

WIRKLICHKEIT UND BEGRIFF BEI DHARMAKĪRTI

Von Ernst Steinkellner, Wien

Einleitung¹

Einer der bei Dharmakīrti am häufigsten vorkommenden philosophischen Fachausdrücke ist das Wort *svabhāvaḥ*. Es spielt in seiner Logik und in seiner Ontologie eine zentrale Rolle, und ein genaues Verständnis dieses Wortes ist Voraussetzung für das Verständnis der logischen und ontologischen Theorien Dharmakīrtis.

Nun ist aber das Vorkommen des Wortes *svabhāvaḥ* keineswegs auf die Werke Dharmakīrtis oder etwa die philosophische Tradition, in der er steht, beschränkt; das Wort ist vielmehr vielgebrauchter Gemeinbesitz der Sanskrit-Literatur seit langem und findet sich insbesondere in der philosophischen Literatur auf Schritt und Tritt. In Anbetracht eines so weitläufigen Gebrauchs mag es erstaunlich anmuten, wenn man Schwierigkeiten zu haben meint, die Bedeutung dieses Wortes der philo-

¹ Abkürzungen:

- HB = Hetubinduḥ, zitiert nach der Seitenzählung mit Sternchen in: Dharmakīrtis Hetubinduḥ, Teil I. Öst. Ak. Phil.-hist. Kl. 252/1 (1967).
- HB II = Dharmakīrtis Hetubinduḥ, Teil II: Übersetzung und Anmerkungen. Öst. Ak. Phil.-hist. Kl. 252/2 (1967).
- PV I = Prāmānavārttikam, 1. Kapitel. Vgl. PVSV.
- PVSV = Prāmānavārttikasavṛttih: R. GNOLI, The Prāmānavārttikam of Dharmakīrti, the First Chapter with the Autocommentary. Serie Orientale Roma 23 (1960).
- PVSVT = Prāmānavārttikasavṛttīkikā, RĀHULA SĀMĀKṚTYĀYANENA samp., Ilāhābād 1943.
- VETTER, Erkenntnisprobleme = T. VETTER, Erkenntnisprobleme bei Dharmakīrti. Öst. Ak. Phil.-hist. Kl. 245/2 (1964).

Ansporn und Anregungen zur vorliegenden Arbeit verdanke ich vielen und wertvollen Gesprächen mit Prof. Dr. GERHARD OBERHAMMER und unter anderem auch einer neueren Abhandlung von FRIEDRICH KAINZ, Philosophische Etymologie und historische Semantik. Öst. Ak. Phil.-hist. Kl. 262/4 (1969). Prof. Dr. L. SCHMITHAUSEN und Dr. T. VETTER danke ich für eine Anzahl wertvoller Verbesserungen.

sophischen Umgangssprache in den Werken eines bestimmten Denkers überall genau zu erkennen. Aber ist es nicht gerade so, daß wir geringere Schwierigkeiten haben, bei einem Denker ein besonderes, als Fachausdruck geprägtes Wort zu verstehen als die Bedeutung eines allgemein gebräuchlichen Wortes zu erfassen, das von ihm als Fachausdruck verwendet wird? Die Verhältnisse bessern sich für unseren Fall auch nicht, wenn wir nur vom Gebrauch des Wortes in der philosophischen Literatur der buddhistischen Tradition ausgehen wollten. Auch in ihr ist sein Gebrauch so allgemein, daß wir, solange die historische Entwicklung seiner Bedeutung nicht geklärt ist², kaum einen klaren Ansatz für sein Verständnis innerhalb einer bestimmten Denkrichtung oder bei einem bestimmten Denker haben.

Das Wort *svabhāvaḥ* ist ein determinatives Kompositum mit attributivem Verhältnis der Glieder (Karmadhāraya) und wörtlich mit „Sein, Wesen³, Werden, welches das eigene ist“ zu übersetzen. Was versteht aber Dharmakīrti unter diesem Wort oder wie verstanden sind seine verschiedenen Funktionen als Drehpunkt in Dharmakīrtis ontologischen und logischen Lehren möglich?

Da die noch nicht geschriebene Bedeutungsgeschichte des Wortes uns einerseits den ausreichenden Schlüssel nicht geben kann, mit dem wir den Zugang zu seiner Bedeutung bei Dharmakīrti aufschließen könnten, und andererseits Bedeutungsgeschichte selber nur aus dem Verständnis des Wortes bei bestimmten Denkrichtungen oder Denkern erwächst, muß der Versuch unternommen werden, die Bedeutung des Wortes aus Dharmakīrtis Werken selbst zu bestimmen. Die überaus günstige Lage der Überlieferung — alle seine Werke sind auf uns gekommen — müßte auch ausreichende Materialgrundlage dafür sein, dieses Schlüsselwort seiner Philosophie in seiner Bedeutung erfassen zu können. Der Verzicht auf einen bedeutungsgeschichtlichen Ansatz in der vorliegenden Untersuchung bringt allerdings den Nachteil mit sich, daß sich nicht gleichzeitig positiv feststellen läßt, wie groß Dharmakīrtis eigener Anteil an der Ausbildung des Bedeutungsspektrums des Wortes genau ist und wieviel er von seinen Vorgängern übernommen hat. Dies

² Ansätze dazu bei ST. SCHAYER, Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā. Krakowie 1931, XIXf. und 55ff., aber noch weniger im Sinne einer Bedeutungsgeschichte als in dem einer vom Madhyamaka her orientierten Bedeutungstypologie. Für die Bedeutung des Wortes im Madhyamaka vgl. die nach SCHAYER weiterführenden Gedanken von J. W. DE JONG (Le problème de l'absolu dans l'école Mādhyamaka. Revue philosophique de la France et de l'étranger 140, 1950, 323f.) und J. MAY (Candrakīrti Prasannapadā Madhyamakavṛtti. Paris 1959, Anm. 328).

³ „Sein“ und „Wesen“ als substantivierte Infinitive des die Existenz aussagenden Vollverbs „sein“ (= „wesen“).

festzustellen muß einer bedeutungsgeschichtlichen Arbeit überlassen bleiben, zu der die vorliegende Material beisteuern soll.

Vorweg muß ich aber auch noch den unbescheidenen Anspruch des Titels dieser Arbeit modifizieren. Untersucht wurden zunächst nur die von mir gefundenen 347 Belegstellen im ersten Kapitel des *Pramāṇavārttikam* (PV I⁴) und vor allem in der dazugehörenden *Pramāṇavārttikasvavṛttiḥ* (PVSV⁴). Die Ergebnisse gelten daher strikt nur für diese älteste Arbeit des Philosophen⁵. In diesem Werk allerdings, das eindeutig von Anfang an eine Einheit von Versen und fortlaufendem Prosa-kommentar ist⁶, trägt Dharmakīrti bereits die großen Themen — Logik, Apohalehre und Augenblicklichkeitstheorie — vor, die in einem durch unser Wort markierten systematischen Sinnzusammenhang stehen. Schon in dieser Arbeit wird das Bedeutungsfeld des Wortes, soweit es für Dharmakīrti aktuell ist, voll ausgebreitet und soviel ich bisher beobachten konnte, ändert sich auch in seinen späteren Werken nichts mehr an den hier geschaffenen Bedeutungsansätzen.

Ein philosophisches Fachwort ist immer der Theorie integriert, die auszudrücken es dient. Ein Verständnis seiner Bedeutung wird man daher auch nur aus dem Verständnis der jeweiligen Theorie und der dieser Theorie dienenden Funktion des Wortes gewinnen können. Es ist deshalb zwar nötig, sämtliche Belegstellen in ihrem Kontext zu interpretieren, aber schon die Masse der aussagegleichen Stellen läßt es sinnlos erscheinen, diese Sammlung vollständig vorzuführen. Im folgenden gehe ich dementsprechend so vor, daß ich die Bedeutung des Wortes im systematischen Zusammenhang der Lehren, in denen ihm eine zentrale Funktion zukommt, zu entwickeln versuche.

Die Richtung, die dabei einzuschlagen ist, wird durch eine einfache Überlegung bestimmt. Hauptthema von Dharmakīrtis erster Arbeit ist die Lehre vom dreifachen logischen Grund (*hetuḥ*), die eine seiner wichtigsten und folgenreichsten Schöpfungen darstellt. Ferner nimmt der „Exkurs“ mit der Apohalehre einen Großteil des Werkes ein und die detaillierte und alle Seiten des Problems durchdenkende Darstellung weist gegenüber Dignāgas *Pramāṇasamuccayaḥ* gewaltige Fortschritte

⁴ Ich verwende die Ausgabe von R. GNOLI, Roma 1960. Der Bequemlichkeit halber und weil dieses Werk in Vers-Prosa-Mischtext verfaßt ist, zitiere ich die Verse nicht gesondert, ausgenommen die Fälle, wo nur Verse herangezogen werden. Die an zweiter Stelle beigegebenen Ziffern für Verse des PV I vertreten eine Verszählung, die gegenüber der von GNOLI in seiner Ausgabe eingeführten die beiden Maṅgala-Verse mitzählt.

⁵ Vgl. E. FRAUWALLNER, Die Reihenfolge und Entstehung der Werke Dharmakīrti's. *Asiatica*, Festschrift Fr. Weller, Leipzig 1954, 147f.

⁶ Vgl. E. FRAUWALLNER, loc. cit., 148.

auf. Im Rahmen dieser beiden Themen haben wir also damit zu rechnen, daß auch im Bedeutungsfeld unseres Wortes Akzente erscheinen, die erst von Dharmakīrti gesetzt oder unterstrichen worden sind. Anders im Kontext der Kausalitäts- und Augenblicklichkeitslehre: Hier steht Dharmakīrti noch deutlich in der Tradition der Sautrāntika-Ontologie. Wenn er auch schon dazu ansetzt, in dieser Tradition weiterzudenken, die Neuformulierung der Augenblicklichkeit im Lichte der von ihm geschaffenen Logik findet sich erst im *Pramāṇaviniścayaḥ*⁷ und die entsprechende Darstellung der Kausalitätstheorie gar erst im noch späteren *Hetubinduḥ*⁸. Ich gehe also zunächst von jenen Sätzen aus, in denen Aussagen über die Wirklichkeit gemacht werden oder mit solchen Aussagen argumentiert wird^{8a}.

I. WIRKLICHKEIT

„Dasjenige Ding ist im höchsten Sinne seiend, welches geeignet ist, einen Zweck zu erfüllen⁹, denn die Geeignetheit, einen Zweck zu erfüllen,

⁷ Vgl. meinen Artikel: Die Entwicklung des *Kṣaṇikatvānumānam* bei Dharmakīrti. Beiträge zur Geistesgeschichte Indiens, Festschrift f. E. Frauwallner, Wien 1968, 361—377.

⁸ Vgl. HB II, Kapitel III.

^{8a} Die syntaktischen Bindungen und der Kontext werden bei den Belegen nur soweit berücksichtigt, als sie in irgendeiner Weise bestimmend sind. In den meisten Fällen gebe ich nur das für das vorliegende Problem Wesentliche an.

⁹ Zum Begriff der *arthakriyā* vgl. M. NAGATOMI, *Arthakriyā*. ALB 31—32 (1967/68) 52—72. NAGATOMI stellt in diesem Artikel die zwei Bedeutungen des Ausdrucks dar, die erkenntnistheoretische „the fulfilment of a human purpose“ und die ontologische „causal power“, und wendet sich gegen die von T. VETTER (Erkenntnisprobleme. 13 u. a.) versuchte Übersetzung mit „Erfüllen eines Zweckes“ in der Meinung, diese Übersetzung könne nur die erkenntnistheoretische Bedeutung von *arthakriyā* ausdrücken. Ich meine aber, daß diese Übersetzung durchaus geeignet scheint, beide Bedeutungen des Ausdrucks wiederzugeben, die erkenntnistheoretische wie die ontologische, obwohl sie, wie NAGATOMI zuzugestehen wäre, primär die erkenntnistheoretische Bedeutung des Ausdrucks vermittelt.

Die Dinge „erfüllen einen Zweck“ durch ihr Wirken (*kriyā*), sofern der Mensch eine solche Zweckerfüllung von ihnen erwartet (*arthah*); sie (*arthah*) erfüllen einen Zweck (*kriyā*) aber auch — im Sinne ihres Zugewandtheits auf ein Ziel — unabhängig von dieser Erwartung des Menschen. Nimmt man also die kleine Undeutlichkeit in Kauf, daß „Zweck“ im rein ontologischen Kontext den Sinn von „Ziel“ hat, scheint es wohl am besten, für das Deutsche bei der Übersetzung „Erfüllen eines Zweckes“ zu bleiben. Damit würde die von Dharmakīrti sicher beabsichtigte Doppeldeutigkeit des Ausdrucks vor allem im ontologischen Kontext (vgl. auch NAGATOMI,

ist Merkmal des Wirklichen (*vastu*) und die Ungeeignetheit Merkmal des Unwirklichen (*avastu*)¹⁰.“ Und diese Geeignetheit des Dinges beruht auf dem Svabhāva¹¹. Ob ein Ding „einen Zweck erfüllt“, hängt ausschließlich davon ab, ob es den entsprechenden Svabhāva hat¹². Was keinen Svabhāva hat, kann keinen Zweck erfüllen und ist daher nicht wirklich.

1. Svabhāva als Kraft

In Verbindung mit einem possessiven Genetiv, als Schlußglied eines Bahuvrihi oder als Attribut mit dem Possessivsuffix *-vat*¹³ bezeichnet *svabhāva-* etwas, das einem anderen zukommt, diesem eigen ist. Als Subjekt dieser Konstruktion kann grundsätzlich alles auftreten¹⁴, in den Aussagen über die Wirklichkeit ist das Wirkliche (*vastu*), das Ding (*bhāvah*), die Sache (*arthah*) Subjekt.

Svabhāva eines Dinges ist die Kraft (*śaktiḥ*), eine Wirkung hervorzubringen (*kāryotpādana-*)¹⁵. Als Kraft ist er ein fähiger Svabhāva (*śaktasvabhāvah*)¹⁶. Obwohl der Begriff der Kraft (*śaktiḥ*) in der Sautrāntika-Ontologie verwurzelt ist, scheint Dharmakīrti ihn im übrigen zur Charakterisierung des Svabhāva nicht zu verwenden — vielleicht weil er zu sehr vom Gebrauch in der Mīmāṃsā belastet ist¹⁷. Er zieht vielmehr

loc. cit. 68f.) in der Übersetzung erhalten bleiben. Diese Möglichkeit des Deutschen dürfte es im Englischen nicht geben; man wird also im Englischen mit NAGATOMI dem Kontext entsprechend zwei Übersetzungen geben müssen.

