

Bemerkungen zu Roque Mesquitas *Yāmunācāryas Philosophie der Erkenntnis.* *Eine Studie zu seiner Saṃvitsiddhi¹*

von Jayandra Soni

Früh in der Geschichte indischen Denkens wurde den folgenden Fragen in konsequenter Weise Aufmerksamkeit gewidmet: Was eigentlich sind Erkenntnis, zuverlässige Erkenntnismittel und die Gültigkeit der Erkenntnis? Die Auseinandersetzung mit diesen Fragen nimmt eine bedeutende Stellung in der scholastischen Epoche der Geschichte der indischen Philosophie ein und kommt in den Kommentaren zu der *sūtra*-Literatur besonders zum Tragen. Die Entwicklung der Beschäftigung mit erkenntnistheoretischen Fragen geht Hand in Hand mit einer Disputierkunst, die schon in der vorchristlichen Zeit gut organisiert gewesen zu sein scheint, insofern als es allgemein anerkannte Regeln der Redewettkämpfe gegeben hat. Somit war jede Schule gezwungen, ihre Grundannahmen und Gedankengänge zu klären, sie systematisch darzustellen und sie gegen die Kritik der anderen Schulen zu verteidigen. Dieses Muster ist in MESQUITAS Studie, die aus zwei Teilen besteht, ersichtlich. Im ersten Teil wird die Realität der Welt durch das Mittel der Schlußfolgerung nachgewiesen, einerseits in der Darstellung von Yāmunas eigener Lehre und andererseits in Yāmunas Polemik gegen die Yogācāra-Buddhisten, die Advaita-Schule und die Schulen der Mīmāṃsā. Im zweiten Teil wird die Realität der Welt mittels Wahrnehmung nachgewiesen. Der Wahrnehmungsbeweis der *Saṃvitsiddhi* ist verloren. MESQUITA hat es unternommen, ihn aufgrund von anderen Materialien Yāmunas und späteren Viśiṣṭādvaita-Autoren zu rekonstruieren. Auch dieses wird argumentativ mit der Polemik vor allem gegen den Advaitin Maṇḍana Miśra untermauert worden.

Die traditionelle Methode in der Kommentarliteratur, wobei jedes System sich seinen eigenen philosophischen Anliegen erst nach einer epistemologischen Vorbereitung und Aufbereitung zuwendet, stellt die Bedeutung der Rolle der Erkenntnistheorie deutlich dar. Denn nur nach einer präzisen Definition von Erkenntnis, einer klaren Darstellung der Anzahl und Arten der Erkenntnismittel und nach einer rationalen Verteidigung, warum gerade diese für gültig angesehen werden, können die Annahmen der jeweiligen anerkannten philosophischen Kategorien und Konzepte glaubwürdig gemacht werden.

Diese epistemologische Ausrichtung versuchte, die Basis für einen intelligiblen Diskurs zu liefern bezüglich Themen alltäglicher Erfahrung. Letztlich diente sie – indirekt – dem Zweck, die alltägliche Erfahrung von dem zu unterscheiden, was das

¹ Der Beitrag versteht sich als ausführliche Rezension des Werkes von ROQUE MESQUITA: *Yāmunācāryas Philosophie der Erkenntnis. Eine Studie zu seiner Saṃvitsiddhi* (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte 563; Veröffentlichung der Kommission für Sprachen und Kulturen Südasien, 24) Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften / Wien 1990; 314 S.

Wissen um die Wirklichkeit ausmacht, oder aufzuzeigen, wie die Beschäftigung mit erkenntnistheoretischen Fragen zu einem Wissen um die eigentliche Natur des Menschen führt. In diesem Sinne stellt die indische Epistemologie eine Philosophie des Seins und des Wissens dar. Sie impliziert dabei einen metaphysischen Anteil, wo die empirische Subjekt-Objekt-Unterscheidung, die für den alltäglichen Gebrauch unerlässlich ist, aufgehoben wird.

