eckhart mit seiner Lehre von der *Entwerdung* nichts anderes als das *Einwohnen* des *Seelenfünkchens* im All-Einen, nämlich in Gott, und aus solcher Gewissheit heraus wagte er zu bekennen: „Ich beneide Christus nicht, weil er Gott geworden ist; denn auch ich kann, *wenn ich will*, dasselbe werden.“ Gleiche Gedanken hatten schon Stoiker, Neuplatoniker, Gnostiker im Hinblick auf die Weltseele ausgesprochen.

Nur das Absolute ist für Hegel das *Sein*. Jede Realität hätte eine Beschränktheit, von dieser Beschränktheit müsse abstrahiert werden, so dass Gott nur das Reale in aller Realität, das *Allerrealste* sei, somit das *Sein*. Da Realität, wie Hegel schreibt, bereits eine Reflexion enthalte, stimmt er Spinoza zu, für den Gott das Principium des *Seins* in allem Dasein ist. Da Parmenides mit seiner Aussage „das Sein nur ist, und das Nichts ist nicht“ (wie auch schon manche der Eleaten), für Hegel zu weit gegangen ist, indem dieser nur das Sein anerkennt und allem, was sonst noch den *Gegenstand* unseres Bewusstseins bildet, die Wahrheit abgesprochen hat, erklärt er, dass das wahre Verhältnis vielmehr dieses sei: dass das Sein nicht ein „Festes und Letztes ist, sondern vielmehr als dialektisch in ein Entgegengesetztes

umschlägt, welches gleichfalls unmittelbar genommen, das *Nichts* ist.“¹³⁷ Hier kommt Hegel zu seinem berühmten Begriff *Werden*.

Das *Sein* ist für Hegel das ganz und gar Bestimmungslose, und dieselbe Bestimmungslosigkeit ist auch das *Nichts*; denn wenn man von einem Unterschied spricht, so spricht man von einer Bestimmung, die der eine Gegenstand hat und der andere nicht. „Der Unterschied dieser beiden ist somit nur ein gemeinter, der ganz abstrakte Unterschied, der zugleich kein Unterschied ist.“¹³⁸ Deshalb meint Hegel, sei das *Nichts dieses Unmittelbare*, sich selbst *Gleiche*, ebenso umgekehrt *dasselbe*, was das *Sein* sei. „Die Wahrheit des Seins sowie des Nichts ist daher die *Einheit* beider; diese Einheit ist das *Werden*.“ Die Deduktion ihrer Einheit ist für Hegel *ganz analytisch*. Natürlich kann man sich über diese Aussage lustig machen, meint Hegel (die bloße Meinung), denn wenn ich mein Vermögen verlöre, sei dies doch kein *Nichts*; aber, dies gehöre zu der Nützlichkeit und:

In der Tat ist die Philosophie eben diese Lehre, den Menschen von einer unendlichen Menge endlicher Zwecke und Absichten zu befreien und ihn dagegen gleichgültig zu machen, so daß es ihm allerdings dasselbe sei, ob solche Sachen sind oder nicht sind.¹³⁹

Hegel spricht demnach vom abstrakten *Sein* und *Nichts*. Für ihn ist das *Werden* der wahre Ausdruck des Resultats der analysierten Einheit von *Sein* und *Nichts*. „Das Werden ist der erste konkrete Gedanke und damit der erste Begriff, wohingegen Sein und Nichts leere Abstraktionen sind.“ Der *gemeine Menschenverstand* halte das *Sein* und das *Nichts* zeitlich auseinander und stelle sich *Sein* und *Nichts* in der Zeit abwechselnd vor, sie würden nicht in ihrer Abstraktion gedacht und deshalb seien sie in diesem Denken nicht *an-und-für-sich* dasselbe. Wenn nur Nichts aus Nichts wird, sei dies kein Werden. *Ex nihilo nihil fit* schreibt Hegel, weder im Himmel noch auf Erden gäbe es etwas, was nicht beides, *Sein* und Nichts *enthielte*. Selbst Gott habe in seiner Qualität, in seiner Tätigkeit die Bestimmungen des *Negativen*, „sie sind ein Hervorbringen

¹³⁷ Hegel, G.: W. F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1986, S. 185

¹³⁸ Ibid., S. 187

¹³⁹ Hegel, G.: W. F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1986, S. 189.

eines Anderen.“¹⁴⁰ Erst das Dasein enthält für Hegel den realen Unterschied von *Sein* und *Nichts*, nämlich ein *Etwas* und ein *Anderes*.

In Hegels Logik ist das fundamentale Motiv die *bestimmte Negation*, eines Nichts, das trotzdem eine Reihe von positiven Eigenschaften besitzt (gemäß der differentiellen Signifikantenlogik, in der gerade die Abwesenheit eines Merkmals als positives Charakteristikum fungieren kann). Hegels *bestimmte Negation* ist die spekulative (die Möglichkeit im Denken weiter fortzuschreiten, statt im bloßen Rasonieren und dem Begriff ein Prädikat zulegend).

Das Sein ist der Begriff nur *an sich*; die Bestimmungen desselben sind *seiende*, in ihrem Unterschiede *Andere* gegeneinander, und ihre weitere Bestimmung (die Form des Dialektischen) ist ein *Übergehen in Anderes*.¹⁴¹

Für Hegel können die Bestimmungen des Seins, das heißt nicht nur des Seins, sondern die logischen Bestimmungen überhaupt, als Definitionen des Absoluten, als die *metaphysischen Definitionen* Gottes angesehen werden. „Denn Gott metaphysisch definieren heißt, dessen Natur in *Gedanken* als solchen ausdrücken; die Logik aber umfasst alle Gedanken, wie sie noch in der Form von Gedanken sind.“¹⁴² Wenn Hegel von Anfang spricht, dann ist dies auch der Anfang des Denkens, der Anfang der Logik.

Da in der Möglichkeit Wirklichkeit enthalten ist und in dieser Wirklichkeit wieder eine Möglichkeit (in Kindern, die man erzeugt hat), geht sie „mit dem anderen nur mit sich selbst zusammen“. Die reale Notwendigkeit ist nur dem Wesen nach das Notwendige, gesetzt ist sie aber als Wirklichkeit oder Möglichkeit. Sie enthält deshalb Zufälligkeit, „sie ist die Rückkehr in sich aus jenem unruhigen *Anderssein* der Wirklichkeit und Möglichkeit gegeneinander.“¹⁴³

Im Realen, so glaubt man, kann nichts aus dem Nichts kommen. Aber die Quantenphysik spricht für Slavoj Žižek plötzlich die Sprache der Hegelschen Dialektik.

¹⁴⁰ Hegel, G. F. W.: *Wissenschaft der Logik II*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1986, S. 189.

¹⁴¹ Hegel, G. W. F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1986, S. 181

¹⁴² Ibid.

¹⁴³ Ibid., S. 111

Liefert aber die ‚Vakuumfluktation‘ nicht den perfekten Fall einer *creatio ex nihilo*? In der Quantenphysik wird das Vakuum als Nichts begriffen, als eine Leere, aber als eine Leere, die dennoch ‚bestimmt‘ ist, das heißt die eine ganze Menge von potentiellen Entitäten enthält. Die Vakuum ‚fluctuation‘ bezieht sich auf den Prozeß, durch den etwas (ein Teilchen) aus der Leere auftaucht und dann wieder in ihr evaporiert, verschwindet.¹⁴⁴

Für Śaṅkara kann etwas, das nicht aus sich selbst heraus besteht, sondern nur in Relation zu etwas anderem, nur eine falsche oder illusionistische Erscheinung sein. Da für *Brahman* die ewige Realität ist, die durch diesen Traum, der unser Leben ist, verdeckt wird, müssen wir aufwachen. Dies können wir durch unmittelbare Erkenntnis erreichen. Wenn man dazu fähig ist, wird man einer Realität gewahr, die sehr verschieden von der empirischen Realität ist. Die wahre Realität ist zeitlos, ohne Raum, nicht veränderlich, und man erkennt, dass alles was außerhalb dieser wahren Realität liegt, bloß Schein ist. Es ist *māyā*, ein Traum.

Auch Platon lehrt, dass diese Welt eine Welt der Schatten sei und dass die Realität hinter diesen Schatten liege. Denn die Dinge, die der Mensch als Realität ansähe, seien in Wahrheit nur Schatten und Abbildungen des wahren Seins.

5. 6. Ein persönlicher Gott oder das Absolute

Brahman, nach den Beschreibungen der Upanishaden, ist der das ganze Universum durchdringende *Ākasā* (universaler Äther), er ist der Geist in der Sonne, der Geist im Auge; sein Kopf ist der Himmel, seine Augen sind die Sonne und der Mond; sein Atem ist der Wind, sein Fußschemel die Erde; er ist unendlich groß als Seele des Universums und gleichzeitig winzig klein als die Seele in uns; er ist personifiziert und teilt gerecht Belohnung und Strafe für die Taten der Menschen aus.¹⁴⁵

Diese Beschreibungen des *Brahman* findet man auch in Śaṅkaras exoterischer Theologie, der *sagunā vidyā Brahman*s, die aus verschiedenen *vidyās* besteht. Für Śaṅkara ist die Vorstellung von Gott als persönlicher Gott,

¹⁴⁴ Zizek, Slavoj: *Der nie aufgehende Rest: ein Versuch über Schelling und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Passagen Verlag, 1996, S.226-227

¹⁴⁵ Deussen, Paul: *The Philosophy of the Vedānta in its Relations to the Occidental Metaphysics*, THEOSOPHICAL PUBLISHING HOUSE; Adyar, Madras, India, 1973, S. 4

genannt *Īśvara*, eine Vorstellung für Nichteingeweihte und gibt uns kein wirkliches Wissen von *Ātman*. Dieser Zugang zu dem ewigen Sein ist für ihn aber nicht der Weg der Erkenntnis, sondern der Weg der Anbetung. Diese exoterische Auffassung Gottes kann für Śaṅkara niemals ein wirkliches Wissen von *Brahman/Ātman* geben. Deussen schreibt dazu in tiefer Religiosität: „[]. und tatsächlich, wenn wir darüber nachdenken, was Persönlichkeit ist, wie limitiert, wie tief verwurzelt im Egoismus sie ist, so sind dies Eigenschaften, die im Gegensatz zum göttlichen Wesen stehen. Wer könnte da so niedrig über Gott denken und ihm Persönlichkeit zuschreiben.“¹⁴⁶

In einem scharfen Kontrast zu diesen exoterischen *vidyās* steht in der Lehre Śaṅkaras das esoterische Wissen, das *Ātman* erkennt, genannt *nirgunā vidyā*. Der fundamentale Glaubenssatz ist, dass man Brahman weder mit Worten noch mit Gedanken erfassen kann. Welcherart Anstrengungen auch immer gemacht werden *Ātman* zu beschreiben, die Upanishaden sagen: *na iti na iti* es ist nicht so, es ist nicht so.

Ātman, das einzige göttliche Sein, ist in uns als unsere metaphysische Einheit mit Gott. Wenn wir von der Außenwelt und der Welt der Erscheinungen zu uns selbst zurückkehren, können wir zu den tiefsten Geheimnissen unserer eigenen Natur und zu Gott kommen. Es besteht ein großer Unterschied zwischen dem Wissen, in dem Objekt und Subjekt voneinander getrennt sind, und dem Wissen *anubhava*, dem reinen Bewusstsein, in dem Objekt und Subjekt zusammenfallen. Derjenige, der durch *anubhava* eine höhere Vernunft *brahma ahamāsmi* (ich bin *Brahman*) erlangt, ist in einem Zustand, den Śaṅkara *Samrāadhanam* (vollendete Zufriedenheit) nennt.¹⁴⁷

Für Rāmānuja ist im Gegensatz zu Śaṅkara, die Idee Gottes als reine Abstraktion nicht denkbar. Nur in einem wahren Bezug zu einem persönlichen Gott ist eine Religion als Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen möglich. In der Theologie des Rāmānuja ist folglich das Absolute ein persönlicher Gott, der dem Menschen gegenübersteht.

In der Einleitung zu *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I* schreibt Hegel:

¹⁴⁶ Deussen, Paul: *The Philosophy of the Vedanta in its Relations to the Occidental Metaphysics*, THEOSOPHICAL PUBLISHING HOUSE; Adyar, Madras, India, 1973, S. 5.

¹⁴⁷ Ibid. S. 6

Wir wissen, dass wir uns in der Religion der Zeitlichkeit entrücken und dass sie diejenige Region für unser Bewusstsein ist, in welcher alle Rätsel der Welt gelöst, alle Widersprüche des tiefer sinnenden Gedankens enthüllt sind, alle Schmerzen des Gefühls verstummen, die Region der ewigen Wahrheit, der ewigen Ruhe, des ewigen Friedens

Auch bei Hegel, wie bei Śaṅkara, gibt es zwei Stufen einer Beziehung zu Gott oder dem Absoluten. Auch für Hegel braucht das religiöse Bewusstsein den Gott der Theologie, man kann ihn mit *Īśvara* vergleichen und das durch die Philosophie erkannte Absolute Hegels mit *Brahman*, auch wenn das Absolute bei Hegel verschieden von Śaṅkaras *Brahman* ist. Die Welt ist *Brahmans* Phantasie, während das *Absolute* Hegels sich objektiviert hat. Bei beiden aber, Śaṅkara und Hegel, ist das Erkennen *Brahmans* oder des *Absoluten* ein Weg, der zurückgelegt werden muss.

Hegel war einerseits lutherischer Theologe, der seit seiner Jugend die Bibel sehr gut kannte, andererseits war er Vernunftphilosoph. Er wollte beide Seiten zu einer vollkommenen Übereinstimmung bringen, identifizieren. Der Angelpunkt, in dem sich beide Seiten trafen und um den sie sich herumbewegen ließen, bis sie sich vereinen konnten, war das Neue Testament. Im Einleitungsteil des *Vierten Evangeliums* fand Hegel, was er suchte, und zwar im Originaltext: „Im Anfang war der *Logos*, und der *Logos* war bei Gott. [.] Alles wurde durch *ihn* (den *Logos*), und ohne ihn wurde nicht eines, das *geworden ist*. In ihm war *Leben* und das *Leben* war das *Licht* der Menschen.“¹⁴⁸ Hegel erwähnt außerdem noch andere Stellen desselben Evangeliums, nach denen der *Logos* mit Gott identisch ist. Das war für Hegel ein Ansatz für sein System.

Hegel verwendet statt *Logos* meistens den Begriff *Geist*. Bei den Erscheinungsweisen des Geistes (siehe Kapitel: *Hegels Werden des Geistes*) handelt es sich um dieselbe Welteinheit, nämlich die des *Weltgeistes* oder *Gottes*. In der Weltgeschichte zeigt sich das Göttliche, die Weltgeschichte ist der Plan Gottes. Die Wahrheit Gottes, *die Abbildung seiner selbst*, ist es, was in der Vernunft vernommen wird. „Der Mensch weiß von Gott in dem Sinne, dass Gott im Menschen von sich selber weiß.“

Alle diese Sätze setzen meiner Meinung nach nicht Wissen voraus, sondern Glauben. Es ist sozusagen ein Glaubenswissen. In diesem Sinne kann man

¹⁴⁸ Zitiert nach Orthbandt, Eberhard: *GESCHICHTE DER GROSSEN PHILOSOPHEN*, SÜDWEST VERLAG MÜNCHEN, 1970, S. 367

dieses Glaubenswissen Intuition nennen und Śaṅkaras Erkennen *Brahmans/Ātmans* gleichsetzen, auch wenn Hegel durch sein logisches System versucht, Gott zu definieren.

Die Unterscheidung von Glauben und Wissen ist ein geläufiger Gegensatz geworden. Es gilt als ausgemacht, dass sie verschieden seien und dass man deshalb von Gott nichts wisse. Man kann die Menschen damit verscheuchen, wenn man ihnen sagt, man wolle Gott erkennen, wissen, und diese Erkenntnis darstellen. In seiner wesentlichen Bestimmung ist aber dieser Unterschied tatsächlich etwas Leeres. Denn was ich glaube, dass weiß ich auch, dessen bin ich gewiß. In der Religion *glaubt* man an Gott und an die Lehren, die seine Natur näher explizieren; aber man *weiß* es auch, ist dessen gewiß. *Wissen heißt, etwas als Gegenstand vor seinem Bewusstsein haben und dessen gewiß sein, und genau dasselbe ist Glauben auch.*¹⁴⁹

Hegel, wie schon gesagt, will durch sein System Gott erkennen (im Gegensatz zu Kant, für den Gott ein Postuliertes ist, nicht beweisbar, die Vernunft kann Gott nicht erkennen weil wir über unsere Erfahrung nicht hinauskommen). Es ist für Hegel, wie er schreibt, die in der heiligen Schrift „gebotene höchste Aufgabe, Gott nicht nur zu lieben, sondern ihn auch zu erkennen. Und zwar kann man Gott in der Geschichte erkennen. Man muss einsehen, dass die Vernunft die Welt beherrscht, daß es also im Verlauf der Weltgeschichte vernünftig zugegangen ist.“ Der gesamte Weltprozess ist nach Hegel die Selbstentfaltung des Weltgeistes. Zwischen dem, was wirklich ist und dem was unwirklich ist, setzt Hegel verschiedene Grade von Wirklichkeit an. Hegels Begriff des Absoluten oder auch Gottes bedeutet den höchsten Wesenszusammenhang in der Welt und folglich die höchste Wirklichkeit, die alle anderen Wirklichkeiten bedingt. Die Existenz Gottes zu bestreiten ist für Hegel daher ohne Sinn. Denn über die zufällige Existenz lässt sich gar nicht sinnvoll sprechen, wenn die Existenz des höchsten Wesenszusammenhangs nicht schon vorausgesetzt wird, also die Existenz Gottes. Die Philosophie ist für Hegel allerdings der Weg, die Erkenntnis Gottes darzustellen.

¹⁴⁹ Orthbandt, Eberhard: *GESCHICHTE DER GROSSEN PHILOSOPHEN*, SÜDWEST VERLAG MÜNCHEN, 1970, S. 367/368

5. 7. Warum das Absolute in das Relative gefallen ist

Ein Hauptvertreter des Neuplatonismus (3.-6. Jh. n. Chr.) war Plotin. Hegel referiert dessen Philosophie in seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II* und meint, dass zu Plotins Zeit „von indischer und brahmanischer Weisheit hohe Vorstellungen in Umlauf gekommen waren.“¹⁵⁰ Plotin vertritt die These, dass aus dem höchsten Wesen, dem Ur-Einen, der Weltgeist, die Weltseele und alles Leben durch Emanation hervorgegangen sei. Für ihn strahlt der Geist aus dem Ur-Einen hervor, sowie die Wärme und das Licht aus der Sonne. Der Geist ist Denkendes und Gedachtes und Ideenwelt zugleich¹⁵¹ und erzeugt die Seele, die die Mittlerin zwischen der Ideenwelt und den Sinnen ist. Nach meinem Dafürhalten nimmt Hegels Seele auch diese Stellung ein. Auf der einen Seite ist die Seele bei Plotin dem Geist zugewandt und nimmt von ihm die Ideen entgegen, auf der anderen Seite neigt sie sich der Materie zu, um aus ihr die Abbilder der körperlichen Welt zu erlangen. Der Mensch hat die Aufgabe entsprechend dem Abstieg von dem Ur-Einen bis zur Materie in entgegengesetzter Richtung auf denselben Stufen wieder aufwärts zu steigen. Es gibt zwei Wege, die sich gegenseitig ergänzen: Ein unterer und ein oberer Weg. Der untere Weg geht wie bei den Pythagoreern, und ihnen folgend bei Platon, durch die Musik, die uns an die Harmonie der Sphären heranführt und weiter bis zur philosophischen Dialektik Platons. Man muss aber über das Gebiet des Wissens hinaus gelangen und niemals darf man von dem oberen Weg abbiegen, der zur *Einswerdung* mit dem Ur-Einen führt. Man muss das Wissenschaftliche und wissenschaftlich Fassbare aufgeben. Das erinnert an Śaṅkara. Plotin spricht von einer *Schau*, wie Parmenides und Platon, der man teilhaftig werden soll. In einer Ekstase, wie Plotin es mehrmals verkündete, wurde er bis zum Ur-Einen emporgehoben. Dabei handelte es sich aber nicht um eine plötzliche Entrückung, sondern um Läuterung und die Tätigkeit des Denkens. Wie man es in der deutschen Mystik findet, wird der psychologische Aufstieg vom Körper zur Seele, von der Seele zum Logos und durch den Geist und über den Geist hinaus zum Schauen eines Unaussprechlichen und

¹⁵⁰ Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1986, S. 436

¹⁵¹ Orthbandt, Eberhard: *GESCHICHTE DER GROSSEN PHILOSOPHEN*, Südwest Verlag München, 1970, S.208

Unbeschreiblichen als unmittelbares Erleben eines kosmischen Ereignisses gedeutet.

Auch der von den deutschen Idealisten wieder entdeckte irische Theologe und Philosoph Johannes Scotus Eriugena (gest. um 877) stellt in seinem Hauptwerk *De divisione naturae* (*Über die Einteilung der Natur*) dar, wie alles Sein sich entfaltet. Gott denkt sich die Welt und dieses Denken beinhaltet die Urbilder, die für die sinnlich wahrnehmbare Welt fungieren. Eriugena vertrat eine Emanationslehre wie Plotin, die ein andauerndes *Ausfließen* göttlicher Formkraft annimmt. Das Ziel des Weltprozesses ist die Rückkehr der gesamten Schöpfung zum göttlichen Ursprung. Wie Hegel vertritt er einen dynamischen Gottesbegriff.¹⁵²

Nach der philosophischen *Gnosis*¹⁵³ (gr. Erkenntnis, ca. im 1. Jahrhundert n. Chr. in Kleinasien, Palästina und Ägypten entstanden) kann sich der einzelne Mensch durch einen Denkprozess, das heißt durch vernünftige *Erkenntnis* Gottes und seines Weltplans, der ein heilsgeschichtlicher ist, geistig zur absoluten Freiheit *erlösen*. Über bestimmte Erkenntnisstufen kann der Mensch sich zu Gott empor denken, um sich mit Gott im eigenen Bewusstsein zu vereinigen. Die Rettung des Menschen, das heißt die Verwirklichung des Menschen, ist ihr eigenes Werk. Die Gnosis wurde von den Vertretern des frühen Christentums (aus für mich verständlichen Gründen) bekämpft, denn nach der Lehre des Christentums ist es Christus, der den Menschen errettet. Aller philosophischen *Gnosis* wird als Glaubensgewissheit die Identität von Weltvernunft und Gottesgeist vorausgesetzt. Deshalb, so die Lehre, sei das vernünftige Erkenntnisdenken auch das Denken Gottes und durch das Erkennen könne man auch Gottes vermeintlichen Plans gewahr werden und über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des Weltganzen Vermutungen anstellen. Solche Gnosis ist die Basis jeder spekulativen Philosophie. Man könnte Hegel fast einen Gnostiker nennen, denn er wollte ja in seinem System auch den Dualismus von Gott und der Welt aufheben.

