

€ 15,-
ISSN 1560-6325 ISBN 3-901989-11-0

polylog

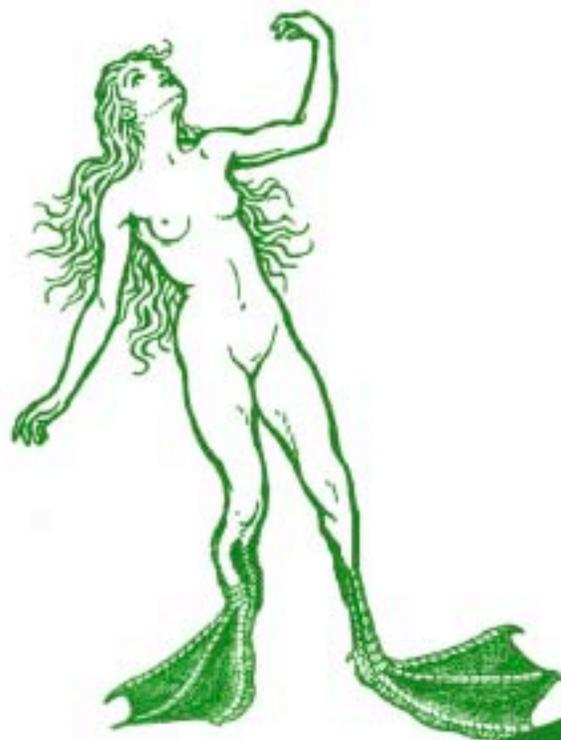
13

2005

Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren

Biotechnologie

in interkultureller Perspektive



Mit Beiträgen von

Jens SCHLIETER

Byron L. SHERWIN

Ilhan ILKILIC

Godfrey B. TANGWA

Petra GEHRING

sowie

A. AMALADASS

Karl BAIER

SONDERDRUCK



BIOTECHNOLOGIE

Redaktion und Einleitung:

Anke GRANESS
&
Nausikaa SCHIRILLA

4

BYRON L. SHERWIN

*Jüdische Ethik für das 21. Jahrhundert.
Klonen und Fortpflanzungstechnologie*

31

ILHAN İLKILIC

*Die neuen bioethischen Probleme als
Herausforderung für die Muslime
und Gesundheitsmündigkeit in
einer wertpluralen Gesellschaft*

49

GODFREY B. TANGWA

*Gentechnologie und moralische Werte.
Eine afrikanische Meinung*

55

PETRA GEHRING

*Biomacht Ökonomien:
Zirkulierende Körperstoffe,
zirkulierende Körper-Daten*

7

JENS SCHLIETER

*Bioethik, Religion und Kultur aus
komparativer Sicht: Zur Bedeutung
und Methodik einer neuen Fragestellung*

im gespräch

65

KARIN PREISENDANZ

*»Humangenetik und die Tradition
des Ayurveda«
im Gespräch mit A. Amaladass*

forum

73

ANAND AMALADASS

*Eine kurze Darstellung
indischer Ontologien*

85

KARL BAIER

*Kyôto goes Bultmann
Transreligiöse Studien und existentielle
Interpretation*



108

BÜCHER UND MEDIEN

144

POLYLOG BESTELLEN & ABONNIEREN

143

IMPRESSUM

Anand Amaladass

EINE KURZE DARSTELLUNG INDISCHER ONTOLOGIEN

Übersetzung: Wolfgang Tomaschitz

Das ist kein Versuch, eine kurze Geschichte der indischen Ontologien zu präsentieren. Die ganze Frage ist von einem westlichen Blickwinkel aus gestellt, so dass eine Suche nach Entsprechungen im Indischen asymmetrisch wäre. Die alten indischen Denker, auf deren Quellen ich mich hier beziehe, haben sich nicht mit der Weltsicht des Westens auseinandergesetzt, daher waren ihre Absichten und Fragen auch andere.

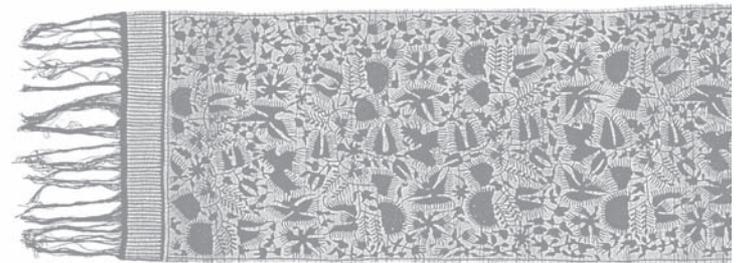
Viele westliche Gelehrte halten die indischen Quellen selbst nicht für wirklich philosophisch. Dennoch kann es in einem interkulturellen Versuch nicht schaden, einen Blick auf die indische Literatur zu werfen und zu überlegen, ob dort nicht ähnliche Fragen diskutiert wurden, obwohl der Kontext und die Ausrichtung vielleicht anders sind. Es gab von den großen westlichen Indologen keinen ernsthaften Versuch, die Frage der Ontologie in Indien zu studieren. Daher wird hier der bescheidene Versuch unternommen, die Frage vom Standpunkt des westlichen Verständnisses von *Sein* aus zu stellen, wie bescheiden das Resultat auch ausfallen mag.

I. WAS IST ONTOLOGIE ?

Der Begriff Ontologie ist, wie wir wissen, durch die Schriften von Christian Wolff¹ zu

¹ *Philosophia prima sive Ontologia*. Frankfurt, 1730. Das älteste Zeugnis der Verwendung des Begriffs Ontologie findet sich allerdings in R. GOULENIUS' *Lexicon philosophicum* (Frankfurt 1613).

Anand AMALADASS ist Rektor des Satya Nilayam
Research Institute in Chennai.



Es gibt in der indischen Philosophie-tradition kein Pendant zum aristotelischen Projekt einer »Wissenschaft vom Sein als Sein«.

einem *terminus technicus* der Philosophie geworden. Nach seinen griechischen Wurzeln meint der Begriff die Lehre von dem, was *ist*. Tatsächlich handeln alle Wissenschaften von Seiendem. Aber die Ontologie unterscheidet sich von anderen Wissenschaften dadurch, dass ihr Objekt nicht ein beschränktes Feld des Seienden darstellt, sondern das, was ist, in seiner Totalität, nicht von irgendeinem begrenzten Aspekt aus gesehen, sondern eben nur insofern es *ist*.

Daher kann die Ontologie als die Wissenschaft von dem *was ist, als solches* definiert werden.

