

bei dem Aufbau eines deutsch-indischen Gemeinschaftsunternehmens oder Beate Martin über die Projektarbeit der Friedrich-Ebert-Stiftung in Südasiens.

Die Vielzahl und Vielfalt der Artikel vermittelt sowohl Südasienspezialisten und -expertinnen als auch jenen, die sich mit dieser Region erstmals beschäftigen, wichtige Einsichten und Informationen. Naturgemäß sind sie hinsichtlich ihrer inhaltlichen Konzipierung sehr heterogen. Neben solchen, die eher einen „Berichtscharakter“ haben, enthält der Sammelband auch sehr differenzierte Diskussionsbeiträge wie z. B. von Dieter Conrad zur rechtlichen Sicherung der deutschen Wirtschaftsbeziehungen mit den Ländern Südasiens oder von Citha D. Maaß mit dem Titel „Auf der Suche nach einer deutschen Südasienspolitik: Ein Diskussionsbeitrag“, die beide profunde Kenntnis zu konkreten Problemstellungen aufzeigen. Im Anschluß an die Beiträge folgen kurze Protokolle über die Diskussionen, die für die eigene Reflexion der Inhalte durchaus hilfreich sind.

Die Publikation der Beiträge zu dem 6. Heidelberger Südasiens-Gespräch ist auch gerade unter Berücksichtigung der Zielsetzung zu begrüßen. Es liegt in der Natur der Sache, daß der Rezensent von einigen Beiträgen mehr und von anderen weniger angesprochen wird. Es besteht jedoch kein Zweifel, daß das Gefälle zwischen den einzelnen Artikeln zu groß ist. Das Ziel einer Stärkung der Präsenz dieser Region in der deutschen Wissenschaft, Politik, Kultur und Wirtschaft macht es notwendig, daß besonders Vertreter aus dem politischen Raum sich qualifiziert und differenziert zu dieser Region äußern. Dennoch ist jedem, der sich mit der Region beschäftigt bzw. an dieser Region interessiert ist, dieser Sammelband zur Lektüre zu empfehlen.

Michael von Hauff

LARS GÖHLER, *Wort und Text bei Kumārila Bhaṭṭa. Studie zur mittelalterlichen indischen Sprachphilosophie und Hermeneutik.* (Europäische Hochschulschriften, Reihe XX: Philosophie, Bd. 468). Frankfurt am Main: Peter Lang, 1995. 243 Seiten, DM 69,-. ISBN 3-631-48821-1

Kumārila Bhaṭṭa (7. Jh. n. Chr.), eine der einflußreichsten Figuren nicht nur der Mīmāṃsā, sondern der brahmanischen Kultur überhaupt, ist in seinem Rang als Denker von der westlichen Indienforschung lange Zeit kaum wahrgenommen worden. Charakteristisch für die stereotype Einschätzung ist Frauwallners *Geschichte der indischen Philosophie*, die lediglich das erkenntnistheoretische Proömium zu Kumārila großem Kommentarwerk, das *Slokavārtika*, als eigenständigen Beitrag zur indischen Philosophiegeschichte anerkennt; während die im Zentrum von Kumārilas Arbeit stehenden hermeneutischen Analysen mit wenigen Sätzen als ‚ritualistisch‘ abgetan werden. Diese Bewertung hat erst in den letzten zwei Jahrzehnten eine ernsthafte Revision erfahren; dabei sind vor allem die linguistischen und sprachphilosophischen Implikationen von Kumārilas Werk in den Brennpunkt des Interesses gerückt.