Von Hegel lässt sich also eine Verbindungslinie ziehen, die über den schwäbischen Pietismus zu neuplatonisch-gnostischen, wie zu apokalyptisch-

¹⁵² Orthbandt, Eberhard: *GESCHICHTE DER GROSSEN PHILOSOPHEN*, Südwest Verlag München, 1970, S. 295

¹⁵³ Ibid. S. 207

eschatologischen Auffassungen im Mittelalter und weiter zurück bis in die Spätantike führt. Das Modell, das Hegel benutzt, ist ein gnostisches: Gott verendlicht sich und wird Welt und kehrt aus dem sich aus der Endlichkeit befreienden Ich zu sich selbst zurück. Hegel sagt zwar, dass es ein höchst seltsames Unterfangen sei, die Galerie der großen vergangenen Geister durch neue Denkbilder zu erweitern und die „übrige Kollektion von Mumien und den allgemeinen Haufen von Zufälligkeiten zu vergrößern“¹⁵⁴; im Grunde aber betreibt er, meiner Auffassung nach, nichts wesentlich Anderes. Aber immerhin schreibt er: „Der lebendige Geist, der in einer Philosophie wohnt, verlangt, um sich zu enthüllen, durch einen verwandten Geist geboren zu werden.“¹⁵⁵

Gott hat also, so meint Hegel, einst die Natur aus sich hervorbracht und hat, indem er die Welt gestaltete und sie seither schöpferisch durchwalte, sich seiner selbst in die Materie hinein entäußert. Man kann sagen, er wollte sich entwickeln, sich selbst einen Spiegel vor Augen halten, zu seinem Selbstbewusstsein kommen. „Gott ist der absolute Geist, d.h. er ist das reine Wesen, das sich zum Gegenstande macht, aber darin nur sich selbst anschaut; oder in seinem Anderswerden schlechthin in sich selbst zurückkehrt und sich selbst gleich ist.“¹⁵⁶ Da Hegel anstatt *Gott* oder *Geist* ja auch oft *die Idee* sagt, fasst er die physikalische Natur, wie schon erwähnt, als *die Idee in der Form des Andersseins* auf. Vorher war die *Gott-Idee* bei sich selbst; jetzt ist sie in einem Zustand äußerster Selbstentfremdung. Sie ist jetzt die Formkraft innerhalb der Natur, ist sich aber dadurch fremd geworden. Dieses sich Fremdgewordensein Gottes, seine Selbstentfremdung, ist für Hegel einer der Ansatzpunkte seines Philosophierens. Hegel sucht einen Weg wie Gott aus dieser Selbstentfremdung zurück zu sich selbst kommen kann und somit zu seinem Selbstbewusstsein. Wie kommt Gott aus dieser freiwilligen Gefangenschaft in der Welt zurück zu seiner Freiheit? Gott geht hier den Weg, den jeder menschliche Geist geht, oder gehen sollte. Die Entwicklung des absoluten Geistes verläuft parallel zu der Entwicklung des menschlichen Geistes.

¹⁵⁴ Zitiert nach Gamm, Gerhard: Der Deutsche Idealismus; Reclam, 1997, S. 8

¹⁵⁵ Ibid.

¹⁵⁶ Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1986, S. 98

Hegel versucht die oben gestellte Frage auch hier durch seine *Dialektik*, der Methode seines *logischen Systems*, zu beantworten. Am Anfang steht Gott als *These* in seinem *Ansichsein*, dann setzt er sich selbst als *Antithese zu seinem Gegenstand*; schließlich wird er aufgehoben als *Synthese* in seinem *Geist*. Der Schicksalsweg dieses Gottgeistes ist für Hegel das Hauptthema seines Welterklärungssystems.

Für Hegel ist die Zeit der Begriff selbst, der, wie bei Kant, da ist und als reine Anschauung im Bewusstsein vorhanden ist. Deshalb erscheint der Geist notwendig in der Zeit, bis er seinen eigenen Begriff erfasst, das heißt sich selbst begriffen hat und die Zeit getilgt hat.¹⁵⁷ Hier wird man an die Urknalltheorie erinnert. Sie besagt, dass durch den Urknall Raum und Zeit geschaffen wurden.

Hegels Geist, zur Erinnerung, ist nicht der traditionelle Gott des Theismus, obwohl Hegel oft *das Absolute* Gott nennt und behauptet, die christliche Theologie zu reinigen. Hegels Geist ist nicht ein Gott, der völlig unabhängig von den Menschen existieren könnte, selbst wenn es keine Menschen gäbe. Für Gott sind die Menschen als Bewusstsein, Vernunft und Wollen das notwendige Mittel seiner geistigen Existenz. „Hegels ontologische These ist, dass das Universum von einem Geist gesetzt ist, dessen Wesen rationale Notwendigkeit ist.“¹⁵⁸ Der ewige abstrakte Geist, den man, wie ich es sehe, eher als ein reines Abstraktum bezeichnen müsste, da der Geist sich nach Hegels Modell erst durch und in der Welt wirklich zum *Geist* entfaltet, wird sich in Hegels Vorstellung ein Anderes und schafft sich ein *Dasein*. Man kann sagen, dass es dem Absoluten zu wenig war, nur abstrakt zu sein, es wollte einfach konkret werden.

Das Sāmkyā-System nimmt einen harmonischen Gleichgewichtszustand in der Urmaterie vor aller Schöpfung an. Gerät dieser Zustand aus irgendeinem Grunde aus der Balance, entfaltet sich diese Urmaterie.

In Śaṅkaras Theorie über die Entstehung der Welt findet sich auch hier die Unterscheidung zwischen exoterischer und esoterischer Lehre, wenn Śaṅkara

¹⁵⁷ Hegel, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes*, 1986, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1986, S. 584

¹⁵⁸ Taylor, Charles: *Hegel*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1978, S. 706

sie auch nicht so eindeutig trennt wie in anderen Teilen seines Systems.¹⁵⁹ Die exoterische Kosmologie Śaṅkaras betrachtet die Welt als eine Realität und kann deren totale Abhängigkeit von Brahman nur dadurch erklären, dass sie sich die Entstehung der Welt auf eine mythische Weise als Schöpfung durch Brahman vorstellt. Dies ist der falsche Realismus (*avidyā*), in den wir hineingeboren werden. Deshalb wird eine zeitliche Schöpfung der Welt, die man in den christlichen Schriften findet, auch in verschiedenen und bekannten Passagen der *Upanishaden* gelehrt. Da aber der *Vedānta* die Anfangslosigkeit der *Samsāra* lehrt, ist eine Schöpfung der Welt durch eine immaterielle Ursache an einem bestimmten Zeitpunkt, nachdem eine Ewigkeit vergangen war, gegen ihr Prinzip. Außerdem sei so eine Auffassung, nach Deussens Meinung, von dem Verstand nicht zu fassen und auch gegen die Lehre der Naturwissenschaft.

Entgegen der Vorstellung der zeitlichen Kreation der Welt für alle Ewigkeit, wie die *Upanishaden* es lehren, lehrt Śaṅkara, dass die Welt in langen Perioden von Brahman geschaffen und wieder absorbiert wird. Diese wechselnde Schöpfung und Wieder-Einvernahme der Welt erfolgt ewig.

Meine These ist, dass Hegels Geist sich auch immer wieder objektiviert, das heißt notwendigerweise objektivieren *muss*; und wenn er in dem *absoluten Wissen* mit Hilfe der Geschichte und der Wissenschaft, das was er ist, erkannt hat, wieder *in sich geht* und von vorne anfängt. Dies kann man Brahmans Erschaffung der Welt und der folgenden Absorption gleichsetzen. Aber, bezeichnend für Hegel, folgt für ihn die nächste Schöpfung der Welt natürlich auf einer höheren Stufe. Hier ist von dem Geist die Rede, vom Selbst des absoluten Geistes; und vielleicht meint Hegel hier auch den menschlichen Geist, der in der Geschichte immer wieder in Untiefen gefallen ist und dann, trotzdem, da aus der Erinnerung lernend, (hoffentlich unterliegt Hegel hier nicht einer Illusion) wieder zu einem *höheren* Stadium sich entwickelt hat. So stieg der Geist, wie Hegel es in seiner *Philosophie der Geschichte* beschreibt, von einer Kulturstufe zur nächsten empor, bis er im preußischen Staat ca. 1820 und in Hegel, zu sich gekommen war.

¹⁵⁹ Deussen; Paul: The Philosophy of the Vedanta in its Relations to the Occidental Metaphysics, THEOSOPHICAL PUBLISHING HOUSE, 1930, S. 6.

Man kann, so glaube ich, Hegel folgendermaßen lesen: Der absolute Geist verlässt, so wie bei Śaṅkara, das Dasein, weil nichts Neues mehr kommt und fängt von neuem an, auch, aus seiner Erinnerung gelernt habend, in einer höheren Form der Substanz.

Indem seine Vollendung darin besteht, das, was *er ist*, seine Substanz, vollkommen zu *wissen*, so ist dies Wissen sein *Insichgehen*, in welchem er sein Dasein verläßt und seine Gestalt der Erinnerung übergibt. In seinem Insichgehen ist er in der Nacht seines Selbstbewusstseins versunken, sein verschwundenes Dasein aber ist in ihr aufbewahrt, und dies aufgehobene Dasein – das vorige, aber aus dem Wissen neugeborene – ist das neue Dasein, eine neue Welt und Geistesgestalt. In ihr hat er ebenso unbefangen von vorn bei ihrer Unmittelbarkeit anzufangen und sich von ihr auf wieder großzuziehen, als ob alles Vorhergehende für ihn verloren wäre und er aus der Erfahrung der früheren Geister nichts gelernt hätte. Aber die *Er-Innerung* hat sie aufbewahrt und ist das Innere und in der Tat höhere Form der Substanz.¹⁶⁰

Warum sich Hegels Geist objektivieren musste, geht aus den folgenden Sätzen hervor: „[...] beide zusammen, die begriffene Geschichte, bilden die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewissheit seines Throns, ohne den er das leblose Einsame wäre; - nur - (hier zitiert Hegel Schiller) aus dem Kelch dieses Geisterreiches schäumt ihm seine Unendlichkeit.“¹⁶¹ Der Geist war einfach einsam.

Es gibt heute eine Theorie, die besagt, dass sich das Universum in einem ständigen Zyklus der Explosion und Kontraktion befindet. Bisher dachte man, dass das Universum sich in einer sich unendlich aufbauenden Evolution entwickelt habe. Gemäß dem Entropiegedanken strebt das Universum aber dem Wärmetod entgegen; es ist auf dem Weg sich zu verbrauchen. Nachdem das Universum dann gestorben sein wird, soll es in einem gewaltigen Urknall, in einer gewaltigen Explosion wieder von neuem beginnen. Wenn diese Theorie stimmt, haben Śaṅkara und Hegel es vorhergesehen.

Da der Monismus des Vedānta *Brahman* als einzige Ursache des Universums postuliert, stellen sich natürlich Fragen, die der Dualismus des

¹⁶⁰ Hegel, G. W. F: *Phänomenologie des Geistes*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1986, S. 590

¹⁶¹ Ibid, S. 592

Sāmkya-Systems beantwortet hat, indem es zwei ultimative Ursachen, *puruṣa* (männlich, Geist) und *prakṛti* (weiblich, Natur), annimmt. Die Fragen sind:

1 Wenn Brahman ein absolutes einheitliches Sein ist ohne Unterscheidungen, wie ist dann die Vielfalt des Universums möglich?

2. Wenn Brahman reines Bewusstsein ist und angenommen wird, dass die Wirkung schon in der Ursache enthalten ist (*satkāryavāda*), wie kann er dann diese Welt schaffen?

3. Wenn Brahman Glückseligkeit ist, warum hat er dann eine Welt voller Leid geschaffen? Wäre Brahman dann nicht unfair (*vaiśamya*) und hätte keinerlei Mitgefühl?

Die Brahmasūtra versuchte diese Probleme zu lösen, fand aber keine befriedigenden Antworten; erst Śaṅkara und anderen Vedānta-Philosophen gelang dies.¹⁶² Um diese Schwierigkeit zu beenden, führt Śaṅkara in das Vedānta-System ein neues Prinzip ein, das er *Nicht-entwickelter-Name* und *Nicht-entwickelte-Form* (*avyākṛta nāmarūpā*) nennt. In den *Tausend Unterweisungssprüchen*¹⁶³ (Upad II,1,18) sagt Śaṅkara, dass *Nicht-entwickelter-Name* und *Nicht-entwickelte-Form* aus *Brahman* hervorgekommen sei und daraus die Materie entstanden sei..

Dieses [*höchste Ātman*] entfaltet den nicht-entwickelten Namen und die nicht-entwickelte Form nur weil es immer schon ist da es unvorstellbare Kraft besitzt. Der nicht-entwickelte Name und die nicht-entwickelte Form sind in ihrem Wesen verschieden von diesem [*Ātman*] und sie¹⁶⁴ sind der Same der Welt, sie bleiben bei Ihm, sie können nicht als dies oder irgendetwas anderes beschrieben werden, und Es weiß um sie.

This [*highest Ātman*] is the evolver of the unevolved name-and form merely by being existent since it is possessed of inconceivable power. The unevolved name-and-form is different in essence from this [*Ātman*] and it is the seed of the world, abiding in It, indescribable as this or something else, and known to It.

In seiner Suche nach der Wahrheit und davon ausgehend, dass Brahman die absolute Ursache der Entstehung der Welt ist, kommt Śaṅkara durch eine psychologische, kosmologische und erkenntnistheoretische Herangehensweise

¹⁶² Śaṅkara: *A Thousand Teachings*. Aus dem Sanskrit in das Englische übersetzt und kommentiert von Sengaku Mayeda, University of Tokyo Press, 1992, S. 20.

¹⁶³ Ibid.

¹⁶⁴ *Nicht-entwickelter Name* und *Nicht-entwickelte-Form*.

zu seinem Wissen, dass *Ātman Brahman* sei. Hier beschäftige ich mich mit der kosmologischen Sichtweise; die psychologische und die erkenntnistheoretische Herangehensweise stelle ich in anderen Kapiteln dar.

Für Śaṅkara kommt also zuerst *Nicht-entwickelter-Name* und *Nicht-entwickelte-Form* aus *Brahman* hervor und wird dann zu etwas, das man als Äther beschreiben kann. Äther entsteht also indirekt aus Brahman und so bleibt Brahman rein, *reines* Bewusstsein, und hat sich nicht objektiviert, wie es Hegels Absolutes tat. (Auf diese Weise vermeidet es Śaṅkara, als zweite Ursache der Welt die Materie anzunehmen). Äther hat dann einen Namen und eine Form. *Name und Form* gestaltet die Dinge und ist ein sehr alter Begriff, der schon früh in vedischen Texten auftaucht.

In seiner Elementenlehre geht das *Vaiśeṣika* (naturphilosophische Lehre) von fünf Elementen aus: Erde, Wasser, Feuer, Luft und Äther (*akāśa*). Diese Elemente werden durch bestimmte Eigenschaften gekennzeichnet. Die Erde durch Festigkeit, das Wasser durch Flüssigkeit, das Feuer durch Hitze und die Luft durch Beweglichkeit. Daneben besitzen die Elemente eine zweite Reihe von Eigenschaften, welche die Gegenstände der Sinneswahrnehmungen bilden: Form, Geschmack, Geruch, Berührung und Ton. Erde hat „Form, Geschmack, Geruch und Berührung“. Wasser hat „Form, Geschmack und Berührung“. Feuer hat „Form und Berührung“. Wind hat nur „Berührung“. Der Gegenstand des fünften Sinnes, der „Ton“, hat zum Träger das fünfte Element, den Äther, der nur diese Eigenschaft besitzt. Die übrigen Eigenschaften sind im Äther nicht enthalten. Da Śaṅkara, meiner Meinung nach, den Äther als die Vorform der Materie annimmt und Äther bei ihm der *Träger* des Tons (Klangs) ist, findet sich auch hier eine Parallele zu einer neuen zeitgenössischen kosmologischen Theorie, die besagt: „Am Anfang war der Ton“¹⁶⁵ (Klang).

Aus Äther entsteht Luft, aus Luft Feuer. Aus Feuer entsteht Wasser, aus Wasser Erde usw. bis zum Menschen. (Upad. II, 1,20). Śaṅkara sagt und beruft sich da auf die *Śruti* und die *Smṛti*, dass *Brahman*, nachdem er den Körper geschaffen hat, in *Namen-und-Form* des Körpers als *Ātman* dringt. Deshalb ist *Ātman* verschieden von dem Mentalen, von Bewusstseinsinhalten, den Sinnen, dem Körper usw., denn diese bestehen aus *Name-und-Form*. Gewöhnlich wird

¹⁶⁵ Heeren, Axel: *Implosion. Das tönende Programm des Universums*. Katharsis Verlag, 1996, S. 51

aus Unwissenheit *Ātman* mit dem Körper und den Bewusstseinsinhalten identifiziert. Nach Śaṅkara ist dies falsch. In der christlichen Auffassung formte Gott den Menschen aus Ton (Erde) und hauchte dann von seinem Geist in ihn hinein.

Aristoteles hat ebenso vier Grundelemente des Seins angesetzt: Feuer, Wasser, Luft, Erde. Als fünftes Element hat er später den Äther hinzugefügt. Auch Śaṅkara bestimmt Erde, Wasser, Feuer, Luft und Äther in der Tradition der naturwissenschaftlichen Lehre als *die* Elemente. Da Äther aber aus *Nicht-entwickelter-Name* und *Nicht-entwickelte-Form* entsteht und nicht direkt aus Brahman, nähert sich Śaṅkara fast einem Dualismus. Śaṅkara stellt dies aber richtig; er findet einen Weg Brahman als *reines Bewusstsein* zu bewahren: Die Beziehung zwischen Brahman und der Welt, so schreibt er, kann man mit der Beziehung zwischen reinem Wasser und dem schmutzigen Schaum, der auf dem klaren Wasser liegt, vergleichen. Wegen des schmutzigen Schaums sieht man das klare Wasser nicht, der Schaum ist eine Illusion. Sein berühmtestes, schon beschriebenes Beispiel, ist die Verwechslung eines am Boden liegenden Strickes mit einer Schlange. Die Angst weicht, sobald man erkennt, dass die gefährliche Schlange nur ein Strick ist. Das Bild einer Schlange überlagert das Bild des Stricks. So wie die Schlange gedanklich auf das Seil projiziert wird, so werden diese Welt und dieser Körper auf *Brahman* oder *Ātman*, das absolute Selbst, projiziert. Wenn man das Seil erkennt, hört die Illusion bezüglich der Schlange auf; genauso verhält es sich, wenn man *Brahman* erkennt, dann verschwindet die Illusion von Körper und Welt. (Upad II, 2, 109 etc.). Die Welt, die sich ursprünglich aus *Namen-und-Form* entwickelt hat und dem schmutzigen Schaum entspricht, ist für Śaṅkara Ergebnis von *avidyā*. *Brahman* ist wirklich, die Welt ist unwirklich. Wenn man Śaṅkaras Auffassung teilt, muss man auch das Leid ertragen können, denn auch dieses muss dann eine Illusion sein – ich frage mich: ist dies *möglich*? Indischen Asketen scheint dies zu gelingen, sie scheinen Schmerzen nicht zu fühlen.

Śakti (der weibliche Aspekt des Göttlichen) ist die virtuelle Kraft der *māyā*, das heißt, sie ist die Energie, die *Brahman* besitzt, mit der es die illusorische Erscheinung der Welt projiziert. Es tut dies genauso wie ein Zauberer, der die Fähigkeit besitzt, illusorische Erscheinungen von unbeseelten und beseelten

Dingen zu produzieren. Brahman zaubert sich gewissermaßen eine Welt spielerisch herbei.

Śaṅkara hat allerdings durch seinen, man könnte fast sagen *Trick*, ein neues Problem aufgeworfen: In dem Sāṃkya-System ist *prakṛti*, zusammen mit *puruṣa*, eine wirkliche, unabhängige und ewige Ursache des Universums. Śaṅkara erklärt aber im Gegensatz dazu *Name-und-Form* (Materie) als unwirklich und fälschlicherweise durch *avidyā* auf *Brahman* projiziert. Dieses Problem war der Anlass zu einer starken Kontroverse zwischen Śaṅkaras Anhängern, ebenso, wie es die Rolle der Beziehung zwischen *Brahman* und *Ātman* bei der späteren Spaltung der ganzen Vedānta-Schule spielen sollte.¹⁶⁶ Śaṅkaras neues Prinzip *Nicht-entwickelte-Name-und-Form* wurde nicht einmal von seinen persönlichen Schülern akzeptiert. Der Grund dafür kann sein, dass diese Phrase geschichtlich gesehen keine Gedankenverbindung zur *Illusion* herstellen konnte. Ich sehe es so: Der Begriff *Name-und-Form* war die Bezeichnung für Materie. Auch wenn das *Nicht* vor den Wörtern *Name-und-Form* steht, so ist die Konnotation: Materie doch zu stark. Vielleicht hat Śaṅkara deshalb auch die Metapher *Schmutz* (*avidyā*) gebraucht, um mit diesem realistischen Begriff die Sache klar zu machen. Das Resultat war allerdings, dass er für den vedāntischen Monismus noch mehr Verwirrung stiftete. Śaṅkara wird deshalb auch als Krypto-Buddhist bezeichnet.¹⁶⁷

Padmapāda (einer der persönlichen Schüler Śaṅkaras), wahrscheinlich, weil er das Problem erkannte, verwendete den Begriff *avidyā* (oder *māyā*) für die materielle Ursache der Welt. Er unterschied zwischen *vivarta* und *parīṇāma*. *Vivarta* bedeutet die nur scheinbare Umwandlung einer Substanz in eine andere, im Fall *Brahmans* die Umwandlung in die Erscheinungswelt, von der *Brahman* selbst nicht berührt wird, da er unwandelbar ist. *Parīṇāma* heißt, dass die Wirkung schon latent in der Ursache enthalten ist und nur noch einen auslösenden Faktor braucht, um in Erscheinung zu treten. Das Sāṃkya-System hat, wie erwähnt, diese These vertreten.

Der Philosoph Prakāśātman hat im 10. Jh. eine Advaita-Schule gegründet, die Vivaraṇa-Schule heißt. Er vertritt die Auffassung, dass die Welt *parīṇāma*

¹⁶⁶ Śaṅkara: *A Thousand Teachings*. Vorwort von. Koller. John M. Aus dem Sanskrit in das Englische übersetzt und kommentiert von Sengaku Mayeda, University of Tokyo Press, 1992, S. 25..

