

ZUM BEGRIFF DER SUBSTANZ (*DRAVYA*) IM VAISĒṢIKA

Von Wilhelm Halbfass, Philadelphia

I.

Seit den Anfängen der neuzeitlichen Indienkunde im 18. Jahrhundert und vor allem seit COLEBROOKES grundlegenden Arbeiten zur indischen Philosophie ist es üblich, *dravya* mit „Substanz“ zu übersetzen¹, und nur relativ selten ist nach dem genauen Sinn dieser Übersetzung gefragt worden². Der Substanzbegriff wird als Mittel der Interpretation einfach in Anspruch genommen, und die Unterscheidung von Substanz und Qualität gilt als sicherer und selbstverständlicher Maßstab für das Verständnis und die Beurteilung dessen, was in der indischen Tradition durch Begriffe wie *dravya* und *guṇa* erreicht worden ist³.

Nun bedarf es jedoch nur einer flüchtigen philosophiehistorischen und systematischen Besinnung, um zu sehen, daß das Verhältnis von Substanz und Qualität keineswegs eindeutig und gesichert ist und daß der Begriff der Substanz wohl einer der vertrautesten und traditionsreichsten, zugleich aber einer der vieldeutigsten und umstrittensten Begriffe der abendländischen Philosophie ist. Die Kritik dieses Begriffs und die historische Entwirrung seiner vielfältigen Implikationen ist in der Tat eines

¹ Schon ALEXANDER DOW gibt in seiner „Dissertation concerning the Customs, Manners, Language, Religion and Philosophy of the Hindoos“ (in: *The History of Hindostan*, vol. 1, London 1768) *dravya* — Dow selbst schreibt „*dirba*“ — mit „*substance*“ wieder; entsprechend wird *guṇa* („*goon*“) mit „*quality*“ übersetzt (vgl. *The British Discovery of Hinduism in the 18th Cent.*, ed. P. J. MARSHALL, Cambridge 1970, 131). — Zu COLEBROOKES Darstellung des Nyāya und Vaiśeṣika vgl. *Miscellaneous Essays*, vol. 1, London 1837, 261—294).

² Abweichende Übersetzungen sind nur vereinzelt und in Arbeiten vorgeschlagen worden, die heute kaum noch als aktuell gelten dürfen. So verwendet etwa M. MÜLLER (Beiträge zur Kenntnis der indischen Philosophie. I. ZDMG 6, 1852, 1—34; 219—242) die Übersetzung „Gegenstand“; J. C. CHATTERJI (*The Hindu Realism*, Allahabad 1912) spricht von neun „*realities*“.

³ Vgl. z. B. H. JACOBI, *Jaina Sūtras*. Pt. II (*Sacred Books of the East* 45; repr. New York 1968), Introduction XXXIII; E. FRAUWALLNER, *Geschichte der indischen Philosophie*. Bd. II (Salzburg 1956) 116.

der Leitthemen der neueren Philosophie geworden⁴. — Allein mit dem Substanzbegriff aristotelischer Prägung verbindet ein modernes philosophisches Nachschlagewerk die folgenden sechs Bedeutungen: 1) konkretes Individuum; 2) Grundbestand wesentlicher Eigenschaften; 3) was selbständig zu existieren vermag; 4) Zentrum der Veränderung; 5) Substrat; 6) logisches Subjekt⁵. Es kann hier nicht darum gehen, zu erörtern, inwieweit diese Liste der aristotelischen Substanzlehre gerecht wird; und wir können auch darauf verzichten, sie durch nähere Hinweise auf nach-aristotelische Entwicklungen zu ergänzen. Zur grundsätzlichen Orientierung mag es genügen, sich die folgenden Bedeutungen und Aspekte des Substanzbegriffs zu vergegenwärtigen: das Beharrende gegenüber der Veränderung; das Selbständige gegenüber dem Abhängigen, den Attributen; das Wesentliche gegenüber dem Akzidentiellen; das numerisch Identifizierbare und Individuelle gegenüber dem bloß generisch und qualitativ Bestimmbaren; und in anderer Perspektive: das konkrete Ding als „relative“ empirische Substanz; ein dem Ding zugrundeliegendes Substrat oder Trägerwesen als theoretisch postulierte „absolute“ Substanz. Alle diese Bedeutungen und Aspekte begegnen in mannigfacher Brechung und Variation im Kontext kosmologischer, ontologischer, theologischer, erkenntnistheoretischer und logischer Erörterungen⁶.

Unsere Hinweise auf das Ausmaß der mit dem Substanzbegriff verknüpften Fragen und Ambivalenzen sollen keineswegs besagen, daß dieser Begriff als Mittel der Interpretation untauglich sei oder daß er durch eine definitorische Willenserklärung terminologisch festgelegt werden müsse. Es geht vielmehr darum, in der systematischen Besinnung auf die Mehrdeutigkeit, Fragwürdigkeit und Offenheit des abendländischen Substanzbegriffs sich methodisch offen zu halten für die mannigfachen Implikationen und Komplikationen im Begriff des *dravya* und in verwandten indischen Konzeptionen — und darüber hinaus für die den beiden Traditionen denn doch wohl gemeinsamen sachlichen Probleme⁷.

⁴ Als eine der neuesten kritischen Bestandsaufnahmen zum Substanzthema vgl. A. QUINTON, *The Nature of Things* (London 1973). QUINTON leitet sein Werk mit der Feststellung ein: „Substance is the oldest topic of philosophical inquiry and it is also one of the most entangled“.

⁵ P. EDWARDS (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* (New York/London 1967), Art. „Substance and Attribute“, bes. S. 37.

⁶ Vgl. auch R. EISLER, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* (Berlin 1927—1930), Art. „Substanz“.

⁷ Demgemäß geht es im folgenden weder um eine „neutrale“ historisch-philologische Darstellung noch um ein freies Weiterdenken berührter Probleme; es wird vielmehr versucht, in stetem Bezug auf die Texte zugleich philosophisch-kritisch nachzudenken.

II.

Wenn wir die Gebrauchsweisen von *dravya* und verwandten Begriffen und Termini in der indischen Tradition — d. h. vor allem im Vaiśeṣika und Nyāya, in der Philosophie der Grammatik und Mīmāṃsā, aber auch z. B. im Jinismus und in der Kritik der Buddhisten und Vedāntins — überblicken, so wird ein weites Bedeutungsfeld und eine Vielzahl begriffs- und problemgeschichtlicher Zusammenhänge sichtbar: Im Kontext von Begriffen wie *guṇa*, *paryāya*, *sāmānya*, *jāti*, *ākṛti*, *vyakti*, *āśraya*, und in einer Reihe wechselnder Zuordnungen und Gegenüberstellungen, bezeichnet *dravya* u. a. das Beständige gegenüber dem Unbeständigen, das Selbständige gegenüber dem Unselbständigen, das Individuelle und Besondere gegenüber dem Allgemeinen, das Konkrete gegenüber dem Abstrakten, das „Selbstsein“ oder „Eigenwesentliche“ gegenüber dem Relativen⁸. Während es einerseits an die kosmogonisch-kosmologische, schon in den Upaniṣaden zentrale Thematik des Beständigen im Werden, des Weltsubstrats anschließt, steht es andererseits im Schnittpunkt logischer und erkenntnistheoretischer Überlegungen zum Begriff und Problem des konkreten „Dinges“. — Grundsätzliche philosophische Perspektiven und geschichtliche Reflexionsstufen finden jeweils ihren symptomatischen Ausdruck im Zugang zum Substanzthema; auch in der Kritik und Polemik, für die Formulierung von Alternativen und Gegenpositionen, erweist sich *dravya* noch als wichtiger begrifflicher Katalysator.