Vor mehr als 2000 Jahren hatte Aristoteles diese sehr spezielle »Wissenschaft« *erste Philosophie* genannt, »eine Wissenschaft, die das *Sein als Sein* und was zu ihm dank seiner Natur gehört, untersucht«. Das haben über die Jahrhunderte nicht nur unterschiedliche Religionen, sondern auch unterschiedliche kulturelle und sprachliche Traditionen geerbt und assimiliert. Gab es in allen diesen Entwicklungen einen Fortschritt? Ist die Frage nach dem *Sein* noch von Bedeutung?

Im Blick auf die europäische Philosophie-tradition beklagt Martin Heidegger die »Seinsvergessenheit« der Neuzeit. Er behauptet, dass es das »eigentliche und einzige Thema der Philosophie« wäre, der verborgene Fokus und die Bestimmung des ganzen westlichen Denkens. Er nennt einige charakteristische Eigenschaften des westlichen Denkens über das Sein aus, insbesondere die vier so genannten Begrenzungen des Seins, innerhalb welcher dieses im westlichen Denken thematisch wurde:

»Gleich wie wir im »ist« eine durchaus geläufige Weise des Sein-Sagens antreffen, so stoßen wir bei der Nennung des Namens »Sein« auf ganz bestimmte, schon formelhaft gewordene Weisen des Sagens: Sein und Werden;

Sein und Schein; Sein und Denken; Sein und Sollen.

[...] Das »und« meint nicht nur, daß wir ein Weiteres beiläufig dazusetzen und anfügen, sondern wir sagen solches dazu, wogegen das »Sein« sich unterscheidet: *Sein und nicht* ... Aber zugleich meinen wir in diesen formelhaften Titeln solches mit, was doch wieder zum Sein als von *ihm* Unterschiedenes irgendwie eigens gehört, wenn auch nur als sein Anderes.«²

Nach Heidegger stammen die ersten beiden Unterscheidungen aus dem antiken Griechenland, die dritte vom Beginn der Neuzeit und die vierte aus der Neuzeit. Diese vier »Einschränkungen« liefern bedeutsame Perspektiven für die Interpretation. Sie sind keineswegs willkürlich, sondern vielmehr der Weg, auf dem wir zum Thema der Ontologie gelangen. Heidegger selbst war, für seinen Gebrauch und Missbrauch »systematisch irreführender Ausdrücke«, das bevorzugte Ziel der Kritik von Seiten der analytischen Philosophie. Halbfass fasst dazu zusammen, das dies nur die Fragwürdigkeit der »Frage nach dem Sein« veranschauliche und auf diese Weise die Verfassung des zeitgenössischen ontologischen Denkens illustriere.³

2. ONTOLOGIE. EINE INDISCHE PERSPEKTIVE

Dieser Frage in der indischen Philosophie nachzugehen soll keine Reaktion auf Heideggers Feststellung sein, dass nicht nur die Ontologie, sondern die Philosophie im Allgemeinen ein einmaliges griechisch-europäisches Phänomen sei. Eine solche Untersuchung hat im indischen Kontext noch immer ihre eigenen Herausforderungen und Grenzen. Zunächst ist die Frage vom Standpunkt der westlichen Philosophie aus gestellt, und wir sind uns über die

² Martin HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik* (1935), Tübingen 1987, S. 71.

³ Wilhelm HALBFASS: *On Being and What There Is. Classical Vaisesika and the History of Indian Ontology*. New York 1992, S. 11.



Richtung des westlichen Denkens über das Sein nicht ganz im Klaren. Die Suche nach Äquivalenten in der indischen Philosophie könnte daher ein asymmetrisches Unterfangen sein.

Offensichtlich hat die indische Philosophie ihren eigenen Zugang zur Frage des Sein in einem anderen Kontext diskutiert, und es muss auch die Sprache, in der dies formuliert wurde, mit in Betracht gezogen werden. Daher würde ein simpler Vergleich der Geschichte der indischen Philosophie nicht gerecht werden. Nichtsdestotrotz fordert ein solcher Versuch die Denker der indischen Tradition heraus, die eigenen Quellen noch einmal zu untersuchen und die Fragen, die ihre philosophischen Spekulationen beherrscht haben, noch einmal zu prüfen. Tatsächlich ist das in einem interkulturellen Projekt für beide Traditionen, die indische und die westliche, eine Herausforderung. Mit Wilhelm Diltheys Worten: »Solch ein vergleichender Ansatz hebt den menschlichen Geist über den Glauben (einen Glauben, der in seinen eigenen beschränkten Voraussetzungen wurzelt), dass er in irgendeiner dieser Weltansichten die Wahrheit selbst gefasst hätte, hinaus.«⁴

Tatsächlich wurde die Frage dieser spezifischen Sicht von Ontologie, mit westlicher Methodologie und deren akademischer Ausrichtung, bislang noch nicht im Detail studiert. Wilhelm Halbfass hat sich im Zusammenhang seiner Studie des klassischen indischen Vaiśeṣika und der Geschichte der indischen Ontologie unter dem Titel »On Being and What There Is?« (1992) mit dieser Frage befasst. Es gibt in der indischen Philosophietradition kein Pendant zum aristotelischen Projekt einer »Wissenschaft vom Sein als Sein«. Trotzdem ist das Sein eines der zentralen Themen indischen Denkens, über das die miteinander im Wettstreit liegenden Schulen des Hinduismus, des Buddhismus und des Jainismus über Jahrhunderte debattiert haben.

Man muss bedenken, dass die Verwendung von westlichen Begriffen wie Substanz, Qualität, Universalie, Wesen und Existenz, Aktualität und Potentialität nicht bedeutet, dass wir deren wahre und genaue Entsprechung im Indischen kennen. Wir haben es nur mit vergleichbaren Sphären des Denkens zu tun. Das kann verwirrend und frustrierend, aber auch eine philosophische Herausforderung sein.