¹⁶⁷ Online in internet: Amore, Roy C.: *Religion*, S. 71, books.google.at/books?isbn=0919812112

der *avidyā* ist und *vivarta* von Brahman.¹⁶⁸ Dies scheint eine Art illusionistische Entwicklungslehre zu sein.

Aus all dem Gesagten geht hervor, wie schwierig es ist, sich die Entstehung der Welt zu erklären. Buddha allerdings lehnte es ab, die Frage nach der Entstehung der Welt und des Menschen zu diskutieren, weil er nicht glaubte, dass sie beantwortbar sei (dies könne nur ein Schöpfer selbst), noch für die Befreiung des Menschen wesentlich. Für Buddha wird die Welt von uns selber hervorgebracht, sie ist nicht ein objektiv und unabhängig von uns Gegebenes, sondern wird in einem Prozess einer bedingten Wahrnehmung und Bewertung von uns selbst geschaffen und ist eine vom eigenen Erkennen nicht abtrennbare Wirklichkeit. Daher gibt es auch keinen Schöpfer der Welt, die Welt wurde nicht von einem jenseitigen göttlichen Wesen hervorgebracht: „Der Mensch ist in jedem Augenblick der Schöpfer seiner selbst und damit auch seiner Welt. Uns selbst und das eigene Schaffen von ich und Welt gilt es zu ergründen und durchschauen.“¹⁶⁹

5. 7.1. Die Selbstentfaltung des Weltgeistes-Brahmans Distanz

„Der eigentliche Begründer der Geschichtsphilosophie ist Hegel (1770-1831), der in seinem System die von Lessing getrennten Bereiche der Vernunftkenntnis und der Geschichte vereinen wollte.“¹⁷⁰ In dieser Aussage sieht man, dass Hegel oft als der Begründer der Geschichtsphilosophie betrachtet wird, also der Überlegungen über den Sinn der Geschichte und der Frage, in welche Richtung die Menschheitsgeschichte läuft, ob sie teleologisch sei oder nicht. Hegels Geschichtsphilosophie ist allerdings nicht so originell, wie man zunächst meinen möchte. Hegel hatte eine philosophische Bildung, die bis zur hellenischen Antike, bis zu den Vorsokratikern zurückreichte und er war auch unter dem Einfluss¹⁷¹ des, für ihn erst kürzlich vergangenen,

¹⁶⁸ Śaṅkara: *A Thousand Teachings*. Vorwort: Koller. John M. Aus dem Sanskrit in das Englische übersetzt und kommentiert von Sengaku Mayeda, University of Tokyo Press, 1992, S. 25.

¹⁶⁹ Litsch, Franz-Johannes: *Lasst uns den Menschen schaffen, Bio-, Roboter-und Computertechnik als Religion*, Online in internet: <http://www.buddhanetz.org/texte/mensch.htm>, [2

¹⁷⁰ Internationales Forschungsnetzwerk Transzendentalphilosophie / Deutscher Idealismus 2007-2008, online in internet <http://www.a-priori.eu/lexikon/234>

Christoph Asmuth, Christoph Binkelmann, Kai U. Gregor, Patrick Grüneberg. Online in internet: <http://www.a-priori.eu/lexikon/234>

¹⁷¹ Orthbandt, Eberhard: *GESCHICHTE DER GROSSEN PHILOSOPHEN und des Denkens*, Südwest Verlag München, 1970, S.366

Rationalismus mit seinen Systemen konstruktiver Welterklärung und seinen reinen Prinzipiengedanken. Er kannte auch Herders Geschichtsphilosophie, genauer gesagt, Geschichtstheologie, Fichtes rein spekulative Geschichtsdeutung und so fort.

Auch Augustinus befasste sich mit diesem Thema, dessen Absicht war aber eine andere als Hegels. Augustinus wollte die Hand Gottes in dem historischen Geschehen erkennen. Für ihn lenkt Gott das Schicksal der Volksstämme, Königreiche und Staaten. Augustinus wollte ergründen, ob Gott uns erleuchten, warnen oder auch strafen will und ob er uns die Wege zeigen will, auf denen wir gehen sollen, damit sich seine Pläne in der Welt erfüllen. Gott selbst aber unterliegt keinerlei historischen Veränderungen und da er vollkommen und unveränderlich ist, kann ihm auch kein Ziel erstrebenswert erscheinen, an dem er sich selbst verwirklichen und reifen sollte.¹⁷²

Ganz anders sieht Hegel die Menschheitsgeschichte. Hegels Werk *ist*, wie ich es schon beschrieben habe, die Geschichte Gottes, deutlicher ausgedrückt, die Geschichte des absoluten Geistes. „Die Weltgeschichte, wissen wir, ist also überhaupt die Auslegung des Geistes in der Zeit, wie die Idee als Natur sich im Raume auslegt.“¹⁷³ Die Welt ist folglich die aus sich selbst hervorgebrachte Äußerlichkeit der Idee, das heißt das endliche Moment der Idee Gottes. Das Absolute *ist* die historische Realität. Das Absolute bedient sich der Welt zur eigenen Entwicklung, der gesamte Weltprozess ist nach Hegel die Selbstentfaltung des Weltgeistes, es ist die Teleologie der allgemeinen Idee. Hegels Idealismus ist eine Philosophie des Werdens, das Absolute ist für Hegel Resultat einer Entwicklung. Erst am Ende, wie ich es schon ausgeführt habe, ist das Absolute das, was es in Wahrheit ist. Aufgabe der Philosophie ist es, die Selbstentfaltung des Geistes denkend zu erfassen. Der Philosoph erkennt dabei nicht nur den Weltgeist in seiner Entwicklung, der Weltgeist denkt in dem Philosophen. Die Logik, die diesen Entwicklungsprozess beherrscht, ist natürlich die Dialektik. Danach ist dieser Prozess der Selbstentfaltung das Ergebnis des Konflikts von Gegensätzen, also These, Antithese und Synthese. In dem Prozess der Geschichte, der Entwicklung des absoluten Geistes, wird zuerst eine These gesetzt: Ein Gedanke, eine Überzeugung oder eine

¹⁷² Kolakowski, Leszek: *Was fragen uns die großen Philosophen*, Reclam Leipzig, 2006, 162

¹⁷³ Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Reclam, 1997, S. 128

historische Bewegung herrscht vor, die in sich unvollständig ist und eine Gegenvorstellung verlangt. Nun folgt die Antithese: Sie fordert einen gegenläufigen Gedanken oder eine Gegenbewegung heraus. In der Synthese wird der Konflikt auf einer höheren Ebene versöhnt. Die Synthese nimmt die Wahrheit, die in der These und Antithese enthalten ist, auf und versöhnt sie gewissermaßen. Die Synthese wird dann wieder zu einer These und so fort.

So erscheint in der Existenz der Fortgang als ein Fortschreiten in dem Unvollkommenen zum Vollkommeneren, wobei jenes nicht in der Abstraktion *nur* als das Unvollkommene zu fassen ist, sondern als ein solches, das zugleich das Gegenteil seiner selbst, das sogenannte Vollkommene als Keim, als Trieb in sich hat.¹⁷⁴

Hegels Geschichtsdiagnostik kann man an einem Beispiel graphisch folgendermaßen darstellen (Hegel selbst empfand die Monarchie als ideale Regierungsform):

Konstitutionelle Monarchie = *Deutsches Kaiserreich* (1871-1918) >
Nationalsozialismus
|
Republik = *Bundesrepublik Deutschland*

Natürlich lag die *Weimarer Republik*, die soziale Programme vertrat, zeitlich zwischen dem Deutschen Kaiserreich und dem Nationalsozialismus. Sie ging, wie Hegel sagen würde, „notwendigerweise“ unter. Vielleicht aber kann man sagen, dass die Bundesrepublik, eine Demokratie, die Idee des Parlaments (Reichstag) im nationalen Kaiserreich und die *sozialen* Ideen des Nationalsozialismus übernahm. Allerdings war die sozialistische Bewegung im Deutschen Kaiserreich schon vorhanden und nahm bis zu dem Ende des *Ersten Weltkrieges* immer mehr an Stärke zu.

Der Nationalsozialismus, der 1933 mit Hitler an die Macht kam, verdankte einen entscheidenden Teil seiner ideologischen Wirkung und Attraktivität der Verbindung von diesen zwei starken Ideen des 19. Jahrhunderts, die sich anfänglich bekämpften, dem Nationalismus und dem Sozialismus. Diese beiden Richtungen

¹⁷⁴ Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Reclam, 1997.

mündeten dann in den Nationalsozialismus.¹⁷⁵ Auch hier findet man die These-Antithese=Synthese.

Der Nationalsozialismus, diese verbrecherische, antidemokratische und antisemitische Diktatur, *wollte* ein *sozialer* Staat sein, schließlich ist *Nazi* eine Abkürzung für *Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei*, und stellte denjenigen, die sich nicht auflehnten, soziale Programme zur Verfügung. Auf diese Weise wurden die Bürger *überzeugt*. Interessant ist: „Acht von zehn Punkten des kommunistischen Manifestes wurden von den Nationalsozialisten mit einem Radikalismus verwirklicht, der Marx entzückt hätte (Ludwig von Mises)“.¹⁷⁶

In einer Rede Hitlers vom 28. Juli 1922 heißt es:

Wer bereit ist, für sein Volk so vollständig einzutreten, daß er wirklich kein höheres Ideal kennt, als nur das Wohlergehen dieses seinen Volkes, wer unser großes Lied „Deutschland, Deutschland über alles“ so erfaßt hat, daß nichts auf dieser Welt ihm höher steht als dieses Deutschland, Volk und Land, Land und Volk, der ist ein Sozialist.

Das Leid war scheinbar notwendig, um zu einer höheren Stufe zu gelangen. Das ist für Hegel die Notwendigkeit, das, was zwingend und historisch unabdingbar gegeben sein muss, damit sich bestimmte historische Entwicklungen überhaupt ergeben können. In diesem Sinn geht es für Hegel in der Weltgeschichte vernünftig zu. Der Geist scheint wie ein Künstler zu arbeiten, probiert aus, lässt eine Idee fallen, greift eine andere auf und so fort. Die Weltgeschichte ist das Resultat einer schöpferischen Vernunft. Die Geschichte ist für Hegel das Theater des Geistes und in einer poetischen Sprache beschreibt Hegel diesen Künstler namens Weltgeist: „[. .] so sehen wir ihn nach einer Menge von Seiten und Richtungen hin sich versuchen, sich ergehen und genießen, in einer Menge, die unerschöpflich ist, weil jede seiner Schöpfungen, in der er sich befriedigt hat, ihm von neuem als Stoff gegenübertritt und eine neue Anforderung der Verarbeitung ist.“¹⁷⁷

¹⁷⁵ In internet: Sontheimer, Kurt: Der nationale Sozialismus, Eine wichtige Untersuchung zur deutschen politischen Ideengeschichte zwischen 1918 und 1945 Die Zeit 12/1997.

¹⁷⁶ Prollius, Michael von: Artikel: *Zur NS Ordnungspolitik*. Online in internet: http://www.forum-ordnungspolitik.de/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=283

¹⁷⁷ Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Reclam, 1997, S.130

Wenig Mitleid hat Hegels Geist im Laufe der Geschichte mit den einzelnen Menschen. Aber immerhin schreibt Hegel, dass wir aus der Trauer, die wir bei einem Gedanken an das vergangene Leid empfinden, aus der *Langenweile dieser Reflexion* (ich nehme an, Hegel meint damit: aus den müßigen Gedanken), in die Gegenwart unserer Interessen und Zwecke, in die *Selbstsucht* zurückkehren müssen.

Daß die Weltgeschichte dieser Entwicklungsgang und das wirkliche Werden des Geistes ist, unter dem wechselnden Schauspiele ihrer Geschichten – dies ist die wahrhafte *Theodizee*, die Rechtfertigung Gottes in der Geschichte. Nur die Einsicht kann den Geist mit der Weltgeschichte und der Wirklichkeit versöhnen, daß das, was geschehen ist und alle Tage geschieht, nicht nur nicht ohne Gott, sondern wesentlich das Werk seiner selbst ist.¹⁷⁸

Hitler, der höchstwahrscheinlich neben Schopenhauer und Nietzsche auch Hegel kannte und das Denken dieser Philosophen für seine eigene Weltanschauung *zurechtbog*, hat folgende Sätze in einer unveröffentlichten Rede am 22. Juni 1944 vor Offiziersanwärtern von sich gegeben:

„Die Natur lehrt uns bei jedem Blick in ihr Walten, daß [. . .] das Prinzip der Auslese sie beherrscht, daß der Stärkere Sieger bleibt und der Schwächere unterliegt. Sie lehrt uns, daß das, was den Menschen dabei oft als Grausamkeit erscheint, weil er selbst betroffen ist oder weil er durch seine Erziehung sich von den Gesetzen der Natur abgewandt hat, im Grunde doch notwendig ist, um eine Höherentwicklung der Lebewesen herbeizuführen.“¹⁷⁹

Hegel hat den Krieg selbst, so weit ich es erkennen kann, nicht glorifiziert, akzeptiert ihn aber als Gegebenheit, ohne ihn als das Böse hinzustellen. Kriege, auch wenn sie Leid und Elend erzeugen, bringen, so meint er, Bewegung in die Geschichte und können das Bewusstsein für Freiheit fördern.

Die Philosophie hat für Hegel die Aufgabe den Entwicklungsgang der sich verwirklichenden Idee zu erkennen. Es ist die Idee der Freiheit. Das Bewusstsein des Geistes von seiner Freiheit, das heißt, das Bewusstsein in jedem Menschen frei zu sein, denn jeder Mensch *ist* Geist, und die

¹⁷⁸, Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Reclam, 1997, S.605

¹⁷⁹ Zentner, Christian: *Adolf Hitlers Mein Kampf. Eine kommentierte Auswahl*, List Verlag, 1974, S. 225,

Verwirklichung dieser Freiheit, stellt die Weltgeschichte dar. Lernen aus den Fehlern der Geschichte kann man, so Hegel, und zwar durch die nachträgliche Erkenntnis der Gesetze einer bereits abgeschlossenen Geschichte. „Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau lässt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.“¹⁸⁰

Meiner Ansicht nach beinhaltet Hegels Geschichtsdiagnostik, trotz der angenommenen Höherentwicklung der Vernunft, die Möglichkeit einer wiederkehrenden katastrophalen politischen Zeit. Hegel würde sagen, dies sei eben die List der Vernunft, wie unten ausgeführt. Alles fordert eine Antithese heraus, auch die beste aller möglichen Regierungsformen. Außer, es wird ein so idealer Zustand erreicht, der absolute Zustand des Geistes, für den es keine Antithese mehr geben kann. Für Hegel war dieser absolute Zustand um 1830 in Deutschland vorhanden. Er sagt: „Bis hierher ist das Bewußtsein gekommen, und dies sind die Hauptmomente der Form, in welcher das Prinzip der Freiheit sich verwirklicht hat [. . .]“. Diese objektive Freiheit erfordert für Hegel allerdings „die Unterwerfung des zufälligen Willens, denn dieser ist überhaupt formell. Wenn das Objektive an sich vernünftig ist, so muß die Einsicht dieser Vernunft entsprechend sein, und dann ist auch das wesentliche Moment der subjektiven Freiheit vorhanden.“¹⁸¹ Freiheit ist also für Hegel die Einsicht in die Notwendigkeit und nicht die Freiheit jedes Bedürfnis zu befriedigen.

Interessant und wichtig ist, dass Hegel die Teleologie der allgemeinen Idee mit der Theorie von der List der Vernunft begründet, das heißt die Teleologie Hegels ist genau genommen nichts anderes als die List der Vernunft. Hier beschreibt er die höchste Stufe der Zweckmäßigkeit:

Die Vernunft ist ebenso *listig* als mächtig. Die List besteht überhaupt in der vermittelnden Tätigkeit, welche, indem sie die Objekte ihrer eigenen Natur gemäß aufeinander einwirken und sich aneinander abarbeiten lässt, ohne sich unmittelbar in diesen Prozeß einzumischen, gleichwohl nur *ihren* Zweck zur Ausführung bringt [. . .] Gott lässt die Menschen mit ihren besonderen Leidenschaften und Interessen gewähren, und was

¹⁸⁰ Hegel, G. W. F.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1970, S.28

¹⁸¹ Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Reclam, 1997, S. 605

dadurch zustande kommt, das ist die Vollführung *seiner* Absichten, welche ein anderes sind als dasjenige, um was es denjenigen, deren er sich dabei bedient, zunächst zu tun war.¹⁸²

List hatte ursprünglich die Bedeutung *Wissen* und bezog sich auf die Techniken der Jagdausübung und des Kampfes etc. Erst später entwickelte *List* einen üblen Nebensinn im Sinne von geschickter Täuschung, Ränke.¹⁸³ Wenn Hegel das Wort *List* in diesem Sinn verwendet, stellt sich für mich die Frage: kann, darf *Vernunft* täuschen? Sollte *Vernunft* nicht immer moralisch handeln, denn eine listige *Vernunft* wäre nur Schlauheit. Ist Moralität nicht der Inbegriff der *Vernunft*? Hegels Weltgeist jedenfalls opfert listig Menschen um absolut, das heißt, wieder zu einem reinen Geist zu werden.

Jedenfalls: *Der Mensch denkt, Gott lenkt* (Bibel). *Der Mensch dachte, Gott lachte* (Otto Walkes).

Hegels „absolutes Wissen“ offenbart sich in der Gesamtschau der Weltgeschichte, in der sich folgerichtig klärt, wie und warum sich dieses Wissen offenbarte. Die Totalität des Wissens ist eine Enzyklopädie philosophischer Wissenschaften, die Hegel in drei Bänden niedergeschrieben hat, denn, so Hegel, Philosophie hat ja die Aufgabe, das absolute Wissen zu erkennen: „Die Ordnung des Wissens ist identisch mit der Ordnung des gewussten Seins“.

Der Hinduismus zeigte nie ein Interesse an Geschichtsschreibung oder Chronologie. Die Entwicklung der indischen Kultur, der Religion und Philosophie kann allerdings anhand der heiligen Schriften, der Hymnen etc. nachvollzogen werden. Diese Entwicklung fand in drei Perioden statt: der altvedischen, der jungvedischen und nachvedischen

Auch die Griechen hatten kein Interesse an Geschichte und Geschichtsphilosophie, da sie das historische Bewusstsein von der Einmaligkeit nicht kannten. In dem von ihnen angenommenen ewigen Kreislauf der kosmischen Ordnung hatte die Frage nach dem Sinn der Geschichte keinen Zweck. Das asiatische philosophische Denken hat eine ähnliche Auffassung, es sieht in dem Modell vom ewigen Entstehen, Bestehen (da sein) und Vergehen die Frage nach einem menschlichen Zweck als eine überflüssige an. Für den

¹⁸² Hegel, G. W. F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1970, S. 365

¹⁸³ Duden: *Etymologie*, Dudenverlag, 1963

Hinduismus, und ihm folgend auch für Śaṅkara, ist der Weltprozess, wie schon beschrieben, ein Kreislauf ohne Anfang und Ende. Glasenapp schreibt dazu:

„Eine Geschichtsphilosophie im Sinne von Augustinus und Hegel konnten die Inder schon deshalb nicht ausbilden, weil ihnen ebenso wie den Denkern des klassischen Altertums die vom Christentum dem Abendland vermittelte Vorstellung von einem einmaligen Entwicklungsprozess fremd ist, denn sie betrachten das Weltgeschehen ‚sub specie aeternitatis‘, als einen sich dauernd fortsetzenden Vorgang, der nie zu einem letzten Ziel führen kann.“¹⁸⁴

In der Lehre der ewigen Wiederkehr stellt die Geschichte eine strukturelle Wiederholung dar. Ram Adhar Mall sieht in dieser Lehre die Antwort auf die Schlüsselfrage einer kritischen Betrachtung unserer geschichtlichen Existenz und sieht in der ewigen Wiederkunft die Erklärung zur Lösung dieses Problems.

5. 7.2. Evolution

Zu der Antwort auf die Frage nach der Entstehung der Arten finde ich Parallelen zwischen Śaṅkaras und Hegels Denken: Śaṅkara glaubt an eine Art von Entwicklung und Hegel lehnt zwar die Evolutionslehre Darwins vehement ab, trotzdem ist bei ihm aber jede Form des Lebens eine Vorstufe für die nächste.