Schon einige der frühesten uns erhaltenen expliziten Stellungnahmen und Definitionsversuche, wie sie vor allem Patañjali in seinem Mahābhāṣya⁹, durchweg in Anknüpfung an ältere Autoritäten, präsentiert, illustrieren die Mehrdeutigkeit und Spannweite des Themas: *dravya* be-

⁸ Bhartṛhari erklärt (Vākyapadiya III/1, Dravyasamuddeśa 1), daß die Substanz (*dravya*) schlechthin, als das Absolute, dasjenige sei, worum es in allen Schulen des Denkens, wenn auch unter verschiedenen Bezeichnungen, letztlich geht:

ātmā vastu svabhāvaś ca śarīraṃ tattvam ity api |
dravyam ity ayaḥ paryāyaś tac ca nityam iti smṛtam ||

Helārāja bemerkt dazu (ed. SUBRAMANIA IYER, Poona 1963), daß es außer diesem absoluten (*pāramārthika*) Substanzbegriff auch einen empirisch-umgangssprachlichen (*sāmvyavahārika*) — d. h. den „gewöhnlichen“ offenen Dingbegriff — gebe.

⁹ Vgl. besonders Mahābhāṣya (ed. F. KIELHORN; 3rd ed. K. V. ABHYANKAR, Poona 1962—1972) II 366; hier wird *dravya* zunächst als von den Qualitäten (*guṇa*) verschiedenes Substrat, dann als „Zusammenlauf von Qualitäten“ (*guṇasaṃdrāva*) bestimmt. Vgl. auch II 200; *dravya* als *guṇasamudāya*. Zum ambivalenten Verhältnis von *dravya* und *ākṛti* vgl. besonders I 7. — Ambivalent ist das Wort auch in NS.

gegnet als das partikulär bestimmte Einzelding, als ein stabiler Komplex von „wesentlichen“ Eigenschaften, oder auch als ein dem Ding zugrundeliegendes, nur in seinen bzw. des Dinges Formen und Modi zugängliches Stoffsubstrat. Einerseits ist es der vielen, durch unwesentliche und vergängliche Formen (*ākṛti*) voneinander verschiedenen Dingen gemeinsame und in ihnen beständige Stoff, andererseits bezeichnet es die geformten Einzeldinge selbst, die nun ihrerseits als unbeständige Exemplifikationen beständiger Formen gelten. — Die Dialektik und Ambivalenz, die sich hier andeutet, ist in den Diskussionen der folgenden Jahrhunderte zentral, wenn auch nicht immer offenkundig: Sie betrifft das Verhältnis von Bestimmung, Bestimmungsträger und der konkreten Einheit beider; in diesem Rahmen oszilliert das Verständnis von *dravya*, in mehr oder weniger deutlicher Annäherung, zwischen zwei Grenzwerten — nämlich dem am vollsten Qualifizierten, d. h. dem konkret-bestimmten, durch Eigennamen zu bezeichnenden Einzelding, und dem selbst unqualifizierten, seiner Tendenz nach sich im Unbestimmten verlierenden Träger der Bestimmungen¹⁰.

Die folgenden Erörterungen konzentrieren sich auf die Frage des Verhältnisses von *dravya* und *guṇa*, und zwar unter weitgehender Beschränkung auf die Literatur des klassischen Vaiśeṣika und ihr nahestehende Nyāya-Texte. Einige der erwähnten grundsätzlichen Probleme treten auch in solcher Beschränkung deutlich genug zutage. — Das Vaiśeṣika gilt manchen seiner indischen und westlichen Beurteiler als ein bis zur Grobschlächtigkeit eindeutiges, in seinen dem *common sense* verpflichteten Voraussetzungen leicht durchschaubares System. In der Tat wird an gewissen Grundvoraussetzungen mit unverdrossener Hartnäckigkeit festgehalten. Auf diese Weise freilich werden sie zu Konsequenzen verfolgt, die vom *common sense* weit entfernt sind und nicht selten als scholastische Versteigkeiten und karikaturistische Verzerrungen echter Probleme erscheinen mögen. Gleichwohl bleiben die Lehren und Problemstellungen des Vaiśeṣika auch in ihren Einseitigkeiten und Paradoxien noch aufschlußreiche Belegstücke für wichtige Möglichkeiten und Versuche philosophischen Denkens, und sie verdienen nicht nur als historische Kuriosa, sondern auch als Ansatzpunkte zu systematisch-philosophischem Nachdenken und zur Überprüfung unserer eigenen Voraussetzungen ernst genommen zu werden¹¹.

¹⁰ In der Diskussion um das Problem der Wortbedeutung kann sowohl *dravya* (vgl. die Einleitung des Mahābhāṣya) wie *vyakti* (vgl. NS II b 57 ff.) das individuelle Einzelding bezeichnen; vgl. auch NM I 297 ff.; sowie allgemein zu diesem Thema M. BIARDEAU, *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique* (Le Haye/Paris 1964) 229 ff.

¹¹ S. o., Anm. 7.

Zur Art und Weise, in der die Vaiśeṣika-Texte den Substanzbegriff einführen und zum Thema stellen, ist zunächst folgendes zu bemerken¹²: Es wird keine allgemeine und funktionale Bestimmung oder Definition von *dravya* gegeben; es wird überhaupt nicht eigentlich gefragt, was denn die Substanz selbst und was die grundsätzlichen Implikationen ihres Begriffs seien. Stattdessen wird eine umfassende Aufzählung alles dessen geboten, was unter diesen Begriff fällt — die bekannte Liste der neun *dravya* Erde, Wasser, Feuer, Luft, Äther, Raum, Zeit, Seelen, innere Organe —, und daran anschließend, und in durchaus sekundärer Weise, werden einige mehr oder weniger gemeinsame Attribute der in dieser Liste genannten Entitäten zusammengestellt. — Eine vollständige Aufzählung in diesem Sinne wäre mit dem „kategorialen“ Zugang zum Substanzthema, wie wir ihn etwa bei Kant oder auch schon bei Aristoteles finden, offenkundig nicht zu vereinbaren: Beide können, was sie οὐσία bzw. Substanz nennen, nur durch Beispiele illustrieren; für eine vollständige Liste wäre im begrifflichen Rahmen und angesichts der grundsätzlichen Orientierung ihrer Kategorienlehren kein Platz¹³. — Im Vorgriff auf Späteres ist hier anzumerken, daß der enumerative Zugang zum Substanzthema im Vaiśeṣika, zu dem funktionale und kategoriale Überlegungen nur gleichsam nachträglich und derivativ hinzutreten, mit dem kosmologisch-naturphilosophischen Hintergrund des Systems zusammenhängt; und dieser Hintergrund ist auch für die späteren kategorialen Erörterungen des Verhältnisses von *dravya* und *guṇa* noch bedeutsam.

Die als Substanzen zusammengefaßten Entitäten bzw. Klassen von Entitäten bilden eine in mancher Hinsicht heterogene Gruppe, auf deren geschichtliche und systematische Problematik wir hier im einzelnen nicht eingehen können. Wir wenden uns vielmehr einer weiteren Unterteilung zu, die innerhalb dieser Gruppe, und zwar in speziellem Bezug auf die ‚atomaren‘ Substanzen Erde, Wasser, Feuer und Luft, durchgeführt wird — der Unterteilung in ewige (*nitya*) und vergängliche, „nicht-ewige“ (*anitya*) Substanzen. Die ewigen Substanzen sind die unteilbaren, unzerstörbaren Grundbausteine der Welt, ihre letzten Materialursachen, d. h. speziell die „Atome“ (*aṇu*, *paramāṇu*) der genannten vier elementaren

¹² Auf doxographisch Grundsätzliches zum Vaiśeṣika wird im folgenden nicht näher eingegangen; vgl. dazu E. FRAUWALLNER, *Geschichte der indischen Philosophie*. Bd. II (Salzburg 1956).

¹³ Vgl. z. B. KANTS funktionale Bestimmung des Substanzbegriffs (*Kritik der reinen Vernunft* A 182): „Alle Erscheinungen enthalten das Beharrliche (Substanz) als den Gegenstand selbst, und das Wandelbare, als dessen bloße Bestimmung, d. i. eine Art, wie der Gegenstand existiert.“ — Auch in der indischen Tradition kommt es zu durchaus funktionalen Bestimmungen des Substanzbegriffs, einerseits z. B. in der Philosophie der Jainas, andererseits vor allem in der Philosophie der Grammatik.