¹⁰ *sa pāramāṛthiko bhāvo ya evārthakriyākṣamaḥ | (v. 166ab = 168ab), idam evā hi vastvavastunor lakṣaṇaṃ yad arthakriyāyogyatā 'yogyatā ca. PVSV 84, 4—6.*

¹¹ „... das auf dem entsprechenden Svabhāva gegründete Erfüllen eines Zweckes . . .“ (*tatsvabhāvanibandhanārthakriyā-*, PVSV 89, 18f.).

¹² „Auch das eine vollbringt die Erfüllung des Zweckes nur, weil es den entsprechenden Svabhāva besitzt.“ (*eko 'pi tām arthakriyāṃ tatsvabhāvatvād evā karoti. PVSV 89, 19f.*)

¹³ Von letzterem nur zwei Belege: PVSV 147, 9 und 16.

¹⁴ In polemischen Partien ist z. B. auch vom Svabhāva der Gemeinsamkeit (*sāmānyam*, z. B. PVSV 74, 8f.) oder des Veda (z. B. PVSV 156, 19) die Rede.

¹⁵ „Wenn auch die Kraft, die Wirkung hervorzubringen, Svabhāva der Ursache ist, . . .“ (*kāryotpādanaśakteḥ kāraṇasvabhāvatve 'py . . . PVSV 21, 11f.*); „Das Feuer hat nämlich den Svabhāva einer Rauchursache, insofern es diese besondere Kraft (d. i. Rauch hervorzubringen) besitzt.“ (*dhūmahetusvabhāvo hi vahnīs tacchaktibhedavān | v. 37ab = 39ab.*)

¹⁶ „Etwas, das einen fähigen Svabhāva besitzt, müßte immer hervorbringen und (*vā*) das andere [das einen solchen Svabhāva nicht besitzt] dürfte nie hervorbringen.“ (*śaktasvabhāvasya nityaṃ jananam ajananam vā 'nyasya sarvadā syāt. PVSV 130, 16f.*)

¹⁷ Vgl. HB II, 122ff.

das Wort *jananam* („Hervorbringen, Erzeugen“) vor, das laufend als appositionelle Bestimmung von Bahuvrihis mit dem Schlußglied *svabhāva-* auftritt¹⁸. So bestimmt kann *svabhāvaḥ* auch die attributiven Adjektive *janaka-* („hervorbringend, erzeugend“)¹⁹, *kārin-* („bewirkend“)²⁰ oder auch *utpādana-* („hervorbringend“)²¹ bei sich haben und wird auch direkt als „Ursache“ (*upādānam*)²² bezeichnet.

a) Der Svabhāva des Ursachenkomplexes

Da die Ursache, welche die Wirkung bewirkt, bei Dharmakīrti immer ein Komplex von Ursachen (*hetusāmagrī*) ist²³, ist auch der Svabhāva der Ursache ein solcher des Ursachenkomplexes. Das ergeht eindeutig aus einem kurzen Nachtrag zur Darstellung des logischen Nexus zwischen Wirkung und Ursache, in dem die Frage beantwortet wird, warum die Verschiedenheit der Mitursachen im Ursachenkomplex die Eindeutigkeit des logischen Nexus zwischen Wirkung und Ursache nicht aufhebe²⁴:

¹⁸ Z. B.: „Wie könnte [die Wirkung] daraus oder aus einem anderen entstehen, das nicht ihr Hervorbringen zum Svabhāva hat?“ (*katham vā tato 'nyato vā atajjananasvabhāvād bhavet*. PVSV 22, 11f.); „Ebenso hat auch die Ursache das Hervorbringen einer solchen Wirkung zum Svabhāva.“ (*tathā hetur api tathābhūtakāryajananasvabhāvaḥ*. PVSV 23, 10.)

¹⁹ *tasya svabhāvo janakaḥ* (PVSV 83, 1f.); *tasya svabhāvo yo janakaḥ* (PVSV 83, 4f.); *tajjanakasvabhāvāt* (PVSV 87, 10). Alle drei Beispiele stammen zwar aus Sāṃkhya-Stellen, doch gilt hier wie für fast alle Fälle, wo Dharmakīrti gegnerische Lehren oder Einwände bringt, daß er sie nicht etwa wörtlich zitiert, sondern den Gedanken ganz mit eigenen Worten wiedergibt. Für die Zwecke der vorliegenden Untersuchung sind daher auch diese Partien des Textes auswertbar.

²⁰ *atatkārisvabhāva-*, PVSV 57, 1.

²¹ „Derjenige Svabhāva, der beim Reissamen den [Reissproß] hervorbringt, ist bei den [Gerstensamen] nicht gegeben.“ (*sa evaiṣāṃ svabhāvo nāsti yas tadutpādanaḥ śālībījasya*. PVSV 99, 7f.)

²² „Sauermilch ist nämlich dasjenige Wirkliche, dessen Svabhāva als Ursache für diese besondere Wirkung charakterisiert ist.“ (*tatphalaviśeṣopādānabhāvalakṣitasvabhāvaṃ hi vastu dadhīti*. PVSV 90, 10f.)

²³ Zur Kausalitätslehre Dharmakīrtis vgl. VETTER, Erkenntnisprobleme. 18ff. und HB II, besonders Anm. III, 28, 38, 40, 67. Die Lehre vom Ursachenkomplex tritt zwar in Dharmakīrtis Frühwerk nicht in den Vordergrund, ist jedoch — wie die folgende Stelle zeigt — in ihrer vollentwickelten Form, die erst der Hetubinduḥ bietet, auch hier durchaus vorauszusetzen.

²⁴ *katham tarhidānīm bhinnāt sahakāriṇaḥ kāryotpattir yathā cakṣūrūpāder vijñānasya. na vai kiṃcid ekam janakaṃ tatsvabhāvaṃ, kiṃ tu sāmāgrī janikā tatsvabhāvā. saivānumīyate, saiva ca sāmāgrī svabhāvasthityāśrayaḥ kāryasya*. PVSV 23, 18—21.

„[Frage:] ‚[Wenn die Wirkung nicht aus einer ungleichartigen Ursache entstehen kann,] wieso entsteht die Wirkung dann aus einer verschiedenen (= ungleichartigen) Mitursache, wie z. B. das Erkennen²⁵ aus Auge, Farbe usw.?’ [Antwort:] Es hat ja nicht irgendein einzelnes Hervorbringendes [unter diesen Mitursachen] diesen [hervorbringenden] Svabhāva, sondern der hervorbringende [Ursachen-]Komplex hat diesen Svabhāva. Nur dieser [Komplex] wird [durch die Wirkung als logischer Grund] erschlossen²⁶. Und nur dieser Komplex ist die Grundlage für das Bestehen eines Svabhāva bei der Wirkung.“

Und im gleichen Sinne heißt es im Zusammenhang der Besprechung des Schlusses von der Ursache auf die Wirkung²⁷:

„Das Entstehen der Wirkung, das durch die vollständige Ursache [als logischer Grund] erschlossen wird, bezeichnen wir als Svabhāva [dieser Ursache], weil [das Entstehen der Wirkung] von keiner anderen Sache abhängt v. 7 = 9).

Auch dieses [Entstehen der Wirkung] ist, da es von nichts anderem als von dem entsprechend zusammengeschlossenen [Ursachenkomplex] abhängt, der an nichts anderes als diesen [Komplex] (*tanmātra*-) gebundene Svabhāva des Dinges (d. i. des Komplexes). In diesem Fall (d. i. wenn die Ursachen vollständig zum Ursachenkomplex zusammengetreten sind) wird nämlich aus der vollständigen Ursache nur die Möglichkeit des Entstehens der Wirkung erschlossen, indem man bei den vollständigen [im Komplex versammelten Ursachen] die Geeignetheit (*yogyatā*), die Wirkung her-

²⁵ Das übliche Beispiel für das Wirken des Ursachenkomplexes ist das Entstehen einer Sinneserkenntnis. Hervorgehoben werden die vier „Mitursachen“ Auge als Sinnesorgan, Farbe als Objekt, Licht und Aufmerksamkeit. Zur genaueren Interpretation dieses Schemas durch Dharmakīrti vgl. HB II, 125.

²⁶ Damit ist die sich einstellende Frage an Dharmakīrti beantwortet, wie man unter diesen Umständen aus dem Rauch auf Feuer schließen kann. Feuer als Mitursache im Ursachenkomplex, der allein den Rauch hervorbringt, wird für sich allein gar nicht erschlossen, sondern ist als logische Folge (*sādhyam*) immer im Sinne eines Symbols für den Ursachenkomplex zu verstehen, in dem die Mitursachen Feuer, Holz, Feuchtigkeit, Wind, etc. vereinigt sind.

²⁷ *hetunā yaḥ samagreṇa kāryotpādo 'numīyate | arhāntarānapekṣatvāt sa svabhāvo 'nuvarṇītaḥ || (v. 7 = 9) asāv api yathāsaṃnīhitān nānyam apekṣata iti tanmātrānubandhī svabhāvo bhāvasya. tatra hi kevalaṃ samagrāt kāraṇāt kāryotpattisambhavo 'numīyate, samagrāṇāṃ kāryotpādanayogyatānumānāt. yogyatā ca sāmāgrīmātrānubandhinī svabhāvabhūtaivānumīyate.* PVSV 6, 24—7, 1.

vorzubringen, erschließt. Und die Geeignetheit [die Wirkung hervorbringen] ist nur an den Komplex gebunden [und hängt von keiner anderen Ursache ab]. Sie wird daher als Svabhāva [dieses Komplexes] erschlossen.“

Es ist also nach der ersten Stelle der die Wirkung hervorbringende Svabhāva als ein solcher des Ursachenkomplexes und nach der zweiten Stelle die als Geeignetheit (*yogyatā*) bestimmte Beschaffenheit des Komplexes, die Wirkung hervorbringen, als sein Svabhāva bestimmt.

Es läge nun nahe, diesen Svabhāva des Komplexes als eine den im Komplex vereinigten Mitursachen gemeinsame, einzige Kraft im Sinne der *śaktiḥ* Kumārilas²⁸ zu verstehen. Eine solche Auffassung wird aber von Dharmakīrti scharf abgewiesen, wie aus einer Sāṃkhya-Polemik an späterer Stelle²⁹ hervorgeht. Dort antwortet Dharmakīrti auf den Einwand³⁰, daß es, weil die vielen Mitursachen eine einzige Wirkung hervorbringen, bei ihnen einen einheitlichen Svabhāva (*svabhāvānvayaḥ*) geben müsse:

„Wenn ein Vielfaches, weil es einen einzigen Svabhāva hat, Ursache eines einzigen wäre, dann ist der einheitliche Svabhāva dieser [vielen Mitursachen] auch dann gegeben, wenn nur eine einzige [Mitursache aus dem Komplex] vorhanden ist. Weil daher die Ursache [gleichgültig wieviel Mitursachen vorhanden sind] nicht unvollständig ist, könnte auch eine einzige [Mitursache die Wirkung] hervorbringen³¹.“

In Ausführung dieses Arguments zeigt Dharmakīrti, daß der „Svabhāva des Ursachenkomplexes“ im obigen Sinn nicht als eine einheitliche Realität möglich ist³². Was ist er aber dann?

Nach den beiden obigen Stellen mag die Antwort überraschen, aber einen solchen „Svabhāva des Komplexes“ gibt es für Dharmakīrti in Wirklichkeit nicht. Und wenn er, wie oben, von ihm spricht, dann kann dies nur in übertragenem Sinne gemeint sein, um die Tatsache zu bezeichnen, daß mehrere Ursachen, die aus ihren eigenen Ursachen heraus entsprechend bedingt sind, ein und dieselbe Wirkung hervorbringen. Eine Antwort auf die Frage, warum bestimmte Ursachen, obgleich sie nichts Gemeinsames haben, „miteinander“ wirken und andere

²⁸ Vgl. HB II.122f.

²⁹ PVSV 82, 26ff.; vgl. FRAUWALLNER, Beiträge zur Apohalehre I: Dharmakīrti. WZKM 40 (1933) 83ff.

³⁰ PVSV 82, 26—83, 6.

³¹ *yady ekasvabhāvatvād aneka ekasya kārakaḥ sa teṣām abhinnaḥ svabhāva ekasaṃnidhāne 'py astīty avaikalyāt kāraṇasyaiko 'pi janakaḥ syāt.* PVSV 83, 9—11.

³² Vgl. FRAUWALLNER, loc. cit.

nicht, gibt Dharmakīrti nicht; er verweist auf das Faktum und für die Begründung dieses Faktums auf die anfanglose Kette der Ursachen (*anādir hetuparamparā*)³³. So erweist sich der „Svabhāva des Ursachenkomplexes“, den Dharmakīrti eingeführt hat, um die Eindeutigkeit des Kausalnexus zu retten, als bloßes, bequemes Sigel für die Tatsache, daß das scheinbare „Zusammenwirken“ von Ursachen zur Erzeugung einer einzigen Wirkung ausschließlich aus der anfanglosen Voraussetzung von entsprechend bestimmenden Ursachen zu begründen ist. Andererseits geht das Wirken der einzelnen Ursache niemals isoliert vor sich und der Svabhāva der Wirkung ist immer bedingt durch die Svabhāvas

³³ „Wenn auch [die übrigen Ursachen] diesem Selbst [der einen bestimmten, hervorbringenden Ursache] nach [von dieser völlig] verschieden sind, so ist doch eine bestimmte [unter ihnen] Ursache [derselben Wirkung], eine andere aber nicht. Das ist der Svabhāva [der Dinge].“ (*tenātmanā hi bhede 'pi hetuḥ kaścīn na cāparaḥ | svabhāvo 'yam. v. 167 a—c | = 169 a—c |*).