Nachdem, nach der Beschreibung Śaṅkaras, Äther zu *Name-und-Form* (Materie) geworden war, hat sich aus Äther Luft entwickelt; aus Luft Feuer, aus Feuer Wasser, aus Wasser Erde. So sind die fünf Grundelemente entstanden: und da jedes Element in das nächste eindrang, ist die Erde, das letzte Element in der Reihenfolge „charakterisiert durch die Qualitäten der fünf Grundelemente.“ (Upad. II,I,20) Nach Śaṅkara entstehen aus der Erde Reis, Gerste und andere Pflanzen. Nachdem diese Pflanzen gegessen worden sind, wird Blut und Spermium produziert und wird entsprechend auf Männer und Frauen aufgeteilt. Blut und Spermium wird mit einem *Knüppel der unbewussten sexuellen Erregung* wie in einem Butterfass verrührt, durch heilige Formeln geweiht (wahrscheinlich heilige Formeln, die ausgesprochen werden, wenn ein Ritus ausgeführt wird, bei dem ein Mann seinen Samen in eine Frau legt¹⁸⁵) und

¹⁸⁴ Zitiert nach Mall, Ram Adhar: *Mensch und Geschichte. Wider die Anthropozentrik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 2000, S. 39

¹⁸⁵ Śaṅkara: *A Thousand Teachings*. Vorwort: Koller. John M. Aus dem Sanskrit in das Englische übersetzt und kommentiert von Sengaku Mayeda, University of Tokyo Press, 1992,, S. 25

zur richtigen Zeit in den Uterus gegossen. Dort wird der Same mit Flüssigkeit aus dem Uterus ernährt, wird zu einem Embryo und in neun bis zehn Monaten ausgetragen (dass die Frau Eierstöcke hat, war Śaṅkara scheinbar nicht bekannt). Auf diese Weise besteht der Körper nur aus *Name-und-Form*. Auch der Verstand und die Sinnesorgane bestehen nur aus *Name-und-Form* (Upad. II,1,22). Im Sinne der *Śruti* und der *Smṛti* erklärt Śaṅkara, dass *Brahman*, nachdem er den Körper geschaffen hätte, in *Namen-und-Form* des Körpers als *Ātman* eingedrungen sei (hier beruft sich Śaṅkara auf die heiligen Schriften). Deswegen sei *Brahman* *Ātman*. Durch (metaphysische) Unwissenheit identifizieren die Menschen *Ātman* mit dem Körper, dem Verstand, oder einer Kombination von beiden. „Der Entwickler (= der höchste *Brahman*/*Ātman*) von Name-und-Form, der von Natur in seinem Wesen verschieden ist von Name-und-Form, hat diesen Körper im Laufe der Evolution¹⁸⁶ von Name-und-Form erschaffen. (Upad.II,23)“

Hegel war offensichtlich, wie oben gesagt, gegen Evolution im Sinne von Darwin. Man muss sich aber daran erinnern, dass es der Begriff *Realität* ist, dessen Erscheinung die Natur ist, das heißt zum Beispiel der Begriff Pferd entsteht, das Pferd ist da. Wie Hegel sich dies konkret vorgestellt hat, ist schwer nachzuvollziehen. Jedenfalls ereignet sich Bewegung im Begriff und wird nur in der Natur reflektiert. Deswegen kann man gar nicht erwarten, dass Hegel Darwins Lehre akzeptiert hätte, oder akzeptieren hätte wollen, da er sie ja außerdem auch noch nicht kannte. Es gab Ansätze zu einer Evolutionstheorie solange Hegel lebte und Hegel musste auch Ansätze einer Evolutionstheorie im Laufe der Geschichte, gekannt haben. Seine Ablehnung dieser Theorie basiert nicht auf religiösen Überzeugungen oder auf Angst in Politik oder Gesellschaft Anstoß zu erregen. Dies ist jedenfalls die Meinung von Mike Marchetti.¹⁸⁷ Hegel will ausschließlich die Idee des Begriffs verteidigen:

Die Natur ist als ein *System* von Stufen zu betrachten, deren eine aus der anderen notwendig hervorgeht und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultiert, aber nicht so, dass die eine aus der anderen *natürlich* erzeugt würde, sondern in der inneren, den Grund der Natur ausmachenden Idee Die *Metamorphose* kommt nur dem Begriff als solchem zu, da

¹⁸⁶ „[. . .] in the course of evolving name-and-form.“

¹⁸⁷ Marchetti, Mike: *Hegel and Evolution*, Online internet:<http://www.gwfhegel.org/Nature/Evoll.html>.

dessen Veränderung allein Entwicklung ist. Der Begriff aber ist in der Natur teils nur ein Inneres, teils existierend nur als lebendiges Individuum; auf dieses allein ist daher die *existierende* Metamorphose beschränkt.¹⁸⁸

An anderer Stelle schreibt Hegel¹⁸⁹ „Es ist völlig leer, die Gattungen vorzustellen als sich nach und nach in der Zeit evolvierend; der Zeitunterschied hat ganz und gar kein Interesse für den Gedanken.“

Gott oder der Begriff *Natur* hat also die Lebewesen geschaffen, indem er aus den Fehlern einer Art des Lebens gelernt und dann eine höhere, eine bessere Spezies hergestellt hat. Zum Beispiel: Affe – Mensch. Hegels Geist hat sich für den *homo sapiens sapiens* entschieden und nicht für den Neandertaler. Nietzsche meinte zu diesem Thema: „Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Tier und Übermensch - ein Seil über einem Abgrund.“¹⁹⁰ Hegel hätte dieser Gedanke höchstwahrscheinlich nicht gefallen, denn er sah den Menschen (einen Philosophen) als Höhepunkt der Entwicklung an und die Vorstellung, dass wir Menschen die Nachfahren von Affen seien, wäre für ihn eine unvorstellbare gewesen. Gott hat uns, nach Hegel, entsprechend dem Begriff Mensch geschaffen, dem zu sich gekommenen oder noch kommenden absoluten Geist. Wir sind das höchste Wesen neben Gott.

Hier noch einige Sätze Hegels, die seine Vorstellungen im Sinne seiner Dialektik klar ausdrücken:

Die tierische Natur ist die Wahrheit der vegetabilischen, diese der mineralogischen; die Erde ist die Wahrheit des Sonnensystems. In einem System ist das Abstrakteste das erste, das Wahre jeder Sphäre das letzte; ebenso ist es aber nur das erste einer höheren Stufe. Die Ergänzung einer Stufe aus der anderen ist die Idee, und die Verschiedenheit der Formen muß als eine notwendige und bestimmte aufgefasst werden. Aus dem Wassertier ist aber nicht natürlich ein Landtier hervorgegangen, dieses nicht in die Luft geflogen, noch der Vogel dann etwa wieder zur Erde zurückgefallen.¹⁹¹

¹⁸⁸ Hegel, G.W.F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1986, S. 31

¹⁸⁹ Ibid.

¹⁹⁰ Nietzsche, Friedrich, Werke in zwei Bänden, Band I: *Also sprach Zarathustra*, Hanserbibliothek, 1973, S. 551

¹⁹¹ Hegel, G.W.F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1986, S. 32

Śaṅkara und Hegel glauben, dass *Brahman* oder der *Geist (Gott)* den Menschen geschaffen hat. Śaṅkaras *Brahman* dringt als *Ātman* in den Körper, in sein *Name-und-Form*, also die Materie des Menschen, den er geschaffen hat und Hegels Geist macht den Menschen, den er geschaffen hat, durch den *notwendigen Sündenfall* zu seinesgleichen, ebenso zu Geist. Beide, Brahman und das Absolute sind zeitlos. Hegel definiert die Zeit als das angeschaute Werden, als eine Form der Anschauung. Unser Leben aber hat für Hegel eine *Dauer*.¹⁹² Und besonders das im Folgenden beschriebene Leben, das an das Leben des letzten Menschen bei Nietzsche erinnert:

Das Mittelmäßige dauert und regiert am Ende die Welt; auch Gedanken hat diese Mittelmäßigkeit, schlägt damit die vorhandene Welt breit, tilgt die geistige Lebendigkeit, macht sie zur bloßen Gewohnheit, und so dauert's. Ihre Dauer ist eben, dass sie in der Unwahrheit besteht, nicht ihr Recht erlangt, dem Begriffen nicht seine Ehre gibt, die Wahrheit sich nicht an ihr als Prozeß darstellt.¹⁹³

Achill aber, wie Hegel meint, die *Blüte des griechischen Lebens* und Alexander der Große, eine *unendlich kräftige Individualität*, *dauern* nicht lange, sie sterben früh. Nur ihre Taten und Wirkungen bleiben, und zwar in der von ihnen zustande gebrachten Welt.

Die Idee ist für Hegel zeitlos: „Die Idee, der Geist ist über der Zeit, weil solches der Begriff der Zeit selbst ist; das ist ewig, an und für sich, wird nicht in die Zeit gerissen, weil es sich nicht in seiner einen Seite des Prozesses verliert.“¹⁹⁴

Deshalb, so lese ich Hegel, kann der Mensch nicht durch eine Entwicklung in der Zeit von einer Amöbe zu einem Menschen entstanden sein; vielmehr wurde er von dem Geist oder Gott nach der *Idee*, die zum *Begriff* wurde und die diesen *Begriff* auf welche Weise auch immer, objektiviert, beziehungsweise aus Ton geformt hat, *gemacht*.

Hegel kommt in seinem Denken der modernen *Intelligent Design* Theorie nahe. Diese Idee wurde um 1990 von U.S. Neokreationisten konzipiert, die ihre

¹⁹² Hegel, G.W.F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1986, S. 51

¹⁹³ Ibid., S. 32

¹⁹⁴ Hegel, G.W.F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1986, S. 49

Aussagen während der Kreationismus-Kontroverse abänderten, um einem gerichtlichen Urteil zu entgehen¹⁹⁵. Der Grund dafür war, dass es zu diesem Zeitpunkt in den U.S.A. verboten war, Kreationismus als wissenschaftliches Schulfach zu unterrichten. *Edwards vs. Aguillard* war ein Fall, der von dem *Supreme Court* der Vereinigten Staaten 1987 angehört wurde. Das *Oberste Gericht* entschied, dass ein Louisiana-Gesetz, das vorschrieb, dass die Wissenschaft von der Entstehung der Welt (creation science) in den öffentlichen Schulen parallel zu der Evolutions-Lehre gelehrt werden sollte, nicht der Verfassung entspräche. Die Begründung dieser Entscheidung war die Auffassung, dass dieses Gesetz eine bestimmte Religion fördern würde. Trotz dieser Entscheidung meinte das Gericht allerdings, dass eine Vielfalt von wissenschaftlichen Theorien über die Entstehung der Menschheit den Schülern mit vollem Recht in einer nicht-religiösen Intention vermittelt werden sollte, um so die Effektivität einer wissenschaftlichen Lehre zu verstärken.¹⁹⁶

Intelligent Design vertritt die Lehre, dass die Entstehung des Universums und des Lebens nur durch eine intelligente Ursache erklärt werden kann und nicht durch natürliche Selektion. Die Anhänger dieser Lehre sehen *Intelligent Design* als eine wissenschaftliche Theorie an. Die führenden Vertreter dieser Theorie, obwohl es natürlich auch Anhänger dieser Theorie in anderen Ländern gibt, sind US-Amerikaner und gehören dem Discovery Institute an, einer konservativen Denkfabrik. Sie bildet den Knotenpunkt der NeokreationistInnen; diese glauben, dass der christliche Gott die Welt entworfen hätte.¹⁹⁷

Obwohl Darwins Lehre heute allgemein anerkannt wird, gibt es neben den Neokreationisten, auch von anderen Seiten, Zweifel an Darwins Theorie. Zum Beispiel von Vasantha Raja¹⁹⁸ Er meint, dass man *Intelligent Design* auch als einen relativ neutralen Ausdruck betrachten könne. Die Frage nach dem Designer könne eine unbeantwortete Frage bleiben; man könne aber zum Beispiel der *Natur* selbst Bewusstsein und Intelligenz zuschreiben. Schließlich hätte die Evolution ausgehend von Energie/Materie auf der Erde

¹⁹⁵ Vasantha Raja: Artikel: *Intelligent design*, Online in internet:

<http://www.asiantribune.com/index.php?q=node/2872>, 2008-12-28.

¹⁹⁶ Online in internet: http://wapedia.mobi/de/Intelligent_Design

¹⁹⁷ Vasantha Raja: Artikel: *Intelligent design*, Online in internet:

<http://www.asiantribune.com/index.php?q=node/2872>, 2008-12-28.

¹⁹⁸ Ibid.

Bewusstsein/Intelligenz als ihr wichtigstes Produkt hervorgebracht. Man kann, so schreibt er, den Urknall (Mutter Natur) als eine hohe oder höchste Form einer Energie betrachten, die die Eigenschaften Bewusstsein und Intelligenz besitzt, vielleicht sogar auch Mitgefühl. Wenn unser Universum ein *Intelligent Design* ist, dann ist es die Aufgabe von Wissenschaftern diesen Entwurf zu enthüllen. Wissenschaftler haben schließlich die genetischen codes entschlüsselt, die mit einer ungeheuer großen Anzahl von Informationen bepackt sind. Dies kann unmöglich als akzidentielles Zufallsprodukt einer nicht denkenden, planlos in Bewegung seienden Materie angesehen werden. Laut Vasantha Raja hat die denkbare Unmöglichkeit einer zufällig entstandenen höchst komplexen Information, die auf einer aus einer Zelle bestehenden Lebensform gebündelt angesammelt ist, die Wissenschaftler verblüfft. In einem *Intelligent Design* Rahmen bräuchte man nicht Kurationsmythen herbeizurufen. Stattdessen sollten die wissenschaftlichen Untersuchungen ihre Aufmerksamkeit auf eine höhere Realität richten, die die Entstehung des Lebens auf der Erde verursacht hat.

Zur Zeit Darwins unterstützten die angelegten Protokolle der fossilen Funde nicht die Theorie einer allmählichen Evolution, es gab zu viele fehlende fossile Bindeglieder. Darwin und seine Anhänger aber glaubten, dass das fehlende, das heißt, nicht gefundene Bindeglied (missing link), das von der Natur fallen gelassen worden war (eine viel größere Menge, nahm man an, als die gefundenen Fossile) früher oder später auftauchen werde. Diese Erwartung, trotz hundert Jahre dauernden Ausgrabungen, hat sich nicht erfüllt. Quantitative Veränderungen im Rahmen der bestehenden Hauptformen des Lebens finden im Laufe der Zeit statt. Es gibt aber keine überzeugenden Beweise, die einen graduellen Übergang von einer Spezies zu einer anderen aufzeigen. Von diesen verschiedene, gut ausgebildete biologische Strukturen, sind scheinbar plötzlich aufgetaucht. Das heißt, die genetischen codes, die hinter jedem ausgereiften Lebewesen liegen, auf die eine ungeheuer große Anzahl von Informationen gewissermaßen gestanzt ist, haben sich plötzlich verändert, sodass sie neue Informationen produziert haben, und damit neue Arten. Dies beweise natürlich nicht, schreibt Vasantha Raja, dass verschiedene Gattungen von Gott geschaffen worden seien. Es könne aber zeigen, dass Darwins *graduelles*

Evolutions-Modell nicht übereinstimme mit der Art und Weise, wie sich verändernde Prozesse in der wirklichen Welt abspielten.

Die oben beschriebene Form, in der verändernde Entwicklung stattfindet, ist Hegels dialektischem Modell nahe. Nach diesem Modell verursachen quantitative Veränderungen qualitative Sprünge: „Die Natur ist ein System von Stufen“. Wenn man Hegels dialektische Methode in diesem Sinn anerkennt und nicht als die Beschreibung einer fast gleichzeitig stattfindenden Schöpfung aller Arten, dann wäre das fehlende Bindeglied eine Bestätigung dieses Modells, obwohl der britische Naturforscher und Wissenschaftsfilmer David Attenborough das fehlende Bindeglied bei der Entstehung von Menschen und Affen, gefunden haben will. Das Fossil soll das erste vollständig erhaltene Skelett einer bisher unbekannten Art der Adapoiden sein. Diese ausgestorbene Tiergruppe gilt als Urahn der Lemuren, das heißt Halbaffen, deren Vertreter heute auf Madagaskar leben. Aber auch diese These wird schon angezweifelt.

5. 8. Das Verhältnis der Philosophie zu der Religion

„Das späte 18. und frühe 19. Jahrhundert betrachtete die endgültige Trennung von Philosophie und Theologie als wichtigste Errungenschaft von Kants *Kopernikanischer Wende*.“¹⁹⁹ Mit der Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen hat sich Hegel im Geist seiner Zeit schon in seinen *Frühen Schriften* auseinandergesetzt. Die Aktualität dieser Frage lässt sich vor dem historischen Hintergrund der Aufklärungsphilosophie verdeutlichen, deren Kampf gegen den absoluten Geltungsanspruch der Offenbarungsreligionen mit der Spaltung zwischen dem Bereich der Vernunft auf der einen Seite und dem Bereich des Glaubens andererseits, endete. Hegel will nicht nur diese Spaltung aufheben und formuliert in der so genannten *Differenzschrift* von 1801 als das Programm seiner Philosophie: „Die Gegensätze, die sonst unter der Form von Geist und Materie, Seele und Leib, Glaube und Verstand, Freiheit und Notwendigkeit usw. sind im Fortgang der Bildung in die Form der Gegensätze von Vernunft und Sinnlichkeit, Intelligenz und Natur [und], für den allgemeinen Begriff, von absoluter Subjektivität und absoluter Objektivität übergegangen.

¹⁹⁹ Neiman, Susan: *Das Böse denken*, Suhrkamp, 2004, S.142

Solche festgewordenen Gegensätze aufzuheben, ist das einzige Interesse der Vernunft.“²⁰⁰

„Was Gott ist, ist für uns, die Religion haben, ein Bekanntes, ein Inhalt, der im subjektiven Bewußtsein vorhanden ist; aber wissenschaftlich betrachtet ist zunächst Gott ein allgemeiner abstrakter Name, der noch keinen wahrhaften Gehalt bekommen hat.“²⁰¹ Erst die Religionsphilosophie erkenne durch ihre Entwicklung was Gott sei und sie zeige uns, wie wir Gott erkennen können. Hegel meint, dass Gott eine sehr gut *bekannte, aber* wissenschaftlich nicht *erkannte* Vorstellung sei.

Für Hegel ist das Resultat der Philosophie die Erkenntnis, „dass Gott das absolut Wahre, das *an und für sich* Allgemeine, alles Befassende, Enthaltende und allem Bestandgebende ist.“²⁰² Diese philosophische Erkenntnis berufe sich auf das religiöse Bewusstsein, das ebenso der Überzeugung sei, dass Gott das absolut Wahre überhaupt sei, von dem alles ausginge und zurückgehe, von dem alles abhängig sei und alles andere keine wahrhafte, absolute Selbständigkeit habe. Der Glaube ist, nach Hegel, die innere Gewissheit, welche die Unendlichkeit vorwegnimmt. Dieses religiöse Bewusstsein ist für ihn der Anfang und wissenschaftlich noch *abstrakt*, auch wenn das religiöse Gefühl ein sehr starkes sein mag. In dem Kapitel *Hegels Werden des Geistes* habe ich dargestellt, wie der absolute Geist, der die höchste Entwicklungsstufe des Geistes ist, zum vollkommenen Bewusstsein seines Begriffs kommt. In der Religion kommt er zu seiner Vorstellung, aber erst in der Philosophie begreift er sich.

Die *Verleiblichungen* der göttlichen *Idee* sind die Natur, der endliche Geist, die Welt des Bewußtseins, der Intelligenz und des Willens. Sie sind bestimmte Gestaltungen, spezifische Arten der Erscheinung der *Idee*.²⁰³ Die *Idee* ist bei Hegel, oder vielmehr die absolute *Idee*, das vollendete Resultat der dialektischen Entwicklung des Begriffs *Sein*. In den oben genannten Formen ist die *Idee* noch nicht zu sich durchgedrungen, sie ist noch nicht absoluter Geist. Gott, das Absolute ist das Resultat der Philosophie.

²⁰⁰ Hegel, G. W. F.: *Jenaer Schriften 1801-1807*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1986, S. 21

²⁰¹ Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1986, S.92

²⁰² Ibid.

²⁰³ Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1986, S 34

Hegels Anspruch an die Philosophie mutet heutzutage ungeheuerlich an. Sie ist für ihn das System der reinen Vernunft, das *Reich des reinen Gedankens*. Ihr Inhalt ist die Darstellung Gottes. Hegel will die Philosophie zur Wissenschaft erheben, sie soll nicht nur Liebe zum Wissen, sondern wirkliches Wissen sein. Da das Absolute sich in die Welt entäußert hat, ist das Studium dieser Entäußerung, dieser Welt und das daraus erlangte Wissen, das Wissen von Gott.

Wie ich es sehe, hat Hegel für sich das Problem des Verhältnisses der Religion zur Philosophie beseitigt, indem er die Religion in der Philosophie aufgelöst hat oder sie in die Philosophie *aufgehoben* hat.

Das Ziel aller Systeme der indischen Philosophie, auch des Materialismus, Jainismus und Buddhismus, ist die Befreiung aus dem Kreislauf der ewigen Wiedergeburt. Die indische philosophische Spekulation will dieses Ziel erreichen. Nach Mayeda geschieht dies aus einem tiefen Verlangen nach einem religiösen Lebenssinn heraus. Da die Frage nach der Befreiung von *mokṣa* den wichtigsten Stellenwert in der indischen Philosophie hat, ist es schwer hier die Philosophie von der Religion zu trennen. Auch für Hegel sind die Grenzen zwischen Religion und Philosophie fließend, genauso wie für Śaṅkara.

5. 9. Die Identifizierung von Ich mit Gott

Zur Erinnerung: In der brahmanischen Religion gibt es keine feste unüberwindbare Trennung zwischen Gott und Mensch, Gott und Mensch sind identisch, obwohl dies in religiösen Ritualen nicht unbedingt bewusst wird. Śaṅkaras zentrale These ist, wie schon gesagt, dass *Ātman*, unser innerstes Selbst, und *Brahman*, das *Absolute*, vollkommen identisch sind. Śaṅkara kann diese Gleichheit damit begründen, dass die Welt nur eine Erscheinung ist. Auch unser Körper sei deswegen nur eine Erscheinung, wahr sei nur das innerste Selbst, unser *Geist-Ātman*, der mit dem *Geist-Brahman* identisch sei. „[Alle] Lebewesen sind *Seine* Körper, der in unserem Herzen lebt“²⁰⁴

Hegel hat im Endeffekt genau dies behauptet, obwohl bei ihm objektiver Geist und subjektiver Geist identisch und gleichzeitig nicht identisch sind. Die

²⁰⁴ Śaṅkara: *A Thousand Teachings*. Vorwort: Koller. John M. Aus dem Sanskrit in das Englische übersetzt und kommentiert von Sengaku Mayeda, University of Tokyo Press, 1992, S.224

Natur ist das *Anderssein* des *Absoluten*, aus ihr kommt das *Absolute* als *sich selbst wissende wirkliche Idee*, das heißt als *Geist*, zurück.

Hier genüge es, [. . .] nur zu bemerken, dass es nicht *zweierlei Vernunft* und *zweierlei Geist* geben kann, nicht eine göttliche Vernunft und eine menschliche, die *schlechthin verschieden* wären. Die menschliche Vernunft, das Bewußtsein seines Wesens, ist Vernunft überhaupt, das Göttliche im Menschen.²⁰⁵

Jeder, der den unendlichen Unterschied zwischen Gott und Menschen verwischt, ist, wie Kierkegaard in der *Krankheit zum Tode* schreibt, entweder verrückt oder gotteslästerlich. In Hegels Philosophie wird, obwohl man Hegel weder als verrückt noch als gotteslästerlich einschätzen kann, das wissende Ich Gott. Hegels „*Phänomenologie des Geistes*“, sie gilt gemeinhin als sein Hauptwerk, wurde als Autobiographie Gottes bezeichnet.“²⁰⁶ Hegel schreibt, das Christentum habe seine jüdischen Ursprünge verraten, als es göttliche und menschliche Natur allzu scharf trennte.

Susan Nieman meint allerdings, Hegels Werk lasse sich als Fortsetzung und nicht als Ablehnung der christlichen Tradition begreifen, gerade wegen Hegels Identifizierung von Ich mit Gott.²⁰⁷ Hegel untersucht, wie die menschliche Natur sich dem Göttlichen nähern und sich Gottes Gegenwart sich besser in seinem Geschöpf realisieren kann. Schließlich hat Gott den Menschen nach seinem Ebenbild geschaffen. „Der Wunsch, Gott anzugreifen liegt ihm fern, während der Wille Gott zu verteidigen, sein eigentlicher Antrieb ist { . . . } In seinem Aufsatz ‚Idealismus und Theodizee‘ hat Odo Marquard diese These brillant verfochten.“²⁰⁸ In seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* will Hegel Gott durch die Reflexion der Philosophie als die eine wahrhafte Wirklichkeit klar *erkennen*, während er der Ansicht ist, dass die Religion *glaubt*, dass Gott die wahrhafte Wirklichkeit sei. Obwohl, wie ich es oben ausgeführt habe, auch religiöser Glaube für Hegel Wissen ist („denn was ich glaube, weiß ich“), ist er nicht mit diesem *religiösen Wissen* zufrieden, Hegel will die Existenz Gottes *logisch* begründen.

