

Reviews

R.C. DWIVEDI (ed.): *Studies in Mimāṃsā. Dr. Mandan Mishra Felicitation Volume*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1994. 453 pages, Rs. 395.--. ISBN 81-208-1109-7

Mimāṃsā - das Wort ist recht gut wiedergegeben durch Analyse - ist die Bezeichnung einer der sechs 'orthodoxen' brahmanischen, d.h. die Autorität der vedischen Überlieferung anerkennenden philosophischen Traditionen Indiens. Ziel der Mimāṃsā ist die Auslegung der vedischen Texte vor allem in Hinsicht auf die Praxis des Rituals; entsprechend ist sie im wesentlichen eine hermeneutische Tradition und wurde daher, abgesehen von ihren Beiträgen zur Erkenntnistheorie, im Westen lange Zeit kaum ernsthaft beachtet. Das hat sich erst in jüngerer Zeit geändert; verantwortlich dafür ist nicht nur die wieder sehr lebendige hermeneutische Diskussion, sondern vor allem die methodische Ausrichtung der neueren Philosophie an der Sprachanalyse: das, was man mit dem von Richard Rorty in Umlauf gebrachten Schlagwort den *linguistic turn* nennt.

Der vorliegende Band, eine Festschrift für den auch kulturpolitisch sehr aktiven Sanskritisten Mandan Mishra, ist in drei Themenbereiche gegliedert, durch die das derzeitige Interesse an der Mimāṃsā recht gut charakterisiert wird: *I. Philosophy, Epistemology, Ethics; II. Language, Meaning, Grammar; III. Hermeneutical Essays*. Zugleich ist damit auch bezeichnet, was man vermißt: denn nur am Rande berücksichtigt ist der kaum zu überschätzende Beitrag der Mimāṃsā zur indischen Tradition der Rechtsauslegung.

Der erste Teil des Buches enthält, wie bereits aus dem Titel hervorgeht, Untersuchungen zu 'allgemeinen' philosophischen Fragestellungen. Da diese der traditionellen Sicht der Mimāṃsā am wenigsten Neues hinzufügen, möchte ich hier aus Platzgründen nicht näher auf sie eingehen, obwohl einige der Beiträge die Aufmerksamkeit jedes Lesers verdienen, der an indischer Philosophie interessiert ist.

Sicher am unmittelbarsten ist der *linguistic turn* im zweiten Teil greifbar, der Problemen der Sprachphilosophie und der Grammatik gewidmet ist. *P. Bilimoria* interpretiert die nach Auffassung der Mimāṃsā 'ursprüngliche', d.h. 'immer schon gegebene' (*autpattika*) Beziehung zwischen Wort (*śabda*) und Bedeutung (*artha*) auf dem Hintergrund und im Kontrast zu de Saussures Theorie des sprachlichen Zeichens. Die so gewonnene Deutung