Für diesen Kontext, wie auch für die Philosophie im allgemeinen, ist der Einfluß Śāṅkaras klar ersichtlich und scheint bei Yāmuna bemerkbar zu sein: Śāṅkara dürfte ihm »als Vorbild gedient haben, wenn er den Wesenskern des Ātmā, wie dies in der Mīmāṃsā üblich war, als ›Ich‹ (*aham*) bestimmt...« (21) und, im Anschluß an Śāṅkara kann Yāmuna lehren, »daß das Selbst als lichthafte und transzendente Prinzip, insofern es nie Erkenntnisobjekt sein kann, eine *a-priori* Voraussetzung für jedes Objekterkennen ist« (22). Jedoch erkennt Yāmuna nicht Śāṅkaras advaitischen Standpunkt an, daß die alltägliche Realität letztendlich illusorisch ist.

Die epistemologischen Theorien basieren auf dem, was als gültige Mittel für Erkenntnis angesehen wird. Jedes der indischen Denksysteme erkennt seine eigene Anzahl von Erkenntnismitteln an, und sie reicht in den Hauptströmungen von einem bis sechs: die Cārvāka-Schule erkennt letztlich nur die Wahrnehmung an; Vaiśeṣika und Buddhismus akzeptieren nur zwei, Wahrnehmung und Schlußfolgerung; die Sāṃkhya-, Śaiva-Siddhānta- und Viśiṣṭādvaita-Schulen erkennen zusätzlich das glaubwürdige verbale Zeugnis an, z.B. einen autoritativen Text oder eine Aussage einer glaubwürdigen Person; der Nyāya erkennt vier an, indem noch der Vergleich oder die Analogie hinzugefügt wird; die Prābhākara-Mīmāṃsā-Schule fügt noch Vermutung oder Annahme einer Tatsache hinzu; die Bhāṭṭa-Mīmāṃsā- und Advaita-Vedānta-Schulen akzeptieren sechs, indem sie die Erkenntnis, das Wahrnehmen vom Nicht-Sein eines Dinges dazufügen.

Mittels einer detaillierten logischen Argumentation rechtfertigt jede Schule die Art und Anzahl der von ihr akzeptierten Erkenntnismittel. Was immer ihre Gründe sein mögen, alle Schulen ohne Ausnahme stimmen darin überein, daß gewisse Bedingungen erfüllt werden müssen, damit jedes der anerkannten Erkenntnismittel seine besondere Rolle behält. Diese Bedingungen lassen sich so in vier Punkte zusammenfassen: 1) Die Erkenntnis, die jedes einzelne Mittel fördert, muß neu und nicht durch irgendwelche andere Mittel erlangbar sein. 2) Ein Mittel kann einem anderen helfen, Erkenntnis zu ermöglichen, z.B. Wahrnehmung kann die Erkenntnis, die durch Erschließen zustande gekommen ist, unterstützen, doch das Mittel, um das es sich handelt, soll nicht auf andere zurückführbar sein. 3) Der Erkenntnis, zu der man mit einem bestimmten Mittel gelangt, sollte nicht durch ein anderes Erkenntnismittel widersprochen werden können. 4) Die akzeptierten Erkenntnismittel sollten sich auf Vernunft berufen können und im Fall der Autorität der geoffenbarten Schriften zum Beispiel muß die geoffenbarte Wahrheit wahrscheinlich erscheinen und muß verständlich gemacht werden können in bezug auf menschliche Erfahrung. Ansonsten wäre die geoffenbarte Wahrheit nutzlos.

Es ist bemerkenswert, daß die Erkenntnistheorie der jeweiligen Schulen eng mit ihren metaphysischen Annahmen verbunden ist. So z.B. verteidigt Śāṅkara seine Theorie der Überlagerung (*adhyāsa*) durch die Beschäftigung mit dem Erkenntnisvorgang des

Menschen. Ferner untersucht die indische Epistemologie, welche Mittel uns gültige Erkenntnis liefern, und versucht damit auch, das Phänomen Irrtum zu erklären. Sie will aufzeigen, was es bedeutet, Objekte so zu erkennen, wie sie wirklich sind. Dabei weist sie auf das erkennende Subjekt hin, das ein Objekt durch bestimmte Erkenntnismittel wahrnimmt. In diesem Zusammenhang bezieht sich jede Erkenntnistheorie auf eine Irrtumslehre, die mit den metaphysischen Voraussetzungen der betreffenden Schule oder Richtung, in Bezug steht. Eine umfassende Erkenntnislehre beinhaltet also auch eine Theorie des Irrtums. Dementsprechend beschäftigt sich ein beträchtlicher Teil von MESQUITAS Studie mit Yāmunas Kosmologie und Irrtumslehre (Teil 2, 181–279).