Kumārila hat die hermeneutische Tradition der Mīmāṃsā, in der die maßgebenden Richtlinien für die Interpretation des vedischen Textkorpus entwickelt worden waren, an einem kritischen Punkt der indischen Geistesgeschichte durchgreifend

modernisiert. Dadurch hat er entscheidend dazu beigetragen, daß sich die vedische Überlieferung in weiten Teilen Indiens als zentraler Bezugspunkt staatlicher Ordnung, als Quelle von Ritual und Recht gegen die Angriffe heterodoxer Religionen und philosophischer Kritik nicht nur behaupten, sondern oftmals auch dort, wo sie von anderen Traditionen verdrängt worden war, wieder neu etablieren konnte. Neben dem methodisch ebenfalls der *Mīmāṃsā* verpflichteten Advaita-Philosophen Śaṅkara ist Kumārila damit der bedeutendste Exponent des geschichtlichen Prozesses, den man brahmanische Restauration genannt hat. Während es Śaṅkara jedoch ausschließlich darum zu tun ist, die auf das Denken der Upaniṣaden zurückgreifende Tradition des Vedānta gegen Kritik sowohl von orthodoxer wie von buddhistischer Seite zu verteidigen und damit den eigenen Erlösungsweg als allen anderen überlegen zu erweisen, hatte Kumārilas Arbeit auch unmittelbar politische Implikationen: noch die vedische Restauration, die Jahrhunderte später im Reich von Vijayanagar zur Staatsideologie wurde, ist ohne den Rückgriff auf sein Werk undenkbar.

Monographische Darstellungen, die in das Werk und die Problemstellung eines Philosophen einführen, sind, sieht man von einigen wenigen ‚großen Namen‘ wie Śaṅkara ab, im Bereich der klassischen indischen Philosophie noch immer recht selten. Vor allem ältere Arbeiten begnügen sich gewöhnlich mit einer summarischen Darstellung der ‚Lehre‘, reduzieren Methode und Weg eines Denkens auf ein paar handfeste Thesen; oder sie widmen sich der Analyse philologischer und begrifflicher Detailfragen; einen propädeutischen Zugang dagegen sucht man meist vergeblich.

Lars Göhler hat sich die Aufgabe gestellt, eine solche Monographie zum Werk Kumārilas zu schreiben. Seine anregende Einführung zeichnet dessen sprachphilosophische Voraussetzungen nach, gibt einen kurzen Abriss der Geschichte der *Mīmāṃsā* vor Kumārila und entfaltet dann in drei Kapiteln die philosophischen Grundlagen, Kumārilas Auffassung von Sprache und Wort und seine hermeneutische Methode bei der Auslegung der vedischen Offenbarung. Den Abschluß bildet ein Kapitel, das Beziehungen zu zeitgenössischen Richtungen der modernen westlichen Sprachphilosophie herstellt (Frege; Austin, Searl; Gadamer); überzeugend erscheint mir hier insbesondere die von Göhler herausgearbeitete Parallele zwischen Austins performativem Akt und dem Vollzug des vedischen Rituals durch den Priester, so wie ihn die *Mīmāṃsā* versteht.

Das am schwierigsten zu lösende Problem bei einer solchen primär thematisch orientierten Darstellung besteht sicher darin, daß Kumārila zwar seine erkenntnistheoretischen und ontologischen Grundlagen in der Einleitung zu seinem Kommentarwerk, dem *Slokaṁkāṭikā*, in systematischer Form dargestellt hat, seine hermeneutischen Prinzipien jedoch fast ausschließlich im Verlauf seiner Interpretationsarbeit, also jeweils auf ein konkretes Problem bezogen, als ‚operative Leitlinien‘ formuliert; erst die spätere Tradition hat solche Sätze aus dem Zusammenhang herausgelöst und zu allgemeinen Regeln geprägt. Um Kumārila wirklich gerecht zu werden, wäre es deshalb nötig gewesen, an ein, zwei ausgewählten Beispielen aus dem *Tantravārttika* auch seine Arbeit am überlieferten Text im Detail vorzuführen und zu analysieren. Herkömmliche Darstellungen indischer Philosophie geben oft gar keine oder eine völlig falsche Vorstellung von der sprachlichen Form der Texte, von ihrem Aufbau, dem Gang der Argumentation. Auch Göhlers Buch macht hier nur bedingt eine Ausnahme: der Leser wird denkbar schlecht darauf vorbereitet, daß

Kumārīlas Tantravārttika ihm bei der ersten Begegnung wie ein undurchdringlicher Irrgarten erscheinen muß.