der Qualifikation 'immer schon gegeben' liest er dann im Hinblick auf Derridas 'Nicht-Begriff' der *différance* im Sinne eines 'nicht-ursprünglichen Ursprungs': dadurch ist die Relation zwischen Wort und Bedeutung, wie die *Mīmāṃsā* sie faßt, nicht nur als 'immer schon gegebene' binäre Opposition verstanden, sondern wird als das nicht-ursprüngliche 'Prinzip' jeder Binarität in nächste Nähe zum Zentrum der Dekonstruktion gerückt. Obwohl Bilimoria mit diesem Gedankengang gewiß nicht nur die Begriffe einer historischen Denktradition in den akademischen Jargon von gestern übersetzt, sondern auf Derrida zurückgreift, wo dessen Denken über die bloße Mode hinaus philosophisch relevant ist, macht er es sich mit der vorgeschlagenen 'Lesart' sicher zu einfach. Denn dort, wo die *Mīmāṃsā* tatsächlich mit einem radikal differentiellen Denken konfrontiert war, hat sie stets einen substantialistischen Standpunkt vertreten: die buddhistische, Derrida sehr viel näherstehende These, Begriffe hätten keine Bedeutung 'an sich', Bedeutung konstituiere sich ausschließlich durch die Differenz zu anderen Begriffen (*apoha*), ist von profilierten Vertretern der *Mīmāṃsā* wie Kumārila entschieden zurückgewiesen worden. *P. Sri Ramachandrudu* referiert die harsche Kritik der *Mīmāṃsā* an der grammatischen Tradition (*vyākaraṇa*), die sich fast ganz darauf beschränkt, die korrekte Bildung der einzelnen Wortformen zu beschreiben, zur syntaktischen und semantischen Analyse von Sätzen jedoch kaum etwas beizutragen hat. Wer allerdings etwas vom Witz und der polemischen Schärfe der Auseinandersetzung insbesondere bei Kumārila und Jayantabhaṭṭa spüren möchte, sollte eher den brillanten Essay von K.C. Chatterji zum selben Thema zur Hand nehmen (wiederabgedruckt in F. Staal: *A Reader on the Sanskrit Grammarians*, Delhi 1985). Zwei weitere Aufsätze behandeln die Theorie des Satzes: *K. Kunjunni Raja* skizziert mehrere Varianten der in ihrer einfachsten Form von Kumārila vertretenen These, daß die einzelnen Wörter stets Universalien bezeichnen, der syntaktische Zusammenhang jedoch durch gegenseitige Einschränkung die individuellen bzw. konkreten Bedeutungen erzeuge; eine Auffassung, mit der ein zentrales Axiom der modernen Textlinguistik vorweggenommen ist. *Peri Suryanarayan Sastri* gibt ein kurzes Referat der vier in der *Mīmāṃsā* vertretenen Theorien des finiten Verbums, das bereits von den Grammatikern als Zentrum des Satzes aufgefaßt wurde (auf Sanskrit).

Der dritte Teil versammelt Einzelinterpretationen und allgemeine Untersuchungen zur hermeneutischen Methode der *Mīmāṃsā*. Unter den philosophiehistorischen Arbeiten ist vor allem der Beitrag von *Johannes Bronkhorst* hervorzuheben, der am Beispiel von Bharṭṛhari durch sorgfältige Textanalyse die trotz mancher unüberbrückbarer Gegensätze wechselseitige Beeinflussung von früher *Mīmāṃsā* und Grammatik verdeutlicht. *K. Hari-kai* skizziert die Geschichte des für die Klassifikation von 'Textsorten'

wichtigen exegetischen Begriffs *arthavāda*, unter dem die Mimāṃsā alle Passagen des Veda zusammenfaßt, die nicht unmittelbar als Anweisung zum Ritual oder als im Ritual gesprochene Texte zu verstehen sind. *Yudhishthira Mimamsaka* gibt, unter Rückgriff auf interpretatorische Grundsätze von Dayananda Sarasvati, ein Beispiel für eine an der Mimāṃsā orientierte zeitgenössische Interpretation eines vedischen Rituals, des Hengstopfers (*aśvamedha*), das er sowohl als metaphysisches wie als politisches Symbol deutet, wobei er zugleich, jedoch kaum sehr überzeugend, die wahrscheinlich als Fruchtbarkeitsritual aufzufassenden 'anstößigen' Aspekte wegzuerklären bemüht ist (auf Sanskrit). Zwei weitere Aufsätze untersuchen die Beziehung des Advaita-Vedānta zur Mimāṃsā: *F. X. Clooney SJ* zeigt am Beispiel der Methode, mit der Śāṅkara unterschiedliche Aussagen der vedischen Überlieferung zum selben Thema miteinander in Einklang bringt (*upasaṃhāra*), wie sehr letzterer in der konkreten Textauslegung der hermeneutischen Tradition der Mimāṃsā verpflichtet ist. *K.T. Pandurangi* kontrastiert die gegensätzlichen Auffassungen vom Wesen der vedischen Texte: für die Mimāṃsā enthalten diese Vorschriften zu bestimmten rituellen Handlungen und zur Lebensführung (*karma*), für Śāṅkara dagegen ist das alles nur Vorstufe, eigentliches Ziel oder 'Ende des Veda' (*vedānta*) dagegen ist die Vermittlung von Erkenntnis (*jñāna*). Der Aufsatz begnügt sich mit einer Darstellung beider Positionen; unschwer ist in diesen jedoch, eingeengt auf das Problem der Auslegung einer als verbindlich aufgefaßten religiösen Überlieferung, die heute wieder sehr aktuelle Kontroverse wiederzuerkennen, ob Sprache primär als ein Mittel der Verständigung über die innerweltliche Praxis verstanden werden muß (Habermas); oder ob ihr nicht eine zumindest gleichberechtigte kognitive Funktion, emphatisch ausgedrückt: eine 'welterschließende' Kraft, zuzusprechen ist (Heidegger, Gadamer). Was immer man sonst von Śāṅkaras Philosophie halten mag: manche seiner Argumente in dieser Auseinandersetzung sind auch für die gegenwärtige Diskussion nicht ohne Relevanz.