Die zahlreichen Irrtumslehren können in zwei große Gruppen unterteilt werden, die als »realistisch« und »idealistisch« bezeichnet werden können. Es gibt zwei sogenannte realistische Irrtumslehren: 1) *Akhyātivāda*, die Lehre, daß Irrtum ein Mangel der Erkenntnis ist, d.h. Irrtum ist eine partielle oder unvollständige Erkenntnis. Mit anderen Worten, es gibt eigentlich keinen Irrtum als solchen, und man sollte eher von einer mangelhaften Erkenntnis sprechen, die die zutreffenden Eigenschaften eines Objektes nicht von den nichtzutreffenden unterscheidet, z.B. wenn man einen Strick als Schlange sieht oder einen Kristall als rot. In beiden Fällen gibt es jeweils zwei Erkenntnisse, die nicht unterschieden sind, einerseits der Strick als Strick und die Schlange als Schlange und andererseits der Kristall und ein roter Gegenstand daneben, wie z.B. eine rote Blume. Der Irrtum besteht in dem Unvermögen, das jeweilige Objekt getrennt zu erkennen. Das letztendlich bestimmende Kriterium ist die Verwendung der Erkenntnis im alltäglichen Leben (*vyavahāra*). Diese Lehre wird hauptsächlich von der Prābhākara-Mīmāṃsā vertreten und mit bedeutsamem Unterschied auch von der Sāṃkya-Schule und von Yāmuna (22 und 240ff). Rāmānuja hat später diese Lehre übernommen und hat sie für den Viśiṣṭādvaita unter dem Namen *yathārthakhyāti* oder *satkhyāti* bekannt gemacht. 2) *Anyathākhyātivāda* ist die zweite Irrtumslehre der sogenannten realistischen Art. Dies ist die Lehre der Erkenntnis eines Objekts als etwas »anderes« als das, was es wirklich oder tatsächlich ist. Diese Lehre wird auch *viparītakhyāti* genannt und bezeichnet damit eine »umgekehrte« Erkenntnis. Ihre Vertreterinnen sind die Bhāṭṭa-Mīmāṃsā-, Nyāya-Vaiśeṣika- und die Yoga- und Śaiva-Siddhānta-Schulen. Jede Schule interpretiert diese Irrtumslehre im Rahmen ihrer eigenen philosophischen Annahmen. Kumārila Bhāṭṭa z.B. erklärt sie so: Der Kristall und das Rote sind beide wirklich und werden auch so erkannt. Der Irrtum jedoch besteht in der Charakterisierung des Kristalls als etwas, was er nicht ist.

Die idealistischen Richtungen mit Bezug auf die Irrtumslehre lassen sich in drei Gruppen klassifizieren. 1) *Ātmakhyātivāda* lehrt die Theorie, daß alle Erkenntnisse in ihren objektivierenden Modi an sich illusorisch sind und daß Irrtum im Alltäglichen ein »doppelter« Irrtum sei. Diese Lehre wird hauptsächlich von der Yogācāra- oder Vijñānavāda-Schule des Buddhismus vertreten. Ihrer Ansicht nach gibt es prinzipiell kein externes Objekt, so daß jede Erfahrung oder Erkenntnis an sich illusorisch ist. Mit ihrem stark subjektiven Idealismus wird alles erklärt als ein Hervorrufen von Eindrücken aus dem sogenannten Vorrats-Bewußtsein (*ālayavijñāna*). Erkenntnis und Irrtum sind auch zu diesem Prozeß zurückführbar. 2) *Asatkhyātivāda* ist die Lehre, daß Irrtum eine Erkenntnis des Nicht-Existierenden ist. Aus verschiedenen metaphysischen