Substanzen. Die vergänglichen Substanzen sind die aus den Atomen aufgebauten oder vielmehr durch sie verursachten konkreten und teilbaren Dinge, welche mit einem im Vaiśeṣikasūtra noch nicht gebrauchten, wohl eher im Nyāya beheimateten Ausdruck *avayavin* genannt werden¹⁴. — Bei flüchtigem Hinsehen mag diese Unterteilung des Substanzbegriffs als ein im System wohlintegriertes und keineswegs mit besonderen Problemen beladenes Lehrstück des Vaiśeṣika erscheinen. Die Lehre von den ewigen und den vergänglichen Substanzen hat jedoch viel weiterreichende Konsequenzen als diejenigen, welche in ihrer expliziten Darlegung ohne weiteres sichtbar sind. Was als bloßes Nebeneinander zweier Arten der Gattung Substanz erscheint, ist in Wahrheit eine Gegenüberstellung zweier verschiedener Zugangsweisen zum Substanzthema, mit grundsätzlich verschiedenartigen Problembezügen, auch wohl historisch verschiedenen Reflexionsstufen zuzuordnen. Mit der Konzeption des *anitya-dravya* bzw. *avayavin* halten Probleme und Gesichtspunkte Einzug, die dem ursprünglich naturphilosophischen Rahmen des Vaiśeṣika fremd und in ihm nicht zu bewältigen sind: Die vergänglichen Substanzen sind nicht kosmische Grundbausteine, theoretisch-reduktiv postulierte Elemente und Materialursachen, sondern konkrete, numerisch identifizierbare Dinge unserer empirischen und praktischen Welt, Zuhandenes, mit dem wir tatsächlich zu tun haben¹⁵, dem die Worte unserer alltäglichen Sprache entsprechen, und das insofern in ganz anderer Weise in den Kontext sprach- und erkenntnistheoretischer Überlegungen einzutreten vermag. Und diese konkreten Dinge fügen sich ja offenbar keineswegs dem Anspruch umfassenden Aufzählens, wie wir ihn im ursprünglich kosmologisch-naturphilosophischen Zugang zum Substanzthema fanden; sie sind vielmehr nur von Fall zu Fall exemplifizierbar und können den ewigen Substanzen nur aufgrund einer im folgenden näher zu kennzeichnenden funktionalen Analogie an die Seite gestellt werden. — Daß gleichwohl auch in der Auslegung der unter dem Titel „vergängliche Substanzen“

¹⁴ Vgl. NS II a 30 ff.; IV b 3; 7 ff.; PB 21. — Hier ist daran zu erinnern, daß nach der umstrittenen Lehre des Vaiśeṣika der *avayavin* nicht einfach ein Aggregat seiner Teile ist, sondern seinen Materialursachen als etwas Zusätzliches, als in ihnen nicht enthaltene Wirkung hinzugefügt wird. Obwohl durch Teile verursacht, ist der *avayavin* als solcher teillos; er hat seine eigene, in sich geschlossene Identität und Bestimmtheit, in welcher er entweder „ganz“ oder überhaupt nicht existiert; und genau genommen ist das Wort „ganz“ (*kṛtva*) auf den *avayavin* als solchen überhaupt nicht anwendbar; vgl. NBh zu NS II a 33 (ND¹ 272—273).

¹⁵ Natürlich kann es in dem kosmologisch-naturphilosophischen Horizont des Vaiśeṣika keinen Begriff des „Zuhandenen“ oder der „Lebenswelt“ geben; gleichwohl werden in diesem Rahmen Entitäten konzipiert, die in ihrer Funktion „lebensweltlich“ sind.

zen“ vorgeführten konkreten Dinge ein grundsätzlich kosmologisch-naturphilosophisches und enumeratives Realitätsverständnis verbindlich bleibt, führt, wie zu zeigen sein wird, zu einigen der notorischen Verstiegenheiten des Vaiśeṣika und zu symptomatischen Verständigungsschwierigkeiten zwischen diesem System und seinen Opponenten.

Alle Substanzen können im Verhältnis zu ihren Qualitäten als Träger, Substrate (*āśraya*) bestimmt werden, aber nicht allen kommt es zu, selbst ohne Substrat, „nicht-getragen“ zu sein; nur die ewigen Substanzen sind zugleich auch substratlos¹⁶ und insofern ohne (materiale) Ursache¹⁷. Nur die teillosen Substanzen, die den teilbaren zugrunde liegen, sind Substrate in absolutem, in keiner Hinsicht eingeschränktem oder bedingtem Sinne. Sie sind die selbst nicht verursachten Ursachen und Substrate der „nicht-ewigen“ empirischen Dinge, die ihrerseits Materialursachen und Substrate ihrer Qualitäten sind. Die teillosen Substanzen sind, als das Tragende und Beständige im Vergänglichen und Abhängigen, Substanzen schlechthin.

Die Frage nach dem Bestand im Werden, nach seiner letzten Materialursache, gehört in Indien wie im Westen bekanntlich zu den ältesten philosophischen Fragen; und das Substanzproblem in diesem kosmologischen Sinne ist nicht selten sogar als geschichtlicher Ausgangspunkt wissenschaftlich-philosophischen Denkens bezeichnet worden¹⁸. — Schon Aristoteles sieht das Problem der Substanz (οὐσία) als eigentliches Leitthema im kosmologisch-physikalischen Denken seiner vorsokratischen Vorgänger; zugleich weist er jedoch auf das grundsätzlich Andersartige seines eigenen Ansatzes hin und hebt hervor, daß der kosmologisch-physikalische Ansatz auf den Gesichtspunkt des stofflichen Substrats, der bloßen „Unterlage“ (ὑποκείμενον) beschränkt bleibt und weder zum Begriff der Substanz als konkretes Ding (τόδε τι) noch zu einer Unterscheidung von „Bedeutungen des Seins“ und damit zu einer kategorialen Bestimmung des Verhältnisses von Substanz und Qualität gelangt¹⁹.

Auch in der indischen Tradition ist, wie schon bemerkt, das Substanzthema ein in seinen Ursprüngen kosmologisches Thema; und in kosmologischem Kontext wird auch die Konzeption der „Qualität“ (*guṇa*)

¹⁶ Vgl. PB 21: *anāśritatvanityatve ca-anyatra-avayavidravyesbhyah*.

¹⁷ Vgl. PB 17: *kāryatvānityatve kāraṇavatām eva*.

¹⁸ Z. B. E. CASSIRER, Substanzbegriff und Funktionsbegriff (Berlin 1910) 200: „Der logische Gedanke der Substanz steht an der Spitze der wissenschaftlichen Weltbetrachtung überhaupt; er ist es, der geschichtlich die Grenzscheide zwischen Forschung und Mythos vollzieht.“

¹⁹ Vgl. z. B. Metaphysik 992 b 18ff. (zum Ungenügen des Begriffs des „Elements“, στοιχείον).

vorbereitet²⁰: In frühen kosmologischen und naturphilosophischen Texten, vor allem in den philosophischen Partien des Mahābhārata, begegnen wir nicht nur dem Terminus *guṇa*, sondern auch bereits zahlreichen spezifischen Beispielen dessen, was im klassischen Vaiśeṣika unter diesem Titel präsentiert und diskutiert wird, insbesondere den fünf Sinnes- und Elementqualitäten²¹ Farbe, Geschmack, Geruch, Gefühl (d. h. taktile Beschaffenheit) und Ton (*rūpa, rasa, gandha, sparśa, śabda*). Jedoch erscheinen diese auch als *viśeṣa* bezeichneten *guṇas* hier nicht als kategorial verstandene, von den Substanzen in ihrem Seinssinn verschiedene Beschaffenheiten. Sie sind vielmehr spezifische Produkte, gleichsam Absonderungen, der fünf Elemente Feuer, Wasser, Erde, Luft und Äther, und sie werden diesen im kosmologischen Evolutionsmodell als ein weiteres Evolutionsprodukt hinzugefügt; in diesem Zusammenhang geht es überhaupt nicht um kategoriale Fragen oder um Prädikationsprobleme, sondern um die kosmologische Aufreihung verschiedener Stufen im Evolutionsprozeß. — Zu erinnern ist bei dieser Gelegenheit auch an den Begriff der „inneren Differenzierung“ (*vikāra, pariṇāma* u. dgl.), in dessen Nähe *guṇa* oft zu finden ist²², sowie an den bekannten kosmologischen und „nicht-kategorialen“ Gebrauch von *guṇa* im Sāṃkhya.