3 INDISCHE ONTOLOGISCHE TERMINI

Man muss bei bestimmten Worten ansetzen, um die indische ontologische Literatur in den Blick zu fassen. Es gibt zwei Verbwurzeln als Äquivalent von »sein«: *as/asti*, das dem deutschen *ist* entspricht, und *bhū/bhavati*. Beide Formen *bhū* und *as* haben eine existenzellere und urteilsmäßigere Form als *sein*. *Bhū* hat darüber hinaus auch noch eine dynamische Implikation. Die nominalen Ableitungen von *as* und *bhū* bilden die Basis für den Großteil der indischen ontologischen Terminologie. Von *as* stammt *sat, satya, sattva, sattā, astitva* etc., von *bhū* leiten sich *bhāva, bhava, bhavin, bhavitṛ, bhāvana, bhavana, bhūta, bhūti, bhāvatva* etc. her. Ergänzend dazu gibt es andere signifikante Wurzeln wie *vṛt-* (Substativ: *vṛtti*, was sich auf Erscheinung bezieht) und *vas* (Substantive: *vastu, vāsana*, die sich auf das Verweilen beziehen). Zusammen mit weiteren Termini wie »dies« »das« »so« (*īdamtā, tattva, tathātva, tathatā*) haben wir ein reiches ontologisches Vokabular, das nicht weniger weit, differenziert und ambivalent ist als sein westliches Gegenstück.

Es gibt aber noch andere mit dem Begriff Sein verbundene Konzepte wie die Terminologie von Nicht-Sein und Negation, die mit Sein untrennbar verbunden ist. Von Anfang an spielten *asat, abhavā* wie auch *tuchya, tuccha, alika* und so weiter eine ergänzenden Rolle in der Auseinandersetzung um das Sein. Dazu bestehende Hintergrundkonzepte oder mythische Ent-

Man muss bedenken, dass die Verwendung von westlichen Begriffen wie Substanz, Qualität, Universalie, Wesen und Existenz, Aktualität und Potentialität nicht bedeutet, dass wir deren wahre und genaue Entsprechung im Indischen kennen.

4 Wilhelm DILTHEY: *Die geistige Welt*. Bd. 1, S. 360 (1960 hrsg. G. Misch).

Die Herausforderung des Buddhismus und anderer nicht-vedischer Bewegungen war für die nachfolgende Geschichte der Ontologie von großer Bedeutung.

würfe, innerhalb welcher Sein dargestellt wurde oder von welchen gesagt wurde, dass sie Sein und Nicht-Sein konstituieren und übersteigen. Beispiele wären *kāla* (Zeit), *brahman*, *ātman*, *skambha* (mythischer Welthorizont), verschiedenen Gottheiten, aber auch »So-heit« (*tattva*), die konkrete Entität (*vastu*), »Objekte des Wissens« (*prameya*), und »Objekte der Rede oder der Bedeutung« (*abhidheya*).

In der Geschichte des indischen Denkens wurde das Sein auf unterschiedlichen Ebenen und Kontexten thematisch; z. B. in der Kontroverse um den Status bestimmter repräsentativer Entitäten, wie die Seele, Gott, Substanzen und Universalien. Existiert die Seele? Existieren Ganzheiten über und oberhalb ihrer Teile? Ist Sein mit Vergänglichkeit und Wandel kompatibel? Solche Fragen tauchen in den Debatten zwischen buddhistischen und hinduistischen Philosophen auf.

Sein war aber auch Gegenstand grammatikalischer und linguistischer Analysen; welche Funktion haben *as* und *bhū* als Verben? Bezeichnen sie Akte oder Tätigkeiten wie andere Verben?

Gibt es ein verlässliches Kriterium, um Sein von Nicht-Sein, Wirklichkeit von Illusion zu unterscheiden? In welchem Verhältnis steht die wirkliche Wirklichkeit zu Wahrheit, Bedeutung und praktischer Wirksamkeit? Im elften Jahrhundert präsentierte der buddhistische Philosoph Ratnakīrti eine Liste von Versuchen Sein (*sattva*) zu definieren; »Innere Wohnen der (allumfassenden) Wirklichkeit« (*sattāsamavāya*), »das Feld (und die Bedingung) gültiger Erkenntnis sein« (*pramāṇaviṣayatva*), und andere. Er verwarf letztlich alle diese Konzepte und verteidigte den buddhistischen Begriff *arthakriyākāritva*: »Wirksamkeit«, »einen Unterschied in der Praxis ausmachend«, »auf eine Wirkung oder Absicht gerichtet«⁵. Diese Definition sei seiner Ansicht nach theoretisch über die andern zu stellen, denn sie

sei auch die unbewusste Voraussetzung aller andern Schulen; was immer jemand über die theoretische Natur der Wirklichkeit aussage, die praktische Wirksamkeit bleibe das Kriterium, das angewendet wird, wenn entschieden wird, ob etwas wirklich ist oder nicht. Eine Kritik an allen Versuchen, Seiendes und dessen Sein in rein theoretischer Einstellung abzuhandeln.

4 FRÜHE AUSEINANDERSETZUNG MIT SEIN

Das indische Denken über das Sein entwickelte sich nach und nach aus mythischen und anonymen Quellen. Man sagt, dass die indische Philosophie im Kontext der Kosmogonie begann. Das sechste Kapitel der *Chāndogya Upaniṣad* ist für seine Reflexionen über das Sein bekannt. Der Lehrer Uddālaka Ārūni, erklärt in einer Unterweisung seines Sohnes Śvetaketu, dass nichts aus etwas entstanden sein könne, dass nicht sei. Und dass die Welt ihren Ursprung und ihre Einheit im Sein (*sat*) selbst haben müsse.

»Im Anfang, mein Lieber, war diese Welt nur Sein (*sat*), nur das, ohne ein Zweites. Sicherlich, einige Leute sagen ›Im Anfang war diese Welt bloßes Nicht-Sein (*asat*), nur das, ohne ein Zweites. Aus diesem Nicht-Sein, ging Sein hervor‹ ... Aber wahrlich, mein Lieber, wie könnte das sein? ... Wie kann aus Nicht-Sein Sein entstehen? Im Gegenteil, mein Lieber, im Anfang war diese Welt bloß Sein, nur das, ohne ein Zweites.«⁶

Das ist einer der fruchtbarsten Texte in der Geschichte des indischen Denkens. Wenn diese Idee auch schon früher in den Diskussionen über die das Sein und den Ursprung der Welt aufgetaucht sein muss.

Ṛgveda 10, 72 lehrt, dass Nicht-Sein, *asat*, im Anfang »war« und dass *sat* aus dem Nicht-

⁵ Ratnakīrtinibandhāvalī hrsg. A. THAKUR, Patna, 1957.

⁶ R. E. HUME: *The Thirteen Principal Upaniṣads*, London 1931, 1971².

Sein hervorging. Nach dem *Chāndogya Upaniṣad* Kap. 6 ist Sein selbst die letzte irreduzible Substanz, in der alles Seiende *a priori* enthalten ist und mit welcher es letztlich identisch ist. Die Kosmogonese wird zu einer Kosmologie der Substanz. Uddālaka Ārunis »Wissenschaft vom Sein« (*sadvidyā*) erkennt nichts über oder oberhalb des »Seins« an.