Annahmen und mit bedeutsamen Unterschieden wird diese Lehre sowohl von den Mādhyamika-Buddhisten als auch vom Mādhava-Vedānta vertreten. Die Mādhyamika-Interpretation dieser Lehre z.B. ist eng mit der Bedeutung des Wortes *asat* verbunden. Hier heißt *asat* nicht ein Nicht-Sein inmitten von Sein, sondern das Nichts überhaupt. Somit gibt es an sich weder ein wirkliches, externes Objekt noch Eindrücke, die etwas erkennen lassen. Das heißt, es gibt nicht nur keine Erkenntnis als solche, sondern auch Irrtum existiert letztendlich nicht. Mit anderen Worten: Wenn es keine Objekte gibt, gibt es eigentlich weder eine Erkenntnis noch einen Irrtum. 3) *Anirvacanyākyātivāda* besagt, daß ein betreffendes Objekt der Erkenntnis weder dieses noch jenes Ding sein kann, denn es ist eigentlich unbeschreibbar, d.h. das Objekt ist unbestimmbar. Dies ist im Allgemeinen die Advaita-Ansicht und wird von ihren Vertretern verschieden interpretiert. Yāmunas direkter Gegner in der Polemik gegen diese Lehre ist Vimuktātman (234ff).

MESQUITAS sorgfältige Studie, die die oben kurz dargestellten erkenntnistheoretischen Probleme im Detail behandelt, baut sich auf seine zahlreichen Beiträge über Yāmuna auf und besonders auf seine bereits erschienene Arbeit: *Yāmunācāryas Saṃvatsiddhi. Kritische Edition, Übersetzung und Anmerkungen. Mit einem Rekonstruktionsversuch der verlorenen Abschnitte* (Sitzungsberichte d. philosophisch-historischen Klasse d. Öst. Akademie d. Wissenschaften 504 = Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Südasiens, Heft 21) Wien 1988. Im Versuch, diese Arbeit »zu ergänzen und näher zu begründen« unternimmt es MESQUITA, die verlorenen Textstücke der *Saṃvatsiddhi* zu präzisieren bzw. zu vervollständigen (23–24). Die Erkenntnislehre selbst ist auf Grund von Yāmunas eigenen Ausführungen dargelegt. Jedoch ist sein »Wahrnehmungsbeweis« bzw. die anderen damit verwandten Diskussionen, die in dem verlorenen Teil behandelt worden waren, aufgrund von Aussagen Rāmānujas rekonstruiert. Somit ist es ihm möglich, nicht nur Yāmunas ursprüngliche Wahrnehmungslehre zu erfassen, sondern auch seine Kosmologie, die Umwandlungslehre und die Lehre von der Einheit in der Verschiedenheit. MESQUITA geht davon aus, »daß Rāmānuja im Gegensatz zu den anderen späteren Viśiṣṭādvaita-Autoren die Schriften Yāmunas vollständig gekannt hat« (24).

Das grundsätzliche erkenntnistheoretische Problem dieser Studie ist es, die Realität der Welt nachzuweisen und zwar anhand zweier von den üblichen drei anerkannten Erkenntnismitteln der Viśiṣṭādvaita-Schule, nämlich durch Wahrnehmung und Schlußfolgerung. Dem dritten Mittel, dem geoffenbarten Wort oder dem Wort einer glaubwürdigen Person (*śabda/śruti/āptavacanam*) ist kein selbständiger Platz eingeräumt (es wird jedoch in einigen Stellen kurz besprochen, z.B. 159–160, 177–181). Allerdings hat Yāmuna dieses Thema getrennt behandelt in einem separaten Werk, das MESQUITA auch oft zitiert, nämlich in *Āgamaprāmāṇya*. Dieses Werk ist eine Verteidigung der Vaiṣṇava-Pāñcarātra-Āgas, betrifft aber auch die Diskussion über die Āgama-Literaturgattung im allgemeinen, nämlich ob sie den gleichen Stellenwert als Offenbarung (*śruti*) haben wie die vedischen Schriften selbst. Yāmunas Behandlung dieses Themas ist wahrscheinlich die älteste, die sich nur auf die Gültigkeit der Āgas bezieht.