²⁰⁵ Zitiert nach Susan Neiman: *Das Böse denken*, Suhrkamp, 2004, S. 145

²⁰⁶ Neiman, Susan: *Das Böse denken*, Suhrkamp, 2004, S. 140

²⁰⁷ Ibid.

²⁰⁸ Ibid.

Natürlich bergen Hegels Gedanken die Gefahr der Häresie. Allerdings hat schon der Pelagianismus (Pelagius, ca. 400 n. Ch.) dieselbe Lehre vertreten. Die Pelagianer haben die theologische Auffassung, die besonders gegen Augustinus gerichtet ist, dass es eine Erbsünde nicht gäbe und der Mensch eine natürliche Fähigkeit, also den freien Willen, zum Bösen wie zum Guten besitze. Der Mensch könne, so glauben sie, durch eigene Bemühungen das Heil erlangen, allerdings, wenn er durch die Gnade Gottes unterstützt werde.

Eine Vorstellung der Befreiung aus dem irdischen, für sie mühseligen Leben, haben auch die Albigenser (12/13 Jh n. Ch.). Sie verurteilen jede Form der Materie. Zur Erlösung führt nur ein reines und geistig geführtes Leben. Diese Art von Existenz verheißt ein von allem irdischen Ballast befreites Leben nach dem Tod. Verfehlungen haben die Wiedergeburt der Seele in einer neuen sterblichen Hülle, als Tier oder Mensch, zur Folge. Diese Vorstellung kommt der Samsāra-Lehre sehr nahe.

Susan Nieman schreibt,²⁰⁹ dass Hegels Bestreben, Gottes Stelle einzunehmen, sich ganz natürlich aus Rousseaus Entschlossenheit, Gott dadurch zu rechtfertigen, dass er den Menschen selbst für das Böse verantwortlich macht, ergibt. Die Folge war, dass Gott gewissermaßen von der Bühne abtrat und deshalb ließen die Behörden Rousseaus Buch *Emile*, in dem er diese Meinung vertreten hatte, sehr schnell verbrennen.

Je mehr Verantwortung wir für das Böse übernehmen, umso größer müssen wir werden. Was als Entlastung Gottes begann, endet mit seiner Absetzung. Sieht das Ergebnis auch nach Wahnsinn aus, es ist nichts in ihm außer Methode.²¹⁰

Für Hegel hat die Identifizierung von Ich und Gott mit dem *Sündenfall* begonnen, auf den ich noch eingehen werde.

5. 10. Gesellschaft

Freiheit im *praktischen Verstand* ist für Kant die Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit und Freiheit im *positiven Verstand* als *Autonomie der reinen praktischen Vernunft* ist ursprünglich gesetzgebend,

²⁰⁹ Neiman, Susan: *Das Böse denken*, Suhrkamp, 2004, S. 141

²¹⁰ Zitiert nach Neiman Susan, S. 164.

das heißt formt das Sittengesetz und ist deshalb Bestimmungsgrund des dann freien Willens. Für Hegel allerdings, wie oben gesagt, vollendet sich die Freiheit, wenn die Natur den Forderungen der Vernunft angepasst wird. Hegel meint hier die Gesellschaft, die mit einer primitiven, rohen Form begann. Weil die Verwirklichung der *Idee* es gebietet, dass der Mensch ein Teil dieser ihn umgebenden Gesellschaft werde, gelangt das moralische Leben in der allgemeinen Sittlichkeit zu seiner höchsten Verwirklichung.

Hegel kritisiert also die Kantische Ethik als abstrakt. Das Kantische Primat der (individuellen) Moralität wird durch das Primat der (sozialen) Sittlichkeit ersetzt. Hegel denkt die Sittlichkeit sowohl in Bezug auf Institutionen (*objektiver Geist*), als auch in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Für Hegel sind Menschen erst in der Gemeinschaft vollständig.

Hegel betrachtet den Staat als sittlichen Organismus. Das von Hegel erklärte Einssein von subjektivem Wollen und Denken ist, wie gesagt, nicht ein natürlich Gegebenes, sondern das Ergebnis eines Prozesses, der im Werden begriffen ist. Hegel gliedert die bürgerliche Gesellschaft in drei Stände und vermeidet eine Ausschließung und Isolierung der einzelnen Klassen, die Ständegliederung ist vielmehr für ihn die stufenweise Darstellung des allgemeinen Geistes.²¹¹ Es sind nicht mehr die alten feudalen Stände, sondern gewissermaßen Interessensverbindungen. Den ersten Stand bezeichnet er als den substantiellen oder natürlichen Stand. Er bestimmt ihn über das Vermögen und die Arbeit im Zusammenhang mit Grund und Boden. Dieser Bereich der Urproduktion bildet die Grundlage des bürgerlichen *Notstaates*, er versorgt den Staat mit Grundnahrungsmitteln etc. Den zweiten Stand bezeichnet Hegel als den *reflektierten*. Die eigentliche Wohlfahrt und Kraft der bürgerlichen Gesellschaft hängt von der Arbeitsfähigkeit dieses Standes ab. Zu ihm gehören das Handwerk, der Handel und die freien Berufe. Der dritte, *denkende* Stand sorgt für die allgemeinen Interessen der Gesellschaft. Seine größte Bedeutung hat er auf der Ebene des Staates, dem eigentlich Politischen.

Die drei Stände im staatlichen Organismus sind verschiedene Abwandlungen der sittlichen Totalität, deren jede sich einerseits als Individualität, also als

²¹¹ Schmidt, Steffen: *Hegels System der Sittlichkeit*, Akademie Verlag, 2007, S. 51

Besonderheit, zusammengeschlossen hat, aber, so Hegel, Wert und Daseinszweck erst als Faktor eines Staatsganzen erhält.

Der Hegelsche Staat ist nicht nur die Gesellschaft von Menschen in *rechtlichen Verhältnissen*, sondern in ihm hat der Geist sich seine Welt gemacht, er ist für Hegel die *Hieroglyphe der Vernunft*. Dieser Staat kann nach Hegel auch durch Gewalt entstehen, beruhe aber nicht auf ihr, die Gewalt hätte aber die Gesetze und die Verfassung geschaffen.

Auch in der vedischen Auffassung wird die Gesellschaft als Organismus betrachtet. Man kann annehmen, dass Śaṅkara in seiner *niederer Wissenschaft (aparavidyā)*, die sich mit der illusionsgebundenen Lehre vom Welttreiben (*vyahara*) beschäftigt, mit diesem Gedanken übereinstimmt. Die gesellschaftlichen Stände entsprechen den verschiedenen Instanzen, die dann für die Vielheit der Funktionen verantwortlich und notwendig sind.

Anfangs wurde die Einteilung der Gesellschaft *varnāshram*²¹² genannt. Mall meint dazu, dass diese Einteilung unglücklicherweise später religiös-mythologisch untermauert wurde und in das Kastenwesen (in Sanskrit *varna*, das Wort bedeutet auch Farbe) ausuferte. In der ursprünglichen Form war der Beruf die Richtschnur für die Gliederung.

Das Dharma zeigt sich nach der hinduistischen und Śaṅkaras Überzeugung in allen Bereichen des menschlichen Lebens, es ist das richtige Leben, in dem man rechtschaffen, diszipliniert und gerecht ist. Kein Mensch kann alleine, und dies ist auch Hegels Meinung, für die organische Entwicklung und Harmonie in der Gesellschaft zuständig sein. Jedes Individuum kann nur seinen eigenen Fähigkeiten entsprechend einen Teil der Aufgaben übernehmen.

Zu der obersten Kaste (*Brahmanen*, traditionell die intellektuelle Elite, Ausleger heiliger Schriften) gehören die Priester, Weisen, Philosophen, Gelehrten; zu der zweiten die Politiker, Feldherren, Soldaten und die weltlichen Machthaber und zu der dritten die Händler, Bauern und Versorger. Zu der vierten Kaste gehören die manuellen Arbeiter. Mall meint, dass dieser Einteilung der Gedanke zugrunde läge, dass nicht jeder dasselbe machen könne und dass unter dem Gesichtspunkt der Gleichrangigkeit der Aufgaben in der Gesellschaft der Konkurrenzgedanke entfalle. Die erste Kaste hat natürlich

²¹² Mall, Ram Adhar: *Der Hinduismus. Seine Stellung in der Vielfalt der Religionen*. Primus Verlag, 1997. S. 96.

eine Elitestellung, sie soll sich allerdings auch durch Weisheit und Entsagung auszeichnen.

Nach Mall wird für die Einteilung in Kasten in dem *Manusmriti* (Gesetzbuch des Manu) eine psychologische Begründung gegeben. Da die Menschen von ihrer Veranlagung und ihrer Persönlichkeit her verschieden sind, haben sie auch unterschiedliche Fähigkeiten. Die einen neigen zum Studium, wollen Erkenntnis gewinnen, die anderen wollen herrschen, die dritten haben einen Geschäftssinn und wollen Geld *machen*. Letztlich gibt es natürlich auch Menschen die mit ihren Händen arbeiten möchten und dazu auch geeignet sind. Diesen spezifischen Fähigkeiten und Neigungen entsprechend meint der Hinduismus, nach Mall, den Menschen die Möglichkeit einer ausgeglichenen Versorgung zu gewährleisten. Es gibt überall Ungerechtigkeiten, aber das Kastenwesen in seiner Pervertierung rationalisiert diese Ungleichheit und ist eine abzulehnende Ideologie. Gandhis Protest richtete sich gegen diese Schande. Heute sind in Indien alle durch das Kastenwesen bedingten Benachteiligungen gesetzlich verboten, trotzdem ist das Kastenwesen aus dem praktischen Leben der Hindus nicht wegzudenken.

5. 11. Ethik

Obwohl den Vedānta-Philosophen ein mangelndes Interesse an Ethik vorgeworfen wird, findet man nach Deussen die reinste Moral in dem Veda.²¹³ Den Grund für diese hohe Moral sieht Deussen in dem Lehrsatz des Veda: *tat tvam asi* (das bist du). Im Christentum ist ein oberstes Gebot: *Liebe deinen Nachbarn wie dich selbst*. Warum sollte ich dies aber tun, meint Deussen, denn die Natur hat es so eingerichtet, dass ich Schmerz und Genuss nur in meinem eigenen Körper fühlen kann, nicht in dem Körper meines Nachbarn. In der Bibel fände man keine Antwort auf diese Frage, in dem Veda sehr wohl. In den drei Wörtern *tat tvam asi* sei die ganze Metaphysik und Ethik enthalten. Du sollst deinen Nachbarn wie dich selber lieben, weil du selber dein Nachbar bist. Nur *māyā* oder *avidyā* ließen dich glauben, dass dein Nächster jemand anderer sei, als du selber. Derjenige, so Deussen, der sich selber als den anderen erkennt, und den anderen in sich selbst findet, wird die anderen nicht verletzen, denn

²¹³ Deussen, Paul: *The Philosophy of the Vedanta in its Relations to Occidental Metaphysics*, Theosophical Publishing House, Adyar, Madras, India, 1930, S. 16

dann würde er sich selber verletzen. *Nahinasti ātmanā ātmānam* sagt der Bhagavad-Gītā. Für Deussen ist dies die Summe und der Tenor aller Moralität, der Mensch, der weiß, dass er Brahman ist, vertritt diesen Standpunkt. Da sich dieser Mensch in allem fühlt, begehrt er nichts, weil er alles hat was man haben kann und verletzt niemanden, weil ihn niemand verletzt. Er lebt in dieser illusorischen Welt, lässt sich aber nicht täuschen. Der *jīvan-mukti* (der im Leben Befreite) sieht die mannigfaltige Welt und kann es nicht verhindern sie zu sehen, er weiß aber, dass es nur ein Sein gibt, nämlich *Brahman*, das *Ātman*, sein Selbst. Dieser Mensch bestätigt dies durch seine Handlungen, die er aus einer reinen selbstlosen Moralität ausübt.

Deussen war ein großer Bewunderer der indischen Philosophie und meinte, dass diese, im Gegensatz zu dem philosophischen Materialismus Europas, noch die Metaphysik, „das Kernstück jeder ernsthaften Philosophie“ unterstütze.

Schopenhauers Überzeugung, dass das menschliche Mitgefühl wesentlich in der metaphysischen Einheit aller Wesen liege, hat einen großen Einfluss auf seine Anhänger gehabt und hat auch jetzt noch Einfluss auf den in Indien ausgeübten *praktischen* Vedānta.

Die oben erwähnte Kritik eines Desinteresses an Ethik, das man den Vedānta-Philosophen vorwirft, richtet sich gegen die indische Philosophie im Allgemeinen und auch gegen Śaṅkara. Seine Lehre ist allerdings weder „unmoralisch“ noch „amoralisch“.²¹⁴ Moral und ethische Perfektion sind nicht sein wichtigstes Thema. Der Grund ist nicht, dass er Moral ablehnt oder ihr gleichgültig gegenübersteht, sondern vielmehr, dass für ihn moralisches Handeln eine Selbstverständlichkeit ist.

Wenn man aus der Unwissenheit über die Bedeutung der Worte erweckt wurde und nach der Realisation der Bedeutung des Satzes suchend ist, wie sollte man seinen Begierden folgen, wenn Verzicht etc. auferlegt wurden [einem solchen Mann]? (Upad. I,18,226)

Obwohl Śaṅkara der Überzeugung ist, dass Riten, die Verwendung von heiligen Fäden und andere Handlungen (*karman*) nur von denjenigen ausgeführt würden, die der Meinung seien, dass *Ātman* von *Brahman* verschieden sei und dass diese Aktionen nicht zur Befreiung vom Samsāra

²¹⁴ Śaṅkara: *A Thousand Teachings*. Vorwort: Koller. John M. Aus dem Sanskrit in das Englische übersetzt und kommentiert von Sengaku Mayeda, University of Tokyo Press, 1992, S. 93

führen würden, lehrt er dennoch nicht nur das Wissen um Brahman, das ihm vorrangig ist, sondern empfiehlt in seinen Werken auch hie und da bestimmte ethische und moralische Handlungen auszuführen. (1) Kontrolle der Sinne (*yama*): in der Bedeutung von Abstinenz von Verletzungen anderer (*ahimsā*), Abstinenz von Falschheit (*satya*), von Diebstahl (*asteya*), von Zügellosigkeit (*brahmacārya*) und von Besitz (*aparigraha*); (2) Enthaltensamkeit (*tapas*); (3) Konzentration des Geistes (*samādhāna*) und (4) die Kasteiung des Körpers (*dehaviśoṣaṇa*). Sankara empfiehlt aber erstaunlicherweise auch die regelmäßige Ausführung von etablierten Riten und sogar Opfern (*yajña*). (Upad. I,17,21-23.).

Wenn die *Tausend Unterweisungssprüche* ein Kommentar wären, zum Beispiel zu einem Text wie der *Bhagavadgītā*, die *karmayoga* (die Ausführung von Handlungen/Riten) und *bhaktiyoga* (brennende Hingabe an das Göttliche) betont, würde man meinen, dass Śaṅkara, um sich diesem Text und der Tradition anzupassen, gegen seine eigene Überzeugung Handlungen empfiehlt. Da die *Upadeśasāhasrī* aber kein Kommentar zu irgendeinem Text ist, muss, nach Mayeda, die totale Ablehnung und gleichzeitige Empfehlung von Aktionen, wie zum Beispiel die Ausführung von Ritualien, der Ausdruck Śaṅkaras eigener Sichtweise sein. Hier widerspricht Śaṅkara sich selbst, da er ja nur das Wissen um Brahman als Erlösung ansieht. Man kann allerdings nicht annehmen, dass er dies nicht ohne Absicht tut. Mayeda findet eine Erklärung: Śaṅkaras Schüler, die zu ihm kamen und zuvor andere Lehrmeinungen aufgesaugt hatten, dachten Befreiung nur durch Werke erreichen zu können und sie hatten auch durch das Studium des *Veda* andere Kenntnisse von *Brahman* und *Ātman*, als die von Śaṅkara vertretenen. So muss die Bindung des Schülers an Handlungen, die auf der Überzeugung beruhte, dass *Brahman* und *Ātman* verschieden seien, so stark gewesen sein, dass der Schüler deshalb nicht fähig war, Śaṅkaras Lehre von der absoluten Identität von *Ātman* und *Brahman* zu verstehen und dass dieser Schüler, wenn er dies verstanden hätte, von seiner Kaste, seiner Familie und reinigenden Zeremonien befreit sei. Śaṅkara beschreibt den (verständlichen) Einwand des Schülers.

Ich bin einer und Er ist ein anderer; ich weiß nichts, erfahre Vergnügen und Schmerz, bin gebunden und ein Seelenwanderer [während] Er im wesentlichen verschieden von

mir ist, Gott, der nicht der Seelenwanderung unterworfen ist. Indem ich Ihn an bete durch Opfer, Huldigung und ähnliches durch (die Ausführung) von Handlungen, die für [meine] Klasse und meine Altersgruppe vorgesehen sind, wünsche ich aus dem Ozean der ewigen Wiedergeburt befreit zu werden. Wie kann ich Er sein? (Upad. II,1,25)

Es ist sehr wahrscheinlich, dass dieser Schüler typisch für die damalige Zeit war. Śaṅkara gebrauchte in Fällen wie diesen, eine höchst effektive Methode seine Schüler von seiner Lehrmeinung zu überzeugen. Er ließ sie, so scheint es, ihre gewohnten religiösen Handlungen ausführen und versetzte sie dann in einen radikalen Schock, indem er Werke, die sie als ihre wichtigste Aufgabe angesehen hatten, in dem Glauben, dass *Ātman* verschieden von *Brahman* sei, aufs schärfste zurückwies. Von hier aus konnte Śaṅkara sie dann von der Einheit von *Ātman* und *Brahman* überzeugen. Dies ist jedenfalls Mayedas Meinung. Ich nehme an, dass die Vorstellung als *Ātman* mit *Brahman* vereint zu sein und so dem Samsāra zu entgehen und unverwundbar zu werden, auch verführerisch war und deshalb von den Schülern bereitwillig angenommen wurde. Die Aussicht auf eine ewige Sicherheit verlockt ohne Zweifel.

Man darf nicht vergessen, dass Śaṅkara in den *Upadeśasāhasrī* Gespräche mit Schülern wiedergibt. Die Verpflichtung den höchsten moralischen und ethischen Gesetzen gegenüber war eine Voraussetzung für die Aufnahme in diesen Kreis.

In den *Tausend Unterweisungssprüchen* gibt Śaṅkara den Lehrenden Ratschläge, was sie tun sollten, wenn sie sähen, dass Schüler das vermittelte Wissen nicht verstünden; die Ursache für dieses Nicht-Verstehen sei: Desinteresse, weltliche Schwäche, Mangel an einem vorhergegangenen Erlernen, den Unterschied zwischen ewigen und nicht-ewigen Dingen zu erfassen, sich nach der Meinung anderer Menschen richten, Stolz auf die Kaste (*Brahmin*), in der man ist und Ähnliches. Auch wie der Lehrende sich verhalten solle um diese Ursachen zu beseitigen, beschreibt Śaṅkara: Ohne Zorn (*akrodha*), Verzicht auf Verletzungen und andere Enthaltensamkeiten und das Befolgen bestimmter Regeln und Vorschriften (*niyama*), die das Folgende fordern: Reinheit (*śauca*), Zufriedenheit (*santoṣa*), Kasteiung (*tapas*), Studium (*svādhyāya*), und Hingabe an den Herrn (*īśvarapraṇidhāna*). Obwohl diese Verhaltensweisen ohne Zweifel Handlungen sind, schreibt Śaṅkara an dieser

Stelle der *Upadeśasāhasrī*, dass sie mit der Erkenntnis vereinbar seien. Tugenden, zum Beispiel Bescheidenheit (*amānitva*), seien auf dem Weg zu Erkenntnis (Upad. II,1,4-5) hilfreich.

Hier gebe ich noch einige Verhaltensweisen wieder, die Sankara den Lehrenden empfiehlt: Ruhe (*śama*), Selbstkontrolle (*dama*), Mitgefühl (*dayā*), Freundlichkeit (*anugraha*) etc. und eine tadellose Lebensführung, frei von Fehlern wie Täuschung anderer (*dambha*), Stolz (*darpa*), Tricks (*kuhaka*), Bösartigkeit (*śāthya*), Betrug (*māyā*), Eifersucht (*mātsarya*), Falschheit (*anṛta*), Egoismus (*ahamkāra*), Ichbezogenheit (*mamatva*); das Wissen der Lehrenden sei zur Hilfe anderen da, schreibt Śaṅkara. (Upad. II,1,6).

Ebenso wie andere große religiöse Lehrer wie zum Beispiel Buddha, ist Śaṅkaras wichtigstes Anliegen, Menschen hier in dieser Welt von dem Leiden des Daseinskreislaufs zu befreien und nicht, obwohl Śaṅkara als einer der größten indischen Philosophen angesehen wird, ein konsistentes philosophisches oder ethisches System zu etablieren.

Śaṅkara unterscheidet aber auch hier scharf zwischen einem Leben in geistiger Freiheit oder philosophischer Weisheit, wie er es seine Schüler lehrt und dem praktischen moralischen und religiösen Leben der Nichterleuchteten. Ich habe schon erwähnt, dass Śaṅkara zwei Systeme konstruiert hat, ein esoterisch-philosophisches und ein exoterisch-theologisches. System. Śaṅkara hat seine Glaubenslehre nicht an Menschen, die in Städten lebten, weitergegeben. Zu seiner Zeit war die Macht des Buddhismus noch immer eine sehr starke.²¹⁵ Der volkstümliche Hinduismus war die Überzeugung der einfachen Menschen, während Städtebewohner, so jedenfalls Koller, ein gemütliches Leben führen wollten und Vergnügungen nachgingen. Es gab in den Städten auch Hedonisten und es war für Śaṅkara schwierig die Vedānta-Philosophie diesen Leuten zu vermitteln. Deswegen verbreitete er seine Doktrin hauptsächlich unter *samnyāsins* (Asketen, die, nachdem sie alles verstanden haben, allem entsagen) und Intellektuellen in den Dörfern und erwarb sich mit der Zeit den Respekt von *Brahmins* und feudalen Herren. Er strengte sich an, die alte brahmanische Tradition wieder aufleben zu lassen, ohne ein Interesse an der Bhakti-Bewegung zu haben. *Bhakti* bezeichnet im Hinduismus im

²¹⁵ Koller, John M.: Introduction, Śaṅkara: *A Thousand Teachings*, State University of New York Press, 1992, S. 5

weiteren Sinne Liebe zu einem personalen Gott, und im engeren Sinne die Andachtspraxis einer betont emotionalen Hinwendung zu einem personalen Gott. Die Bhakti-Bewegung hatte einen großen Einfluss auf den einfachen Hindu der damaligen Zeit.