Vom Vaiśeṣika dürfen wir sagen, daß es nicht nur in grundsätzlichem und allgemeinem Sinne von kosmologisch-naturphilosophischer Herkunft ist; es steht auch in manchen Einzelheiten seiner Substanzlehre auf demselben Boden wie die epische Naturphilosophie. Ebenso deutlich ist es auf der anderen Seite, daß dieses System in seiner weiteren Entwicklung den naturphilosophisch-kosmologischen, von hylozoistischen

²⁰ Bei aller grundsätzlichen Wichtigkeit grammatischer Begriffsbildung für die Gestaltung der Kategorienlehre kann doch keine Rede davon sein, daß, wie H. VON GLASENAPF (Die Philosophie der Inder, Stuttgart 1949, S. 62) meint, „die ontologische Unterscheidung von Dingen, Eigenschaften und Handlungen“ überhaupt erst durch die Klassifikation von Worten, wie wir sie bei Patañjali finden, angebahnt worden sei. Andererseits dürfen wir kaum mit K. A. SUBRAMANIA IYER (The Conception of *guṇa* among the Vaiyyākaraṇas, New Indian Antiquary 5, 1942/43, 121—130) annehmen, daß etwa schon Pāṇini selbst auf die fertig entwickelten Vaiśeṣika-Kategorien *dravya* und *guṇa* habe zurückgreifen können. Eindeutige und einseitige Abhängigkeitsverhältnisse lassen sich hier nicht konstruieren.

²¹ Vgl. z. B. Mahābhārata (krit. Ausgabe) XII, 224, 35ff.; 225, 1ff.; 177, 26ff. — Zum Verhältnis dieser und ähnlicher Lehren zum klassischen Sāṃkhya vgl. O. STRAUSS, Zur Geschichte des Sāṃkhya, WZKM 27 (1913) 257—275.

²² Z. B. Bhagavadgītā XIII, 19; zuweilen werden die Evolute der *prakṛti* (*mahat, ahaṃkāra* usw.) selbst ausdrücklich als *guṇa* bezeichnet (z. B. Anu-gītā 50, 33ff.).

Grundgedanken geprägten Rahmen sprengt²³. Statt einer im wesentlichen reduktiven, die empirische Welt zu ihren irreduziblen Gründen zurückverfolgenden und insofern „übersehenden“ Einstellung haben wir nun eine entschiedene Zuwendung zu den empirischen Dingen selbst, wie wir sie im alltäglichen Umgang (*vyavahāra*) als Korrelate unserer Worte und Gedanken und nicht zuletzt auch unserer praktischen Aktionen kennen²⁴. Die Dinge selbst werden hier nicht mehr einfach durch Zurückführung auf etwas anderes, ihnen Zugrundeliegendes „erklärt“; sie werden vielmehr (im Begriffe des *avayavin* hypostasiert) selbst zum Thema gestellt, und wie es scheint, wird auch der Dingbegriff selbst Gegenstand kategorialer Analyse²⁵. Gleichwohl ist der Schritt von der Naturphilosophie zur Kategorienlehre kein wirklich radikaler, jedenfalls kein im Bewußtsein einer radikalen Neuorientierung explizit vollzogener. Entwicklungen finden statt, aber sie bleiben ineinander verschränkt; Neues wird nicht aus dem Kontext des Alten gelöst. Die „Kategorienlehre“ des Vaiśeṣika wird von ihrer kosmologischen Vorgeschichte keineswegs in dem Sinne abgehoben, in dem etwa Aristoteles seine Ontologie von der Naturphilosophie der Vorsokratiker abhebt. Auch als Kategorienlehre bleibt das Vaiśeṣika sozusagen hybride Naturphilosophie.

Dieser historisch-systematische Tatbestand ist auch für die Interpretation des Verhältnisses von *dravya* und *guṇa* zu berücksichtigen. Im hartnäckigen Festhalten an der Abtrennung und Nebenordnung beider, die dem Vaiśeṣika im logisch-erkenntnistheoretischen Zeitalter so sehr zu schaffen macht, ist eine ursprüngliche und fortdauernde kosmologische Orientierung deutlich. Das Verhältnis bleibt ja stets eines der materialen Kausalität; die Qualitäten hängen von den Substanzen ab, werden geradezu von ihnen hervorgebracht, analog der Weise, in der die empirischen Dinge von den elementaren Weltbausteinen hervorgebracht werden. Die quasi-physikalischen Implikationen des Verhältnisses von *dravya* und *guṇa* sind besonders deutlich in der allerdings offenkundig sekundären und scholastischen Lehre, nach der der *avayavin* seine Qualitäten erst nach seiner eigenen Entstehung hervorbringen kann, folglich im ersten Augenblick seiner Existenz ohne Qualitäten sein muß²⁶.

²³ Der Gedanke bloß potentiellen, in sich unbestimmten, zur Manifestation aktueller Entitäten befähigten Seins wird im Vaiśeṣika bekanntlich mit Nachdruck zurückgewiesen.

²⁴ Entgegen einer oft zu findenden, geschichtlich naiven Voraussetzung dürfen wir für das frühe Denken keineswegs einen „Ding“-Begriff annehmen. — Die erwähnte „reduktive“ Einstellung läßt sich schon in Chāndogya-Upaniṣad VI beobachten.

²⁵ Vgl. die oben, Anm. 3, genannten Stellen.

²⁶ Eine klare Formulierung dieser Lehre kann ich in PB nicht finden; sie wird jedoch offenbar in VS² VII, 1, 12 (fehlt in VS¹!) vorausgesetzt: *aguṇa-*

Was im Vaiśeṣika Unterscheidung des dinghaft Seienden von in anderem Sinne „Seienden“ zu sein scheint und in gewissem Maße auch ist, führt insofern zugleich auch zu neuen Verdinglichungen. Und wir dürfen sagen, daß das Vaiśeṣika in der Weise, in der es die Qualitäten den „dinghaften“ Substanzen hinzufügt und kausal und anderweitig zu- und nebenordnet, einem grundsätzlich kosmologisch-naturphilosophischen Seinsverständnis verbunden bleibt.

III.