Und dazu sagt die Vṛttih:

„Daß alle vom hervorbringenden Selbst (*ātman-*) der einen [Ursache] sich unterscheidenden [übrigen Ursachen] zugleich [mit der einen] hervorbringen müßten oder keine [von ihnen hervorbringen dürfte], das wäre der Fall, wenn es bei diesen [übrigen Ursachen] keinen Unterschied gäbe. Auf Grund eines solchen [Unterschieds aber] ist, obwohl [sie von der einen Ursache] in gleicher Weise verschieden sind, eine bestimmte [von diesen übrigen Ursachen] durch irgendeine zusätzliche Beschaffenheit des Selbst (*ātmāṣayāt*) [mit-]hervorbringend, eine andere ist es nicht. Denn dieser Svabhāva [der hervorbringt] gehört zu ihr, nicht zur anderen. Die Svabhāvas der Dinge verdienen ja keine Befragung [von der Art wie]: ‚Warum brennt das Feuer oder ist heiß und nicht das Wasser?‘ Soviel könnte [man] indessen [fragen]: ‚Woraus [entsteht denn] dieser Svabhāva?‘. Denn, wenn er ohne Ursache wäre, stellte sich die unerwünschte Konsequenz ein, daß er als [gänzlich] unabhängig ohne Einschränkung [auf Ort, Zeit und Zustand] wäre [und daher immer überall in jeder Weise gegeben sein müßte]. Daher sagen wir, daß sich der Svabhāva dieses [bestimmten als Ursache gedachten Dinges] aus seiner Ursache [ergibt]. [Und] auch bei dieser [seiner Ursache] ergibt sich] die Tatsache, daß ihr das Hervorbringen dieses [bestimmten Svabhāva] eigen ist, wiederum aus einer weiteren Ursache. Das ist die anfanglose Ursachenkette, [und] unter den [von der einen Ursache] verschiedenen [Dingen] ist wohl [nur] ein bestimmtes [Mit-]Ursache, ein anderes nicht, [und zwar] auf Grund des [jeweiligen] Svabhāva.“ (*ekasya janakād ātmano bhidyamānāḥ sarve samaṃ janakā na vā kaścīd iti syād etad yady eṣāṃ na viśeṣaḥ sambhavet. tato bhedāviśeṣe 'pi kutaścīd ātmāṣayāt kaścij janako nāparaḥ. sa hi tasya svabhāvo nāparasya. na hi svabhāvā bhāvānāṃ paryanuyogam arhanti kim agnir dahaty uṣṇo vā nodakam iti. etāvat tu syāt kuto 'yaṃ svabhāva iti, nirhetukatve 'napekṣiṇo niyamābhāvenātiprasaṅgāt. tasmāt svabhāvo 'sya svahetor ity ucyate. tasyāpi tajjananātmatā tadanyasmād ity anādir hetuparamparā, bhinnānāṃ hi kaścīd dhetur nānyaḥ svabhāvād iti . . . PVSV 84, 16—85, 1.)*

aller Ursachen des hervorbringenden Komplexes und nie durch den Svabhāva nur einer einzigen Ursache³⁴.

2. *svabhāvanīyamah*

Der Svabhāva eines Dinges, der aus seiner Ursache entsteht³⁵, die natürlich immer als der entsprechende Komplex von Ursachen aufzufassen ist³⁶, ist daher auch durch seine Ursache, genauer durch deren Svabhāva, bestimmt, d. h. im Raumzeitlichen auf ein bestimmtes Ding eingegrenzt, auf dieses speziell festgelegt (*svabhāvanīyamah*)³⁷. Und dieses Bestimmtheitsein des Svabhāva der Dinge durch den ihrer Ursachen garantiert, daß sie nicht beliebig entstehen³⁸. Daß ein Ding also so ist,

³⁴ „Wenn auch [die Ursachen] der bloßen Verschiedenheit nach gleich sind, dürften doch nur gewisse bewirkend sein, weil ihre Svabhāvas durch ihre Hauptursache und ihre Nebenursachen [so] bestimmt sind, andere [dagegen] nicht, weil sie nicht diese Svabhāvas haben.“ (*bhedamātrāviśeṣe 'pi svahetupratyayanīyamītasvabhāvatvāt kecid eva kārakāḥ syuḥ, nānye 'tatsvabhāvatvāt*. PVSV 87, 17f.)

³⁵ „... weil der Svabhāva der [Wirkung] aus der [Ursache] entsteht.“ (*tatsvabhāvasya tadutpatteḥ*. PVSV 3, 4); „Was man als sich an ein anderes anschließend beobachtet hat, weil es mit ihm zusammen vorkommt oder fehlt (*anvayavyatirekāt*), dessen Svabhāva ist durch dieses [andere] verursacht. Es kann nicht aus einem davon Verschiedenem entstehen.“ (*anvayavyatirekād yo yasya dr̥ṣṭo 'nuvartakāḥ | svabhāvas tasya taddhetur ato bhinnān na sambhavaḥ || v. 38 = 40*); „Auch beim Reissamen usw. ist dieser Svabhāva durch seine Ursache gegeben. Was daher nicht die Ursache [des Reissamens usw.] hat, das dürfte [auch] nicht den Svabhāva des [Reissamens usw.] haben.“ (*śālībījādīnām api sa svabhāvaḥ svahetur iti yo na taddhetuḥ so 'tatsvabhāvaḥ syāt*. PVSV 99, 10f.)

³⁶ „Und nur dieser Komplex ist die Grundlage für das Bestehen eines Svabhāva bei der Wirkung.“ (*saiva ca sāmagrī svabhāvasthityāśrayaḥ kāryasya*. PVSV 23, 21.)

³⁷ „Was für eine Kraft der entsprechenden Ursache zukommt, eine derartige Wirkung entsteht. Daher [geht] das Festgelegtsein des Svabhāva der Wirkung auf das Festgelegtsein des Svabhāva der Ursache [zurück].“ (*yādṛśī tu svahetoḥ śaktisthītis tādṛśam phalam bhavātīti hetusvabhāvanīyamāt phalāsvabhāvanīyamah*. PVSV 149, 12—14); vgl. auch v. 282ab = 284ab: *svabhāvanīyamād dhetoḥ svabhāvanīyamah phale |*

³⁸ „Und diese Ursache, auf die eine [bestimmte] Kraft festgelegt ist, ist in ihrer [besonderen] Existenzform (*svarūpeṇa*) erkannt. Es ist aber nicht richtig, daß dieses Festgelegtsein des Svabhāva bei den Dingen zufällig (= unverursacht) ist, denn bei einem [von einer Ursache] Unabhängigen wäre das Festgelegtsein [des Svabhāva] auf einen [bestimmten] Raum, auf Zeit und Ding unmöglich.“ (*nīyatasaktiś ca sa hetuḥ svarūpeṇa pratīta eva. na ca svabhāvanīyamō 'rthānām ākasmiko yuktah, anapekṣasya deśakāla-dravyanīyamāyogāt*. PVSV 99, 11—14.)

wie es ist, geht auf seine Ursache zurück³⁹. Und das abgrenzende Festgelegtsein des Svabhāva ist auch Grund dafür, daß sich die Dinge unterscheiden⁴⁰, daß sie besondere sind.

II. BEGRIFF

1. Vorstellung und Wirklichkeit

Ob menschliches Handeln (*pravṛtīh*) Erfolg hat oder nicht, hängt davon ab, ob das „Erfüllen eines Zwecks“ bei den Dingen erwartet werden kann. Das ist aber nur möglich, wenn die Vorstellung⁴¹, die man von den Dingen und ihren Eigenschaften hat, und, falls man bei einem anderen Menschen eine Vorstellung zu wecken wünscht, das für diese vereinbarte Wort⁴² die Wirklichkeit treffen.

Dharmakīrti kennt drei Arten von Vorstellungen, solche, die sich auf Wirkliches, auf Unwirkliches und auf beides stützen⁴³. Für uns sind zunächst nur Vorstellungen wichtig, die sich auf Wirkliches stützen⁴⁴.

Wie sich die an sich irrige Vorstellung auf Wirkliches stützen kann, zeigt Dharmakīrti mit seiner Lehre von der Sonderung (*apohah*)⁴⁵.

³⁹ „Das [bei zwei Dingen] gegebene Verhältnis von Ursache und Wirkung ordnet den Svabhāva [der Wirkung ihrer Ursache] zu.“ (*siddhas tu kārya-kāranabhāvaḥ svabhāvaṃ niyamayati*. PVSV 17, 6f.)

⁴⁰ „Das Sich-nicht-[aufeinander]-Erstrecken der Svabhāvas [zweiere Dinge] bezeichnen wir als [ihre] Verschiedenheit. Und dieses [Sich-nicht-aufeinander-Erstrecken*] ist bei [Dingen], die einen Svabhāva besitzen, tatsächlich gegenseitig gegeben. Daher sind sie ausschließlich verschieden.“ (*svabhāvānanugamaṃ tv anyattvaṃ brūmah. sa ca svabhāvavatāṃ parasparam asty eva ity anyattvaṃ eva*. PVSV 147, 8—10.)

* Der Anschluß ist befremdlich, weil Dharmakīrti vorher das Neutrum *-ananugamaṃ* verwendet. Vgl. aber auch Karṇakagomin: *sa ca svabhāvānanugamaḥ*. PVSVT 528, 16.

⁴¹ Zu Dharmakīrtis Lehre von der Vorstellung (*vikalpaḥ, kalpanā*), insbesondere vom Entstehen der Vorstellungen, vgl. VETTER, Erkenntnisprobleme. 49ff.

⁴² Zur Lehre vom Wort vgl. VETTER, Erkenntnisprobleme. 59ff.

⁴³ „Der Gegenstand des Wortes ist Inhalt (*pariniṣṭhita-*) der aus anfanglosen [psychischen] Eindrücken hervorgegangenen Vorstellung und ist eine dreifache Beschaffenheit (*dharmah*), je nachdem er sich auf Seiendes (*bhāvah*), Nichtseiendes (*abhāvah*) oder auf beides stützt.“ (*anādivāsanodbhūtavikalpapariniṣṭhītaḥ | śabdārthas trividho dharmo bhāvābhāvobhayāśrayaḥ ||* v. 205 = 207.)

⁴⁴ Zu den beiden anderen Arten vgl. unten p. 195f.

⁴⁵ Dharmakīrtis Apohalehre hat E. FRAUWALLNER in „Beiträge zur Apohalehre I: Dharmakīrti“ dargestellt (WZKM 37/1930, 259—283; 39/

Gegenstand der Vorstellung, aber auch das, wofür die Wörter vereinbart werden, ist danach nicht das besondere Ding, sondern ein unwirkliches Allgemeines, das als gemeinsame Verschiedenheit mehrerer besonderer Dinge von anderen Dingen verstanden wird. Und diese mehreren Dingen gemeinsame Verschiedenheit beruht ihrerseits letztlich darauf, daß mehrere Dinge imstande sind, eine gleiche Beurteilung (*ekapratyavamarśaḥ*) hervorzurufen⁴⁶.

Das heißt, die an sich verschiedenen Wahrnehmungserkenntnisse als Wirkungen der besonderen Dinge sind ihrem Svabhāva nach Ur-1932, 247—285; 40/1933, 51—94) und übersichtlich zusammengefaßt (WZKM 42/1935, 93—102).

⁴⁶ Vgl. PVSV 56, 10—17 übersetzt bei VETTER, Erkenntnisprobleme. 59, und besonders v. 109 = 111: „Die [Wahrnehmungs-]Erkenntnis [erscheint] als gleich, weil sie Ursache für die gleiche Beurteilung ist. [Und] weil sie Ursache für die gleiche Erkenntnis sind, [erscheinen] auch die Einzeldinge als gleich.“ (*ekapratyavamarśasya hetuvād dhīr abhedini | ekadhīhetubhāvena vyaktinām apy abhinnatā ||*.)

Dharmakīrti erläutert diesen Vorgang zusammenfassend folgend: „Wir haben [schon] erklärt, daß die Svabhāvas der Dinge nicht zusammenfallen und daß [andererseits] die Erkenntnis, die bezüglich dieser [verschiedenen Einzeldinge] eine vermischte Form hat, ein Irrtum ist, daß aber die besonderen Dinge, sofern sie mittelbar (*kramaṇa*) Ursachen für die Vorstellungen werden, diese [irrtümliche] Erkenntnis hervorbringen, [und zwar] auf Grund ihres Svabhāva. Das aber nennt man ihre gleiche Verschiedenheit (*bhedāḥ = apohāḥ*), [nämlich], da ein bestimmtes einziges wie Erkenntnis usw. bewirkt wird, ihren [gemeinsamen] Unterschied von solchen, die einen nicht derartig wirkenden Svabhāva besitzen, den man als Verschiedenheit (*bhedāḥ = apohāḥ*) bezeichnet. Auch diese [Wirkung wie Erkenntnis usw.] erscheint als gleich, obwohl sie sich von Ding zu Ding unterscheidet, insofern sie ihrer Natur nach Ursache für die gleiche Beurteilung ist, welche eine Gleichheit feststellt (*avaskandin-*). [Und] auch die Einzeldinge bringen, da sie Ursache sind für eine Sache wie [Wahrnehmungs-] Erkenntnis usw., die [ihrerseits] Ursache für eine derartige Beurteilung ist und eine Gleichheit zeigt, durch ihren Svabhāva die eine Erkenntnis hervor, die eine vermischte Form, [aber] als letzten Gegenstand die besonderen Svabhāvas hat. Das ist schon oft erklärt worden. Daher besteht die Gleichheit der Dinge allein darin, daß sie ein und dieselbe Wirkung haben (*ekakāryatā*).“ (*niveditam etad yathā na bhāvānām svabhāvasaṃsargo 'stīti tatra saṃsṛṣṭākārā buddhīr bhrāntir eva, tām tu bhedināḥ padārthāḥ kramaṇa vikalpahetavo bhavanto janayanti svabhāvata iti ca. sa tv eṣām abhinno bheda ity ucyate jñānādeḥ kasyacid ekasya karaṇād atatkārisvabhāvavivekaḥ. tad api pratidravayam bhīdyamānam api prakṛtyaikapratyavamarśasyābhedāvaskandinō hetur bhavad abhinnaṃ khyāti. tathābhūtapratyavamarśahetor abhedāvabhāsino jñānāder arthasya hetuvād vyaktayo 'pi saṃsṛṣṭākāram svabhāvabhedaparāmārthaṃ svabhāvata ekaṃ pratyayaṃ janayantiṭy asakṛd uktam etat. tasmād ekakāryataiva bhāvānām abhedāḥ. PVSV 56, 18—57, 7.)*

Vgl. auch PVSV 40, 21—41, 12, übersetzt bei VETTER, Erkenntnisprobleme. 53f.

sachen für ein und dieselbe Vorstellung. Sie werden daher durch die Vorstellung als gleich bestimmt. Da die Wahrnehmungserkenntnisse aber nur durch ihre Ursachen, die Einzeldinge, so beschaffen sind, daß sie eine gleiche Vorstellung bewirken können, sind es mittelbar die Einzeldinge selbst, welche auf Grund ihres jeweiligen bestimmten Svabhāva diese Vorstellung verursachen.

2. Begriff und Begriffsbildung

Die Sonderung (*apohah*) als Gegenstand der Vorstellung und der Wortkonvention beruht also auf dem Svabhāva der Dinge selbst, insofern es dieser ist, der einerseits mit den Svabhāvas anderer Dinge eine gleiche Wirkung und andererseits, indem er an verschiedenen Ursachenkomplexen teilhat, mehrere Wirkungen hervorbringt⁴⁷.