Problematisch erscheint mir der Beitrag des Hamburger Indologen *Albrecht Wezler*. Nicht nur europäische Autoren, sondern auch bedeutende indische Gelehrte wie Ganganath Jha, „die es besser wissen müßten“, haben die linguistischen Termini *varṇa* ('Phonem') bzw. *a-kāra* usw. ('das Phonem /a/' usw.) der indischen Grammatik und Sprachphilosophie beharrlich durch *letter* bzw. *the letter 'a'* usw., d.h. durch einen auf die *schriftliche Fixierung* von Sprache bezogenen Begriff übersetzt. Wezler begründet seine in der Sache berechtigte Kritik an dieser Wiedergabe durch eine Bestimmung der Bedeutung von *varṇa* (er schwankt zwischen 'Laut' und 'Phonem'), die er im wesentlichen aus einer Reihe zum Teil eher spekulativer *etymologischer* Überlegungen abzuleiten versucht. Sehr viel sinnvoller und damit aussagekräftiger wäre sicher eine Diskussion des *Gebrauchs* der ent-

sprechenden Termini gewesen: denn mehr also sonstwo gilt für fachsprachliche Begriffe die Maxime, daß Etymologie und tatsächlicher Sprachgebrauch zweierlei Paar Stiefel sind (*anyad dhi vyutpatinimittam anyac ca vyavahāranimittam*). So widerlegt etwa Patañjali die These, die einzelnen 'Laute' seien in jedem Fall bedeutungstragend, durch eine Analyse von Minimalpaaren, die im *Cours de linguistique générale* stehen könnte und eine andere Wiedergabe von *varṇa* als durch 'Phonem' kaum zuläßt (Mahābhāṣya 1.31.11ff.). Daß ältere indische Übersetzer wie Ganganath Jha und andere „schwarze Schafe“ (so Wezler) trotzdem auf das inadäquate *letter* zurückgriffen, dafür gibt es allerdings eine naheliegende Erklärung: vor der Einführung des theoretischen Konzepts des Phonems durch die strukturelle Linguistik (sowohl de Saussure wie Leonard Bloomfield verdanken den indischen Grammatikern entscheidende methodische Anregungen) verfügte die europäische Sprachwissenschaft ganz einfach über keinen Begriff, der *varṇa* gerecht geworden wäre. Für *letter* mochte immerhin sprechen, daß es als abstrakter Terminus längst nicht mehr nur den tatsächlich geschriebenen 'Buchstaben' bezeichnete und deshalb trotz seiner irreführenden Konnotation, die immer wieder Anlaß zur Begriffsverwirrung gab, dem *differentiellen Wert* von *varṇa* eher gerecht wurde als das von phonologisch irrelevanten phonetischen Details belastete *sound* oder *Laut*. Neuere Übersetzer entschuldigt das natürlich nicht; aber daß ein etablierter Sprachgebrauch, auch wenn er sachlich überholt ist, sich zuweilen mit einer unglaublichen Zähigkeit hält, ist mit Sicherheit kein spezifisch indisches Phänomen.