Aber andere Texte setzten einen noch fundamentalen Grund, das ursprünglich Eine (*tad ekam*) jenseits von Sein und Nicht-Sein voraus. Brahman übersteigt beides, *sat* und *asat*. *Sat* wird mit Transzendenz in Zusammenhang gebracht. Die *Taittirīya Upaniṣad* II. 6 sagt, dass *satya* beides, sich selbst und sein Gegenteil, enthält: »*anṛtaḥ satyam ca-anṛtam ca satyam abhavat*«. Das impliziert unterschiedliche Bedeutungsebenen bezüglich der Terminologie von Sein, Wahrheit und Wirklichkeit.

Welche Rolle spielten die Veden im späteren indischen Denken über das Sein? Die klassische hinduistische Philosophie beruft sich auf die Veden, in welchen sie ihre eigenen Lehren vorweggenommen oder diese mit jenen voll und ganz kompatibel findet. Die Herausforderung des Buddhismus und anderer nicht-vedischer Bewegungen war für die nachfolgende Geschichte der Ontologie von großer Bedeutung. Buddhisten betonten den Wandel und das Entstehen. Begriffe wie *dharmata* und *tathatā*, oder *śūnyatā* tragen auf ihre Art zur Frage nach dem Sein bei.

1) In der Hindu-Argumentation gegen die buddhistische Prozess-Philosophie und »Negative Ontologie« (Stille steht über Sein und Nicht-Sein) spielten die Vaiśeṣika, Nyāya und Pūrvamīmāṃsā Schulen eine führende Rolle. Der Begriff der Substanz, die Lehre von den Universalien, die Annahme identifizierbarer Entitäten und unterscheidbare Kategorien der Wirklichkeit sind das Herz dieser Argumentation.

2) Innerhalb des Hinduismus kommt der Diskussion zwischen *satkāryavāda* und

asatkāryavāda, die einander widerstrebenden Theorien von der Prä-Existenz oder Nicht-Existenz einer Wirkung in ihrer materiellen Ursache große Bedeutung zu.

3. Die Advaitā-Vedantā-Tradition widmet sich in den Lehren von *ātman*, *brahman*, *sat* und *asat* der Ausdeutung der Upanisaden. Im Allgemeinen verwendet Śaṅkara eine ontologische Terminologie, insbesondere das Konzept vom universellen Sein oder der Seiendheit. Einige der ausführlichsten Debatten über Sein und Nicht-Sein sind mit dem Begriff *māya* verknüpft.

4. Bhartṛhari, der Metaphysiker der vedischen Offenbarung, ist für die Geschichte der indischen Ontologie von großer Bedeutung. Er verbindet die grammatikalischen Untersuchungen über die Bedeutung und Funktion solcher Verbwurzeln wie *as* oder *bhū* mit Spekulationen über die Natur von Universalien und die metaphysische Struktur der Welt. Seine Konzepte von *mahāsattā* und *upacārasattā* illustrieren die zwiefältige Ausrichtung seines Denkens.

Halbfass⁷ kommt in seiner Studie zu dem Schluss, dass hauptsächlich drei unterschiedliche, wiewohl mit einander in Beziehung stehende Quellen zur Entwicklung der Ontologie in Indien beigetragen haben; 1) Kosmogonie und kosmologische Spekulation, 2) die Analyse und Reflexion von Grammatik und Linguistik, 3) soteriologische Überlegungen zur Befreiung und Übersteigerung von Sein und Nicht-Sein.

5. ZWEI UNTERSCHIEDLICHE SICHTWEISEN VON SEIN

Innerhalb der indischen Tradition hat die kosmologische Spekulation letztendlich zwei grundverschiedene Sichtweisen des Seins hervorgebracht. Auf der einen Seite kommt ein explizit ontologisches Interesse durch die Beschäftigung mit Fragen der Weltentstehung,

Welche Beziehung besteht zwischen der Aufzählung der verschiedenen Typen von Seiendem und der semantischen Analyse von Sein? Die Vaisesika-Kategorien, mit ihrem Anspruch eine umfassende Aufzählung zu bieten, erheben den Anspruch, diese Frage gelöst zu haben.

7 HALBFASS, s. FN. 3 S. 37.

Nach der Lehre des Sāmkhya kann die ganze Welt sich aus ihrer Manifestiertheit zurückziehen, nicht aber von ihrer Wirklichkeit.

des Ursprungs und des Wandels ins Spiel; auf der anderen Seite entsteht dieses durch den Versuch einer nachvollziehbaren Auflistung, Klassifikation und Reflexion der Frage »Was ist da?«. Das Sāmkhya-System präsentiert eine vertikale Auflistung einander folgender Stufen (die ursprüngliche Natur, *prakṛti*, und deren 23 Entfaltungen). Die Vaiśeṣikas geben uns eine horizontale Aufgliederung und Klassifizierung der Welt-Konstituenten. Sie beschreiben das kosmische Element und die Kategorien der Wirklichkeit nicht als eine Abfolge von Stufen in Form einer Entwicklung, sondern als horizontales Arrangement bestimmter Strukturen von Abhängigkeit und Unterordnung. Dieses System listet die grundlegenden Bestandteile der Welt auf. Und es fügt diese Liste in eine umfassende Darstellung von Seinstypen, den so genannten Kategorien (*padārtha*, »Substanz«, »Qualität«, »Bewegung«, »Allgemeines« usf.), ein. Auf diese Weise behandelt es die Frage »Was ist da?«. Wenn Ontologie, wie G. Bergmann⁸ sagt, »eine Inventur dessen ist, was existiert«, haben die Vaiśeṣikas es auf den Punkt gebracht.

Wie kann das, was existiert, klassifiziert und aufgezählt werden? Welche Beziehung besteht zwischen der Aufzählung der verschiedenen Typen von Seiendem und der semantischen Analyse von Sein? Die Vaiśeṣika-Kategorien, mit ihrem Anspruch, eine umfassende Aufzählung zu bieten, erheben den Anspruch, diese Frage gelöst zu haben.

Aristoteles selbst präsentiert seine Liste von Kategorien als eine Ausführung über die unterschiedlichen »Bedeutungen von Sein«. Die Tafel der Kategorien ist auch für Kants Transzendentalphilosophie zentral. Und nach Hartmann⁹ ist die Kategorienlehre gar die »konkrete Entfaltung der Ontologie«. In der modernen Vaiśeṣika Terminologie wird der Begriff Ontologie als *padārthaśāstra* wiedergegeben.