⁴⁷ Das Wesentliche faßt Dharmakīrti in den Versen 76—91 = 78—93 zusammen. Vgl. die Übersetzung (aus dem Tibetischen!) von E. FRAUWALNER (Beiträge zur Apohalehre. WZKM 39/1932, 267ff.) und die anschließenden Erläuterungen. Die Verse 87—91 = 89—93 sind übersetzt bei VETTER, Erkenntnisprobleme. 57f. Hier mögen die für unser Problem unmittelbar bedeutsamen Verse als Beleg genügen:

„Die vorstellende Erkenntnis entsteht durch das Erfassen des Svabhāvas der [Dinge] gestützt auf die Verschiedenheit von den Dingen, welche nicht ihre Wirkung haben, und ist, obwohl sie diese [Dinge] zum Gegenstand zu haben scheint, gegenstandslos. Das Vorstellungsbild (*rūpam*), das in dieser [Erkenntnis] erscheint, als ob es außen, einheitlich und von anderem verschieden wäre, ist wesenslos, weil es nicht die Grundlage der Überlegung ist.“ (*tatsvabhāvagrahād yā dhīḥ tadarthevāpy anarthikā | vikalpikā 'atkāryārthabhedaṇiṣṭhā prajāyate || tasyām yad rūpam ābhāti bāhyam ekam ivānyataḥ | vyāvṛttam iva nistattvaṃ parikṣānaṅgabhāvataḥ || v. 76—77 = 78—79.*)

„Jedes [sprachliche oder erkenntnismäßige Verhalten des Menschen gegenüber den Dingen] beruht auf der Verschiedenheit der Dinge voneinander. [Dieses Verhalten] hat daher die Sonderung von anderen zum Gegenstand. Und es ist der Ausgangspunkt für das Erreichen der Dinge, wenn eine Verbindung mit den Dingen besteht wie z. B. im Falle der dargelegten Schlußfolgerung.“ (*śāḍa sarvaḥ padārthānām anyonyābhāvasaṅśrayaḥ | tenānyāpohaviṣayo vastulābhāsya cāśrayaḥ || yatrāsti vastusaṃbandho yathoktānumaitau yathā | v. 80—81 b = 82—83 b.*)

„Dabei bewirken die [sprachlichen] Bezeichnungen und [vorstellenden] Erkenntnisse, welche auf der Verschiedenheit von jenen [Dingen] beruhen, die diese Wirkung nicht haben, daß auch mehrere [Dinge], sofern sie die gleiche Wirkung haben, als ein und dasselbe behandelt werden. Ebenso faßt man auch ein einziges [Ding], sofern es mehrere [Wirkungen] bewirkt, wenn man diese Seinsweise (*bhāva-*) in das Licht stellt, auf Grund der Verschiedenheit von den Dingen, die diese Wirkung nicht haben, als mannigfache Beschaffenheiten (*dharma-*) besitzend auf.“ (*tatraikakārya 'neko 'pi tadakāryānyatāśrayaiḥ | ekatvenābhīdhājñānair vyavahāraṃ pratāryate || tathānekakṛd eko 'pi tadbhāvaparidīpane | atakāryārthabhedena nānādharmā pratāryate || v. 82—83 = 84—85.*)

Vereinfachend und unter Kurzschließung der eben beschriebenen kausalen Relation zwischen Ding und Vorstellung kann Dharmakīrti dann sagen, daß die besonderen Dinge durch ihren bestimmten Svabhāva die Vorstellungen hervorbringen und daß sich andererseits die Vorstellungen letztlich (*-paramārtha-*) auf die besonderen Svabhāvas stützen⁴⁸. Aber nicht nur die Vorstellungen stützen sich in dieser Weise auf den Svabhāva, auch die Wörter, die für die Sonderung vereinbart werden, drücken den Svabhāva aus⁴⁹.

Die Möglichkeit, Vorstellungen von einem Dinge zu haben oder Wörter für es zu vereinbaren, richtet sich daher nach der Möglichkeit, auf Grund der Wirksamkeit der Dinge Verschiedenheiten festzustellen. Von solchen, mehreren Dingen gemeinsamen Verschiedenheiten von anderen Dingen, Sonderungen also, gibt es zwei Arten⁵⁰: Man stellt eine solche gleiche Verschiedenheit bei den besonderen Dingen dann fest, wenn die Dinge ein und dieselbe Wirkung hervorbringen, und bezeichnet sie daher als gleich (*abhinnā-*) auf Grund des Unterschieds von den Dingen, die nicht diese Wirkung haben⁵¹. Oder man bezeichnet die besonderen Dinge, wenn sie von einem Ding hervorgebracht werden, als gleich auf Grund des Unterschieds von den Dingen, die nicht von diesem einen Ding hervorgebracht werden⁵². Auf diesen beiden Möglichkeiten gemeinsamer Verschiedenheit beruht einerseits die Einbeziehung des besonderen Dinges in eine Klasse, andererseits seine Aufspaltung in Eigenschaften⁵³.

⁴⁸ PVSV 57, 3—6 (Übersetzung und Text vgl. oben, Schluß von Anm. 46).

⁴⁹ „Jeder . . . handelt ausschließlich in Hinblick auf jene Besonderheit des Dinges, die man Svabhāva nennt. Denn nur diese [Besonderheit] wird so [z. B. „Kuh“] genannt.“ (*sarva eva . . . viśeṣam eva bhāvasya svabhāvākhyam adhikṛtya pravartate. sa eva hi tathocyate.* PVSV 89, 2—4.)

⁵⁰ *tadvad arthā api kecit svabhāvabhede 'py ekapratyabhijñānādikām arthakriyām kurvantas tadakāribhyo bhedād abhinnā ity ucyante, ekena vā 'neko janito 'tajjanyebhyo bhedāt.* PVSV 42, 5—8 (zur Übersetzung vgl. VETTER, Erkenntnisprobleme. 54).

⁵¹ Das ist nach Karṇakagomin (PVSVT 180, 13) die Gleichheit der Wirkung nach (*kāryadvāreṇa*).

⁵² Nach Karṇakagomin (loc. cit.) die Gleichheit der Ursache nach (*kāraṇadvāreṇa*).

⁵³ Vgl. VETTER, Erkenntnisprobleme. 54. Ich darf für diese beiden Möglichkeiten von Sonderung Beispiele in Anschluß an Karṇakagomin (PVSVT 180, 9—15) bringen:

Der Fall, daß mehrere besondere Dinge die gleiche Wirkung hervorbringen, ist gegeben, wenn wir feststellen, daß verschiedene Dinge eine gleiche Wirkung wie das gleiche Wiedererkennen oder das gleiche Wassertragen zustande bringen. Darin unterscheiden sie sich gemeinsam von anderen Dingen, von Kühen und Pferden etwa, die diese Wirkungen nicht zeitigen.

In beiden Fällen ist es der Svabhāva der Dinge, auf den sich Vorstellungen und Wörter stützen⁵⁴.

Gegenstand der Vorstellung und damit Bedeutung des Wortes ist der Svabhāva aber nicht in seiner wirklichen Besonderheit, sondern in seiner unwirklichen Gleichheit, die als Resultat der Bestimmung seiner Wirksamkeit durch die Vorstellung aufzufassen ist. Der Svabhāva der Dinge, welcher auf Grund des Verfahrens der Beurteilung ihrer gemeinsamen Verschiedenheit von anderen unter dem Aspekt der Gleichheit vorgestellt und mit einem Wort bezeichnet werden kann, ist also das, was wir im System Dharmakīrtis als Begriff verstehen können, und das Feststellen der Verschiedenheiten wäre der wesentliche Charakter seiner Begriffsbildung.

3. Irrtum

Die Genauigkeit oder Wahrheit des Begriffs, der die Vorstellung als ihr Gegenstand bestimmt, hängt von der Erfahrung ab. Jede Anreicherung der Vorstellung durch die Wahrnehmung läßt die Gleichheiten der besonderen Dinge immer besser erkennen: der Umfang der Begriffe wird durch die wachsende Erfahrung kleiner.

Weil die Dinge niemals in allen Aspekten ihrer Wirksamkeit beurteilt werden können — nur ein Allwissender könnte es —, bleibt der Begriff notwendig immer unvollständig. Die Begriffe unterscheiden sich, gemäß den Erfahrungen, die wir mit den Dingen machen, nur in ihrer stärkeren oder geringeren Genauigkeit. Falschheit und Wahrheit der Begriffe sind also keine absoluten Werte, sondern zu ihrer Brauchbarkeit relative. Ein Begriff ist dann falsch, wenn er auf ein Ding übertragen

Man bezeichnet daher diese besonderen Dinge ihrer Wirkung nach jeweils als „Topf“.

Andererseits stellen wir aber auch fest, daß dieselben Dinge bestimmte gleiche Ursachen haben, z. B. die Bemühung des Töpfers, Tonerde, Feuer usw., die ihrerseits, obwohl sie im Einzelfall natürlich auch verschieden sind, der Wirkung nach gleich sind. Durch diese gleichen Ursachen unterscheiden sie sich dann von anderen Dingen, welche nicht durch diese Ursachen hervorgerufen wurden. Und dieser Unterschied der Ursache nach erlaubt die Bezeichnung derselben Dinge als „durch Bemühung veranlaßt“, „tönen“, „gebrannt“.

⁵⁴ „Durch Herausstellung einer Vielheit solcher Unterschiede bildet man die verschiedenen Wörter und den Unterschied von Beweisendem und zu Beweisendem, um durch die verschiedenen [Vorstellungs-]Bilder von Beschaffenheiten, die sich auf den Svabhāva des [besonderen Dinges] gründen, den Svabhāva dieses [Dinges] zu erkennen.“ (*tathābhūtabhedabāhulyacodanayā vacanabhedāḥ sādhyasāadhanabhedas ca tatsvabhāvasamāśrayair dharmapratibhāsabhedais tatsvabhāvapratipattaye kriyata iti*. PVSV 44, 12—14.)

wird⁵⁵, das die Erwartungen, die man an den Begriff knüpft, nicht erfüllen kann. Daß er übertragen werden kann, bedeutet, daß er zu ungenau ist, das heißt, daß bei der begriffsbildenden Beurteilung noch zuviel als gleich bestimmt wurde^{55a}. Eine „Übertragung“ findet daher eigentlich gar nicht statt, der Vorstellungsirrtum besteht vielmehr darin, daß die Beurteilung auf Grund von zu geringer Erfahrung eine Gleichheit dort feststellt, wo keine ist. So betont etwa Dharmakīrti auch beim alten Irrtumsbeispiel einer Wasser-Vorstellung, wenn in Wirklichkeit nur Sonnenstrahlen vorliegen, daß beide Dinge, Wasser und Sonnenstrahlen, in gleicher Weise den „Irrtum“ verursachen, weil sie eben beide eine solche Wahrnehmung hervorrufen, die ihrerseits eine Beurteilung als gleich veranlaßt⁵⁶.

Der Vorstellungsirrtum besteht also nicht vordergründig in der falschen Übertragung eines Begriffes auf ein Ding, sondern in der durch die Irrtumsnatur der Vorstellung⁵⁷ bedingten unvollständigen und daher falschen Begriffsbildung⁵⁸, welche die falsche „Übertragung“ erst möglich macht. Eine irrtümliche Vorstellung in engerem Sinne (Wasser-Irrtum) ist nicht etwa eine entartete Vorstellung, sondern nur ein Fall, an dem die Irrtumsnatur der Vorstellung als solcher besonders deutlich sichtbar wird.

⁵⁵ „Wenn nicht durch einen Anlaß zum Irrtum eine fremde Eigenschaft [mit dem Ding] verbunden würde, wie die Silberform mit der Perlmutter, weil man eine Ähnlichkeit der Gestalt beobachtet.“ (*no ced bhrāntinimittena samyojyeta guṇāntaram | śuktau vā rajatākāro rūpasādharmyadarśanāt || v. 44 = 46.*) Anlaß zum Irrtum (*bhrāntinimittam*) ist dabei die Ähnlichkeit von Silber und Perlmutter.

^{55a} „Dieser [Wasserirrtum] entsteht vielmehr auf Grund einer Unschärfe bei der Bestimmung des Unterschieds [von Wasser und Sonnenstrahlen] durch ein ursachbedingtes* Erwachen des betreffenden [psychischen] Eindrucks.“ (*sā tu viśeṣalakṣaṇāpātavāt pratyayāpekṣiṇā svāvāsanāprabodhena janyate.* PVSV 51, 12f.)

* D. h. man sieht die Sonnenstrahlen und erinnert sich an die Ähnlichkeit mit Wasser (PVSVT 212, 30f.).

⁵⁶ *maricikādiṣv api hi jalādibhrāntes tāv evābhinnākāraparāmarśa-pratyayanimittānubhavañjanau bhāvau kāraṇaṇ bhinnāv api.* PVSV 50, 4—6.

⁵⁷ *vikalpa eva hy avidyā.* PVSV 50, 20. Vgl. PVSV 50, 15—51, 5. Übersetzt bei VETTER, Erkenntnisprobleme. 37.

⁵⁸ Eine andere Quelle für die Falschheit der Begriffe ist natürlich die Wahrnehmung. Ist die Wahrnehmung nämlich durch einen mangelhaften Ursachenkomplex — z. B. durch die Organstörung beim Timira-Kranken — irrig, dann zieht dieser Irrtum in der Anschauung auch falsche Begriffe nach sich, weil die Begriffsbildung in diesem Fall von einer irrigen Anschauung ausgeht. Zum Wahrnehmungsirrtum bei Dharmakīrti vgl. L. SCHMITHAUSEN, Maṇḍanamīśra's Vibhramavivekaḥ mit einer Studie zur Entwicklung der indischen Irrtumslehre. Wien 1965, 215.

4. Vorstellung ohne Begriff

Es hat sich gezeigt, daß wir unter „Begriff“ denjenigen Svabhāva verstehen dürfen, den die Vorstellung nach Beurteilung der Wirksamkeit der Dinge vorstellt und den das Wort als Gegenstand der Vorstellung bedeutet. Es gibt aber neben den Vorstellungen, die sich in diesem Sinne auf Wirkliches stützen, auch solche, die sich auf Unwirkliches oder beides stützen⁵⁹, und selbstverständlich auch die entsprechen-

⁵⁹ Vgl. v. 205 = 207 unter Anm. 43.

Unter einer Vorstellung, die sich auf Nichtseiendes stützt, versteht Dharmakīrti offenbar z. B. die „Urmaterie“ des Sāṃkhya und in anderen philosophischen Schulen gelehrte Prinzipien, bei denen es sich um Vorstellungen handelt, die sich an mit der Wirklichkeit in Widerspruch stehende Vorstellungsbilder klammern (*vastuviparītākāraniveśiṣu . . . tīrthāntarīya-pratyayeṣu . . .* PVSV 106, 9f.).