Dharma als Gesetz der weltlichen Handlungen und Erfahrungen zeigt sich als ein System von Anweisungen und Verboten. In der hinduistischen Tradition gibt es vier Lebensphasen, den ein Mensch (ein Mann) durchlaufen muss: Die Pflicht des Schülers ist, zu lernen und soziale Dienste zu leisten. Als *Haushalter* soll man heiraten, Kinder haben, die Familie versorgen, den Bedürftigen geben, den sozialen und politischen Anliegen der Gemeinschaft dienen. In die *Waldeinsamkeit* soll man erst gehen, wenn die familiären Pflichten erfüllt sind. Dann kann man sich von materiellen Dingen lösen und seine eigene Philosophie suchen. Am Ende des Lebens soll man der Welt entsagen und sein Ziel in der Erlösung zu finden

Brahman muss erkannt werden, *dharma* muss für Śāṅkara praktiziert werden, dies ist für ihn selbstverständlich. Die Vertrautheit mit *dharma* führt zu *abhyudaya*²¹⁶ (Erfahrung des sich Wohlfühlens) und ist von der Erfüllung von Pflichten abhängig. Das Wissen um *Brahman* allerdings hat nichts zu tun, wie Śāṅkara immer wieder betont, mit Handlungen, Vorschriften, Verboten oder mit dem sozialen Status, den ein Mensch einnimmt. Das Wissen um Brahman erfüllt den Menschen mit einem absoluten Hochgefühl und hängt, wie gesagt, für Śāṅkara nicht von Werken ab, denn kein endliches Objekt kann für ihn menschliches Sehnen befriedigen. Das Wissen um *Ātman* wird als die höchste Läuterung (*paramam pāvanam*, Upad. I,1,6) bezeichnet und ermöglicht es dem Suchenden frei von jeder Art des Bösen zu sein.

In dem Kapitel *Die Verstellung* in der *Phänomenologie des Geistes* untersucht Hegel mit psychologischen Mitteln die Fähigkeit oder Unfähigkeit des Menschen, so wie er es auffasst, nach Kants Sollensethik zu leben und dabei glücklich zu sein. Hegel analysiert die Widersprüche, die er in Kants Postulaten der Unsterblichkeit der Seele und dem höchsten Gut einer Übereinstimmung von Moralität und Glückseligkeit sieht, die durch ein allmächtiges und vollkommen gütiges Wesen garantiert wird.

²¹⁶ Govind Chandra Pande: *LIFE AND THOUGHT OF SANKARACARYA*, Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd., 1994, S. 219

Wir sollen nach Moralität streben, so Kant, nicht nach Glück. Für Hegel ist aber das höchste Gut die Übereinstimmung von Tugend, Moralität oder sittlicher Glückswürdigkeit einerseits, (man könnte dies mit Śaṅkaras *abhyudaya* vergleichen) und von Glück, das die natürliche Verwirklichung darstellt, andererseits fragt sich Hegel ob es möglich sei, nach sittlicher Glückswürdigkeit zu streben, ohne nach Glück zu trachten

Der Tugendhafte wird nicht automatisch von der Natur belohnt. Trotzdem, so Kant, soll man die moralitätswidrige Sinnlichkeit unterdrücken und nicht auf ein endgültiges Glück hoffen. Hegel widerspricht: In Wahrheit soll die Natur den Moralischen belohnen, die Natur soll mit der Moralität übereinstimmen. Da Gott jenseits aller Zeit ist, kann die wahre Natur kein zukünftiger Zustand sein. Wenn folglich dieser Zustand der Natur jetzt schon der Moral entspricht, dann dürfen wir die Natur in unserem Handeln nicht verändern, das heißt nicht die Sinnlichkeit in uns vernichten wollen.

Kant postuliert, dass wir nach moralischer Vollkommenheit streben sollen. Er gibt allerdings zu, dass in unserem sinnlich-vernünftigen Doppelzustand, in dem wir uns als Menschen befinden, diese Vollkommenheit nicht zu erreichen ist. Nach Kant können wir immer wieder von sinnlichen Anreizen aus der Bahn geworfen werden, wir können uns niemals sicher sein, ob wir überhaupt einmal *rein* moralisch handeln. Deshalb ist er für eine Sollensethik. Wir sollen uns unendlich in moralischer Hinsicht bessern und vor allem jederzeit moralisch handeln, da die vollkommene Moralität, die uns glückswürdig macht, die Freiheit von jeder Sinnlichkeit ist. Im ersten Stück seiner Religionsschrift erläutert Kant dies allerdings etwas anders: Nicht die Sinnlichkeit selbst, sondern bloß die Sinnlichkeit in ihrem Verhältnis zu einer nicht stabilen Vernunft kann als Ursache des Bösen angesehen werden. Es ist für Kant aber nicht ausgeschlossen, dass die Sinnlichkeit für die *gebrechliche* Vernunft verantwortlich ist, die Vernunft hat allerdings die Sinnlichkeit gewissermaßen nicht im Griff.²¹⁷

Einen solchen Zustand (Freiheit von jeder Sinnlichkeit) können wir aber nicht tatsächlich verstehen, meint Hegel und beschreibt im Folgenden, wie das menschliche Bewusstsein sich *verstellt* um mit dem Dilemma fertig zu werden:

²¹⁷ Gerhardt, Volker; Horstmann, Rolf-Peter; Schumacher: *Kant und die Berliner Aufklärung*, Kant-Gesellschaft, S. 244, online in internet: <http://books.google.at>

Das moralische Selbstbewußtsein stellt seinen Zweck als rein, als von Neigungen und Trieben unabhängig auf, so daß er die Zwecke der Sinnlichkeit in sich vertilgt hat. – Allein diese aufgestellte Aufhebung des sinnlichen Wesens verstellt es wieder. Es handelt, bringt seinen Zweck zur Wirklichkeit, und die selbstbewußte Sinnlichkeit, welche aufgehoben sein soll, ist gerade diese Mitte zwischen dem reinen Bewußtsein und der Wirklichkeit, – sie ist das Werkzeug des ersteren zu seiner Verwirklichung oder das Organ und das, was Trieb, Neigung genannt wird. Es ist daher nicht Ernst mit dem Aufheben der Neigungen und Triebe, denn eben sie sind das sich *verwirklichende Selbstbewußtsein*.²¹⁸

Die *Wirklichkeit* der reinen Moral soll in jedem moralischen Akt vorhanden sein und in einem unerreichbaren Jenseits. Entsprechend soll die Wirklichkeit der Übereinstimmung von Moral und Natur zugleich ein Jenseits unserer endlichen Existenz sein und doch immer schon bestehen.²¹⁹ Hegel sagt dazu: „Daß es mit der moralischen Vollendung nicht Ernst ist, spricht das Bewußtsein unmittelbar selbst darin aus, daß es sie in die *Unendlichkeit* hinaus verstellt, d.h. sie als niemals vollendet behauptet.“²²⁰

Letztlich ist der Gedanke einer fortschreitenden Moralität für Hegel widersprüchlich, denn ein Fortschreiten in der Größe der Moralität, ebenso wie ein Abnehmen, würde Unterschiede der Größe der Moralität bedeuten. „In ihr als dem Bewußtsein, welchem der sittliche Zweck die *reine* Pflicht ist, ist an eine Verschiedenheit überhaupt nicht, am wenigsten an die oberflächliche der Größe zu denken; es gibt nur *eine* Tugend, nur *eine* reine Pflicht, nur *eine* Moralität.“²²¹ Wenn wir aber, meint Hegel, nicht eine moralische Vollkommenheit erreichen können, ist auch die Glückseligkeit nicht das Resultat des eigenen Verdienstes. Das moralische Bewusstsein ist sich dessen bewusst und kann die Glückseligkeit nicht fordern, sondern bleibt von Zufall und Willkür der göttlichen Gnade abhängig. Diese Gnade kann auch durch nicht-moralische Mittel wie Kultus, Opfer, errungen werden. Wenn aber angenommen wird, dass eine vollkommene Moralität nicht zu erreichen ist und eine unvollendete

²¹⁸ Hegel, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1986, S. 457

²¹⁹ Siep, Ludwig: *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 2000, S. 209

²²⁰ Hegel, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1986, S. 458

²²¹ Ibid.

Moralität angenommen wird, kann sich das Folgende ergeben. Hegel analysiert die menschliche Natur hier erstaunlich treffend:

Es will nämlich die Erfahrung gemacht werden, daß es in dieser Gegenwart dem Moralischen oft schlecht, dem Unmoralischen hingegen oft glücklich gehe. [. . .] Indem es zugleich herausgekommen, daß es um die Glückseligkeit an und für sich zu tun ist, so zeigt es sich, daß bei Beurteilung, es gehe dem Unmoralischen gut, nicht ein Unrecht gemeint war, das hier stattfinde. Die Bezeichnung eines Individuums als eines unmoralischen fällt, indem die Moralität überhaupt unvollendet ist, *an sich* hinweg, hat also nur einen willkürlichen Grund. Der Sinn und Inhalt des Urteils der Erfahrung ist dadurch allein dieser, daß einigen die Glückseligkeit an und für sich nicht zukommen sollte, d.h. er ist *Neid*, der sich zum Deckmantel die Moralität nimmt. Der Grund aber, warum anderen das sogenannte Glück zuteil werden sollte, ist die gute Freundschaft, die ihnen und sich selbst diese Gnade, d.h. diesen Zufall *gönnt* und *wünscht*.²²²

Das moralische Bewusstsein der *Verstellung*, das die moralische Vollkommenheit als unerreichbares Jenseits ansieht, ist es mit der moralischen Vollendung nicht ernst, es hat sich mit dem *Mittelzustand* der *Nichtmoralität* abgefunden.

In dem oben dargestellten Kapitel *Die Verstellung* stellt Hegel die *Antinomie der moralischen Weltanschauung* dar, nämlich dass es ein moralisches Bewusstsein gibt und auch keines und kommt zu dem Schluss, dass die höchste der moralischen Weltdeutung das Gewissen sei:

Das Gewissen hat *für sich selbst* seine Wahrheit an der *unmittelbaren Gewissheit* seiner selbst. Diese *unmittelbare* konkrete Gewißheit seiner selbst ist das Wesen; sie nach dem Gegensatz des Bewußtseins betrachtet, so ist die eigene unmittelbare *Einzelheit* der Inhalt des moralischen Tuns; und die *Form* desselben ist eben dieses Selbst als reine Bewegung, nämlich als das Wissen oder die *eigene Überzeugung*.

Da Kants moralische Philosophie für Hegel einen reinen Vernunftbegriff beinhaltet, kann sie keinen Inhalt für moralische Pflicht entwickeln. Sie bleibt Sittlichkeit des Individuums, vielmehr sei *Sollen*, weil sie nicht den für Hegel alleinig bindenden Inhalt akzeptiert, und zwar denjenigen, der durch die

²²² Hegel, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1986, S. 458

Gesellschaft, der wir angehören, gegeben ist. Kant, so Heidegger, hätte es versäumt, eine Ontologie des Daseins zu überdenken.²²³

5. 11.1. Sünde

Hegel beschreibt den Menschen des Paradieses vor dem Sündenfall nicht als unschuldiges Wesen; denn, so meint er, würde man den Zustand der Versenktheit in die Natur den Zustand der Unschuld nennen, welchen Grund hätte der Mensch dann als Unschuldiger aus diesem Zustand der Unschuld herausgehen und schuldig werden zu wollen? In einem Zustand der Unschuld befindet sich für Hegel das Tier, es ist unschuldig in dem Sinn, dass es durch das Fehlen einer moralischen Unterscheidungsfähigkeit nur seinen Instinkten folgt. Als der Mensch in diesem tierischen, bewusstlosen Zustand war, so Hegel, konnte er sein Wollen nicht als gut oder böse einschätzen. Erst wenn der Mensch zurechnungsfähig wird, kann er schuldig werden und dies erhebt ihn über das Tier. Deshalb waren die Menschen für ihn vor dem Sündenfall nicht in einem Zustand der Unschuld, sondern in einem Zustand der Rohheit, der Begierde, völlig wild.²²⁴ Von einem Tier könne man nicht sagen, so schreibt Hegel, dass es gut oder böse sei. Obwohl der Mensch auch Natur sei, sei er vor allem auch Geist. Der Mensch also in einem tierischen Zustand ist wild und böse und noch nicht wirklich Geist. Für Hegel ist der Mensch von Natur aus folglich nicht gut, er ist so, wie er nicht sein sollte. Erst der Geist macht ihn zu dem, was das Menschsein bedeutet, er befähigt den Menschen das Rechte zu tun, weil er um das Rechte weiß, und wenn er es *weiß*, es auch tun will. „Der Geist ist nur das, wozu er sich macht.“²²⁵ Was den Menschen vom Tier unterscheidet, sei natürlich auch die Sprache. An der Sprache sieht man für Hegel das Dasein des Geistes „Sie ist das *für andere* seiende Selbstbewußtsein, welches unmittelbar als *solches* vorhanden und als dieses allgemeines ist.“²²⁶

Hegel kannte Charles Darwins Evolutionstheorie nicht, wie ich schon erwähnt habe. Hegel polemisiert also nicht gegen Darwin, wenn er in seinem Werk die

²²³ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, 1972, S. 24

²²⁴ Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, 1986, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, S. 264

²²⁵ Ibid. S. 263

²²⁶ G.W.F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1986, S. 478

Theorie einer Entwicklung der Arten, wie ich es in dem Kapitel *Evolution* darstelle, scharf zurückweist; er sieht aber, dass die Sprache die Voraussetzung für die Vermittlung des Geistes ist, auch wenn er die Entwicklungen in der Evolution als Präposition und Präadaption für die Fähigkeit zu einem sprachlichen Ausdruck: der aufrechte Gang, eine gewisse Formung der Mundhöhle und die Entwicklung des Pharynx und Larynx und die Gehirnentwicklung, Voraussetzungen, die diese Fähigkeit ermöglichen, wahrscheinlich nicht anerkannt hätte. Eine anatomische Prädisposition für artikulierte Sprache war an einem gewissen Punkt der Evolution gegeben. „Das Dasein des Geistes zeigte sich also auf diese Weise“ würde ein heutiger Hegelianer, der Anthropologie betreibt, sagen.

Im Gegensatz zu Hegel zeichnet Rousseau ein positives Bild von dem Menschen im wilden, tiernahen Zustand. Da die isoliert lebenden Menschen (noch nicht in sozialen Verbänden) in diesem Zustand nach Rousseau instinktmäßig Konflikte vermeiden, ist der Naturzustand friedlich. Um wieder zu diesem friedlichen Zustand zu gelangen, entwirft Rousseau den *contrat social*, der die Grundlage für einen Staat darstellt, in dem der einzelne seine Freiheit bewahrt und nur seinem eigenen Willen zu gehorchen hat, obwohl er sich dem allgemeinen Willen unterwirft, der nicht die Summe der Willen aller ist, die jeweils auf ihr Privatinteresse abzielen, sondern das Ergebnis eines idealen Diskurses freier gleichberechtigter Menschen.

Die Fähigkeit zu diesem idealen Diskurs ist bei Hegel die Fähigkeit eines zu seinem Selbstbewusstsein gekommenen Menschen. Der Mensch ist dann als Geist in seiner geistigen Freiheit, *für sich* und stellt sich das Natürliche gegenüber, um sich aus der *Versenktheit in die Natur* herauszuziehen und sich *mit der Natur zu entzweien* und erst nach dieser Entzweigung sich wieder mit ihr *zu versöhnen*. Erst diese durch die Entzweigung hervorgebrachte Einigkeit ist die selbstbewusste wahre Einigkeit, Das heißt für Hegel, dass der Durchgang durch die Entfremdung/Entäußerung als Moment des Selbstverlustes aufgefasst, die Voraussetzung für die Entwicklung des Selbstbewusstseins ist. Hegel rechtfertigt seine Theorie der notwendigen Entfremdung, die ich in dem Kapitel *Entfremdung* darstelle, mit einer Neuauslegung des *Sündenfalls*, wie er

schreibt, „*abstrakterweise* so genannt.“²²⁷ Ich halte mich hier eng an Hegels Text, da ich seine Auslegung, die sicherlich in kirchlichen Kreisen großen Anstoß erregt hat, sehr originell finde.

In diesem Mythos ist nicht nur eine zufällige, sondern die ewige, notwendige Geschichte des Menschen in äußerlicher Weise ausgedrückt, meint Hegel. Die wesentlichen Grundzüge der Idee sind, dass der Mensch aus diesem *Ansich* herausgeht, das heißt aus einem Stadium der Identität, des Anfangs, des Unentfalteten. An sich ist also der Mensch diese Einigkeit mit der Natur, er ist vorhanden wie die Tiere, in ihnen ist das Sein in seinem einfachen Bestehen da. Da der Mensch aber Geist ist, muss er aus dem Natürlichen herausgehen, aus diesem *Ansich*, in die Unterscheidung. Deshalb erfolgt das Urteil Gottes, das Gericht über den Menschen. Erst durch das über den *Sündenfall* gefällte Urteil weiß der Mensch von Gott und dem Guten und von diesem nun in seinem Bewusstsein vorhandenen Inhalt unterscheidet sich der Mensch von der Natur. Das Bewusstsein enthält dies, wie Hegel sagt, *Gedoppelte* in sich, die Entzweiung.

Hegels These ist also, dass der Sündenfall eine Notwendigkeit war, erst durch den Sündenfall konnte der Mensch zu Erkenntnis kommen. „Der Geist ist das, jenes Bewusstsein zu werden.“²²⁸ Nun hat der Mensch durch Reflexion, also Selbstbewusstsein, die Freiheit zwischen dem Guten und dem Bösen zu wählen. Auch wenn das Böse gewählt werden kann, liegt in der Freiheit der Wahl *die Quelle der Heilung*, die Freiheit auch das Gute wählen zu können. und durch die Entwicklung des Geistes auch wählen zu wollen.

Beides, das Gute und das Böse ist im menschlichen Bewusstsein enthalten. Der Geist muss aber zur Versöhnung kommen, schreibt Hegel. Der Standpunkt der Reflexion und die Entzweiung ist dazu notwendig. Diese Entzweiung muss aber überwunden werden, damit der Mensch gut wird und seine Bestimmung erfüllt. Das heißt, die Vernunft eines Menschen muss die Schattenseiten seines Charakters überwinden.

Hegel ist der Auffassung, dass der *Sündenfall* falsch ausgelegt wird. Die Meinung, dass die Schlange den Menschen mit ihrer Lüge verführt hätte und

²²⁷ Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1986, S.265

²²⁸ Neiman: Susan: *Das Böse denken*, Suhrkamp, 2004, S.265

dadurch ein Verbrechen geschehen sei, das nicht geschehen hätte dürfen, ist für Hegel der *Standpunkt der Hochmut der Freiheit*. Wenn ich Hegel richtig verstehe, meint er damit, dass in dieser Auslegung, der Auslegung der christlichen Theologie, die Schuld in der Schwäche Adams und Evas gelegen sei, die der Verführung nicht widerstehen konnten, ihr aber widerstehen hätten müssen und dass sie deshalb die Erbsünde begangen hätten. So liegt die Schuld bei den Menschen, sie hatten die Freiheit der Wahl und haben gegen das Gebot Gottes verstoßen. Natürlich bleibt hier für mich die Frage offen, warum Adam und Eva von Gott bestraft wurden, da sie ja in ihrem Zustand der Unschuld nicht zwischen dem Guten und dem Bösen unterscheiden konnten, also nicht wissen konnten, dass sie Unrecht taten. Das Verbot schafft die Erkenntnis, die es verbietet. Allerdings schreibt Hegel, dass der *Mythos* des Sündenfalls voller Inkonsequenzen sei. Aber, indem Gott dem Menschen freistellte, das Verbot zu akzeptieren oder zu übertreten, hat Gott ihm die Freiheit gewährt.

Erst der notwendige Sündenfall enthält also den *Quell* einer Heilung, erst von diesem Moment an entsteht menschlicher Geist. Das wird für Hegel in den Worten Gottes: „Siehe! Adam ist worden wie unsereiner.“²²⁹ ausgedrückt. Dieser Umstand wird aber nach Hegel gewöhnlich übersehen, von dem Bibelwort Gottes „Siehe, Adam ist worden wie unsereiner“ wird nicht gesprochen. Adam ist also jetzt nicht nur Ebenbild Gottes, sondern wie Gott. Das Erkennen ist hier bezeichnet als das Göttliche und nicht als etwas Unerlaubtes. Darin liege auch die Widerlegung des Geredes, dass die Philosophie nur der Endlichkeit des Geistes angehöre; im Gegenteil, Philosophie sei Erkennen, und erst durch das Erkennen sei die ursprüngliche Aufgabe des Menschen, ein Ebenbild Gottes zu sein, realisiert.

Daß das Paradies verloren ist, zeigt uns, daß es nicht absolut als Zustand wesentlich ist. Das wahrhaft Göttliche, seiner Bestimmung Gemäße geht nicht verloren, ist ewig und an und für sich bleibend. Dieser Verlust des Paradieses muß vielmehr als göttliche Notwendigkeit betrachtet werden, und in der Notwendigkeit des Aufhörens enthalten sinkt jenes vorgestellte

²²⁹ Neiman: Susan: *Das Böse denken*, Suhrkamp, 2004, S.265

Paradies herab zu einem Moment der göttlichen Totalität, das nicht das absolut Wahrfafte ist.²³⁰

Man kann auch sagen, dass Hegel den Bibeltext für sich auf diese Weise interpretiert, um die Möglichkeit zu gewinnen, sein System auf diesen Text aufzubauen und im Rahmen der christlichen Theologie zu bleiben.

Der absolute Geist und der menschliche Geist sind für Hegel eins. Für Hegel liegt die Sünde in der Entfremdung, die allerdings notwendig war. Mensch und Natur müssen wieder vereinigt werden. Seele und Leib, denn der Leib ist Natur, muss zu einer Einheit kommen. „Die *Einheit des Menschen mit der Natur* ist ein beliebter, wohlklingender Ausdruck; richtig gefaßt heißt er die Einheit des Menschen mit *seiner* Natur.“²³¹ Wir haben also in unserem Bewusstsein zwei Reiche, das der Natur und das des Geistes. Im menschlichen Allgemeinbewusstsein begegnen sie sich. Diese beiden Reiche muss der Mensch durch seine Vernunft vereinen. Das ist für Hegel möglich, weil die Natur, wie er meint, an sich selbst ein System der Vernunft ist.