In welchem Verhältnis stehen Kategorienlehre und Ontologie in der klassischen Vaiśeṣika-Philosophie? Wie geht eine explizite Ontologie und eine begriffliche Ordnung des Seins aus der Aufzählung und Klassifizierung dessen, was da ist, hervor?

Der Versuch Kaṇādas – des mythologischen Begründers des Vaiśeṣika-Systems – einer Aufzählung und Klassifizierung war von einer bestimmten Idee von Sein geleitet. Ähnlich wie Aristoteles wies auch Kaṇāda eine Deutung des Seins oder der Realität als *summum genus* nicht zurück. Aber als das höchste Allumfassende ist es mehr und etwas über, und etwas anderes als die einzelnen und vergänglichen Entitäten, in welchen es erscheint.

5.1 DIE VERTIKALE STUFENFOLGE DES SĀMKHYA

Die vertikale kosmologische Perspektive des Sāmkhya neigt dazu, die unterschiedlichen Weisen von Entitäten als Stufen eines Entwicklungs- oder Emanationsvorganges zu sehen. In Anwesenheit des *puruṣa* entfaltet sich die ursprüngliche Materie *prakṛti* in gezählte 23 Hervorgänge: Intelligenz (*mahat*, *vijñāna*, *sattva*, *buddhi*), Ich (*ahamkāra*), Geist (*manas*), fünf Sinnesorgane (*jnānendriyas*) und die fünf Werkzeuge des Handelns (*karmendriyas*), fünf feine Elemente (*tanmātras*) und die fünf groben Elemente (*mahābhūtas*).

Die Auseinandersetzung zwischen dem vertikalen und dem horizontalen Schema der Kosmologie des Sāmkhya und der Vaiśeṣikas zeigt sich in den zwei unterschiedlichen Theorien von Kausalität, *asatkāryavāda* und *satkāryavāda*. *Satkāryavāda* wird üblicherweise so verstanden, dass die Wirkung oder das Ergebnis bereits in seiner materiellen Ursache existiert und daher im Prozess der Verursachung nichts Neues zur Erscheinung kommt. *Asatkāryavāda* ist dagegen

8 G. BERGMANN: *Logic and Reality*, Madison, 1964, S. 127.

9 N. HARTMAN: *Der Aufbau der realen Welt*, 2. Aufl., Meisenheim, 1949, S. 2.

eine Theorie, wonach das Ergebnis nicht schon in seiner materialen Ursache prä-existiert und daher tatsächlich im Prozess der Verursachung hervorgebracht wird.

Das Sāṃkhya-kārikā des Īśvarakṛṣṇa argumentiert, dass es unmöglich sei, dass etwas aus nichts produziert werde. In Vers 9 werden fünf Gründe angeführt, warum die Wirkung in ihrer materialen Ursache prä-existieren muss: was nicht ist, kann nicht hervorgebracht werden; eine Wirkung braucht eine materiale Ursache; nicht alles geht aus jedem hervor; die Wirkung bringt nur hervor, was in ihrer Möglichkeit liegt; und die Wirkung ist von derselben Natur wie die Ursache. Das muss aus der Sicht aus der die *prakṛti* gedeutet wird, verstanden werden: diese im Inneren ursprünglich dynamische Natur enthält das ganze raum-zeitliche Universum in einer »nicht-manifesten« (*avyakta*) Weise in sich. Die undifferenzierte *prakṛti* entfaltet sich dann periodisch in die manifeste Welt, indem sie sich in ihr selbst modifiziert (*parināma*) und aus sich und in sich eine Reihe von »Differenzierungen« (*vikāra*, *vikṛti*) hervorbringt.

Wie auch immer, es ist nicht ganz klar was die Sāṃkhyas meinen, wenn sie von der Welt der *prakṛti* als von einer verborgenen, unentfalteten, nicht-manifesten Prä-Existenz der Wirkung in ihrer Ursache sprechen. In unterschiedlichsten Bildern wird versucht das Zurückziehen in die Verborgenheit und den Wiederhervorgang aus derselben darzustellen: Die Welt verschwinde und gehe aus der *prakṛti* hervor in der Art wie eine Schildkröte sich vorwärts bewege und ihre Glieder wieder zurückziehe und verberge. Aber was ist das ontologisch Signifikante an diesem Verbergen? Die grundlegende ontologische Prämisse des Sāṃkhya findet sich in ihren Texten; »Es gibt keine Existenz für das, das nicht ist. Noch gibt

es eine Nicht-Existenz für das, das ist.«¹⁰ »Das, das ist, kann nicht hervorgehen aus etwas, das nicht ist, noch kann das, das ist, seine Wirklichkeit verlieren.«¹¹ »Das, das ist, ist ein für allemal. Das, das nicht ist, ist ein für alle mal nicht. Es gibt kein Entstehen für das, das nicht ist, noch ein Vergehen, für das, das ist.«¹²

Nach dieser Lehre kann die ganze Welt sich aus ihrer Manifestiertheit zurückziehen, nicht aber von ihrer Wirklichkeit. Sie existiert auch im Zustand der Verborgenheit, da keine Zerstörung als solche akzeptiert wird. Zerstörung ist nur der Rückzug aus dem Zustand des Manifesten. Das Manifeste (*vyakti*) wie auch die Unterscheidung werden für den *puruṣa* hervorgebracht. Dieser Prozess ist ganz objektiv. Die *prakṛti* bringt ihre eigene Sichtbarkeit hervor und transformiert sich in den Inhalt von Erfahrung. Sie tut dies mittels der drei *gunas*, physische und zugleich psychologische Prinzipien, oder »Fäden«, die vom Zustand des Möglichen in das aktuelle, manifeste und differenzierte Universum reichen. Ohne diese gäbe es nichts, das erfahren werden könnte.

Die Vaiśeṣikas anerkennen keinen nicht-manifesten, potenziellen Zustand der Welt. Sie versuchen stattdessen die Welt in Begriffen wie Kombination, Aggregation und Trennung, aber auch als ein Ersetzen von definitiven, aktuellen und distinkten Entitäten zu verstehen. Auf Grund einer vorschnellen Dialektik hat es den Anschein, als ob die jeweils andere grundlegende Prämisse, die Natur des Seins betreffend, und die unterschiedliche Bedeutung, mit der die Begriffe *sat* und *asat* verwendet wurden, nicht wahrgenommen wurde. Der Übergang von Sein zu Nicht-Sein, den die Vaiśeṣikas akzeptieren, ist nicht derselbe, den die Sāṃkhyas zurückweisen. Nichtsdestotrotz ist der Streit über die beiden Theorien von Kausalität ursprünglich ontolo-

»Das, das ist, kann nicht hervorgehen aus etwas, das nicht ist, noch kann das, das ist, seine Wirklichkeit verlieren.«

10 *Bhagavadgītā*. II, 16.