Zur näheren Kennzeichnung dessen, was allen Substanzen, den zuvor aufgezählten ewigen Weltbausteinen wie auch den vergänglichen empirischen Dingen, gemeinsam ist, präsentiert Praśastapāda — in systematisierender Zusammenfassung von Angaben, die sich weitgehend schon im Text der Sūtren finden²⁷ — eine als Definition dienende Aufzählung gemeinsamer Attribute (*sādharmya*):

1. *dravyatvayoga*, „Verbindung mit (dem Universale) Substanztum“, d. h. das gemeinsame Vorliegen der generischen Bedingung für die Anwendung des Wortes *dravya* und für die Identifizierung aller Substanzen als Substanzen. — Es ist, in einem Sinne, der in seinen Konsequenzen noch zu verfolgen sein wird, kein bloßer Zufall, daß *dravyatvayoga*, nicht einfach *dravyatva*, als Gemeinsames aller Substanzen (*dravya*) genannt wird: Praśastapāda präsentiert und klassifiziert abstrakte untrennbare Attribute (*dharma*) der kategorialen Weltfaktoren (*padārtha*); *dravyatva* wäre jedoch, als *sāmānya*, selbst ein *padārtha*, ein „trennbarer“ Weltfaktor und auf der gegenwärtigen, nicht-hypostasierenden Ebene der Analyse und Abstraktion nicht am Platze; diese Ebene ist von der viel stärker realistisch-hypostasierenden Ebene, auf der die „Kategorien“, als trennbare Weltfaktoren, präsentiert werden, wohl zu unterscheiden²⁸.

vato dravyasya guṇārambhāt karmaguṇā aguṇāḥ. Auch erscheint sie relativ früh schon in der Kritik der Gegner (z. B. Yuktidīpikā, ed. R. C. PANDEYA, Delhi usw. 1976, 51, mit Bezug auf die zitierte Stelle). — Später muß die Lehre gegenüber dem Einwand verteidigt werden, sie sei mit der Bestimmung der Substanz als *guṇavat* bzw. *guṇāśraya* nicht zu vereinbaren; vgl. Vallabha, Nyāyalīlāvati, ed. HARIHARA ŚĀSTRĪ/DHUNDIRĀJA ŚĀSTRĪ (Benares 1927—1934; Chowkhamba Sanskrit Ser.) 752ff. — Zu erinnern ist hier auch an das „Entstehen“ von Qualitäten wie Zahl (*samkhyā*) unter dem Einfluß der *apekṣābuddhi*.

²⁷ PB 20; zu vergleichen ist vor allem VS² I, 1, 8ff. (VS¹ I, 1, 9ff.).

²⁸ Vgl. W. HALBFASS, Conceptualizations of 'Being' in Classical Vaiśeṣika, WZKS 19 (1975) 183—198.

2. *svātmany ārambhakatva*, d. h. das Vermögen, „in sich selbst“ zum Ausgangspunkt von Produkten zu werden, und das bedeutet, Wirkungen hervorzubringen, die in der Substanz inhärieren.

3. *guṇavattva*, d. h. die allen Substanzen gemeinsame Bedingung, Befindlichkeit, etwas zu sein, das Eigenschaften, Qualitäten „hat“ (in einem Sinne von „haben“, der alsbald näher zu erörtern sein wird).

4. *kāryakāraṇāvirodhātva*, d. h. die Tatsache, daß Substanzen mit ihren eigenen Wirkungen bzw. Ursachen nicht in Konflikt geraten, daß in ihrem Falle Materialursachen und materiale Wirkungen koexistieren können²⁹.

Als fünftes gemeinsames Charakteristikum wird *antyaviśeṣavattva*, das „Haben von letzten Besonderheiten“, genannt; dies kann sich jedoch nur auf die ewigen Substanzen beziehen und ist somit nicht auf eine Stufe zu stellen mit den vorgenannten vier Charakteristika, die allen Substanzen gemeinsam sind. Sachlich gehört es offensichtlich mit der folgenden Feststellung — *anāśritatvanityatve ca-anyatra-avayavidravye-bhyaḥ*³⁰ — enger zusammen.

Zu erinnern ist ferner daran, daß *Prasastapāda* eine Reihe von abstrakten Attributen (*dharma*) aufzählt, die neben den Substanzen auch allen anderen Weltfaktoren (*padārtha*) gemeinsam sind — beginnend mit den drei umfassendsten Gemeinsamkeiten³¹ „Ist-heit“ (d. h. ontologische Bestimmtheit), Erkennbarkeit, Benennbarkeit (*astitva*, *jñeyatva*, *abhidheyatva*).

Für unsere folgenden, vor allem dem Verhältnis von *dravya* und *guṇa* gewidmeten Erörterungen steht die Bestimmung *guṇavattva* im Mittelpunkt. Was wir zum ersten gemeinsamen abstrakten Attribut aller Substanzen, *dravyatvayoga*, bemerkten, ist in analoger Weise auch hier zu beachten: *guṇavattva* darf nicht einfach mit *guṇa* gleichgesetzt werden³²; denn das würde zu einer Konfusion der beiden erwähnten, von *Prasastapāda* zwar nicht wirklich thematisierten, de facto gleichwohl sorgfältig geschiedenen Ebenen der Analyse führen. Die Qualitäten (*guṇa*) selbst sind, als *padārthā*, ontologisch unterschiedene Faktoren, Konstituenten der wirklichen Welt, die den Substanzen (*dravya*) hinzugefügt, als Entitäten und Bestimmungsträger (*dharmin*) eigenen Rechts an die Seite gestellt werden. Was den Substanzen dergestalt als etwas Zusätzliches hinzugefügt wird, kann offenkundig nicht in dem Sinne zu ihrem eigenen Sein und Wesen gehören, daß es in einer definitorischen Aufzählung von gemeinsamen Attributen fungieren könnte, die ja eben dazu

²⁹ Vgl. hierzu NK 21.

³⁰ PB 21.

³¹ PB 16.

³² Man darf also hier keineswegs nach dem später formulierten Satz *tadavattvam tat* verfahren.

dient, die Substanzen gegenüber den Qualitäten und allen anderen „zusätzlichen“ Weltfaktoren abzugrenzen. Was den Substanzen in ihrem Substanzsein gemeinsam ist, ist die Tatsache, daß sie Qualitäten „haben“; dies ist eines ihrer gemeinsamen abstrakten Attribute (*sādharmya*), das ihrem Eigenwesen nicht, wie die Qualitäten selbst, als etwas Zusätzliches hinzugefügt und das somit auch nicht von ihnen „abgezogen“ werden kann. — Entsprechend wird auch in den Abschnitten des *Padārthadharmaśamgraha*, die die neun Substanzen bzw. bestimmte Substanzengruppen im einzelnen definieren und charakterisieren, auf das jeweilige „Haben“ von, Bezogensein auf bestimmte Qualitäten verwiesen (in der Regel durch das Affix *-vat*), ohne daß damit die Qualitäten in das eigene Sein der Substanzen hineingenommen würden³³.

Die Substanzen sind durch ihre Eigenschaften bestimmt und doch zugleich von ihnen verschieden. Daß eine Substanz Eigenschaften „hat“, fällt nicht mit diesen Eigenschaften selbst zusammen; Eigenschaften zu haben, gehört zum eigenen Sein der Substanzen; die Eigenschaften, Qualitäten behalten gleichwohl ihr eigenes Sein³⁴ — Sein sowohl im Sinne des umfassendsten abstrakten Attributs *astitva* wie auch im Sinne des höchsten Universale *sattā*. Das in der Substanz als ihr untrennbarer *dharma* liegende Bestimmtheit durch Qualitäten erscheint insofern von diesen getrennt, und es kommt zu einer eigentümlichen Doppelbödigkeit des Verhältnisses von Bestimmungsträger und Bestimmung, zu seiner Verteilung auf die beiden genannten Ebenen der Analyse. — Die Schwierigkeiten des Verhältnisses von Substanz und Qualität, von „Sein“ und „Haben“ sind dadurch offenbar nicht gelöst; sie sind nicht einmal wirklich zum Thema gestellt: Sie sind lediglich durch einen impliziten *semantic ascent*³⁵ umgangen.

Es ist deutlich, daß *Prāśastapāda*s Verfahrensweise mit der historischen Situation seines Philosophierens zusammenhängt und auf einer eigentümlichen Verschränkung zweier verschiedener Reflexionsstufen und Orientierungsweisen beruht. Einerseits vertritt *Prāśastapāda* ein unmittelbar weltorientiertes kosmologisch-naturphilosophisches Erbe, andererseits versucht er sich einzustellen auf eine funktional-begriffliche, nicht hypostasierende Denkweise, wie sie vor allem in der grammatisch-sprachphilosophischen Tradition entwickelt worden ist und, in anderer Blickrichtung, die Polemik der Buddhisten beherrscht. Entsprechend erscheint die Substanz (*dravya*) als Bestimmungsträger in zweierlei Sinn und Kontext:

³³ Vgl. PB 24ff.