Soviel geht jedenfalls aus PVSV 106, 4—7 hervor: „Daher überlegen die an diesem Beschaffenheitsträger (= Wortgegenstand) Interessierten, ob er seiend oder nichtseiend ist: ‚Stützt sich der auf Grund des Wortes ‚Urmaterie‘ [in der Vorstellung] sich spiegelnde Gegenstand auf Seiendes oder nicht?‘ Wenn nun bewiesen werden soll, daß sich dieses [Vorstellungsbild] nicht auf Seiendes stützt, . . .“ (*tad atra dharminī vyavasthitāḥ sada-sattvaṃ cintayanti kim ayaṃ pradhānaśabdapratibhāsy artho bhāvopādāno na veti. tasya bhāvānupādānatve sādhye . . .*). Vgl. auch T. VETTER, Das Problem des metaphysischen Beweises in der logisch-erkenntnistheoretischen Periode der indischen Philosophie. ZDMG 118 (1968) 353f.

Bisher habe ich leider noch keine Stelle gefunden, aus der ersichtlich wäre, was Dharmakīrti unter Vorstellungen versteht, die sich auf beides stützen. Daß es sich nicht um den gewöhnlichen Vorstellungsirrtum handeln kann, wie VETTER (Erkenntnisprobleme, 50) gemeint hat, geht m. M. aus der Kritik des Vorstellungsirrtums hervor (vgl. oben p. 194), denn dieser Irrtum stützt sich auf Seiendes.

Hier bringt nur Śakyamatis Kommentar Hilfe. Śakyamati gibt (Pramānavārttikatikā, Peking edition, Vol. 131, f. 279b 5ff.) folgende Beispiele: „Hasenhorn usw.“ (*ri boṅ gi rva la sogs pa*) für eine sich auf Nichtseiendes stützende Vorstellung und „Erkennbarsein usw.“ (*śes bya ñid la sogs pa*, korr.: *śes bya ñid la so śas pa*) für eine sich auf beides stützende.

Diese Interpretation wird durch zwei Stellen aus Polemiken in Nyāya-werken kräftig gestützt. Vācaspatimiśra sagt in Erklärung des Dharmakīrti-Verses in seiner Nyāyavārttikatātparyatikā (Calcutta ed., 699, 12f.): „Gestützt auf Seiendes, wie ‚Blaues‘; gestützt auf Nichtseiendes, wie ‚Hasenhorn‘; gestützt auf beides, wie ‚gestaltlos‘, denn gestaltlos ist die Erkenntnis [als Seiendes] und das Hasenhorn [als Nichtseiendes].“ (*bhāvāśrayo yathā nīlam iti, abhāvāśrayo yathā śaśaviṣāṇam iti, ubhayāśrayo yathāmūrtam iti, amūrtam hi bhavati vijñānam bhavati ca śaśaviṣāṇam.*)

Noch deutlicher ist Bhāsarvajña in seinem Nyāyabhūṣaṇam (Vārāṇasī 1968, 552, 2—6). Er scheint hier einen buddhistischen Kommentar zu den beiden Versen PV I 205—206 = 207—208 zu zitieren (der zweite Vers ist in der Ausgabe als Prosa abgedruckt), der aber nicht zu identifizieren ist, wenn es sich überhaupt um einen solchen und nicht nur um eine Erklärung

den Wörter, welche die Gegenstände dieser Vorstellungen ausdrücken. Damit erheben sich die Fragen, was als Gegenstand dieser Vorstellungen zu betrachten sei und ob die Festlegung der Bedeutung „Begriff“ auf den Terminus *svabhāvaḥ* sich nicht gerade hier als zu eng erweise.

Da diese Vorstellungen aus psychischen Eindrücken (*vāsanā*) entspringen, die ihrerseits anfanglos (*anādi-*) sind, ist zunächst ihre psychische Quelle für Dharmakīrti unproblematisch. Ihre Differenzierung erhalten die Eindrücke dadurch, daß sie durch Erkenntnisse (*pratyayaḥ*) von Seiendem, Nichtseiendem oder beidem geprägt wurden⁶⁰; das heißt, daß der sich in der Vorstellung abbildende Gegenstand durch die Erkenntnis als seiend, nichtseiend oder beides bestimmt wurde⁶¹. Dabei ist als Grund für diese differenzierte Bestimmung des Vorstellungsbildes wohl die Praxis des menschlichen Handelns anzusehen, in der sich Seiendes und Nichtseiendes jeweils als solches durch sein Wirksamsein und Nichtwirksamsein deutlich erweist.

Die in der Praxis erworbene Erfahrung mit dem Seienden resultiert in einer immer besseren Beurteilung der den Dingen gemeinsamen Unterschiede von anderen Dingen, also einer immer genaueren Begriffsbildung, durch welche die Erkenntnis den Svabhāva der Dinge immer besser bestimmt oder, anders gesagt, einen besseren Begriff von den

Bhāsarvajñas selber handelt. Auch nach dieser Stelle sind es die Vorstellungen „Hasenhorn usw.“, die sich auf Nichtseiendes stützen, und zu den auf beides gestützten Vorstellungen sagt er: „Eine Vorstellung wie ‚erkennbar‘, ‚gestaltlos‘ usw. stützt sich auf beides, weil die Beschaffenheiten des Erkennbarseins, Gestaltloseins usw. sowohl bei Seiendem als auch bei Nichtseiendem möglich sind.“ (*prameyāmūrtādivikalpaḥ punar ubhayāśrayaḥ, sadasātor api prameyatvāmūrtatvādīdharmasambhavāt.*)

Dagegen spricht nur die Erklärung des sehr späten Manorathānandin (Pramāṇavārttikavṛttiḥ, Poona 1938ff., 361, 2f.), der zwar ebenfalls „Hasenhorn usw.“ als Beispiel für die auf Nichtseiendes gestützte Vorstellung gibt, dann aber für eine auf beides gestützte „Urmaterie, Gott usw.“. Letzteres steht jedoch offenbar in Widerspruch zu Dharmakīrtis Auffassung von der Vorstellung „Urmaterie“ (vgl. Anfang dieser Anm.) und ist außerdem sinnlos. Manorathānandin hat sich hier wohl einfach geirrt.

Obwohl also keine Aussage Dharmakīrtis angegeben werden kann, möchte ich auf Grund der obigen Stellen doch annehmen, daß er unter einer Vorstellung, die sich auf Seiendes und Nichtseiendes stützt, etwa die des Erkennbarseins versteht und andere Beschaffenheiten, die von Seiendem und Nichtseiendem gleichermaßen aussagbar sind.

⁶⁰ „Diese Vorstellung aber entsteht aus psychischen Eindrücken, die durch Erkenntnisse von Seiendem, Nichtseiendem oder beidem geprägt wurden.“ (*sa tu vikalpaḥ sadasadubhayaḥ pratyayāhītavāsanāprabhavaḥ.* PVSV 106, 2f.)

⁶¹ *tatpratibhāsyākārādhyavasāyavaśena.* PVSV 106, 3.

Dingen erwirbt. Bei bestimmten Vorstellungen zeigt sich aber in der Praxis, daß sie gar keinen Bezug zur Wirklichkeit haben. Von solchen Vorstellungen geleitet, trifft man auf kein Wirkliches, dessen Svabhāva eine Beurteilung erlauben würde. Ihr Gegenstand ist daher auch nicht als eine „Sonderung von anderen“ im Sinne einer Sonderung bestimmter Dinge von anderen Dingen zu bestimmen, sondern, da er sich von allen Dingen unterscheidet, als „Sonderung an sich“ (*mukhyo vivekaḥ*)⁶². Diese „Sonderung an sich“ besteht in der gemeinsamen Verschiedenheit von allem Seienden und ist als solche der Begriff des Nichtseienden⁶³.

Vorstellungen, die sich auf Nichtseiendes stützen, und Wörter, die es bezeichnen, haben daher, weil Nichtseiendes keinen Svabhāva hat, keine inhaltlich bestimmten Begriffe zum Gegenstand, sondern sind vielmehr als Repräsentanten der reinen *avidyā*-Natur der anfanglosen Vorstellungen zu betrachten.

5. Vorstellung und Begriff

Damit haben wir auch die Basis für eine genauere Bestimmung des Verhältnisses von Vorstellung und Begriff bei Dharmakīrti gewonnen. Jede Vorstellung stellt eine Beschaffenheit (*dharmāḥ*) dar, die Symbol für ein Wirkliches sein kann, auf welches sie sich stützt, oder für ein Unwirkliches. Stützt sich die Vorstellung auf Wirkliches, dann ist sie als bestimmte Beschaffenheit Begriff (*svabhāvaḥ*). Jeder Begriff ist also Vorstellung, aber nicht jede Vorstellung ist als Begriff anzusehen⁶⁴. Und diese Begriffe sind das bestimmte Allgemeine, das vom Einzelding (*svalakṣaṇam*) ausgesagt wird⁶⁵.

⁶² PVSV 92, 21. Karnakagomin (PVSVT 347, 21f.) paraphrasiert *vivekaḥ* durch *anyāpohaḥ*, sagt aber dazu: „Das andere aber ist das Objekt von Wörtern wie ‚Kuh usw.‘. [Das Fehlen (*vivekaḥ*)] wird in übertragenem Sinne ‚Sonderung‘ (*apohaḥ*) genannt, weil es eine Sonderung begründet, und ist bestimmt als ein Freisein von allem Seienden.“ (*anyas tu gavādiśabdaviśayaḥ. apohanimitatvād apoha ity upacaritaḥ sarvabhāvavirahalakṣaṇaḥ.*)

⁶³ „Das Nichtseiende aber ist ja gerade als ein Fehlen (*vivekaḥ*) bestimmt, weil es irgendeine Gestalt, die man zur [Erkenntnis-]Ursache machen könnte, nicht gibt und weil es, wenn es eine solche [Gestalt] gäbe, kein Nichtseiendes sein könnte — durch das Vorhandensein einer solchen [Gestalt] ist nämlich das Seiende bestimmt. Deshalb ist gerade dieses [Nichtseiende] das eigentliche Fehlen (*mukhyo vivekaḥ*).“ (*abhāvas tu vivekalakṣaṇa eva nimitkārtavyasya kasyacid rūpasyābhāvāt, tadbhāve ’bhāvāyogāt. tadbhāvalakṣaṇatvād bhāvasya. tasmād ayam eva sa mukhyo vivekaḥ.* PVSV 92, 19—21.) Vgl. auch E. FRAUWALLNER, Beiträge zur Apohalehre I. WZKM 40 (1933) 93f.

⁶⁴ Vgl. VETTER, Erkenntnisprobleme. 51.

⁶⁵ VETTER, Erkenntnisprobleme. 48.

Die wesentliche Struktur dieser Begriffslehre stellt Dharmakīrti in den Versen PV I 40—42 = 42—44 dar, wenn er sagt:

„Weil alle Dinge, da sie ihrem Svabhāva nach in ihrem je eigenen Svabhāva bestehen, von Gleichartigem⁶⁶ und Andersartigem verschieden sind, bildet man verschiedene Gattungsbegriffe (*jātiḥ*), die sich auf die Verschiedenheit stützen, welche den Dingen den jeweils [anderen] gegenüber zukommt, und die diese besonderen [Verschiedenheiten] erfassen. Die besondere [Verschiedenheit], die durch die eine Bestimmung⁶⁷ (*dharmah*) erkannt wird, kann daher nicht auch durch eine andere als diese [erkannt werden]. Daher gibt es die Unterscheidung (*bhinnā vyāvāsthitiḥ*) [dieser Bestimmungen, obwohl das Ding, auf dessen Verschiedenheiten sie sich stützen, unteilbar ist]⁶⁸.“

III. SVABHĀVA ALS LOGISCHER GRUND

1. Schlußfolgerung

Es hat sich gezeigt, daß die Vorstellung, sofern sie Begriff ist, mit der Wirklichkeit in Beziehung steht und daher für das Handeln richtungweisend sein kann, daß sie aber auch aus ihrer Irrtumsnatur heraus diese Funktion nur beschränkt erfüllen kann. Auch die Tatsache, daß die Wahrnehmungserkenntnis die Dinge mit allen ihren Eigenschaften vermittelt⁶⁹, schließt die Möglichkeit des Vorstellungsirrtums nicht aus⁷⁰.

⁶⁶ *svabhāva-* ist überall gut belegt, doch hat schon FRAUWALLNER (Beiträge zur Apohalehre I, WZKM 39, 1932, 248, Anm. 2) darauf hingewiesen, daß die tibetischen Versionen neben *svabhāva-* (*ran-dños*) auch *sabhāva-* (*mthun-dños*, Peking ed.) bezeugen. Dazu kommt auch *mthun-dños* bei Śakyamati (Pramānavārttikaṭikā, Pek. ed., Vol. 131, f. 69a8). Die Interpretation ist eindeutig durch PVSV 25, 14 (*sajātyābhīmatāt*) bestimmt. Die Lesart *mthun-dños* ist also sinngemäß richtiger. Eine Konjekture gegen alle Überlieferung und die anderen tibetischen Versionen möchte ich daraufhin nicht vorschlagen. Dennoch bleibt nicht einsichtig, warum Dharmakīrti an dieser Stelle *svabhāva-* schreibt.

⁶⁷ *dharmena* wird durch *nāmnā* paraphrasiert (PVSV 25, 24).

⁶⁸ *sarve bhāvāḥ svabhāvena svasvabhāvavyavasthiteḥ | svabhāvaparabhāvābhyāṃ yasmād vyāvṛttibhāgināḥ || tasmād yato yato 'rthānāṃ vyāvṛttis tanibandhanāḥ | jātibhedāḥ prakalpyante tadviśeṣāvagāhināḥ || tasmād yo yena dharmena viśeṣaḥ sampratīyate | na sa śakyas tato 'nyena tena bhinnā vyavasthitiḥ ||.*

⁶⁹ *ekasyārthasyabhāvasya pratyakṣasya sataḥ svayam | v. 43ab = 45ab.*

⁷⁰ „Daher ist, wenn ein Ding wahrgenommen wurde, jede Eigenschaft [des Dinges ebenso] wahrgenommen. Wegen des Irrtums [der Vorstellung aber] wird keine [von ihnen eindeutig] bestimmt.“ (*tasmād dr̥ṣṭasya bhāvasya dr̥ṣṭa evākhīlo guṇaḥ | bhrānter niścīyate neti. v. 45a—c = 47a—c.*)

Dies gilt, obwohl die Vorstellung an sich die Funktion erfüllt, falsche Übertragungen von einem Ding fernzuhalten⁷¹, weil sie ja selber, wenn die Wahrnehmungen so beschaffen sind, daß sie einen Irrtum begründen, solche Übertragungen enthält. Auf diese Weise läßt sich also der Irrtum aus der Vorstellung nicht ausklammern.