In den vedischen Religionen werden unter Sünde Handlungen bezeichnet, die Karma verursachen, es ist die Verfehlung des Ziels der Befreiung aus dem Kreislauf der Wiedergeburten. Der mit Hilfe Śaṅkaras Erlöste, steht allerdings jenseits von Gut und Böse und da er nicht handelt, kann er auch nicht sündigen. Erstaunlich für mich ist, dass der *Gott der Gita* die uneingeschränkte Toleranz gegenüber der Sünde und dem Bösen lehrt, einschließlich des Tötens. Ich frage mich: „Wozu gibt es dann das Sittengesetz, *dharma*?“

Die Erklärung dafür ist diese: Der Mensch ist ein spirituelles und somit unsterbliches Wesen und lebt in seinem Körper wie in einem Haus. Materieller Körper und immaterielle Seele sind zwei getrennte Dinge; der *wahre Mensch* kann nicht sterben und nicht getötet werden; er handelt und er tötet nicht, auch wenn sein Körper einen Mord begeht.

An die Stelle des Daseinskreislaufes und der Abbüßung aller in einem früheren Leben begangenen Sünden durch den Samsāra, tritt im Christentum die Lehre von der Erbsünde, das heißt, die Buße für die Sünde eines anderen Menschen. Beide Lehren identifizieren mit einem quasi ethischen Motiv den

²³⁰ . Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1986, S.267

²³¹ I)bid, S. 266

jetzt lebenden Menschen mit einem früher Da-gewesenen, und zwar die Seelenwanderung unmittelbar und die Erbsünde mittelbar.

Es ist das Verdienst Śaṅkaras und Hegels, sich gegen diese, für mich unfassbare, Vorstellung zu wenden.

5. 11. 2. Das Leiden und das Böse

Der Hinduismus kennt viele Arten des Leids und des Bösen. Sāṃkhya-Philosophen teilen das Leid (*duḥkha*) nach den Ursachen in drei Gruppen ein, und zwar in *innerliches*, *äußerliches* und *übermenschliches* Leid.²³² Das innerliche Leid sitzt im Körper und im Bewusstsein. Der Körper kann krank werden, das Bewusstsein kann von negativen Gefühlen befallen werden, wie Lust, Zorn, Gier, Verblendung, Neid und so fort. Diese Gefühle rufen ein geistiges, psychisches und seelisches Leiden hervor. Es gibt andererseits ein Leiden, das durch andere Lebewesen hervorgerufen wird, durch andere Menschen, Tiere und leblose Objekte und dann gibt es das Leid, dass durch übernatürliche oder übermenschliche Ursachen erfolgt, wie durch den bösen Einfluss von übernatürlichen und übermenschlichen Kräften. Hier sieht man die Bereiche, in denen der Hinduismus das Böse sieht, in dem Bereich des Menschen, des Schicksals und in dem Bereich von Dämonen und Gottheiten oder G

Der Begriff *pāpa* bezeichnet sowohl physisches wie auch moralisches Nichtgutsein. (O’Flaherty 1980:6)²³³ und kann mit *das Böse* übersetzt werden. *Pāpa* ist das, was einen zu Grunde richtet. Es hat viele Bedeutungen, wie zum Beispiel die böse Absicht oder das Böse in einem inzestuösen Verhältnis. Natürlich kann man auch Böses tun, ohne dafür verantwortlich zu sein. In dem *Rig Veda* heißt es dazu: „O Götter, befreit uns heute von begangener und nicht begangener Sünde.“

Es wird auch zwischen dem moralisch Bösen und dem natürlich Bösen unterschieden. Das moralisch Böse sind böse Handlungen des Menschen, wie grausame, ungerechte, verwerfliche und perverse Taten. Das natürliche Böse sind Leiden, die durch Krankheiten, Erdbeben, Unwetter et cetera verursacht

²³² Gächter, Othmar: *Das Böse und das Leiden im Hinduismus* in Wozu das Leid? Wozu das Böse? Bonifatius, 2000, S. 127

²³³ Zitiert nach Othmar Gächter: *Das Böse und das Leiden im Hinduismus* in Wozu das Leid? Wozu das Böse? Bonifatius, 2000, S. 127

werden. Hier findet man schon die Unterscheidung zwischen dem *malum physicum* und dem *malum morale*.

Es hat viele Bedeutungen, wie zum Beispiel die böse Absicht oder das Böse in einem inzestuösen Verhältnis. Natürlich kann man auch Böses tun, ohne dafür verantwortlich zu sein. In dem *Rig Veda* heißt es dazu: „O Götter, befreit uns heute von begangener und nicht begangener Sünde.“

An dem Gegensatzpaar *dharma-adharma* lässt sich das Verständnis für die Auffassung der Begriffe *Leid* und *das Böse* zeigen. Man kann *dharma* nicht mit einem einzigen Wort angemessen übersetzen. Das Wort wird im Sanskrit von dhri- abgeleitet und bedeutet *das, was uns unterstützt, trägt, erhält, beschützt*.²³⁴

Dharma steht für die Grundlage der menschlichen Moral und Ethik. Auch bedeutet *dharma* die ewige Ordnung, die dem kosmischen Geschehen zugrunde liegt. *Dharma* ist folglich das *Sich-richtig-Verhalten* in seinem eigenen Stand, in dem Lebensabschnitt, in dem man sich gerade befindet; in jeder Situation, in der man gerade ist. *Adharma* ist das Gegenteil von *dharma*: Unordnung, das *Sich-nicht-richtig-Verhalten*, asoziales Vorgehen, das der Natur Zuwiderhandeln, Gesetzlosigkeit. Das *adharma* ist die Quelle von Bösem und Leid.

In den Mythen, wie auch später in den Philosophien, lebt der Hindu in einer *schlechten Welt*. Des Menschen Zustand ist nicht so, wie er sein sollte, er leidet unter Entfremdung und hat sich nicht verwirklicht. Schon im *Indra-Vrita-Mythos* bewohnt der Mensch ein Universum, das von einer bösen Macht beherrscht wird. Auch in vielen späteren Mythen des *Vaishnavismus*, *Shaivismus* und *Shaktismus*²³⁵ wiederholt sich dieses Thema. Das Leben ist leidvoll. Die Mythen lassen zwar den Dämonen einige gute Eigenschaften, zeigen sie allerdings im großen Ganzen als böse, destruktiv und feindlich den Menschen gegenüber, die dem *wahren Gott* huldigen.

Aus dem Leid kann nur Wissen führen und dieses Wissen wird höher, wie ich es schon gezeigt habe, eingestuft als moralisches Verhalten. Das Böse ist hier eher der Unwissenheit (*avidyā*) gleichzusetzen. Diese ursprüngliche

²³⁴ Zitiert nach Othmar Gächter: *Das Böse und das Leiden im Hinduismus* in Wozu das Leid? Wozu das Böse? Bonifatius, 2000, S.129

²³⁵ Ibid., S. 131

Unwissenheit, das Fehlen der Unterscheidungsfähigkeit ist damit nicht notwendigerweise die Schuld und die Sünde des Menschen. Diese *avidyā* ist der Grund für die Wiedergeburt. Das eigentlich Böse, das den Menschen befällt und ihn daran hindert wirklich menschlich zu sein, liegt in seiner *Dunkelheit des Geistes* und nicht in einer physischen Unzulänglichkeit. Das Böse, hier gleichgesetzt mit Unwissenheit, verursacht alles Leiden und bindet und konstituiert den Menschen in seiner Existenz so, dass er nicht authentisch, daher leidvoll, leben muss. „Leid wird nicht nur auf der Gefühlsebene angesiedelt, es gehört zur ontologischen Struktur des Menschen, also zum Körper-Geist-Komplex, zum wahren Kern, dem Selbst, des Menschen. Solange der Mensch durch Körperlichkeit begrenzt wird, wird er immer wieder Opfer des Leids werden.“²³⁶

Der Grund der Tragödie der menschlichen Existenz ist nach allen Vedānta-Schulen die Entzweiung des Menschen von Gott. Der Mensch vergisst seine wahre Natur, die eins mit Gott zu sein ist, leidet aber unter dieser Trennung. Die Aufgabe des Menschen ist es seine Einheit mit Gott wiederherzustellen. Es ist also die Unwissenheit die Ursache alles Leids, sie schafft unsere Begierden und all unsere Verblendungen. Für Śaṅkara führt die Erkenntnis selbst zur Befreiung.

Plotin relativiert das Böse zu graduell unterschiedener Gottesferne. Der Mensch vermag diese Entzweiung von Gott dadurch zu überwinden, indem er sich über lehrmäßig gegebene Erkenntnisstufen geistig Gott nähern kann und in ihm aufgehen soll.

Auch für Hegel ist der Grund des Bösen die Entzweiung und ist insofern notwendiges Durchgangsstadium des Weltprozesses. Das Problem des Bösen liegt auch für Hegel im absoluten Gegensatz von Denken und Sein, von Wirklichem und Vernünftigem. Hegel vertritt eindeutig die These, dass Philosophie Theodizee ist, also Gott von der Schuld befreit, das Böse in die Welt gesetzt zu haben:

Unsere Betrachtung ist insofern eine Theodizee, eine Rechtfertigung Gottes, welche Leibniz metaphysisch auf seine Weise in noch abstrakten, unbestimmten Kategorien versucht

²³⁶ Gächter, Othmar: *Das Böse und das Leiden im Hinduismus* in Wozu das Leid? Wozu das Böse? Bonifatius, 2000, S. 133

hat: das Übel in der Welt überhaupt, das Böse mit inbegriffen, sollte begriffen, der denkende Geist mit dem Negativen versöhnt werden und es ist in der Weltgeschichte, daß die ganze Masse des konkreten Übels uns vor die Augen gelegt wird.[. .]. Diese Aussöhnung kann nur durch die Erkenntnis des Affirmativen erreicht werden. In welchem jenes Negative zu einem Untergeordneten und Überwundenen verschwindet, - durch das Bewußtsein, teils was in Wahrheit der Endzweck der Welt sei, teils daß derselbe in ihr verwirklicht worden sei und nicht das Böse neben ihm ebenso sehr und gleich mit ihm sich geltend gemacht habe.²³⁷

Für Kant ist die Welt in sich mangelhaft, sie steht über einer Kluft zwischen *Sein* und *Sollen*. Hegel findet Kants Annahme einer unüberwindlichen Distanz zwischen *Sein* und *Sollen* nicht notwendig, ebenso wie er die Distanz zwischen Gott und dem Menschen für überwindbar erklärt. Für Hegel ist die Kluft keine metaphysische, sondern ist das Resultat der Geschichte und der Dualismus kann überwunden werden. Hegel sieht in Kant die Manifestation „moderner“ Entfremdung.

Der Mangel der Kantischen Philosophie liegt in dem Auseinanderfallen der Momente der absoluten Form: oder, von der anderen Seite betrachtet, unser Verstand, unser Erkennen bildet einen Gegensatz gegen das Ansich: es fehlt das Negative, das aufgehobene Sollen, das nicht begriffen ist.²³⁸

Für Hegel ist der von Kant postulierte Dualismus zwischen Ich und Natur eine Spiegelung des Dualismus zwischen Individuum und Gesellschaft, und dieser Dualismus spiegelt weiterhin den Riss zwischen Tugend und Glück selbst.

Hegel sieht also die Entfremdung, das Böse, als das Produkt der (seiner) Moderne. Das durch diese Entfremdung verursachte Unglücklichsein ist selbstverschuldet. Der von Kant postulierte Dualismus zwischen Ich und Natur sei eine Spiegelung des Dualismus zwischen Individuum und Gesellschaft, und dieser Dualismus spiegele weiterhin den Riss zwischen Tugend und Glück selbst. Für Hegel gehört die Überwindung des Bösen dem Prozess an, der sich in der Geschichte offenbart. Denn: „Gott ist gut und allein gut; der Unterschied

²³⁷ Zitiert nach Neiman, Susan: *Das Böse denken*, Suhrkamp, 2004 S. 142/143

²³⁸ Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1986, S. 386

von Bösem und Gutem ist in diesem Einen, dieser Substanz nicht vorhanden; dieser tritt erst mit dem *Unterschied überhaupt* ein.“²³⁹

Durch die Entfremdung, die Gott mit sich selbst vollzogen hat, ist das Böse entstanden. Der Geist auf dem Weg zu sich selbst, dem Absoluten Geist, experimentiert in der Welt und ermöglicht das Böse und das Leid. Der Geist macht Fehler, wie ein Mensch, der (noch) nicht zu seinem Selbstbewusstsein, seiner Vernunft, gekommen ist. Das Böse ist für Hegel folglich das Durchgangsstadium der Geschichte.

5. 11. Die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele

Da *Ātman*, unser Selbst, sich ganz außerhalb von Raum, Zeit und Kausalität befindet und keine Identität zwischen ihm und dem Körper besteht, *Ātman* aber mit *Brahman* identisch ist, kann weder eine Vielfalt noch ein Aufhören des höchsten Bewusstseins angenommen werden, da es immer einheitlich und homogen ist. Deshalb ist für Śāṅkara die Individualität des *Jīva* (der individuellen Seele) illusorisch, wie in Śāṅkaras immer wiederkehrendem Beispiel der Erscheinung eines Seils als Schlange. Allen Seelen übereinstimmend ist allerdings die Lebenskraft eigen, der Ugrund aller Seelen, das *Brahman*.

Erich Fromm schreibt in seinem Buch *Haben oder Sein*, dass es nur einen Weg gäbe, die Angst vor dem Tod wirklich zu überwinden.²⁴⁰ Buddha, Jesus, die Stoiker und Meister Eckhart hätten uns diesen Weg gezeigt.

Auch Śāṅkara lehrt die Angst vor dem Tod zu bewältigen, denn der Tod ist mit Samsāra verbunden, dem Weg des kontinuierlichen Sterbens. Da der Mensch, wenn er die richtige Erkenntnis besitzt, eins mit *Brahman* ist, ist der Wiedertod für ihn ausgelöscht, er ist wie *Brahman* unsterblich. Durch die richtige Erkenntnis (*vidyā*) ist man nicht nur im Jenseits, sondern auch schon im Diesseits mit *Brahman* vereint und der Tod ist vernichtet. Vielleicht ist der psychologische Beweggrund für Śāṅkaras Lehre derjenige, dass die Gewissheit vereint mit *Brahman* zu sein und dass der eigene Körper nur eine Illusion sei, den Erleuchteten von seiner Todesangst. befreit.

²³⁹ Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1986, S. 99

²⁴⁰ Fromm, Erich: *Haben oder Sein*, dtv, 2007, S. 156

Die Wiedergeburt in der hinduistischen Tradition stellt das menschliche Leid schlechthin dar, denn eine Wiedergeburt führt wieder den Tod herbei. Der Tod bedeutet für die Nicht-Erleuchteten eben nicht Tod als Befreiung von der irdischen Mühsal, sondern nur die Einkehr in ein wiederkehrendes Leben, dass immer als leidvoll angesehen wird.

In der ganzen Vedānta Tradition wird der Mensch, dessen Bewusstsein in der Welt gefangen ist, als *jīva* (wörtlich *Seele*) beschrieben. *Jīva* ist in dieser Weise die verdamnte Form *Ātmans*, das heißt *Ātmans* falsches Sein oder sein Zustand der Entfremdung zeigt sich in *jīva*. Für Śaṅkara ist *jīva*, also die Seele, reines Bewusstsein, das durch eine Art Selbstbetrug oder durch Unwissenheit verzaubert wird. Der *jīva* unterliegt dem Gesetz der Dualität, das heißt, dem Raum und der Zeit. Nicht die Seele ist für Śaṅkara unsterblich, sondern das höchste *Ātman*, das identisch mit *Brahman* ist.

. Ob Hegel an die Unsterblichkeit der Seele geglaubt hat oder nicht, ist eine oft diskutierte Frage. Hegel schreibt jedenfalls über die Seele das Folgende:

Die Seele ist in ihrer durchgebildeten und sich zu eigen gemachten Leiblichkeit als *einzelnes* Subjekt für sich, und die Leiblichkeit ist so die *Äußerlichkeit* als Prädikat, in welchem das Subjekt sich nur auf sich bezieht. [. . .] Die Seele ist als diese Identität des Inneren mit dem Äußeren, das jenem unterworfen ist, *wirklich*; sie hat an ihrer Leiblichkeit ihre freie Gestalt, in der sie *sich* fühlt und *sich* zu fühlen gibt, die als das Kunstwerk der Seele *menschlichen*, pathologischen und physiognomischen Ausdruck hat.²⁴¹

Diesen Sätzen könnte man entnehmen, dass Hegel der Überzeugung war, man sei für seine Physiognomie selber verantwortlich. Das Gegenteil ist der Fall, Hegel trennte sich strikt vom Deutungscharakter der Physiognomie, genauso wie Kant, und wies dieser Form von Wissenschaft lediglich eine beschreibende Funktion zu.

Es ist meine Auslegung, dass Hegel der einzelnen menschlichen Seele, genauso wie Śaṅkara, keine Unsterblichkeit zuschreibt. Denn die leiblichen und seelischen Erscheinungen sind die Äußerungen des subjektiven Geistes und nicht des absoluten Geistes.

²⁴¹ Hegel, G. W. F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1970, S. 192

Die Seele ist, so sehe ich es, für Hegel an den Körper gebunden, man kann sagen, sie beseelt den Körper. Hier finde ich eine Parallele zwischen Śāṅkara und Hegel: Für Hegel ist die Seele unsere Lebenskraft und der Urgrund dieser Kraft ist der absolute Geist, so wie bei Śāṅkara der Urgrund dieser Kraft das Brahman ist.

Für Hegel ist die Seele der *unmittelbare* Geist in einer körperlichen Weise. „Die wirkliche Seele hat sich in ihre Leiblichkeit *hineingebildet*, der Unterschied des Leibes und der Seele ist deshalb aber nicht aufgehoben“²⁴², schreibt Hegel, wie ich es schon zitiert habe. Aber, Seele und Leib sind eine und dieselbe Totalität derselben Bestimmungen, die Seele erscheint im Leibe, der Leib ist ihre Äußerlichkeit.

Da die Seele für Hegel als Körper Individualität ist und wie Hegel schreibt, Vereinzelung des Geistes und da der absolute Geist das Allgemeine ist, ist sie ein Individuum, wohl Geist, aber nicht absolut und muss sich deshalb als Vereinzelung wieder auflösen und in das Allgemeine *eingehen*. Deshalb glaube ich, dass Hegel nicht die Ansicht vertreten hat, dass die Seele unsterblich sei.

In einer Weise ist Hegels Seele aber doch unsterblich, sie ist die Unsterblichkeit als Denken. Hegel unterscheidet zwischen den Begriffen „schlechte Unendlichkeit“, die er als die Unendlichkeit des Verstandes definiert und dem, wie er sagt, „wahrhaften Begriff der Unendlichkeit“²⁴³ der Unendlichkeit der Vernunft, das heißt des vernünftigen Denkens.

Die Seele ist, von anderen Eigenschaften abgesehen, kein Denken selbst, ist aber der Ursprung des Denkens. Ohne sie gäbe es kein menschliches Denken. Denn: in seinem natürlichen Zustand ist das Bewusstsein Seele²⁴⁴. Ich nehme an, Hegel meint hier *nur Gefühl*. Eine große Rolle spielt für Hegel das Gedächtnis, denn ohne Gedächtnis gäbe es kein Denken. „Die Intelligenz ist *wiedererkennend*; - sie *erkennt* eine Anschauung, insofern diese schon die ihrige ist.“²⁴⁵ Hegel bestimmt das Sein selbst als Denken. Das heißt, für ihn ist das absolute Denken (der Begriff), das vollkommene Sein.

²⁴² Hegel, G. W. F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1970, S. 192

²⁴³ G.W.F. Hegel: *Wissenschaft der Logik I*, suhrkamp taschenbuch der wissenschaft, 1986, S. 149

²⁴⁴ Ibid.

²⁴⁵ Hegel, G. W. F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1970, S. 283.

Aus dem oben Gesagten kann man schließen, dass beide, Śāṅkara und Hegel, eine Art kollektive Immortalität. (*sarvātmabhāva*)²⁴⁶ annehmen.

Im Sinne Augustins schreibt Hegel. „[. . .] die Ewigkeit ist nicht vor oder nach der Zeit, nicht vor der Erschaffung der Welt, noch wenn sie untergeht; sondern die Ewigkeit ist absolute Gegenwart, das Jetzt ohne Vor und Nach.“²⁴⁷

6. Epilog

In den einzelnen Kapiteln meiner Arbeit habe ich die Gemeinsamkeiten und die Unterschiede zwischen Śāṅkaras und Hegels Denken herausgearbeitet. Hier möchte ich noch auf einige für mich wichtige Übereinstimmungen eingehen.

Śāṅkara hat ein neues Prinzip in den Vedānta eingeführt, es sind seine Begriffe *Nicht-entwickelter-Name* und *Nicht-entwickelte-Form*. Diese Begriffe stellen gewissermaßen den ideellen *Samen* der Welt dar. Aus ihnen entwickelt sich Äther, die Vorstufe der Materie, also *Name-und-Form*, die deshalb nur indirekt aus *Brahman* hervorgekommen ist. *Brahman/Ātman* ist von der Welt getrennt und darf in Śāṅkaras Vorstellung nicht direkt mit der physischen Welt verbunden sein. *Nicht-entwickelter-Name* und *Nicht-entwickelte-Form* allerdings sind die Möglichkeit für eine Entwicklung der Welt; aber, dieses Sein hat keine wahrhafte Selbständigkeit, sein *Sein* ist sozusagen nur ein geliehenes, nur der Schein eines Seins.

Meine These ist, dass man Śāṅkaras Begriffe *Nicht-entwickelter-Name* und *Nicht-entwickelte-Form* mit Hegels *Möglichkeit* vergleichen kann. Gemeint ist von Hegel nicht das Mögliche, das nicht widersprüchlich ist, wie zum Beispiel: „Es ist möglich, dass heute abend der Mond auf die Erde fällt, denn der Mond ist ein von der Erde getrennter Körper und kann deshalb so gut herunterfallen wie ein Stein, der in die Luft geschleudert worden.“²⁴⁸ Dies ist für Hegel ein ganz belangloser Möglichkeits-Begriff. Die Möglichkeit ist *formal logisch*, kann allerdings in der Wirklichkeit nicht vorkommen.