³⁴ S. o., Anm. 28.

³⁵ Nach W. V. QUINE, *Word and Object* (Cambridge, Mass. 1960) 270ff.

1. Substanz als „Träger“ in kosmologisch-naturphilosophischem Sinne (*āśraya*), als „Ursache“ ihrer Qualitäten, als Substrat und ontologisch trennbarer „Inhaber“ zusätzlicher Entitäten²⁶.

2. Substanz als „Träger“ in bloß funktionalem Sinne (*dharmin*), als logisches Subjekt ihres eigenen, von ihr selbst nicht trennbaren Bestimmtseins. (In diesem Sinne sind auch die *guṇas* und übrigen „Kategorien“ Bestimmungsträger, *dharmin*; in der Philosophie der Grammatik, zumal bei Bhartṛhari²⁷, wird der Terminus *dravya* selbst in dieser offenen Bedeutung gebraucht.)

Als *āśraya* liegt die Substanz den übrigen Kategorien (kosmologisch) zugrunde; als *dharmin* ist sie ihnen (logisch-ontologisch) nebengeordnet: So ergibt sich das Paradox, daß sie ihre Bestimmungen als etwas außer ihr Seiendes hat und gleichzeitig auch „ohne“ sie bestimmt ist. Dieses durch die Verteilung auf zwei Ebenen des Bestimmtseins scheinbar umgangene Paradox reflektiert, wie gesagt, eine durch Praśastapādas historische Situation gegebene philosophische Aufgabenstellung: Etablierte, d. h. von einer ursprünglich naturphilosophischen Tradition akzeptierte Qualitäten usw. sollen als Entitäten eigenen Rechts, als kosmologische Faktoren bewahrt und im Kontext logisch-funktionaler Argumentation verteidigt werden. Die naheliegende (wenn auch von Praśastapāda viel weniger als von anderen genutzte) Möglichkeit, die Trennbarkeit der Bestimmungen durch Hinweis auf sprachliche Sachverhalte (Subjekt-Prädikat-Struktur, Possessivkonstruktionen usw.) zu stützen²⁸, erweist sich dabei zugleich als große Gefahr, indem sie die naturphilosophisch-„kategoriale“ Klassifikation verschiedener Entitäten auf die Ebene allgemeiner Prädikationsproblematik (und ins offene Feld der mit dem Terminus *viśeṣaṇaviśeṣyabhāva* bezeichneten Bezüge) projiziert und einem potentiell uferlosen Reflexionsprozeß aussetzt. Hier gilt es, Grenzen zu ziehen, die Hypostasierung beliebiger Prädikate, die Abtrennung beliebiger Bestimmungen auszuschalten, welche zur Fatalität des *regressus in indefinitum* (*anavasthā*) und zur Unbestimmbarkeit des Bestimmungsträgers als solchen führen würde²⁹.

²⁶ Vgl. Anm. 21 und 26.

²⁷ Zur funktionalen Bestimmung von *dravya* bei Bhartṛhari vgl. K. A. SUBRAMANIA IYER, Bhartṛhari (Poona 1969) 78 ff.; 262 ff.

²⁸ Dieses Verfahrens bedient sich u. a. Uddyotakara, NV¹ 79 ff. (zu NS I a 14; = NV¹ 421 f.); zur Kritik vgl. z. B. Yuktidipikā, ed. R. C. PANDEYA (Delhi usw. 1967) 62; sowie TS, v. 570: *śaṣṭivacanabhedādi vivakṣāmitrasambhavi* ...

²⁹ Es ist hier zu betonen, daß die Unterscheidung von *dharma* und *guṇa* nicht als Versuch zu verstehen ist, das Wesen eines Dinges von seinen akzidentiellen Attributen zu unterscheiden und auf diese Weise die „Substanz

IV.

Die Spannungen und Probleme, die in Praśastapādas Konstruktion eher verdeckt als gelöst sind, werden von den Kritikern des Systems, vor allem von den Buddhisten⁴⁰, deutlich ins Licht gerückt, und in ihren Er widerungen sind die Vaiśeṣika-Kommentatoren ihrerseits genötigt, offener und entschiedener dazu Stellung zu nehmen. — Es ist vor allem die logisch-erkenntnistheoretische Ebene, auf der die Buddhisten den Begriff der Substanz bekämpfen; und in seiner Verteidigung lassen sich auch die Autoren des Nyāya und des Vaiśeṣika immer nachdrücklicher auf diese Ebene der Argumentation ein.

Der Gedanke, daß die Erkenntnis, speziell die Wahrnehmung des bestimmten Dinges die Erkenntnis seiner Bestimmungen voraussetze, scheint im Vaiśeṣika eine alte Tradition zu haben und liegt jedenfalls dem Wahrnehmungstheoretischen Abschnitt im 8. Adhyāya des Vaiśeṣika-sūtra zugrunde⁴¹. Ob und in welchem Sinne Bestimmungen und Bestimmungsträger als tatsächlich trennbare Wahrnehmungsdaten aufgefaßt werden, geht aus diesem Abschnitt jedoch nicht hervor, und die Frage, inwieweit die Substanz als solche und „ohne“ ihre Qualitäten usw. faßbar werde, wird offenbar nicht gestellt. — Eine Substanz wird „im Hinblick auf“ (*apekṣam*) ihre Bestimmungen, als durch sie qualifiziert, spezifiziert wahrgenommen, und die Bestimmungen erweisen sich dabei als Bestimmungen der Substanz. Insofern wir Weißheit bzw. weiße Farbe sehen, sehen wir auch ein weißes Ding⁴². Farbe (*rūpa*) ist Bedingung des Sehens der Substanz⁴³, die insofern zwar in ihrer Substantialität, jedoch stets auch in ihrer Faßbarkeit, als durch ihre Farbe qualifizierte, in die Wahrnehmung eintritt. Der Versuch, hier ein gleichsam pures Substanzdatum

selbst“, als durch ein „Wissen“ konstituiert, von dem zu trennen, was irgendwie sonst „hinzutritt“, gibt keinen Begriff der „substantiellen Form“ im Vaiśeṣika Praśastapāda.

⁴⁰ Aber auch z. B. an Vedānta; zur grundsätzlichen Frage der Trennung und Nebenordnung der Substanzen und übrigen Kategorien vgl. Śaṅkara zu Brahmasūtra II, 2, 17.

⁴¹ VS 1.2 VIII, 130: *etānapekṣevaiśeṣāpekṣam dravyaguṇakarmasu*; 7: *dravye dravyaguṇakarmāpekṣam*. — Vgl. NK 199: *viśeṣyajñānam hi viśeṣajñānasya phalam*, *viśeṣajñānam ca phalaṁ niruphalam*... Vgl. ferner VS¹ II, 2, 19 sowie dazu E. Mueser in: *Journal of Ind. and Buddh. St.* 23/2 (1975), 96—104.

⁴² Vgl. VS¹ VIII, 130: *etānapekṣam dravyādye chaitīyabuddheḥ teṣte buddhis te kāryakāraṇatvāt*.

⁴³ VS¹ IV, 1, 2: *etānapekṣam dravyānyavattvād rūpāc ca-upatadbhāḥ*. — Es ist hier daran zu erinnern, daß im Falle anderer sinnlicher Qualitäten, Geruch usw., die zugehörige „Substanz selbst“ nicht wahrnehmbar, sondern nur erschließbar ist. Auch das Gefühl (*spṛśa*) allein führt nicht zur Substanz als

zu isolieren oder den bloßen Bestimmungsträger als Gegenstand eines separaten Wahrnehmungsaktes zu erweisen, wird nicht unternommen.