Hier setzt nun für Dharmakīrti die Funktion der Schlußfolgerung (*anumānam*) ein⁷². Nur dann nämlich ist die Möglichkeit des Irrtums aus der Vorstellung ausschließbar, wenn sie ihre Funktion des Zuschreibens und Fernhaltens von Begriffen auf Gründe⁷³ gestützt ausübt. Eine solche vorstellende Erkenntnis, die einem Ding begründet einen Begriff zuschreibt oder von ihm ausschließt, ist Schlußfolgerung. Sie hat nicht nur einen anderen Gegenstand als die Wahrnehmung, den bestimmten Begriff nämlich⁷⁴, sondern kann auch durch ein eigens zu begründenden Regeln folgendes Zustandekommen irrtumsfrei sein und darf daher neben der sinnlichen Wahrnehmung als zweite Möglichkeit richtiger Erkenntnis (*pramāṇam*) gelten.

Es überschneiden sich somit im Thema der Schlußfolgerung bei Dharmakīrti drei besondere Disziplinen: die Begriffslehre, sofern es um den Gegenstand dieser Vorstellung geht, die Erkenntnislehre, sofern es um die Möglichkeit von Vorstellungen geht, die sich beim Handeln bewähren, und die Logik, sofern die Art des Zustandekommens solcher Vorstellungen und die dabei gültigen Regeln thematisch sind.

2. *dharmī* und *dharmāḥ*

Die Schlußfolgerung hat es grundsätzlich nur mit Begriffen zu tun. Das lehrt schon Dignāga in einer auch von Dharmakīrti (PVSV 2, 22 ff.) verwendeten Stelle: „Dieses ganze Verfahren von Erschließendem (*anumānam*) und zu Erschließendem (*anumeyam*) [ist möglich] auf Grund

⁷¹ „Die vorstellende Erkenntnis, welche ein Allgemeines zum Gegenstand hat, richtet sich, wenn irgendein [Ding] wahrgenommen wurde, ohne daß [auf dieses Ding] ein Teil eines anderen [Dinges] übertragen worden ist, bloß darauf, diesen [fremden Teil] fernzuhalten, denn die Bestimmungsvorstellung schließt die Übertragungsvorstellung aus.“ (*kvacid dr̥ṣṭe 'pi yaj jñānaṃ sāmānyārthaṃ vikalpakam | asamāropitānyāṃse tanmātrāpohagocaram || nīścayāropamanasor bādhyabādhakabhāvataḥ | v. 48—49b = 50—51 b.*)

⁷² Vgl. FRAUWALLNER, Beiträge zur Apohalehre I. WZKM 39 (1932) 249 ff., besonders 252 f.

⁷³ Vgl. unten p. 205 f.

⁷⁴ „Daher heißt es, daß die Schlußfolgerung (*līṅgam*) die Sonderung (*apohaḥ*) zum Objekt hat; was könnte anderenfalls, wenn der Träger der Beschaffenheiten (*dharmī*) bekannt ist, außer ihm [noch] unbekannt sein?“ (*tasmād apohaviśayam iti līṅgaṃ prakīrtitam | anyathā dharmīṇaḥ siddhāv asiddhaṃ kim ataḥ param || v. 47 = 49.*)

einer Unterscheidung von Beschaffenheit (*dharmāḥ*) und Beschaffenheitsträger (*dharmī*), die nur in der Erkenntnis gegeben ist, und hängt nicht davon ab, ob [dieser Unterschied] außerhalb [der Erkenntnis tatsächlich] gegeben ist oder nicht⁷⁵.“

Daß Dharmakīrti ferner die Vorstellungen von Beschaffenheiten (Akzidentien) und von Trägern solcher Beschaffenheiten (Substanzen) oder die entsprechenden Wörter auf die beiden möglichen Arten von gemeinsamen Verschiedenheiten der Dinge ihren Wirkungen und ihren Ursachen nach zurückführt, hat sich bereits oben⁷⁶ gezeigt. Kommen nun beide Arten von Vorstellungen oder Wörtern mit Bezug auf dasselbe Ding vor, dann hängt die Unterscheidung von Substanz und Akzidens davon ab, welche speziellen Verschiedenheiten des Dinges von anderen Dingen man selber erkennen oder einem anderen mitteilen will⁷⁷. Diese Verschiedenheiten setzt man dann mit Hilfe eines Eigenschaftswortes als Akzidens und kann, wenn man keine weiteren Verschiedenheiten feststellen will, den undifferenzierten Rest als Substanz festlegen⁷⁸.

⁷⁵ *sarva evāyam anumānānumeyavyavahāro buddhyārūḍhenaiva dharmadharmābhēdena na bahiḥ sadasattvam apekṣate*. So von FRAUWALLNER wiederhergestellt und als mögliches Fragment des Hetumukham eingeordnet (vgl. FRAUWALLNER, *Dignāga*, sein Werk und seine Entwicklung. WZKSO 3, 1959, 104 mit Belegstellen und 163).

⁷⁶ Vgl. p. 191f.

⁷⁷ VETTER, Erkenntnisprobleme. 57 (Anm. 45), zieht zur Erklärung die Verse PV I 61—62 = 63—64 heran: „Der Unterschied zwischen Eigenschaft und Eigenschaftsträger besteht in Ausschließung und Nichtausschließung (I, 63). Wenn ich jemand, der eine Kuh noch nicht richtig erkannt hat, darauf aufmerksam machen will, daß dieses Gebilde nicht zum Reiten taugt, dann werde ich auf die Eigenschaft ‚Nichtpferdheit‘ hinweisen. Sollen aber die Möglichkeiten offen bleiben, die sich daraus ergeben, daß etwas kein Pferd ist (z. B. Milchgewinn), so werde ich ‚Nichtpferd‘ sagen. An dieses Wort für einen Eigenschaftsträger können nun wichtige Bestimmungen geheftet werden. Nenne ich dagegen eine Eigenschaft, dann können sich daran keine weiteren Eigenschaften mehr anschließen. Dafür ist diese Eigenschaft besonders betont. Ich werde je nachdem das eine oder das andere wählen. Die Worte für Substanz (*dravyam*) und Akzidens (*bhāvāḥ*) sind, ohne jede ontologische Bedeutung, lediglich Ausdrücke, die das eine Mal weitere Ausdrücke tragen können, das andere Mal nicht (I, 64).“

⁷⁸ „Wenn jemand, sofern eine Verschiedenheit [eines Dinges] von mehreren [anderen] Dingen vorliegt, erkennen möchte, ob bei diesem [Ding] eine Verschiedenheit von einem [bestimmten anderen] Ding bejaht oder verneint werden müßte, dann zeigt man eben dieses Ding auf, indem man unter Hinweis mittels eines Eigenschaftswortes (*dharmasābhēdena*), bei dem alle anderen Verschiedenheiten beiseite gelassen werden, eine — weil die [vorstellende] Erkenntnis [sie] so abbildet — scheinbar (*iva*) getrennte Beschaffenheit [und] den übrigen Svabhāva [des Dinges] ohne [weiter] zu unterscheiden als Beschaffenheitsträger bestimmt.“ (*anekārthabhedasambhāve*

3. *svabhāvapratibandhaḥ*

Auf der Schlußfolgerung gründet die richtige Entscheidung darüber, ob einem Begriff Wirklichkeit (*arthaḥ*) entspricht oder nicht (*anarthaḥ*)⁷⁹. Nur die Schlußfolgerung kann also falsche Begriffe durch richtige ersetzen⁸⁰, denn die Wahrnehmung kann die außerhalb ihres Bereiches liegenden falschen Begriffe nicht mehr korrigieren.

Und die Schlußfolgerung ist nach der Definition Dignāgas⁸¹, die auch für Dharmakīrti gilt⁸², „Erkenntnis von etwas durch ein mit den drei Formen ausgestattetes Anzeichen“. Anzeichen (*liṅgam*), logischer Grund (*hetuḥ*) ist nach PV I v. 1 = 3 eine Beschaffenheit des Gegenstandes der Schlußfolgerung (*pakṣadharmāḥ*), wobei der Gegenstand von Dharmakīrti als Beschaffenheitsträger (*dharmī*) verstanden wird (PVSV 1, 12): Schlußfolgerung ist demnach die Erkenntnis eines nicht oder falsch erkannten Begriffes durch einen bekannten Begriff. Um als richtige Erkenntnis (*pramāṇam*) auftreten zu können, muß die Schlußfolgerung jedoch grundsätzlich zwei Voraussetzungen machen.

Erstens muß der bekannte Begriff, der logische Grund, richtig bestimmt worden sein. Die Vorstellung, welche eine Schlußfolgerung begründen kann, darf also nicht irrig sein. Nach dem, was oben⁸³ gesagt wurde, scheint diese Voraussetzung nicht erfüllbar oder es würde sich, wollte man auch hier zur Gewinnung einer richtigen Bestimmung des Begriffes das Mittel der Schlußfolgerung einsetzen, ein Regressus ad infinitum ergeben. Dharmakīrti vermeidet diesen Regressus durch seinen

tadekāriḥabhedavidhipratiśedhajijñāsāyām tad eva vastu pratikṣiptabhedāntareṇa dharmasābdena saṃcodya buddhes tathāpratibhāsanād vyatiriktaṃ dharmam ivāviśeṣeṇā param asya svabhāvaṃ dharmīṭayā vyavasthāpya pradarsyate. PVSV 44, 6—10. Vgl. auch VETTER, Erkenntnisprobleme. 57.)

⁷⁹ *arthānarthavivecanasyānumānāśrayatvāt*, PVSV 1, 8. Auf die Implikationen, welche die Wörter *arthaḥ* und *anarthaḥ* in sich bergen, brauche ich hier nicht weiter einzugehen. Vgl. dazu vor allem PVSVT 4, 29—8, 16.

⁸⁰ Vgl. FRAUWALLNER, Beiträge zur Apohalehre I. WZKM 39 (1932) 252: „Damit ist allerdings vorausgesetzt, daß jeder Schlußfolgerung ein Irrtum vorangeht. Das ist aber auch tatsächlich der Fall, selbst dort, wo es auf den ersten Blick nicht den Anschein hat. Wenn man nämlich an irgendeiner Stelle Rauch sieht und daraus auf das Vorhandensein von Feuer schließt, so ist das nur möglich, weil man zuerst das Vorhandensein des Feuers nicht erkannt hat, also in einem Irrtüm befangen war; denn nur derjenige, der etwas nicht erkannt hat oder über etwas im Zweifel war, wird es durch Schlußfolgerung zu erkennen suchen.“ (Vgl. PVSV 27, 15ff.)

⁸¹ *trirūpāl liṅgād arthadrk.* Pramāṇasamuccayaḥ II v. 1b (zitiert in Pramāṇavārttikavṛttih, Poona 1938ff., Appendix, 516, 7 u. a.).

⁸² Dharmakīrti gibt in PV I und der Svavṛttih keine Definition der Schlußfolgerung, greift aber im 2. Kapitel des Pramāṇaviniścayaḥ (Peking ed. f. 265a8f.) wieder auf die Dignāga-Definition zurück.

⁸³ p. 193f.

Ansatz in der Praxis: Wahrheit oder Falschheit eines Begriffes erweisen sich in der Praxis des Handelns. Ergibt sich in der Praxis der Zweifel, ob ein Begriff richtig sei, dann ist eine Schlußfolgerung angebracht, ihn zu bestätigen oder zu korrigieren. Besteht aber dieser Zweifel nicht, dann bedarf es auch keiner Schlußfolgerung⁸⁴, weil der entsprechende Begriff der Praxis genügt. Ein Begriff kann demnach als gültiger Ausgangspunkt einer Schlußfolgerung dienen, solange er nicht seinerseits durch die Ausweitung der Erfahrung problematisch geworden ist.

Als zweites setzt die Schlußfolgerung voraus, daß es zwischen den beiden Begriffen, dem bekannten, dem Grund (*hetuḥ*), und dem problematischen, der Folge (*sādhyaṃ*), einen logischen Nexus, eine „Umfassung“ (*vyāptiḥ*)⁸⁵, gibt. Dieser Nexus besteht entweder darin, daß der umfassende, umfangreichere Begriff dort, wo der umfaßte, umfangärmere Begriff vorkommt, niemals fehlt, oder darin, daß der umfaßte Begriff nur dort vorkommt, wo auch der umfassende Begriff vorkommt⁸⁶.

Es ist das Verdienst Dignāgas für die Entwicklung der indischen Logik, den logischen Nexus für Grund und Folge in festen Regeln formalisiert zu haben; Dharmakīrtis Verdienst ist es, die Frage nach dem Grund für den logischen Nexus beantwortet zu haben. Und das Wesentliche seiner Antwort ist, daß er zeigt, daß und wie der logische Nexus auf einer realen Verbindung beruht und bei welchen Begriffen diese Verbindung in der Wirklichkeit gegeben ist.

Dharmakīrti betrachtet als Bedingung für den logischen Nexus zweier Begriffe ihre Verknüpfung durch den Svabhāva (*svabhāvapratibandhaḥ*)⁸⁷. Sie ist dann gegeben, wenn beide Begriffe dieselbe Wirklichkeit bestimmen, also das, was der eine Begriff bestimmt, mit dem, was der andere bestimmt, identisch ist⁸⁸. Der logische Nexus zweier Begriffe beruht also auf ihrer realen Identität.

⁸⁴ „Und einer, der den Zweifel, ob eine Übertragung der Form dieses [fremden Dinges (hier: Nichtfeuer)] vorliegt, nicht hat, würde zur Erkenntnis des [Dinges (hier: Feuer)] keine Schlußfolgerung bemühen.“ (*tadākārasamāropasamśayarahitāś ca tatpratipattau na liṅgam anusaret*. PVSV 27, 22f.)

⁸⁵ Synonym sind „Nicht-ohne-Vorhandensein“ (*avinābhāvaḥ*), „feste Zuordnung“ (*niyamah*).

⁸⁶ *vyāptir vyāpakasya tatra bhāva eva vyāpyasya vā tatraiva bhāvaḥ*. PVSV 2, 12f. Zur Interpretation der Definition vgl. HB II, 90.

⁸⁷ „Denn wenn eine Verknüpfung durch den Svabhāva vorliegt, verfehlt die eine Sache (der Grund) die [andere] Sache (die Folge) nicht.“ (*svabhāvapratibandhe hi saty artho 'rtham na vyabhicarati*. PVSV 2, 19f.) Vgl. auch PVSV 8, 12f.: *apratibaddhasvabhāvasyāvinābhāvanīyamābhāvāt*; PVSV 17, 12: *tasmāt svabhāvapratibandhād eva hetuḥ sādhyam gamayati*.

⁸⁸ „Und diese [Verknüpfung besteht] auf Grund der Tatsache, daß [der Grund] das Selbst der [Folge] ist.“ (*sa ca tadātmatvāt*. PVSV 2, 20f.)