Nicht alle Parallelen, die Göhler zu westlichem Denken herstellt, sind so überzeugend wie diejenige zur Sprechakttheorie; manche erscheinen mir als schief oder völlig verfehlt. Ich möchte mich hier auf die Diskussion eines besonders signifikanten Beispiels beschränken. An einer Stelle im Tantravārttika, wo Kumārīla die Frage erörtert, welche Autorität einer bestimmten Gruppe von Rechtstexten zukommt, entscheidet er sich zuletzt für die ‚einfachste‘ Lösung, d.h. diejenige, die am wenigsten zusätzliche Annahmen erfordert, und begründet seine Entscheidung durch eine methodische Maxime: „Wenn man etwas postuliert, das der direkten Wahrnehmung unzugänglich (*adṛṣṭa*) ist, dann ist es stets so zu postulieren, daß es dieser weder widerspricht noch etwas anderes voraussetzt, das ebenfalls der direkten Wahrnehmung unzugänglich ist.“ (Tantravārttika; zu Sūtra 1.3.2) Göhler geht in seiner Diskussion weder auf den konkreten Kontext des Satzes ein, noch scheint er zu bemerken, daß dieser in Zusammenhang mit dem im Ślokovārttika eingehend diskutierten Prinzip der ‚notwendigen Annahme‘ (*arthāpatti*) zu sehen ist: wenn ein empirisch gegebener Sachverhalt nicht hinreichend durch andere empirisch gegebene Sachverhalte erklärt werden kann, dann ist als Ursache ein der direkten Wahrnehmung unzugänglicher Sachverhalt zu postulieren. Die Maxime aus dem Tantravārttika definiert nun offensichtlich die methodischen Einschränkungen, die es bei der Anwendung dieses Prinzips zu beachten gilt: sie legt fest, nach welchen Regeln in einem solchen Fall ein der direkten Wahrnehmung unzugänglicher Sachverhalt zu postulieren ist. Bei Göhler aber erfährt der Leser nach einer bedenklich unscharfen Paraphrase lediglich: „Man könnte, wenn es nicht ein Anachronismus wäre, dies als eine sensualistische Variation von ‚Ockhams Rasiermesser‘ bezeichnen, das vorschreibt, die Zahl der theoretischen Annahmen nicht ohne Notwendigkeit zu erhöhen.“ (S. 95, Anm. 39) Das Problem einer solchen Parallelisierung ist jedoch kaum der Anachronismus; es liegt in der Sache selbst. Kumārīla geht es in dem fraglichen Satz allein darum, die Argumentation in der Erfahrung zu verankern, nichts zuzulassen, was nicht unmittelbar aus dieser abgeleitet werden kann; er grenzt den Gegenstandsbereich von Theorie ein. Ockham dagegen zielt auf die *innere Form von Theorie*: *pluralitas non est ponenda sine necessitate*, eine Vielzahl (von Erklärungsprinzipien) darf nicht ohne zwingende Notwendigkeit angenommen werden. Dieses methodische Postulat ist auf dem Hintergrund einer Metaphysik zu lesen, die jedes Erfassen der Wirklichkeit, jede objektive Wahrheit verweigert. Ockhams Gott in seiner radikal begriffenen Allmacht, in seiner unberechenbaren Freiheit könnte alles auf unendlich verschiedene Weisen bewirken; weshalb aus menschlicher Perspektive die Phänomene der Natur absolut kontingent erscheinen. Die Vernunft muß sich bei der Erklärung der Welt mit ‚Hypothesen‘ behelfen, die keinen Anspruch auf objektive Wahrheit mehr erheben, da eine Entscheidung über einen solchen Anspruch dem Menschen versagt ist. Aber genau deshalb kann Ockham diese Hypothesen dem Postulat der Ökonomie unterwerfen: wenn eine Entscheidung über ihre Wahrheit nicht möglich ist, dann ist derjenigen Hypothese der Vorzug zu geben, die mit einem Minimum in sich konsistenter Prinzipien auskommt: „Das Ökonomieprinzip, Ockhams Rasiermesser, verhilft nicht zum Nachvollzug einer in der Natur *gegebenen* Ordnung, sondern zur gewaltsamen Reduktion auf eine vom Menschen *unterstellte* Ordnung.“ (H. Blumenberg: *Die Legitimität der*