Auch bei Praśastapāda finden wir in dieser Hinsicht keine wirklich explizite und eindeutig festlegbare Stellungnahme. Zwar scheint seine Bemerkung, daß es im Falle der Substanz (natürlich als *avayavin*) eine „bloße Anschauung des Eigenwesens“ (*svarūpālocanamātra*) gebe⁴⁴, anzuzeigen, daß er innerhalb der Dingwahrnehmung bzw. als eine ihrer Phasen ein Erfassen der bloßen Substanz als solcher annimmt. Jedoch über den genaueren Sinn der „Anschauung des Eigenwesens“, über den tatsächlichen Inhalt und die mögliche Trennbarkeit des als „bloße Substanz“, als Bestimmungsträger Erfassten wird nichts gesagt. Sicherlich dürfen wir kaum annehmen, daß der sorgfältige Systematiker Praśastapāda, nachdem er im Einklang mit Vaiśeṣikasūtra IV, 1, 6 die Qualität Farbe (*rūpa*) als Bedingung des Sehens von Substanzen herausgestellt hat, im selben Atemzug ein Gegebensein der Substanz auch ohne diese seine Bedingung behaupten wolle⁴⁵.

Praśastapādas Lehre von der Substanzwahrnehmung, soweit sie uns im Padārthadharmasamgraha zugänglich ist, bleibt im übrigen auch insofern ambivalent, als sie die kausale Erklärung des Wahrnehmungsvorgangs und die immanente Deskription und Analyse der Wahrnehmungsinhalte, also „äußere“ Bedingungen und „innere“ Gegebenheiten, nicht klar auseinanderhält. In einigen Kommentaren und anderen zugehörigen Texten tritt die Problemverschlingung freilich schärfer und folgenreicher hervor als bei Praśastapāda selbst⁴⁶. — Hinsichtlich der Rolle von *rūpa* läßt sich die Doppeldeutigkeit folgendermaßen formulieren: Einerseits scheint es darum zu gehen, daß dann, wenn man überhaupt ein Ding sieht, stets auch Farbe als Wahrnehmungsinhalt gegenwärtig sein müsse, an-

solcher; vgl. VS² IV, 1, 8: *rūpasamśkārahādvād vāyāv anupalabdhīḥ*; zum Problem der Erschließung des Windes II, 1, 8 ff. Nur im Falle solcher Dinge, die auch sichtbar sind, kann von einem Fühlen der „Substanz selbst“ die Rede sein. Vgl. aber Vy. 270 ff., bes. 273.

⁴⁴ Vgl. PB 186—188. — Ich kann mich in diesem Zusammenhang kurz fassen, da Praśastapādas Wahrnehmungslehre in jüngster Zeit mehrfach diskutiert worden ist; vgl. M. HATTORI, Two Types of Non-Qualificative Perception. Beiträge zur Geistesgeschichte Indiens, Festschr. E. Frauwallner (= WZKS 12/13, 1968/69) 161—169; dazu L. SCHMITHAUSEN, Zur Lehre von der vorstellungsfreien Wahrnehmung bei Praśastapāda, WZKS 14 (1970) 125—129.

⁴⁵ Es dürfte ein Gebot der Vorsicht sein, Praśastapādas Darstellung nicht ohne weiteres durch die im folgenden noch zu diskutierenden (s. u., Abschnitt VI) Argumente Aviddhakarnas und anderer zu erläutern.

⁴⁶ Wir dürfen natürlich nicht vergessen, daß es im realistischen Kontext des Systems keinen Begriff der Bewußtseinsimmanenz und kein wirkliches Problem des Übergangs zu „extramentalen“ Bewußtseinskorrelaten gibt.

dererseits darum, daß der Wahrnehmungsvorgang nicht stattfinden könne, wenn Farbe nicht als Faktor in dem ihn verursachenden Kausal-komplex vorkomme⁴⁷. Diese Doppeldeutigkeit wird keinesfalls dadurch ausgeräumt, daß Praśastapāda durchaus sorgfältig zwischen Erkenntnis-mittel (*pramāṇa*) und resultierender Erkenntnis (*pramīti*) unterscheidet⁴⁸. — Allgemein ist bei dieser Gelegenheit daran zu erinnern, daß es im älteren Nyāya und Vaiśeṣika überhaupt nicht zu einer deutlichen Unterscheidung zwischen auslösenden Faktoren und tatsächlich aufweisbaren Daten des Erkennens kommt; erst die erkenntniskritische, am „Gegebenen“ orientierte Argumentationsweise der Buddhisten zwingt dazu, diesen Unterschied ernster zu nehmen.

Was nun die „bloße Anschauung des Eigenwesens“ (*svarūpālocanamātra*) der Substanz selbst angeht, so scheint es zwar, daß Praśastapāda sie als ein bewußtseinsinhaltlich faßbares Resultat derjenigen kausalen Faktoren versteht, die den Wahrnehmungsvorgang herbeiführen⁴⁹. Jedoch was da vorgeblich angeschaut wird, wird weder in seinem Inhalt noch in seiner Funktion näher bestimmt. — Schon der Ausdruck *svarūpālocana* legt die Assoziation mit bestimmten und ihrerseits bestimmenden Inhalten nahe, und in der Tat hat der Terminus bei Praśastapāda seine genuine Funktion in der Anwendung auf *sāmānyaviśeṣa*, als Bestimmungen (*viśeṣaṇa*) von Bestimmungsträgern. Diese Anschauung von Bestimmungen ist es, die in der Wahrnehmung des bestimmten Gegenstandes, des durch seine Bestimmungen bestimmten *dravya* usw. resultiert⁵⁰. Diese „resultierende Erkenntnis“ (*pramīti*) des bestimmten, d. h. als Träger seiner Bestimmungen erfaßten *dravya* kann und soll offenbar nicht dieselbe sein wie das zuvor erwähnte *svarūpālocanamātra*; im Gegenstandsbezug beider kann gleichwohl kein Unterschied bestehen⁵¹.

Die „bloße Anschauung“ der Substanz selbst ist nur unzureichend in den Kontext integriert; sie bleibt inhaltlich unbestimmt und ist *de facto*

⁴⁷ Vgl. PB 186: ... *udbhūtarūpaprakāśacatuṣṭayaśannikarṣād dharmā-dīpāmagrye ca* ...

⁴⁸ PB 187; vgl. auch Vyomaśivas Unterscheidung von *ālocana* und *ālociti*, Vy. 560—561.

⁴⁹ Vgl. den oben, Anm. 44, genannten Aufsatz von L. SCHMITHAUSEN.

⁵⁰ Vgl. PB 187: *tatra sāmānyaviśeṣeṣu svarūpālocanamātraṃ pratyakṣam pramāṇam, prameyā dravyādayaḥ padārthāḥ, pramātā-ātmā, pramītir dravyādiviṣayaṃ jñānam | sāmānyaviśeṣajñānotpattāv avibhaktam ālocanamātraṃ pratyakṣam pramāṇam, asmin na-anyaḥ pramāṇāntaram asti, aphalarūpatvāt*.

⁵¹ Zur Entwicklung der hier relevanten wahrnehmungstheoretischen Problematik von „vorstellungsfreier“ bzw. „nicht-prädikativer“ (*nirvikalpaka*) und „vorstellender“, „prädikativer“ (*svikalpaka*) Wahrnehmung vgl. B. GUPTA, Die Wahrnehmungslehre in der Nyāyamañjarī (Bonn 1963), 69 ff.; 97 ff.

kaum zu trennen von dem, was als einer ihrer auslösenden Faktoren gilt — dem Kontakt (*saṃnikarṣa*) mit dem Gegenstand, der selbst noch nicht als inhaltliches Gewährwerden zu verstehen ist⁵². Auf der anderen Seite ist es schwer, diesen *saṃnikarṣa* von dem *avibhaktam ālocanamātram* zu trennen⁵³, das gegen Ende des wahrnehmungstheoretischen Abschnitts als Mittel für die Erkenntnis des als Bestimmung (*viśeṣaṇa*) fungierenden *sāmānyaviśeṣa* präsentiert wird. — Dies jedenfalls ist Śrīdharas Ausweg: Das *avibhaktam ālocanamātram* wird mit dem „Kontakt“ zwischen Gegenstand und Organ der Erkenntnis ohne weiteres identifiziert. Mag dies auch nicht als authentische Interpretation Prāśastapādas gelten dürfen, so ist es doch eine aufschlußreiche Weiterführung und steht jedenfalls nicht im Widerspruch zu Prāśastapādas Äußerungen⁵⁴.