Wie sich bei Besprechung der Kausalität gezeigt hat⁸⁹, gibt es für Dharmakīrti neben dem *svabhāvapratibandhaḥ* im Sinne der realen Identität zweier Begriffe, die von demselben Ding gewonnen werden können, aber auch noch eine zweite Form des *svabhāvapratibandhaḥ* im Sinne der Beziehung des Begriffes einer Wirkung und des Begriffes ihrer Ursache⁹⁰. Der *svabhāvapratibandhaḥ* zweier Begriffe ist also entweder als einfache reale Identität (*tadbhāvaḥ*) oder als Kausalität (*tadutpattih*) möglich:

„Daher könnte entweder der nur mit dem [Grund] verbundene Svabhāva (d. i. die Folge) ebendiese Beschaffenheit (*bhāvaḥ*) fehlen lassen (v. 23 a—c | = 25 a—c |)

— wie z. B. der [fehlende] Baum die Śiṃśapā. Dieser [Baum] ist [nämlich], weil ein Zweige usw. besitzendes besonderes [Ding] so (d. i. unter dem Namen ‚Śiṃśapā‘) bekannt ist, dieses [besonderen Dinges] Svabhāva. Und wie könnte ein Ding ohne seinen Svabhāva bestehen, da doch gerade der Svabhāva das Ding ist? Infolgedessen verfehlt der [Grund ‚Śiṃśapā‘] wegen [seiner] Verknüpfung durch den Svabhāva [die Folge ‚Baum‘] nicht. —

oder die Ursache die Wirkung, weil [die Wirkung die Ursache] nicht verfehlt. (v. 23 | c—d = 25 | c—d)

Die fehlende Ursache läßt die Wirkung fehlen. Anderenfalls handelt es sich eben nicht um ihre Wirkung. Das festgestellte Verhältnis von Ursache und Wirkung aber legt den Svabhāva [der Wirkung auf die Ursache] fest. Daher ist auf beide Arten das Fehlen [des Grundes beim Fehlen der Folge] nur auf Grund der Verknüpfung durch den Svabhāva gegeben.

Wie könnte es anderenfalls (ohne die Verknüpfung) durch das Fehlen des einen ein Fehlen des anderen geben? Muß denn ein Mensch, weil er keine Pferde hat, [deshalb] auch ohne Kühe sein? Und wieso sollte, weil das eine zutrifft, [auch] das andere zutreffen? Muß ein Mensch, bloß weil er Kühe hat, auch Pferde haben? (vv. 24—25 = 26—27)

Daher läßt der Grund die Folge nur auf Grund der Verknüpfung durch den Svabhāva erkennen und diese ist entweder als Dieses-Sein oder als Daraus-Entstehen bestimmt⁹¹.“

⁸⁹ p. 184 ff.

⁹⁰ „Auch bei der Wirkung (oder: dem Begriff der Wirkung) gibt es die Verknüpfung durch den Svabhāva, weil der Svabhāva der [Wirkung] aus der [Ursache] entsteht.“ (*kāryasyāpi svabhāvapratibandhaḥ, tatsva-bhāvasya tadutpattih*. PVSV 3, 3f.)

⁹¹ *tasmāt tanmātrasambandhaḥ svabhāvo bhāvam eva vā | nivartayet* (v. 23 a—c | = 25 a—c |) — *yathā vṛkṣaḥ śiṃśapām. śākhādimadvīṣasyaiva kasyacit tathāprasiddheḥ sa tasya svabhāvaḥ. svam ca svabhāvaṃ parityajya*

Aus diesem Ansatz von zwei Formen der Verknüpfung durch den Svabhāva als Grundlage des logischen Nexus ergibt sich folgerichtig die Lehre von den beiden Methoden, den logischen Nexus festzustellen. Die Feststellung des logischen Nexus erfolgt durch Demonstration an einem Beispiel im Beleg (*dr̥ṣṭāntaḥ*)⁹² und beruht auf den entsprechenden Erkenntnismitteln (*yathāsvaṃ pramāṇena niścitam*. PVSV 2, 13f.)⁹³.
kathaṃ bhāvo bhavet, svabhāvasyaiva bhāvatvād iti tasya svabhāvapratibandhād avyabhicāraḥ. — kāraṇaṃ vā kāryaṃ avyabhicārataḥ || (v. 23|c—d = 25|c—d) kāraṇaṃ nivartamānaṃ kāryaṃ nivartayati. anyathā tat tasya kāryaṃ eva na syāt. siddhas tu kāryakāraṇabhāvaḥ svabhāvaṃ niyamayatīty ubhayathā svabhāvapratibandhād eva nivṛtīḥ.

anyathaikanivṛtīyāvinivṛtīḥ kathaṃ bhavet | nāsvavān, iti martyena na bhāvyaṃ gomatāpi kim || samnidhānāt tathaikasya kṛāham anyasya samnidhīḥ | gomān ity eva martyena bhāvyaṃ āsvavatāpi kim || (v. 24—25 = 26—27) tasmāt svabhāvapratibandhād eva hetuḥ sādhyam gamayati. sa ca tadbhāvalakṣaṇas tadutpatīlakṣaṇo vā. PVSV 16, 28—17, 13.

⁹² Mit der Frage des positiven und negativen Belegs setzt sich Dharmakīrti PVSV 97, 11—17 auseinander und kommt dort zum Ergebnis, daß nur ein Beleg notwendig ist, weil der andere damit durch Implikation ebenfalls gegeben ist (*sādharmyeṇāpi hi prayoge 'rthād vaidharmyagatīḥ . . . tathā vaidharmye 'py anvayagatīḥ*). Vgl. auch HB II, 4.15. Die Notwendigkeit, einen Beleg anzuführen, fällt natürlich weg, wenn der Nexus zur Zeit der Angabe eines Grundes bereits bekannt ist (*yeṣāṃ punaḥ prasiddhāv eva tadbhāvahetubhāvaṃ teṣāṃ viduṣāṃ vācyo hetur eva hi kevalaḥ*. PVSV 18, 9—11).

⁹³ Beim *kāryahetuḥ* zeigt der Beleg, daß die zu beweisende „andere Sache“ Ursache ist, weil der logische Grund nur, wenn diese andere Sache gegeben ist, vorkommt (*hetubhāvo vā tasmīn saty eva bhāvād iti dr̥ṣṭāntena praḍarśyate 'rthāntarasya*. PVSV 18, 3—5). Dabei wird das Verhältnis von Ursache und Wirkung empirisch durch ein System von Wahrnehmungen und Nichtwahrnehmungen festgestellt: „Welches [zunächst] nichtwahrgenommene [Ding], das an sich wahrnehmbar ist (*tallakṣaṇam*), bei der Wahrnehmung bestimmter [anderer Dinge] (*yeṣāṃ*) [selbst] wahrgenommen wird und nicht wahrgenommen wird, wenn unter diesen [anderen Dingen] (*tatra*) ein einziges fehlt, das ist dieses [Ursachenkomplexes] Wirkung.“ (*yeṣāṃ upalambhe tallakṣaṇam anupalabdham yad upalabhyate, tatraikābhāve 'pi nopalabhyate, tat tasya kāryam*. PVSV 22, 2f.). Vgl. dazu HB II, 97.

Beim *svabhāvahetuḥ* zeigt der Beleg, daß der zu beweisende Begriff der Sache nach mit dem beweisenden Begriff identisch ist (*dr̥ṣṭānte hi sādhyadharmasya tadbhāvas tanmātrānubandhena tatsvabhāvatayā khyāpyate*. PVSV 17, 20f.). Für den Nachweis dieser realen Identität zwischen den beiden Begriffen setzt Dharmakīrti später die Erkenntnis (*pramāṇam*) ein, die den Grund im Gegenteil des zu Beweisenden aufhebt (*sā sādhyaviparyaye hetor bādhakapramāṇavṛtīḥ*. HB 37, 5). Das scheint aber erst die entwickelte Form der Regel zu sein, die den Nachweis, daß die Folge sich nur an den Grund anschließt, bestimmt. In seiner ersten Arbeit findet sich diese Regel noch nicht.

Hier ist Dharmakīrti offenbar noch der Ansicht, daß der Beleg genügt, um die entsprechende Erkenntnis (*pramāṇam*) vom Nexus zweier Begriffe

4. *svabhāvahetuḥ* und *kāryahetuḥ*

Aus den beiden Formen des *svabhāvapratibandhaḥ* sind aber auch die beiden Arten⁹⁴ von logischen Gründen, Begriff (*svabhāvahetuḥ*) und Wirkung (*kāryahetuḥ*), abzuleiten. Nur diese beiden Gründe sind nämlich durch ihren Svabhāva mit der entsprechenden Folge verbunden. Beide Gründe sind Begriffe. Ihr Unterschied ist der von Akzidens und Substanz⁹⁵ und ist bedingt durch die Art des Folgebegriffes.

Der Svabhāva als Grund steht dann in einer logischen Verbindung mit der Folge, wenn diese bloß mit seinem Vorhandensein gegeben ist: „Ferner ist auch eine Beschaffenheit (*bhāvaḥ*) Grund mit Bezug auf einen Svabhāva, der sich an [ihr] bloßes Vorhandensein anschließt. Die reale Identität (*tādātmyam*) dieser Sache besteht nämlich nur mit dem, was sich bloß an sie anschließt, nicht [aber] mit dem, was von einem anderen abhängt⁹⁶.“

Der Grund-Begriff ist also nicht real-identisch mit einem Folgebeizustellen: „Durch den Beleg weist man die Erkenntnis auf, daß das, was einen erzeugten Svabhāva hervorbringt, [diesen] als [zugleich] mit einem vergänglichen Svabhāva versehen hervorbringt . . . Und durch diese Erkenntnis wird deutlich gemacht, daß sich die zu beweisende Beschaffenheit bloß an die [beweisende Beschaffenheit] anschließt.“ (*yaḥ kṛtakam svabhāvaṃ janayati so 'nityasvabhāvaṃ santam janayatiṭi pramāṇam drṣṭāntenopadarśyate. . . . tena ca pramāṇena sādhyadharmasya tanmātrānubandhaḥ khyāpyate*. PVSV 17, 21—18, 2.)

Der Beleg hat also den Zweck, zu zeigen, daß die beiden Begriffe von etwas ausgesagt werden, das nur eine einzige Ursache hat. Dharmakīrti stützt sich dabei auf seinen „Satz von der Verschiedenheit“, der die Verschiedenheit der Dinge als Zuschreibung von sich ausschließenden Beschaffenheiten bestimmt und sie aus der Verschiedenheit der Ursachen begründet (*ayam eva khalu bhedo bhedahetur vā bhāvānām viruddhadharmādhyāsah kāraṇabhedaś ca*. PVSV 20, 21f.). Dieser „Satz von der Verschiedenheit“ enthält natürlich den „Satz des Widerspruchs“. Seine Formulierung macht aber deutlich, daß für Dharmakīrti der Satz des Widerspruchs nicht den Sinn eines Denkgesetzes hat. Er hat vielmehr ontologische Bedeutung und drückt aus, wie die Dinge sind. Für das Denken gewinnt der Satz nur dadurch seine Bedeutung, daß das Denken, Vorstellen, nur dann zum Erkennen, richtig Vorstellen, wird, wenn es die Dinge in einer Weise bestimmt, welche sich in der Praxis bewähren kann. Richtiges Vorstellen ist durch den Satz des Widerspruchs insofern gebunden, als es den „Satz von der Verschiedenheit der Dinge“ berücksichtigen muß.

⁹⁴ Dharmakīrti lehrt an sich drei Arten von Gründen, faßt aber die dritte, den Grund „Nichtbeachtung eines Beobachtbaren“ (*drśyānupalabdhiḥ*) als im *svabhāvahetuḥ* enthalten auf. Vgl. PVSV 105, 1f. und zur Interpretation dieser Subsumption HB II, 154ff.

⁹⁵ Vgl. oben p. 191f. und p. 200.

⁹⁶ *svabhāve bhāvo 'pi bhāvamātrānurodhini || (v. 2|c—d = 4|c—d) hetur iti vartate. tādātmyam hy arthasya tanmātrānurodhiny eva nānyāyatte*. PVSV 4, 1—3.

Begriff, einem Prädikat, welches vom Subjekt als durch ein anderes Ding bedingt ausgesagt werden könnte,

„denn eine Beschaffenheit (*dharmah*), die von einer anderen Sache verursacht ist, wäre eben etwas anderes. Was nämlich nicht entsteht, wenn das eine entsteht oder eine [von der Ursache des einen] verschiedene Ursache hat, kann doch nicht dieses [eine] zum Svabhāva haben (d. i. mit dem einen real-identisch sein)⁹⁷.“

So könnte man z. B. aus dem Grund „Erzeugtsein“ (*kṛtakatvam*) nicht eine Folge „Vergänglichkeit“ (*anityatvam*) erweisen, wenn man meint, daß diese Vergänglichkeit der Dinge durch eine von den Dingen verschiedene Vergehensursache (*vināśahetuḥ*) bewirkt wird⁹⁸.

Aus diesen Stellen entnehme ich, daß Dharmakīrti den Svabhāva als eine Beschaffenheit (*bhāvaḥ*, *dharmah*) bestimmt, die nicht von einer anderen Sache bedingt ist, d. h. mit der Sache selbst (*sva-*) gegeben ist. Er sagt das allerdings in unserem Text nirgends deutlich⁹⁹. Wohl aber läßt sich Kaṛṇakagomin als Zeuge für die Berechtigung, eine solche Definition des Svabhāva bei Dharmakīrti zu

⁹⁷ *arthāntaranimitto hi dharmah syād anya eva saḥ |* (v. 33ab = 35ab) *na hi tasmin niṣpanne 'niṣpanno bhinnahetuko vā tatsvabhāvo yuktah.* PVSV 20, 19—21.

Und vor dem großen Apoha-Exkurs sagt er noch einmal: „... warum [aber] gibt es den logischen Nexus (*avinābhāvaḥ*) auch mit Bezug auf den Svabhāva [als Folge] ?

Es gibt den logischen Nexus auch mit Bezug auf einen Svabhāva, der sich an das bloße Vorhandensein anschließt. (v. 39ab = 41ab) Denn wir meinen, daß eine Beschaffenheit (*bhāva-*) einen logischen Nexus mit demjenigen Svabhāva hat, der sich an [ihr] bloßes Vorhandensein anschließt.