Die traditionelle Reihenfolge der Behandlung der Erkenntnismittel, nämlich Wahrnehmung, Schlußfolgerung, das geoffenbarte Wort etc., wird von MESQUITA nicht eingehalten, obwohl sie in der *Samvitsiddhi* so traditionsgemäß behandelt wird. MESQUITA setzt die Schlußfolgerung vor die Wahrnehmung und begründet dies »sachlich« so: »Denn der Beweis aus der Schlußfolgerung besteht in der Begründung der realen Kausalität der Erkenntnis (*saṃvid*) und geht somit auch der Frage nach den apriorischen Vorbedingungen ihrer Genese nach« (7). Allerdings gibt es keine ausdrückliche Rechtfertigung der traditionell anerkannten Reihenfolge; aber sie ist implizit in der Tatsache, daß in der indischen Epistemologie Schlußfolgerung als Mittel dargestellt wird, das die Unterstützung der Wahrnehmung braucht. Die Berechtigung der Schlußfolgerung setzt eine Rechtfertigung der Wahrnehmung voraus. Ferner wird Wahrnehmung als erstes Mittel behandelt, wahrscheinlich weil sie das einzige Mittel ist, das unmittelbare Erkenntnis vermittelt, d.h. daß das Objekt der Erkenntnis direkt durch ein Sinnesorgan wahrnehmbar ist. Alle anderen Erkenntnismittel liefern eine Erkenntnis, deren Objekt nicht unmittelbar wahrzunehmen ist, z.B. wenn man aufgrund der Wahrnehmung von Rauch auf Feuer schließt, das man aber nicht sieht.

Wahrnehmung wird von allen Schulen als verlässliches Erkenntnismittel anerkannt, und jede Schule benutzt sie nicht nur für den Diskurs über die alltägliche Wirklichkeit, sondern auch dann, wenn es sich um ihre metaphysischen Annahmen handelt, z.B. in einer Diskussion über das Selbst als absolutes Prinzip. Die zwei wichtigsten Gegner Yāmūnas in diesem Zusammenhang sind die Advaitins und die Buddhisten. Aus verschiedenen Gründen suchen beide, die Realität der Außenwelt zu leugnen, und da die Viśiṣṭādvaitins eine realistische Weltanschauung vertreten, mußte Yāmūna sich gegen sie verteidigen. Hier ist Yāmūna in vieler Hinsicht der Bhāṭṭa-Mīmāṃsā verpflichtet. Kumārila Bhaṭṭa hatte »mit Entschiedenheit die Existenz des äußeren Gegenstandes gegen die Einwände der Yogācāra-Buddhisten wie Dignāga und Dharmakīrti verteidigt« (118), und Yāmūna übernimmt seine Methode, die er auch gegen den Advaita-Gegner Maṇḍana anwendet (119).

In Yāmūnas Beschäftigung mit der Epistemologie ist ihre implizite Verbindung zur Metaphysik ersichtlich. »Denn ohne eine erkenntnistheoretische Grundlegung der Realität der Welt wäre das gesamte Lehrgebäude und die damit eng verbundene Erlösungslehre gegenstandslos« (29). In diesem Zusammenhang spielt das Subjekt des Erkennens eine besondere Rolle. Der wesentliche Unterschied zwischen diesem Subjekt und den Objekten der Erkenntnis kommt besonders zum Tragen. In diesem Kontext sagt Yāmūna: »Eine Gegenstandserkenntnis ist nämlich ausschließlich eine Erkenntnis eines Gegenstandes (*viṣayavittir hi viṣayavittir eva*). Denn nicht durch diese wird das Selbst (*ātmā*) erkannt (*na hi tayā ātmavittir*)« (32). Die Advaitins erklären »die absolute Unveränderlichkeit des Selbst durch die Ausschaltung jeder realen Kausalität« (33), während Yāmūna in seinem System versucht, »die Unveränderlichkeit des Selbst mit der realen Kausalität der Objekterkenntnis (*saṃvid*) zu vereinbaren« (33). Auch der buddhistische Standpunkt bezüglich der Unwirklichkeit der Außenwelt wird hier kritisiert. Das zentrale Anliegen in Yāmūnas Werken besteht darin, die Realität der Welt nachzuweisen, und zwar durch die Wahrnehmung und die Schlußfolgerung.

Jedes Argument ist in MESQUITAS Studie anhand von Textstellen belegt und diskutiert. Er erreicht somit das wichtigste Ergebnis, »daß zum erstenmal die Wahrnehmungslehre Yāmunas in ihrer historischen Entwicklung rekonstruiert« und »die Irrtumslehre und Kosmologie Yāmunas erschlossen werden konnte« (7). Diese Studie ist damit ein wichtiger Beitrag über die geschichtliche Entwicklung der philosophischen Argumentationsmethode der Viśiṣṭādvaita-Schule.