Anders, nämlich als „Symptom einer Krankheit“, interpretiert Wezler die inadäquate Wiedergabe: er unterzieht die gesamte indische Moderne einer individualpsychologischen Analyse und diagnostiziert einen kolonialen bzw. postkolonialen „Minderwertigkeitskomplex“. Hier sei der tiefere Grund dafür zu suchen, daß alles, was aus Europa komme, kritiklos übernommen werde, auch wo die eigene Tradition in der Sache Richtigeres und Besseres zu bieten hat. Daß die Kolonialherrschaft in der Tat eine traumatische Erfahrung bedeutete, die auch heute nur zum Teil bewältigt ist, haben gerade indische Autoren - Sozialwissenschaftler, Psychologen, Schriftsteller - sehr kompetent und genau analysiert; ebenso aber ist es eine Tatsache, daß freiere Persönlichkeiten sich oft eine erstaunliche geistige Unabhängigkeit zu wahren wußten. Insofern bedarf Wezlers Diagnose einer genaueren Differenzierung: nicht alle indischen Gelehrten können als dem Westen hörige, sich minderwertig fühlende Figuren charakterisiert werden.

Die gebotene Genauigkeit, diesmal im Umgang mit der eigenen Tradition, läßt auch der Titel des Aufsatzes vermissen. Wezler möchte ihn, wie er in einer Fußnote erklärt, „selbstverständlich“ als Anspielung auf den „fälschlicherweise Augustinus zugeschriebenen“ Satz *credo, quia absurdum* verstanden wissen. *Credo quia absurdum* jedoch ist nicht irgendein Satz, sondern die sententiöse Zuspitzung von Tertullians Paradoxon *credibile*

quia ineptum, „es ist glaubhaft, weil es unsinnig ist“ (De carne Christi, Kap. 5,4), das in der griffigeren Formulierung vor allem einer dem Geist der Aufklärung verpflichteten Religionskritik zum Kennwort für die extremste theologische Position in der Auseinandersetzung zwischen Glauben und Vernunft geworden ist.

Rainer Kimmig

IAN COPLAND: *The Princes of India in the Endgame of Empire, 1917-1947*. (Cambridge Studies in Indian History and Society 2). Cambridge: Cambridge University Press, 1997. XIV, 302 pages, £35.00 / US\$59.95. ISBN 0-521-571-79-0

The history of the Princely States in the last decades of the British Raj has long remained a neglected area of study. Nevertheless, as early as 1974 R.J. Moore devoted a substantial part of his work on *The Crisis of Indian Unity 1917-1940* to the role the Princes and their ministers played during the Round Table Conferences - perhaps the only time in the 20th century that they came near to shaping the destiny of the subcontinent. His lead has been followed by Barbara Ramusack's study on the politics of the Chamber of Princes (*The Princes of India in the Twilight of Empire: Dissolution of a Patron-Client System 1914-1939*, Columbus 1978) and Stephen Ashton's research on *British Policy towards the Indian States, 1905-1939* (London 1982). Whereas both of these books limit their scope to the period before the Second World War, Copland can claim the merit of pursuing their destiny up to the last. To this end he draws on an impressive amount of source material collected not only in London and Delhi but also in the archives of Karachi, Hyderabad, Baroda, Bhopal, Patiala and Bikaner.

Copland was wise enough not to persist in his original aim of attempting at a "reconstitution - in some form - of the modern political histories of several hundreds of separate principalities scattered across a large part of the subcontinent" (p.8), a task which would probably need the preliminary work of a whole generation of historians concentrating on individual states. (Although perhaps more work has been done than he is aware of: just taking as an example the English literature on Hyderabad, he might easily have consulted and profited by the studies of V.K. Bawa, *The Last Nizam. The Life and Times of Mir Osman Ali Khan*, Delhi 1992, Caroline Elliot, *Decline of a Patrimonial Regime: The Telengana Rebellion in India 1946-51*, in: *JAS* XXXIV (1974), pp. 27-48, and the standard work on the Kayasthas by Karen Leonard, *Sociology of an Indian Caste. The Kayasths of Hyderabad*, Berkeley 1978). Starting from the "firm historiographical assumption,