²⁴⁶ Saroj Kulshreshtha: *THE CONCEPT OF SALVATION IN VEDANTA*, Ashish Publishing House, 1986, S. 106

²⁴⁷ Hegel, G. W. F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1986, S.26

²⁴⁸ Hegel, G. W. F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1986, S. 283

Hegel meint vielmehr die Möglichkeit, die man nur vor dem Hintergrund einer angenommenen Realität sehen kann, das heißt Möglichkeit wird dem Wirklichen nicht nur entgegengesetzt, sondern auf es bezogen, es ist nicht ein *könnte-sein*, wie es in Hegels Beispiel gezeigt wird. In der oben dargestellten *bloßen* Möglichkeit, nach Hegel, ist *alles* zufällig. In der *realen Möglichkeit* ist nicht *alles* zufällig. Den Zufall gibt es für Hegel allerdings auch. Hegel kritisiert die Philosophen, die den Zufall ganz abschaffen wollen.²⁴⁹ In der modernen Physik spielt der *Zufall*, Hegel scheint dies vorhergesehen zu haben, eine große Rolle.

Hegel lässt *Möglichkeit* nur in einem System der Wirklichkeit gelten. „*Was wirklich ist, ist möglich.*“²⁵⁰ Hegel kommt mit seinem Begriff *reale Möglichkeit* dem aristotelischen Begriff Potentialität nahe. Für Hegel ist Wirklichkeit die Formeinheit der Innerlichkeit und der Äußerlichkeit, das heißt sie ist die vollkommenste *Durchdringung* von Wesen und Erscheinung. Das Zufällige ist nur dann gewissermaßen wirklich, wenn es unter der Voraussetzung gesehen wird, dass auch andere Möglichkeiten hätten verwirklicht werden können.

Von dem Begriff *reale Möglichkeit* kommt Hegel zu dem Begriff *reale Notwendigkeit*. Aber, so Hegel, die Begriffe der *realen Notwendigkeit* und der *Zufälligkeit* können nur auf der Basis von „möglich“ und „tatsächlich“ Anwendung finden.²⁵¹ Hegel bezeichnet folglich diese natürliche oder reale Notwendigkeit als relativ oder äußerlich und kommt zu der absoluten oder unbedingten Notwendigkeit. Die Welt oder die Dinge werden von dieser absoluten Notwendigkeit aneinander gebunden. „Das schlechthin Notwendige ist nur, weil es ist; es hat sonst keine Bedingungen noch Grund“²⁵². „Dieses Notwendige ist causa sui, denn ein System notwendiger Veränderungen beruht als ein Ganzes auf nichts, das außerhalb seiner selbst liegt, auf keinen Grund, der sich außerhalb des Netzes der Notwendigkeit befindet.“²⁵³ Die absolute Notwendigkeit ist das Sein, das in seiner Negation, im Wesen, sich auf sich bezieht und Sein ist. Die Wirklichkeit konstituiert also eine Totalität, die von Notwendigkeit beherrscht wird und die diese Notwendigkeit manifestiert.

²⁴⁹ Hegel, G. W. F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1986, S. 286

²⁵⁰ Hegel: *Wissenschaft der Logik II*, suhrkamp taschenbuch der wissenschaft, 1986, S. 202

²⁵¹ Taylor, Charles: *Hegel*, suhrkamp taschenbuch der wissenschaft, 1983, S. 371

²⁵² Hegel: *Wissenschaft der Logik II*, suhrkamp taschenbuch der wissenschaft, 1986, S. 215

²⁵³ Taylor, Charles: *Hegel*, suhrkamp taschenbuch der wissenschaft, 1983, S. 371

Ich verstehe Hegel so: Da Gott in der Welt sich selbst verwirklicht, die Welt absolut braucht und er gleichzeitig selbst die totale Welt ist, kann Gott nur innerhalb seines Systems, das heißt Hegels System, zu sich kommen, denn sonst wäre er *außer sich*. Ich verstehe Hegels *Notwendigkeit* nicht nur als System notwendiger Veränderungen innerhalb des Systems der Welt, sondern auch die Welt als die Notwendigkeit des Geistes, sich zu einem absoluten Geist entwickeln zu können. Der Geist existiert aus sich heraus notwendig.

Śaṅkara bestimmt, wie ich es sehe, durch die Festlegung von *Nichtentwickelter-Name* und *Nichtentwickelter-Form* als die in sich ruhende Kraft, die jede Form *potentiell* als kommende Möglichkeit in sich enthält, die Möglichkeit einer Welt.

Vielleicht braucht *Brahman* seinen Traum oder die Welt auch notwendigerweise, denn die Welt wird nach Śaṅkaras Vorstellung in langen Perioden ewig von Brahman geschaffen und wieder absorbiert. Brahman oder die kosmische Seele ruht sich nach jedem Welt-Zyklus aus. Dieser Zustand wird der Samen-Zustand des Universums genannt; er wird als der Schlaf der kosmischen Seele beschrieben.²⁵⁴

Auch Śaṅkaras *Brahman* scheint deshalb die Welt notwendigerweise erschaffen oder sich erträumt zu haben. Brahman ist die ewige Wirklichkeit, die hinter der *māyā*, der erscheinenden Welt, als Absolutes und Unendliches existiert. Da Brahman nach Śaṅkaras Auffassung die Welt immer wieder schafft und absorbiert, kann man sagen, dass Brahman nicht ohne die Welt sein kann, Brahman erträumt sich die Welt ewig.

Beide, Śaṅkara und Hegel, sind der Auffassung, dass man, um das Verhältnis zwischen Unendlichem und Endlichem geistig zu erfassen, das *Gleichnis* in sich selbst finden muss, bei Śaṅkara ist es *Ātman*, bei Hegel ist es der *Geist*. Der Glaube an das Göttliche oder das Wissen um das Göttliche ist für Śaṅkara und Hegel nur möglich, da im Glaubenden oder Erkennenden das Göttliche ist, welches in dem woran es glaubt, sich selbst, seine eigene Natur, wieder findet.

²⁵⁴ Ghosh, Manjulika, *Understanding Philosophy-Eastern and Western Perspectives-*, Sundeep Prakashan, New Delhi, 2005, S. 243.

Hegel wollte das *Subjekt-Objekt-Problem* lösen, indem er das Absolute als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven bestimmte, in dem sich alles auflöst als Identität von Denken und Sein, Geist und Natur.

Schopenhauer war einer der größten Kritiker Hegels. Schopenhauers ironische Worte (seine Kritik richtet sich hier gegen die Identitätsphilosophie im Allgemeinen und im Besonderen gegen Hegels *Naturphilosophie*²⁵⁵), sind die Folgenden:

Man könnte als nicht unter dem angegebenen Gegensatz begriffen (Verhältnis zwischen Objekt und Subjekt²⁵⁶) die in unsern Tagen entstandene und allgemein bekannt gewordene Identitäts-Philosophie ansehen, sofern dieselbe weder Objekt noch Subjekt zum eigentlichen ersten Ausgangspunkte macht, sondern ein drittes, das durch Vernunft-Anschauung erkennbare absolutum, welches weder Objekt noch Subjekt, sondern die Einerleiheit beider ist. Obgleich ich, aus gänzlichem Mangel an aller Vernunft-Anschauung, von der besagten ehrwürdigen Einerleiheit und dem absolutum mitzureden mich nicht unterfangen werde [. . .] und zweitens die Naturphilosophie, welche ebenso aus dem Objekt allmählich das Subjekt werden lässt [. . .] – es ist seltsam zu erzählen - bei jenen Lehren tiefer Weisheit mir immer ist, als hörte ich nichts als entsetzliche und noch obendrein höchst langweilige Windbeutelei.²⁵⁷

Auch für Śaṅkara gibt es kein *Subjekt-Objekt-Problem*. Für den *Erleuchteten* offenbart sich das Universum als absolut geistig. Die Natur ist göttlich, der Mensch ist göttlich. Gott ist die Verbindung zwischen Mensch und Natur, ihre scheinbare Getrenntheit ist für den Menschen das Resultat eines eingeschränkten Wissens, das die Sinneswahrnehmungen und der an die Sinne gebundene Verstand vermitteln. Wenn man die Welt ohne diese menschlichen Einschränkungen betrachtet, ist die Welt für Śaṅkara göttlich, *ekam eva advitiam-* nur *Eines, ohne ein Zweites*.²⁵⁸

²⁵⁵ Identitätsphilosophie: eine von Schelling verwendete Bezeichnung zur Charakterisierung seines „spekulativen“ Systems, das das Absolute als „totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven“, d. h. als Identität von Denken und Sein, Geist und Natur bestimmt.

²⁵⁶ Von mir hervorgehoben.

²⁵⁷ Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1986, S. 60/61.

²⁵⁸ Ghosh, Manjulika, *Understanding Philosophy-Eastern and Western Perspectives-*, Sundeep Prakashan, New Delhi, 2005, S. 323

Literaturverzeichnis

Bolz, Norbert: *Eine kurze Geschichte des Scheins*, München, 1991.

Chattopadhyaya, D. P.: *Interaction between East and West*, New Delhi, 2005.

Damasio, Antonio R.: *Der Spinoza-Effekt. Wie Gefühle unser Leben bestimmen*. München, 2003

Deussen, Paul: *THE SYSTEM OF THE VEDANTA*, New York, 1973.

Deussen, Paul: *The Philosophy of the Vedanta in its Relation to the Occidental Metaphysics*, Adyar, Madras, 1930.

Deussen, Paul: *Vedanta*, Wien, 1917.

Fromm, Erich: *Haben oder Sein*, München, 2007.

Frauwallner, Erich: *Geschichte der indischen Philosophie*, Aachen 2003.

Gächter, Othmar: *Das Böse und das Leiden im Hinduismus*. Paderborn, 2000.

Gamm, Gerhard: *Der Deutsche Idealismus, Einführung in die Philosophie von Fichte, Hegel und Schelling*, Stuttgart, 1997.

Ghosh, Manjulika: *Understanding Philosophy -Eastern and Western Perspectives-*, New Delhi, 2005.

Halbfass, Wilhelm: *Karma und Wiedergeburt im indischen Denken*, München, 2000.

Heeren, Axel: *Implosion. Das tönende Programm des Universums*, München, 1996.

Hegel, G. W. F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Frankfurt, 1970,

Hegel, G. W. F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*, Frankfurt, 1970,

Hegel, G. W. F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, Frankfurt, 1970,

Hegel, G. W. F.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt, 1970.

Hegel, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt, 1986.

Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Ästhetik I*, Frankfurt, 1970.

Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Stuttgart, 1997.

Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Frankfurt, 1999.

Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Frankfurt, 1986.

Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, Frankfurt, 1986.

Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, Frankfurt 1986.

Hegel, G. W. F.: *Wissenschaft der Logik I*, Frankfurt, 1986.

Hegel, G. W. F.: *Wissenschaft der Logik II*, Frankfurt, 1986.

Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Tübingen, 1972.

Höffe, Otfried: *Immanuel Kant*, München, 1988.

Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart, 1975.

Kaufman, Whitley R.P.: *KARMA; REBIRTH; AND THE PROBLEM OF EVIL*, Manoa, 2005.

Kolakowski, Leszek: *Was fragen uns die großen Philosophen*, Leipzig, 2006.
Konersmann, Ralf: *Kommödien des Geistes. Historische Semantik als philosophische Bedeutungsgeschichte*, Frankfurt, 1999

Kulshreshtha, Saroj: *THE CONCEPT OF SALVATION IN VEDANTA*, New Delhi, 1986.

Löwith, Karl: *Von Hegel zu Nietzsche*, Hamburg, 1995.

Ludwig, Ralf: *Hegel für Anfänger Phänomenologie des Geistes, Eine Lese-Einführung von Ralf Ludwig*, München, 2000.

Mall, Ram Adhar: *Der Hinduismus. Seine Stellung in der Vielfalt der Religionen*, Darmstadt. 1997.

Mall, Ram Adhar: *Mensch und Geschichte. Wider die Anthropozentrik*, Darmstadt, 2000.

Meyer, Heinz: *Alienation, Entfremdung und Selbstverwirklichung*, Hildesheim, 1984.

Marcuse, Herbert: *Vernunft und Revolution, Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*, Berlin 1962.

Neiman, Susan: *Das Böse denken*, Frankfurt, 2004.

Nietzsche, Friedrich: *Der Antichrist*, München, 1973.

Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra*, München, 1973.

Orthbandt, Eberhard: *GESCHICHTE DER GROSSEN PHILOSOPHEN*, München, 1970.

Pande, Govind Chandra: *LIFE AND THOUGHT OF SANKARACARYA*, New Delhi, 1994.

Parmenides: *Über das Sein*, Stuttgart, 2004.

Platon: *Phaidon oder die Unsterblichkeit der Seele*, München, 1988.

Raju, P. T.: *Thought And Reality*, London, 1937.

Śaṅkara: *A Thousand Teachings*, Tokio, 1992.

Śaṅkara: *Vivekacūdāmani, Das große Juwel der Unterscheidung*, Bielefeld, 2004.

Sarkar, Sushit Kumar: *Understanding Philosophy, East and West*, New Delhi, 2005.

Schmidt, Steffen: *Hegels System der Sittlichkeit*, Berlin, 2007.

Schnädelbach, Herbert: Herausgeber: *Hegels Philosophie. Kommentare zu den Hauptwerken*, Frankfurt, 2001.

Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, Frankfurt, 1960.

Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, Frankfurt, 1960.

Siep, Ludwig: *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und „Phänomenologie des Geistes“*, Frankfurt, 2000.

Sinari, Ramakant: *The concept of human Estrangement in Plotinism and Samkara Vedānta*, Norfolk, Virginia, 1982.

Spinoza, Benedictus de: *Die Ethik*, Philipp, Stuttgart, 2007.

Taylor, Charles: *Hegel*. Frankfurt, 1978.

Zentner, Christian: *Adolf Hitlers Mein Kampf. Eine kommentierte Auswahl*, Berlin, 1974.

Zizek, Slavo: *Der nie aufgehende Rest: ein Versuch über Schelling und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Wien, 1996

Online in internet

Asmuth Christoph, Binkermann Christoph, Gregor Kai U, Grüneberg. Patrick.
Internationales Forschungsnetzwerk Transzendentalphilosophie / Deutscher Idealismus 2007-2008, <http://www.a-priori.eu/lexikon/234>

Amore, Roy C.: *Religion*, S. 71, <http://books.google.at/books?isbn=091981211>

Chatterjee: *Philosophie in Indien heute*:
<http://mailbox.univie.ac.at/Franz.Martin.Wimmer/chatterjee88.pdf>.

Geldsetzer, Lutz: *Die klassische indische Philosophie*. <http://www.phil-fak.uni-duesseldorf.de/philo/geldsetzer/indotit.htm>.

Gerhardt, Volker; Horstmann, Rolf-Peter; Schumacher: *Kant und die Berliner Aufklärung*, Kant-Gesellschaft, S. 244. <http://books.google.at>

Koller, John M.: Artikel: *Śāṅkara's view of Consciousness and the Self in the Upadeśasāhasrī*, Apa Newsletters, Volume 05, Number 1, Herbst 2005.
http://www.apaonline.org/documents/publications/v05n1_Asian.pdf.

Litsch, Franz-Johannes: *Lasst uns den Menschen schaffen, Bio-, Roboter-und Computertechnik als Religion*. <http://www.buddhanetz.org/texte/mensch.htm>

Marchetti, Mike: *Hegel and Evolution*. <http://www.gwfhegel.org/Nature/Evoll.html>.

Möller, Peter: <http://www.philolex.de/brahatma.htm>.

Prollius, Michael von: *Zur NS Ordnungspolitik*. Artikel: *Zur NS Ordnungspolitik*.
http://www.forum-ordnungspolitik.de/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=283.

Raja, Vasantha: Artikel: *Intelligent design*,
<http://www.asiantribune.com/index.php?q=node/2872>, 2008-12-28.

Sontheimer, Kurt: *Der nationale Sozialismus. Eine wichtige Untersuchung zur deutschen politischen Ideengeschichte zwischen 1918 und 1945*. Die Zeit 12/1997. <http://www.zeit.de/>.

Begriffserklärungen

Ayurveda:
<http://de.wikipedia.org/wiki/Ayurveda>

Buddha:

<http://www.wissen.de/wde/generator/wissen/ressorts/bildung/index,page=1053422.html>.

Karma:

<http://www.palikanon.com/wtb/karma.htm>.

Sanskrit-Glossar:

<http://trimurti.de/Sanskrit-Glossar.php?b=c>

Vijnanavada:

<http://de.wikipedia.org/wiki/Vijnanavada>.¹

Zusammenfassung

In der Dissertation: „Śaṅkara -Hegel. Warum *Etwas* ist und nicht *Nichts*“ wird das Denken des hinduistischen Philosophen Śaṅkara (ca. 800 n. Chr.) dem Denken Hegels gegenüber gestellt. In dem ersten Teil der Arbeit werden die historischen Voraussetzungen für Śaṅkaras System erklärt. Śaṅkaras Religionsphilosophie basiert auf dem Veda. Mit „Veda“ werden im Hinduismus die heiligen Schriften bezeichnet. Den Kern des Veda bilden die Texte der Śruti, das sind von ṛishis (Weisen) gehörte Texte, also Offenbarungen. Die Vollendung der Veden wird in dem Vedānta vollzogen und gipfelt in dem Advaita Vedānta. (nicht-duale Vedanta). Śaṅkara vertritt die Lehre des Advaita Vedānta und legt sie neu aus. Für ihn ist die Voraussetzung für die Befreiung von dem Leid einer ewigen Wiedergeburt (eine Vorstellung des Hinduismus) die Erkenntnis, dass man die Einheit von Ātman (das Selbst) mit Brahman, dem Göttlichen, erkenne. Dies wird im zweiten Teil der Arbeit dargestellt. Der dritte Teil der Dissertation befasst sich mit dem Begriff *Karma und Daseinskreislauf*, da beide Begriffe in Śaṅkaras Lehre eine große Bedeutung haben. Der vierte Teil ist *Hegels Werden des Geistes* gewidmet, dieses Werden vollzieht sich vom *subjektiven Geist* über den *objektiven Geist* zum *absoluten Geist* oder *Gott*. Der fünfte Teil arbeitet die Übereinstimmungen und die Differenzen im Denken der beiden großen Philosophen heraus, mit einem Blick auf die Überzeugungen anderer Philosophen. Śaṅkaras abstrakte Idee des Göttlichen ist Brahman, Hegels abstrakte Idee des Göttlichen ist der absolute Geist. Im fünften Teil der Arbeit werden wichtige Begriffe, die für beide Philosophen eine Bedeutung haben, analysiert und gegenübergestellt. Auch hier wird das Denken anderer Philosophen einbezogen. Einige der Punkte sind: Die Definition Brahmans bei Śaṅkara und die Definition des Absoluten bei Hegel, ihre Auffassung von dem Bewusstsein und dem Selbstbewusstsein des Menschen und des Göttlichen, die Frage nach der Objektivierung des Selbst, das Denken beider Philosophen über einen persönlichen Gott im Gegensatz zu Brahman oder dem Absoluten. In dem Kapitel: „Warum das Absolute in das Relative gefallen“ ist, werden Śaṅkaras und Hegels Vorstellungen über die Erschaffung der Welt untersucht. Im Nachfolgenden wird auf Geschichtsphilosophie, Evolution, Identifizierung von Ich mit Gott, Sünde, das Leiden und das Böse, Ethik, Gesellschaft und andere

Themen eingegangen. Die Dissertation schließt mit Śaṅkaras und Hegels Untersuchungen, ob die Seele sterblich oder unsterblich sei. In dem Epilog wird die These aufgestellt, dass Śaṅkaras Begriffe *Nicht-entwickelter-Name* und *Nicht-entwickelte-Form* mit Hegels *Möglichkeit* verglichen werden kann.

Abstract

In the thesis: “Śaṅkara-Hegel. Why there is *something* and not *nothing*”, the thoughts of the Hindu Philosopher Śaṅkara (ca. 800 AD) are compared to Hegel’s philosophical thinking. In the first part the historical prerequisites which led to Śaṅkara’s system, are explained. Śaṅkara’s philosophy of religion is founded on the Veda. In Hinduism “Veda” is the term for the Holy Scriptures. The heart of the Veda are the words of the Śruti, which the ṛishis (wise men) have heard, they are the Revelations. The perfection of the Veda is carried out in the Advaita Vedānta (not-dual Vedānta). Śaṅkara teaches the Advaita Vedānta and interprets it in a new way. For him the conditions to be freed from the grievance of eternal rebirth and the following eternal death, which is a concept in Hinduism, can only be attained through knowledge of the unity of *Ātman* (ones own Self) with *Brahman*. The third part of the thesis deals, because both concepts are of great interest to Śaṅkara and Hegel, with the idea of karma and eternal rebirth. The fourth section of this thesis deals with Hegel’s “Becoming of the Spirit”, which he describes as a development from the Subjective Spirit to the Objective Spirit to finally the Absolute Spirit or God. Part five discusses the correspondence and the difference in the thinking of these great philosophers, considering the views of other philosophers. Śaṅkara’s abstract concept of the divine is Brahman, while Hegel calls his idea of the divine the Absolute. In part five subjects which are important to Śaṅkara and Hegel are analysed and compared. Here too the thoughts of other philosophers are being considered. Some of the subjects are: Śaṅkara’s definition of Brahman and Hegel’s definition of his Absolute, their concept of consciousness and self-consciousness in man and in the divine, the inquiry into the Self as an object, the thoughts of both philosophers concerning a personal God in contradiction to the abstract ideas of Brahman or the Absolute. In the chapter: “Why has the Absolute fallen into the relative”, the ideas of Śaṅkara and Hegel concerning the creation of the world are being examined. Furthermore philosophy of history, evolution, the identification of I with God, sin, suffering and evil, society and other subjects are dealt with. The paper closes with Śaṅkara’s and Hegel’s examination of the question: “has the soul an eternal existence or not?” In the epilogue the thesis

that Sankara's *Unevolved Name-and-Form* may be compared to Hegel's explanation of *possibility* is put forward.

Biographie

Barbara Kadrnka

1935	Geboren in Warschau, Polen, (österreichische Eltern).
1941 – 1946	Volksschule in Warschau, Königsberg, Wien und Alt-Aussee.
1946 – 54	Realgymnasium in Wien.
1955 – 56	Hochschule für angewandte Kunst, Wien.
1956	Heirat.
1957	Auswanderung nach Vancouver, Kanada.
1957 – 1962	Buchhalterin in einer Bank und Versicherung.
1962 – 1964	Buchhalterin bei <i>Reader's Digest</i> in Montreal.
1964 – 1971	Kalamazoo, Michigan, USA. Studium: Western Michigan University, Malerei.
1971 – 1986	Aachen, Deutschland. Ausstellungen: Suermondt-Museum (Malerei) etc.
1986	Nach dem Tod meines Mannes Umzug nach Wien.
1987 - dato	Ausstellungen: z. B.: Bundesländerversicherung Wien, Kultur Favoriten etc.. Salzburger Sommerakademie, Klassen Arkos Birkas und Erwin Bohatsch, Moderationen club alpha.
2001	Studium der Philosophie, Fächerkombination: Psychologie, Geschichte, Altertumskunde und Theaterwissenschaft
2006	Magistra der Philosophie