11 *Yogabhāṣya* des Bhāsa IV, 12.

12 *Abhidharmakośabhāṣya* von Vasubandhu V, 27.

gischer Natur¹³. Halbfass bemerkt dazu, dass »diese von exemplarischer Bedeutung für die Geschichte der indischen Ontologie ist. Obwohl sie keine definitiven Lösungen hervorgebracht hat, sind ihre Ergebnisse doch keineswegs zu vernachlässigen. Sie hat ein reiches Vermächtnis von diskussionswürdigen Konzepten, Fragen und Vorschlägen betreffend die Natur von Wirklichkeit und Möglichkeit und das rätselhafte Verhältnis von Sein und Zeit hinterlassen.«¹⁴

5.2 DIE HORIZONTALE KLASSIFIKATION DES GRUNDLEGENDEN SEIENDEN DER VAIŚEŚIKAS

Die klassische indische Vaiśeṣika-Lehre geht von der fundamentalen ontologischen Frage »Was ist da?« aus. Dieses System erhebt den Anspruch, dass alle Entitäten unter bestimmten fundamentalen Überschriften oder »Kategorien« (*padārtha*) subsummiert werden könnten. Die klassische Version dieser Liste von Kategorien findet sich in Prāśastapādas *Padārthadharmasamgraha*. Da gibt es sechs fundamentale Kategorien oder Unterteilungen der Wirklichkeit: Substanz (*dravya*), Qualität (*guṇa*), Antrieb (*karman*), Allgemeinheit (*sāmānya*), Partikularität (*viśeṣa*) und Inhärenz (*samavāya*). Nicht-Sein (*abhāva*) erscheint nicht in der Liste Prāśastapādas. Es wurde später hinzugefügt.

Es gibt neun Substanzen oder Klassen von Substanzen: Erde, Wasser, Feuer, Luft und Äther (*ākāśa*), Raum, Zeit, Seelen (*ātman*) und geistige Organe (*manas*). Die ersten vier dieser Liste sind natürliche Substanzen, die aus unteilbaren, unsichtbaren und unzerstörbaren Atomen (*anu*, *paramānu*) bestehen. Die Atome bilden Aggregate und konstituieren jene zusammengesetzten und vergänglichen materiellen Dinge, mit welchen wir es in unserem praktischen und empirischen Leben zu tun haben.

Äther, Raum und Zeit sind nicht-atomare, einheitliche, alles durchdringende, unzerstörbare Substanzen. Auch Seelen sind allgegenwärtig und ewig, wobei die »geistigen Organe« zwar ebenfalls ewig aber, von atomarer Dimension, d. h. unendlich klein, sind.

Es gibt 24 Qualitäten: Farbe, Geschmack, Geruch und Tastbares; Zahl, Dimension, Einzelheit, Verbindung und Trennung, Nähe (zeitl. das Frühere) und Entfernung (zeitl. das Spätere), Erkenntnis, Freude, Schmerz, Begehren, Abneigung, Anstrengung; Schwere, Flüssigkeit, Zähflüssigkeit; Veranlagung, Verdienst und Unwürdigkeit (gutes und schlechtes Karma) und Ton. Einige dieser Qualitäten existieren nur gemeinsam und gleichzeitig mit ihren Substanzen, andere haben nur eine momentane Existenz. Einige könne in allen Substanzen vorkommen, während andere wieder auf bestimmte Substanzen beschränkt sind.

Bewegung (*karman*), die Atomen und deren Aggregaten (z. B. zusammengesetzten physischen Körpern) inhärent sein kann, aber auch geistigen Organen, differenziert sich in fünf Typen: nach oben bewegend, nach unten bewegend, beugend, dehnend und einfach vorwärtsbewegend.

Universalien (*sāmānya*) wie »Substantialität«, »Qualität«, »Pferdheit«, »Weißheit« usf. gelten als wiederholt an Substanzen, Bewegungen und Qualitäten vorkommende Eigenschaften. Sie stehen für die Tatsache, dass numerisch unterschiedliche individuelle Entitäten sich mit einem identischen Begriff, anhand eines gemeinsamen Terminus, der Teile derselben Klasse identifiziert und sich von Teilen anderer Klassen unterscheidet, assoziieren können. Das Höchste, das ist, das Umfassendste, ist die Seiendheit oder Wirklichkeit (*sattā*). Sie wohnt allen Substanzen, Qualitäten und Bewegungen inne. Weniger hohe, spezifische Universalien

¹³ W. LIEBENTHAL: *Satkārya in der Darstellung seiner buddhistischen Gegner*, Stuttgart, 1934, S. 50.

¹⁴ HALBFASS S. FN. 3, S. 62.



(*sāmānyaviśeṣa*) haben eine exklusivere oder einschränkende Funktion.

Einzelheiten (*viśeṣa* oder eigentlich *antyaviśeṣa*) sind die grundlegenden Faktoren individueller Identität. Diese sind ausschließlich ewigen, nicht-zusammengesetzten Substanzen wie individuellen Atomen, Seelen, geistigen Organen und einheitlichen Substanzen wie Äther, Raum und Zeit eigen. Sie stehen für die irreduzible Identität und Eigenheit jeder einzelnen dieser Entitäten.

Inhärenz ist das Verhältnis zwischen Entitäten und kann nicht losgelöst vorkommen. Sie ist das eine allgegenwärtige Prinzip des Mit-Erscheinens und Verschmelzens, das Teile und Ganze, Einzelnes und Allgemeines, Substanzen, Qualitäten und Bewegungen integriert. Sie ist dafür verantwortlich, dass wir es mit konkreten Dingen anstatt mit isolierten Weltkonstituenten zu tun haben.