*Neuzeit*, Frankfurt a.M., S. 170) Kumāriila geht es um die empirische Begründung objektiver Wahrheit; er steht in mancher Hinsicht der aristotelischen Auffassung von Wissenschaft als systematischer Verallgemeinerung von Erfahrung (*empeiria*) nah. Ockham dagegen entwirft eine Wissenschaft, die unter radikaler Ausschaltung der Forderung nach objektiver Wahrheit mit möglichst ökonomischen Modellvorstellungen operiert: damit markiert er genau den Punkt, von dem aus es in Europa denkbar und notwendig wurde, den aristotelischen Wissenschaftsbegriff der Scholastik zu überwinden und eine philosophische Entwicklung einzuleiten, die schließlich zur naturwissenschaftlichen Theoriebildung im modernen Sinn führte. Wenn Göhler Kumāriilas methodische Einschränkung des Prinzips der ‚notwendigen Annahme‘ als ‚sensualistische Variation‘ von Ockhams Ökonomieprinzip bezeichnet, verdeckt er den unüberbrückbaren Gegensatz zwischen beiden Positionen; denn der europäische Sensualismus konnte erst als radikale Zuspitzung des wissenschaftlichen Verzichts auf objektive Wahrheit entstehen. Ansätze zu naturwissenschaftlicher Theoriebildung muß man in der indischen Tradition anderswo suchen, nicht in der *Mimāṃsā*.

Vereinzelt stößt man auch auf schwerwiegende sachliche Mißverständnisse, etwa dort, wo Göhler eines der Argumente des Grammatikers Patañjali für das Studium der Grammatik referiert: „Erstaunlich ist auch, daß Patañjali die Mantras für nicht immer ganz korrekt bezüglich der Anwendung der Genera und der Trennungen hält und sie für ihn folglich durch grammatische Regelungen zu modifizieren sind.“ (S. 30) Gemeint ist jedoch etwas völlig anderes: manche vedische Mantras, die für verschiedene Gelegenheiten bestimmt sind, enthalten Blankoformeln oder Formulierungen, die nur auf einen konkreten Einzelfall zugeschnitten sind; je nach Sprecher, Adressat und Umständen müssen an solchen Stellen deshalb das grammatische Geschlecht eines Wortes bzw. die Kasusendungen (*vibhakti*; nicht ‚Trennungen‘!) dem konkreten Kontext angepaßt werden; dazu bedarf es aber der Kenntnis der Grammatik. Davon, daß Patañjali einen Teil der Mantras für fehlerhaft hält, mit anderen Worten: daß er die sprachliche Korrektheit der vedischen Offenbarung in Frage stellt, kann keine Rede sein. Bevor man einer philosophischen oder wissenschaftlichen Tradition eine Position zuschreibt, die in eklatantem Widerspruch zu unserem bisherigen Wissen steht, wäre es mehr als geboten, die Korrektheit der eigenen Übersetzung zu überprüfen.

Solche Fehler sind mehr als bedauerlich. Göhler hat in der Sache einiges zu sagen; auch dort, wo man mit guten Gründen anderer Auffassung sein kann, wird die Auseinandersetzung mit seinen Argumenten und Thesen oft zur Klärung der Problemstellung beitragen. Der positivistischen Kritik jedoch bieten solche formalen Mängel einen willkommenen Angriffspunkt, Fragestellung und Methode der Studie gründlich zu diskreditieren.

Rainer Kimmig