Wenn jener [Svabhāva] fehlte, würde [nämlich diese] Beschaffenheit (*bhāva-*) selber [ebenfalls] fehlen, weil [die beiden der Sache nach] nicht verschieden sind. (v. 39cd = 41cd)

Eben jene Beschaffenheit (*bhāvaḥ*), die sich an das bloße Vorhandensein [der anderen Beschaffenheit] anschließt und ‚Svabhāva‘ genannt wird, ist ja selber der Sache nach [diese andere] Beschaffenheit. Und wie könnte es diese [andere Beschaffenheit] ohne ihr Selbst (d. i. die eine Beschaffenheit, die der Sache nach sie selbst ist) geben?“

(... *svabhāva idānīm katham avinābhāvaḥ. — svabhāve 'py avinābhāvo bhāva-mātrānurodhini |* (v. 39ab = 41ab). *yo hi bhāvamātrānurodhī svabhāvas, tatrāvinābhāvo bhāvasyeṣyate. — tadabhāve svayaṃ bhāvasyābhāvaḥ syād abhedataḥ ||* (v. 39cd = 41cd). *ya eva bhāvo bhāvamātrānurodhī svabhāva ity ucyate, sa eva svayaṃ vastuto bhāvaḥ. sa cātmānaṃ parityajya katham bhavet.* PVSV 24, 8—15.)

⁹⁸ Vgl. die Ausführungen von PVSV 21, 2—24 und die Bemerkungen zur Definition des *svabhāvahetuḥ* in HB 4.112.

⁹⁹ Man könnte am ehesten PV I v. 7 = 9 in diesem Sinne heranziehen. Vgl. oben p. 185.

erschließen, anführen, wenn er sagt, daß „der Svabhāva eine untrennbare (*avyatirikta-*) Beschaffenheit ist“¹⁰⁰.

Handelt es sich bei der Folge aber nicht um einen anderen Begriff desselben, sondern um den eines anderen Dinges¹⁰¹, dann hat nur die Wirkung als Grund einen logischen Nexus mit der Folge, weil sie aus einem anderen Ding, der Ursache, entsteht¹⁰².

Ein wesentlicher Unterschied zwischen den beiden Arten der Schlußfolgerung, derjenigen auf Grund eines Begriffes und derjenigen auf Grund der Wirkung, besteht also nicht. Beide sind richtige Erkenntnisse von vorher falsch oder nicht erkannten Begriffen auf Grund von erkannten Begriffen und gestützt auf eine reale Beziehung der begründeten und gefolgerten Begriffe. Ihr Unterschied folgt nur aus der Auffassung, daß diese Beziehung auf zweifache Weise möglich sei, und aus den dementsprechend verschiedenen Methoden zu ihrer Bestimmung.

5. Die Arten des *svabhāvahetuḥ*

Die Wiederaufnahme der Besprechung des *svabhāvahetuḥ* nach dem langen Apoha-Exkurs leitet Dharmakīrti mit einer Bestimmung verschiedener Arten dieses Grundes (*svabhāvahetupravibhāgāḥ*) ein (PVSV 93, 5—14)¹⁰³:

„Und das, was als logischer Grund angeführt wird,
den Svabhāva [nämlich], nennen wir, um die Folge zu beweisen,
entweder als von verschiedenen bedingenden Bestimmungen
(*upādhiḥ*) abhängig oder auch als für sich allein bestehend
(*kevalaḥ*)¹⁰⁴; wie z. B. [die Gründe] Wirkungsein (*kāryatvam*)¹⁰⁵
und Seiendsein (*sattvam*) für das Vergehen. (v. 186—188)

Etwas ist nämlich erzeugt (*kṛtaka-*), wenn es für das Zustandekommen seines Svabhāva (*svabhāvaniṣpattau*) von der Tätigkeit eines anderen (d. i. der Ursache) abhängt. Daher deutet das Wort

¹⁰⁰ *svabhāvā ity avyatirikto dharmāḥ*. PVSVT 348, 18f.

¹⁰¹ *arthāntara-*, PVSV 18, 4f.

¹⁰² *tadutpatteḥ*, PVSV 24, 8.

¹⁰³ Es ist dies die einzige Stelle des Werkes, an der von einer solchen Unterscheidung die Rede ist. Ihre Bedeutsamkeit geht jedoch schon daraus hervor, daß Dharmakīrti sie vollständig in den *Pramānaviniścayaḥ* übernommen hat, wo sie im Anfang der Besprechung des *svabhāvahetuḥ* ihren Platz hat (Peking ed. f. 275a2—6; vgl. auch *Nyāyabinduḥ* III, 9—13). Vgl. auch Y. KAJIYAMA, *An Introduction to Buddhist Philosophy*. Kyoto 1966, § 16.3 und besonders Anm. 236.

¹⁰⁴ Das heißt: als von Bestimmungen unabhängig. Im *Pramānaviniścayaḥ* findet Dharmakīrti dafür den deutlicheren Ausdruck *dag-pa* = **suddhaḥ* („rein“, f. 275a2; vgl. *Nyāyabinduḥ* III, 9).

¹⁰⁵ Synonym mit „Erzeugtsein“ (*kṛtakatvam*).

‚erzeugt‘, obgleich es den Svabhāva [des Dinges] benennt, [zugleich] diesen als durch ein anderes bedingend bestimmt an¹⁰⁶. Durch diesen [Hinweis auf die Abhängigkeit von bedingenden Bestimmungen] sind auch [Beschaffenheiten wie] das Unterschiedensein [der Dinge] durch eine Verschiedenheit der Ursachen und andere [Beschaffenheiten] erklärt¹⁰⁷.

So nennt man [also] einmal einen Svabhāva als Grund, sofern er von verschiedenen bedingenden Bestimmungen abhängig ist, ein andermal einen unabhängigen [Svabhāva] im allgemeinen (*sāmānyena*), wie das Seiendsein für die Vergänglichkeit [als Folge], und ein andermal [wieder einen Svabhāva] unter Auswahl einer besonderen Beschaffenheit (*-dharmaviśeṣaparigraheṇa*), die Svabhāva ist, wie das Entstehen¹⁰⁸ für ebendieselbe [Folge]. In dieser Weise¹⁰⁹ sind auch die anderen Arten des Svabhāvahetu zu betrachten¹¹⁰.“

Dharmakīrti unterscheidet also von den Begriffen, die als Grund gebraucht werden, drei Arten. Er macht zunächst einen Unterschied zwischen Begriffen von Dingen, die als solche auf andere Begriffe verweisen, weil in ihnen eine Abhängigkeit mitgedacht ist, und Begriffen, in denen keine Abhängigkeit mitgedacht ist. Die abhängigen Begriffe unterscheidet er wiederum je nachdem sie durch etwas vom Ding Verschiedenes, z. B. die Ursache, oder zum Ding Gehörendes, z. B. das Entstehen, bestimmt sind.

Diese ganze Lehre hat jedoch im System von Dharmakīrtis Logik eigentlich keinen recht erkennbaren Zweck. Ihre Aufgabe scheint sich in der Erklärung der Möglichkeit verschiedener Gründe¹¹¹ für ein und

¹⁰⁶ Dies ist m. M. die einzige Stelle in der Begriffslehre Dharmakīrtis, die man im Sinne einer Begriffsanalyse interpretieren könnte.

¹⁰⁷ Beschaffenheiten also, wie das „Voraussetzen einer Bemühung“ (*prayatnānantariyakatvam*, PVSVT 349, 14), die eine vom Ding selbst verschiedene Bestimmung andeuten. Vgl. KAJIYAMA, loc. cit., § 16.3.3.

¹⁰⁸ Gemeint ist der Grund „weil ihm Entstehen zukommt“ (*utpattimattvāt*, PVSVT 349, 19). Vgl. KAJIYAMA, loc. cit., § 16.3.1.

¹⁰⁹ Ihrer Abhängigkeit oder Unabhängigkeit von bedingenden Bestimmungen nach (PVSVT 349, 22).

¹¹⁰ *na cāyam hetuvenāpadīśyamānaḥ — upādhibhedāpekṣo vā svabhāvaḥ kevalo 'ihavā | ucyate sādhyasiddhyartham nāse kāryasattvatat ||* (v. 186 = 188). *apekṣitaparavyāpāro hi svabhāvaniṣpattau bhāvaḥ kṛtakaḥ. teneyam kṛtakaśrutih svabhāvābhīdhāyiny api paropādhiṃ enam ākṣipati. etena pratyaḥabhedabhedivādāyo vyākhyātāḥ. evam upādhibhedāpekṣaḥ kvacit svabhāvo hetur ucyate, kvacid anapekṣaḥ sāmānyena yathā 'nityatva eva sattvam, kvacit svabhāvabhūtaḥ dharmaviśeṣaparigraheṇa yathā tatraivotpattih. anayā diśā 'nye 'pi svabhāvahetupravibhāgā draṣṭavyāḥ.* PVSV 93, 5—14.

¹¹¹ *kṛtakatvāt, utpattimattvāt, sattvāt.*

dieselbe Folge zu erschöpfen¹¹². Wenigstens macht Dharmakīrti sonst von den hier vorliegenden Ansätzen zu einer Begriffsanalyse keinen Gebrauch und für den Begriff als Grund ist es in seiner Funktion letztlich gleichgültig, ob er auf weitere Bestimmungen verweist oder nicht.

Zusammenfassung

Es hat sich gezeigt, daß der Terminus *svabhāvaḥ* bei Dharmakīrti im wesentlichen zwei Bedeutungen hat, die als Bestimmungen ontologischer und logischer Art auftreten, wobei die logische Bedeutung in einer systematisch bewußten Beziehung zur ontologischen Bedeutung steht. Der Grund für die Möglichkeit, dasselbe Wort für die beiden Bedeutungen zu verwenden, liegt darin, daß sich diese Bedeutungen ihrer Wirklichkeit nach nicht unterscheiden; das heißt, es ist nur eine Wirklichkeit auf zweifache Weise Wortgegenstand. Der Unterschied der zwei Bedeutungen geht auf die begriffliche Zerlegung der Wirklichkeit in der Theorie zurück. In der Ontologie bedeutet *svabhāvaḥ* die Kraft der Dinge, zu wirken, als Prinzip ihres Seins, in der Logik den Begriff als die bestimmte Vorstellung, die sich auf Wirkliches stützen kann.

Was eine deutsche Übersetzung des Wortes betrifft, so scheint die Wiedergabe durch ein einziges Wort nur durch eine Neuprägung und wörtliche Übersetzung wie „Eigenwesen“ möglich. Eine solche Lehnübersetzung vermittelt natürlich ihre genaue Bedeutung nicht direkt und bedarf daher ergänzender Definitionen, wie sie die vorliegende Arbeit für zwei wesentliche Funktionsbereiche des Wortes bei Dharmakīrti bereitstellen konnte. Dafür hat sie den Vorzug, den gesamten Gebrauch des Wortes *svabhāvaḥ* auch in der Übersetzung deutlich zu markieren, was sich für Verständnis und weitere Forschung sicher günstiger auswirken dürfte als die Verwendung bestenfalls mehr oder weniger analoger deutscher Wörter für die verschiedenen Bedeutungen.

Summary: The object of this paper has been to determine the meaning of the technical term *svabhāvaḥ*, the key-word of Dharmakīrti's ontology and logic. The study has been confined to the first chapter of his *Pramāṇavārttikam* and his own commentary on it, as it is already

¹¹² Auch Dharmottara meint abschließend zu seiner Erklärung der Parallele im *Nyāyabinduḥ* nur: „Das ist zu dem Zwecke erklärt worden, daß niemand wegen der Verschiedenheit der Wörter (*vācaka-*), obschon ein *Svabhāva* als Grund formuliert wird, irren möge [und etwa annehmen, es handle sich nicht um einen *Svabhāva*].“ (*evamarthaṃ cañtad ākhyātam: vācakabhedān mā bhūt kaśyacit svabhāvahetāv api prayukte vyāmoha iti. Nyāyabinduḥ*, Patna 1955, 160, 3f.)

this presumably first work of his that displays the decisive themes of his thought.

We find that the term *svabhāvaḥ* substantially has two meanings that appear as designations of both an ontological and logical kind. The distinct systematic relation of the two meanings within the range of the *apohavādaḥ* can also be followed clearly. The reason for the possibility to use the same word for the two meanings lies in the fact, that the two are not different with regard to reality; the meaning of the word lies within one reality in a twofold way. The difference of the two meanings can be based on the conceptual analysis of reality in philosophical theory.

In ontological contexts *svabhāvaḥ* means the power of things as the principle of their being, in logical contexts the word means the concept, that is the definite notional construct (*vikalpaḥ*) that is related to real things.

AUS PV I UND PVSU ZITIERTER STELLEN

<i>PV I</i>	<i>Seite</i>	<i>PV I</i>	<i>Seite</i>
1 = 3	201	48—49b = 50—51b	199
2 c—d = 4 c—d	205	61—62 = 63—64	200
7 = 9	185, 206	76—77 = 78—79	191
23—25 = 25—27	203f.	80—81b = 82—83b	191
37ab = 39ab	183	82—83 = 84—85	191
38 = 40	188	109 = 111	190
39 = 41	206	166ab = 168ab	183
40—42 = 42—44	198	167a—c = 169a—c	187
43ab = 45ab	198	186—188	208
44—46	194	205 = 207	189, 195
45a—c = 47a—c	198	282ab = 284ab	188
47 = 49	199		

<i>PVSV</i>	<i>Seite</i>	<i>PVSV</i>	<i>Seite</i>
1, 8	201	44, 12—14	193
2, 12f.	202	50, 4—6	194
2, 13f.	204	50, 20	194
2, 19f.	202	56, 18—57, 7	190, 192
2, 20f.	202	57, 1	184
2, 22ff.	199f.	74, 8f.	183
3, 3f.	203	83, 1f.	184
3, 4	188	83, 4f.	184
6, 24—7, 1	185	83, 9—11	186
8, 12f.	202	84, 4—6	183
16, 28—17, 13	204	84, 16—85, 1	187
17, 6f.	189	87, 10	184
17, 12	202	87, 17f.	188
17, 20f.	204	89, 2—4	192
17, 21—18, 2	205	89, 18f.	183
18, 3—5	204	89, 19f.	183
18, 4f.	207	90, 10f.	184
18, 9—11	204	92, 19—21	197
20, 19—21	206	92, 21	197
20, 21f.	205	93, 5—14	208
21, 2—24	206	97, 11—17	204
21, 11f.	183	99, 7f.	184
22, 2f.	204	99, 10f.	188
22, 11f.	184	99, 11—14	188
23, 10	184	105, 1f.	205
23, 18—21	184, 188	106, 2f.	196
24, 8	207	106, 3	196
24, 8—15	206	106, 4—7	195
25, 14	198	106, 9f.	195
25, 24	198	130, 16f.	183
27, 15ff.	201	147, 8—10	189
27, 22f.	202	147, 9	183
40, 21—41, 12	190	147, 16	183
42, 5—8	192	149, 12—14	188
44, 6—10	200f.	156, 19	183