Candramatis *Daśapadārthi* zählt zusätzlich zu Praśastapādas sechs Kategorien vier weitere auf: Universalität *per se* (Existenz), Potenz und Nicht-Potenz (*śakti, aśakti*) und Nicht-sein (*abhāva*). Es gab offensichtlich lange Debatten um diese Kategorien. Einige Gelehrte verstehen *padārtha* als »Aussage« und beziehen sich dabei explizit auf Aristoteles. Max Müller meint, dass hinter der Liste der *padārthas* und der aristotelischen Kategorien dieselbe Absicht steht, in einer endgültigen Form festzulegen, was von Objekten ausgesagt werden kann. Halbfass bemerkt dazu, dass »der Begriff der *Kategorie* keinen direkten und geraden Zugang zur Wirklichkeit eröffnet, sondern eher ein Bewusstsein oder einen Bezug zu sprachlichen und kognitiven Strukturen beinhaltet. Sprache, Denken und Wirklichkeit begegnen einander in dem philosophischen Konzept der Kategorie.«¹⁵

Für Praśastapāda sind die *padārthas* die umfassendste Auflistung der Einteilungen der

Wirklichkeit und die basalen Bezugspunkte von Sprache und Denken. Sie sind keine Strukturen oder Projektionen von Sprache und Denken. Praśastapāda sagt selbst, dass *astitva* »Ist-heit« (Faktizität, Objektivität), *jñeyatva* »Erkennbarkeit«, und *abhidheyatva* »Nennbarkeit« die gemeinsamen Nenner aller sechs Kategorien sind.

Die Vaiśeṣika-Literatur und deren Ontologie beginnt mit dem Vaiśeṣikasūtra, das Kanāda zugeschrieben wird. Bedeutsamer ist aber Praśastapādas *Padārthadharmasamgraha* und die dazugehörigen Kommentare, die in der Zeit um 500 n. Chr. anzusiedeln sind. Dazu gibt es noch drei alte Kommentare, die als wichtige Quellen gelten; Vyomaśivas *Vyomavārti* (um 800 n. Chr.), Śrīdharas *Nyāyakaṇḍalī* (10. Jhd.) und Udayanas *Kiraṇāvālī* (11. Jhd.). Es gibt aber noch andere unabhängige Arbeiten zu diesem Thema. Auch die Nyāya-Arbeit des Uddyotakāra, *Nyāyavārtika*, ist für das Studium der Vaiśeṣika-Ontologie unverzichtbar.

Dieser Tradition gilt auch das besondere Interesse der analytischen angelsächsischen Philosophie. Karl Potters¹⁶ Beobachtung liefert dafür ein Beispiel; »Nyāya-Vaiśeṣika stellt einen der ambitioniertesten Versuche dar, eine substanzialistische, realistische Ontologie zu konstruieren, den die Welt je gesehen hat. Es liefert eine ausführliche Kritik der Ereignis-Ontologie und der idealistischen Metaphysik. Es beginnt mit einer einzigartigen Grundlegung der Ontologie, die einige der neuesten westlichen Einsichten auf die Frage, wie der Realismus am erfolgreichsten verteidigt werden kann, in sich aufnimmt.«

6. DER BEGRIFF »ASTITVA«

Die Begriffe *sattā* und *bhāva* wurden mit »Seiendheit« »Ist-heit« und »Existenz« unterschiedlich übersetzt. Für *bhāva* wird meist

Nyaya-Vaisesika stellt einen der ambitioniertesten Versuche dar, eine substanzialistische, realistische Ontologie zu konstruieren, den die Welt je gesehen hat.

Karl Potter

¹⁵ HALBFASS S. FN. 3 S. 76–77.

¹⁶ K. H. POTTER ed.: *Indian Metaphysics and Epistemology*, Princeton, 1977, zit. HALBFASS FN 3, S. 81.

Daher ist unser eigene sprachliche und kognitive Antwort auf die Welt für *astitva* d.h. »Objektivität« und deren scheinbare Universalität verantwortlich.

Existenz verwendet, während *sattā* für Wirklichkeit steht. Beide Termini zielen nicht auf eine Unterscheidung oder eine Dichotomie von »Wesen« und »Existenz«. Sie werden in den Vaiśeṣika-Sūtras häufig synonym verwendet. Das ursprüngliche Sūtra schreibt *sattā* und *bhāva* nur den ersten drei Kategorien (*dravya*, *guna*, *karman*) zu, welche historischen Vorläufer es hier auch immer gegeben haben mag. Praśastapādas Arbeit erhält zudem einige Konzeptualisierungen, die sich im Vaiśeṣikasūtra nicht finden. *Astitva*, was so viel wie »Istheit«, »Faktizität« »Objektivität« bedeutet, ist eine davon. Es ist ein gemeinsames Attribut (*sādharmya*) aller sechs Kategorien. Die grundlegendsten Konnotationen scheinen dabei irreduzible Identität, Identifizierbarkeit und folglich Unbestreitbarkeit zu sein.

Hier wurde sowohl von buddhistischer Seite, als auch von den Jains und verschiedenen hinduistischen Schulen Kritik laut. Vyomaśiva, Śrīdhara und Udayana reagierten auf diese Kritik und boten eine Reihe von Erläuterungen zu Praśastapādas ontologischen Ideen.

Die größte Herausforderung stellt die buddhistische Lehre vom »universalen Fluss« oder der »Momenthaftigkeit« (*kṣanikatva*, *kṣanabhāṅga*) alles Seienden dar. Śrīdhara weist diese Lehre in seinem Nyāyakandalī zurück. Nach Śrīdhara würde eine universelle Momenthaftigkeit zu absurden Konsequenzen führen, die Unterscheidung zwischen Sein und Nicht-Sein aufheben und die Begriffe Entstehen (*utpatti*) und Vergehen (*nivṛtti*) sinnlos machen.

Vyomaśiva versuchte zu zeigen, dass eine endgültige »Eingrenzung« (*avadhāraṇa*, eine definitive Liste) aller genuinen Weltkonstituenten möglich ist. Dabei beschäftigt er sich mit dem Begriff *astitva*. Ihm zufolge bezeichnet dieser hauptsächlich eine sprachliche Gewohnheit (*śābdavyvahāra*), und bezieht sich auf die Tatsache, dass das Wort *asti* »ist« (im Sinne von »da ist« »erscheint«) verwendet wird. *Astitva* ist

ein Zustand von *asti*, und zwar ein Zustand der Affirmation in Rede und Denken. Das bedeutet, dass die Aussage »es ist« zur Anwendung kommt. Und diese gilt nicht, wenn bloß die Erkenntnis »ist« (»ist da«, »erscheint«) zum Tragen kommt. Die Verwendung des Wortes *asti* indiziert in dem Objekt auf das es angewendet wird nicht die Anwesenheit einer wirklich universalen *astitva*. Es bezieht sich auf und ist nur eine Folge eines wiederholt auftretenden kognitiven Ereignisses. Daher ist unser eigene sprachliche und kognitive Antwort auf die Welt für *astitva* d.h. »Objektivität« und deren scheinbare Universalität verantwortlich.

Śrīdharas Interpretation von *astitva* unterscheidet sich von der Vyomaśivas. So wie er die Art von »objektiver Realität«, die mit dem Begriff *astitva* bezeichnet wird, in seinem Nyāyakandalī diskutiert, bedeutet diese nichts anders als Identifizierbarkeit; d.h. die »eigentümliche Natur« oder die Selbst-Identität (*svarūpa*) einer Sache. »Das, was zu einem Ding als dessen eigentümliche Natur gehört, ist seine Objektivität.« Śrīdhara ersetzt *astitva* durch den Ausdruck *svarūpavattva* »Besitz einer eigentümlichen Natur«. Er besteht darauf, dass beides *astitva* und *sattā* in der Welt, in der wir leben, notwendig sei. Wir brauchen die Universalie *sattā*, um unser Gewahrwerden des Seins in seiner Einheit und Universalität zu erklären, wohingegen *astitva* und *svarūpavattva* eine Wirklichkeit ohne Einheit und Universalität sei.

Udayana, der Pionier des Navyanyāya definiert *astitva* als ein »Objekt affirmativen Bewusstseins« (*vidhimukhapratyāyaviśayatva*) und weiter als »Erkennbarkeit ohne Bezug auf eine gegenteilige Identität« (*pratiyogyanapekṣānirūpanatva*). Den zweiten Satz fügt Udayana hinzu, um klar zu stellen, dass *abhāva* (Nicht-Sein), nicht in diese Konzeption von *astitva* gehört. Diese Formel wurde von den späteren Naiyāyikas und Vaiśeṣikas weitgehend akzeptiert, obwohl auch sie hoch kontroversiell war.

ZUSAMMENFASSUNG

Die vorliegende Darstellung ist sehr skizzenhaft und lässt die weiten Bereiche der Diskussionen buddhistischer Denker und der großen Vedantins zur Frage, was *sein* bedeutet, beiseite. Die zwei angeführten Beispiele des Sāṃkhya und des klassischen Vaiśeṣika sind Beispiele für die Art und Weise, in der die Frage angegangen und diskutiert wurde. Das Thema selbst scheint kein Hauptanliegen der zeitgenössischen indischen Philosophie zu sein. Anscheinend halten die Frage nach dem *Sein selbst* nicht viele für wichtig und bedeutsam. Vielleicht haben wir auch nicht ganz verstanden, warum sich unsere Alten mit diesen Fragen befasst haben. Vielleicht ist eine neue Ausrichtung auf diese Problematik notwendig, um die Bedeutung dieser Auseinandersetzungen im heutigen Kontext hervorzuheben.

Hat man einmal das interkulturelle Gespräch über die Frage des Seins begonnen, kommt man nicht umhin, einige Kommentare vergleichender Art zu den Ost-West-Zugängen zu dieser Frage anzuführen. Raimon Panikkar fasst die unterschiedlichen Perspektiven auf eine einleuchtende Weise zusammen. Im Westen galt die Spannung zwischen Denken und Sein als äußerste Polarität, obwohl Heidegger drei weitere in der Geschichte der westlichen Philosophie auflistet; Sein und Werden, Sein und Erscheinung, Sein und Sollen. Dennoch war Rationalität, *ratio*, das zentrale Paradigma. Ontologie ist die Hauptkategorie. Das Ideal ist alles ins Gewusste zu verwandeln, alles zu wissen. Wenn nicht jetzt, dann in einer fernen Zukunft, wenn nicht von menschlichen Wesen, dann letztlich von einem allwissenden Wesen.

Im Zentrum der indischen Weisheit steht – wie Panikkar zeigt – aber nicht *jñāna*, Wis-

sen, sondern, *mokṣa*, Erlösung, Befreiung. Und diese Befreiung ist auch eine Befreiung vom Sein, d. h. das Sein lassen, was es ist. »Es ist das Sein, das spricht, ob wir ihm mit unserem Denken folgen können oder nicht. Sein muss oder will hier nicht aus-gedacht werden. Es ›will‹ ausgesprochen werden.«¹⁷

Wir haben es hier mit unterschiedlichen menschlichen Haltungen zu tun. Das indische Paradigma nimmt das Wort als ersten Ausdruck und Offenbarung des Seins. Das griechische Modell Denken/Sein wird ersetzt durch das indische Paradigma Sein/Sprechen/Denken. Mit anderen Worten, das Sein ist nur denkbar, insofern es sich ausspricht. »Das Denken ist mit dem Sein durch das Mittel der Sprache verknüpft, aber das Sein muss nicht durch das Denkbare begrenzt sein.«¹⁸ In den Untersuchungen der Upanisaden ist Bewusstsein das Mass aller Dinge. Es durchmisst das Sein. Aber jenseits des Bewusstseins als der dritten Stufe, nach der Stufe des Schlafes und des Wachens, gibt es eine vierte Stufe (*turiya*), die weder Bewusstsein noch Unbewusstes ist, nicht-denkbar (*acintya*), nicht-greifbar etc. und das ist der *Ātman*, mit nichts vergleichbar.

Damit stehen letztendlich zwei grundlegende Optionen offen. Die eine steht für den Vorrang des Intelligiblen und reduziert das Sein letztlich auf Bewusstsein. Die andere steht für den Vorrang der Freiheit und gibt letztlich die Kontrolle über das Sein auf. Man kann nicht beiden Optionen zugleich folgen. Man kann keine von ihnen beweisen. Beide geben zu, dass es nicht verstehbare Dinge gibt. Die eine *hofft*, dass das Sein erkennbar sein wird, und die andere *glaubt*, dass das Sein in sich selbst nicht für das Verstehen durchsichtig sein muss.¹⁹

Das Thema selbst scheint kein Hauptanliegen der zeitgenössischen indischen Philosophie zu sein. Anscheinend halten die Frage nach dem Sein selbst nicht viele für wichtig und bedeutsam. Vielleicht haben wir auch nicht ganz verstanden, warum sich unsere Alten mit diesen Fragen befasst haben.

17 R. PANIKKAR: »Thinking and Being« in: *Du Vrai Du Beau du Bien*, Etudes Philosophiques, 1990/33, S. 39–42.

18 Ebd. S. 40.

19 Ebd. S. 42.