Der von Prāśastapāda und Śrīdhara verwendete Begriff des *saṃnikarṣa* geht in seinen Ursprüngen offenbar auf eine Zeit zurück, die der Zerlegung der Welt und der Dinge in „Kategorien“ und einer entsprechenden thematischen Behandlung des Problems der Bestimmtheit vorausliegt: Der *saṃnikarṣa* ist deshalb zunächst im Sinne eines Kontaktes mit ohne weiteres vorausgesetzten konkret-bestimmten „ganzen“ Dingen zu verstehen. Nach Einführung der Kategorienlehre jedoch wird diesem einfachen Denkmodell der Begriff des *dravya* als Substrat und Bestimmungsträger unterlegt, und als unmittelbares Korrelat des Kontaktes gilt nunmehr die „bloße Substanz“, der *āśraya*⁵⁵. Hier schließt sich die scholastische und in ihrem starren Schematismus leicht durchschaubare Lehre an, derzufolge die Wahrnehmung der Substanz durch einfache „Verbindung“ (*saṃyoga*) geschieht, die der Qualität durch „Inhärenz im Verbundenen“ (*saṃyuktasamavāya*), usw.⁵⁶. Der *saṃnikarṣa* wird also den Kategorien gemäß aufgefächert; dabei erweist sich jedoch, daß das vordem selbstverständliche Korrelat der „einfachen“ Verbindung, *dravya*, in erkenntnistheoretischer Hinsicht höchst problematisch ist und sich inhaltlich nicht fixieren läßt. — Zunächst hatte man wohl gemeint, die

⁵² Den Ausdruck *ālocanāmātra* verwendet auch Sāṃkhyakārikā, v. 28; die Yuktidipikā paraphrasiert *grahana*. — Daß das „vorstellungsfreie“ (*nirvikalpaka*) Wahrnehmen nicht einfach in unserem Wahrnehmungsbewußtsein feststellbar, sondern statt dessen nur erschließbar sei, wird von mehreren Autoren eingeräumt; vgl. z. B. Vy. 557: *sadbhāve* (sc. *nirvikalpakajñānasya*) *kim pramāṇam? savikalpakajñānotpattir eva*; vgl. auch B. GUPTA, a. a. O. 73 ff.

⁵³ S. o., Anm. 50.

⁵⁴ Vgl. NK 198: *ālocyate 'nena-ity ālocanam indriyārthasannikarṣaś tanmātram, avibhaktam kevalam jñānānapekṣam iti yāvat . . .*; 199: *ato viśeṣajñāne indriyārthasannikarṣamātram eva pramāṇam ity arthaḥ*.

⁵⁵ Vgl. PB 186: *rūparasagandhasparśeṣu anekadravyasamavādyāt evagata-viśeṣāt evāśrayasannikarṣān niyatendriyanimittam utpadyate*.

⁵⁶ Vgl. NK 195.

„Substanz selbst“ lasse sich aus dem Bestimmtheitskomplex, der das konkrete Ding ist, ebenso herauschälen, wie sich — einem beliebten Beispiel zufolge — der Mann, der den Stock trägt, aus dem Bestimmtheitskomplex „Stockträger“ (*daṇḍin*) herauslösen läßt. Diese und andere Beispiele präsentieren den Bestimmungsträger als ein seinerseits durchaus bestimmtes Ding, dem weitere Bestimmungen hinzugefügt werden können und das von solchen Bestimmungen sozusagen eine zusätzliche „Färbung“ empfangen kann⁵⁷. Daß der Begriff und die Wahrnehmbarkeit der „bloßen Substanz“ als solcher auf diese Weise nicht zu erläutern und nicht zu verteidigen sind, wird in der Auseinandersetzung mit den Buddhisten jedoch alsbald deutlich.

V.

Das *svarūpālocanamātra* der Substanz als solcher, das *Prasastapāda* offenbar als erstes und unmittelbarstes Resultat des Kontaktes mit dem Gegenstand sowie der übrigen erforderlichen Kausalfaktoren postuliert, wird auch von seinen Kommentatoren nicht wirklich präzisiert oder erläutert, mag es auch durch die mittlerweile voll entwickelte terminologische Unterscheidung von „prädikativer“ (*saṁvikalpaka*, oft mit „vorstellend“ übersetzt) und „nicht-prädikativer“ (*nirvikalpaka*, „vorstellungsfrei“) Wahrnehmung paraphrasiert werden. Stattdessen nimmt man u. a. wiederum einen zumindest impliziten Bezug auf die Vorstellung des konkret-bestimmten „ganzen“ Dinges, die inzwischen, vor allem durch Kumārila, begrifflich und thematisch etabliert worden ist und die als dasjenige verstanden werden kann, das im „bloßen Anschauen“ zwar als Ganzes, jedoch vage und undifferenziert gegeben sei⁵⁸. Dabei kommt eine Ambivalenz in der Verwendung von *viśeṣaṇa* zustatten, das einerseits als zum Bestimmungsträger hinzutretende Bestimmung, andererseits als

⁵⁷ Zu diesem Begriff der „Färbung“ (*anurāga* u. dgl.) vgl. B. GUPTA a. a. O. 69ff.; bes. 98ff., 115f.; den von GUPTA S. 69, Anm. 165 parallelisierten Stellen aus Jayanta und Dignāga wäre auch unsere *Prasastapāda*-Stelle (bes. 186¹⁸⁻¹⁹) an die Seite zu stellen. Vgl. Vācaspati zu NS I, 1, 4 (ND² 232): *svabhāvo hi dravyasya upādhibhir viśiṣyate, na tu-upādhyo vā tair viśiṣyatvam vā tasya svabhāvah*.

⁵⁸ Dies kommt, wenn auch wohl eher unabsichtlich, ins Spiel, wenn Śrīdhara bemerkt, der Gegenstand (*artha*), mit dem ja der Kontakt (*saṁnikarṣa*) stattfindet, sei zwar stets ein bestimmter (*viśiṣṭa*), werde zunächst (*prathamam*) jedoch nicht als solcher erfaßt (NK 193—194). Im übrigen läuft auch die NK 189 gebotene Interpretation des *svarūpālocanamātra* der Substanz darauf hinaus, daß es nicht um ein isolierbares Erfassen des Bestimmungsträgers, sondern um ein zunächst nicht differenzierendes Erfassen des konkreten Ding-Ganzen geht.

innerhalb eines Ganzen stattfindende Differenzierung ausgelegt werden kann⁵⁹. — Dies mag ein naheliegender Ausweg aus der von Praśastapāda hinterlassenen begrifflichen Situation sein; das von ihm postulierte Anschauen der Substanz rein als solcher wird dadurch jedoch nicht erklärt. Und für eine wirklich eindeutige und bewußtseinsinhaltlich faßbare Erklärung gibt Praśastapāda, wie wir gesehen haben, ja auch keine Handhabe. Das *svarūpālocanamātra* der Substanz als solcher ist und bleibt ein hypothetisch angenommenes Moment im Wahrnehmen, für das er in Passagen mit eher deskriptiv-psychologischem Charakter keinerlei Verwendung hat.

So kommt z. B. in Praśastapādas Beschreibung des vom „unbestimmten Erfassen“ (*anadhyavasāya*) zum „Feststellen“ (*adhyavasāya*) führenden Prozesses der Erkenntnisbestimmung die „Substanz selbst“ überhaupt nicht vor. Auch in diesem Zusammenhang verwendet Praśastapāda den Ausdruck *ālocanamātra*: In Hinsicht auf vertraute wie auch auf unbekannte Gegenstände gibt es ein „unbestimmtes Erfassen“, d. h. ein „bloßes Anschauen“, das sich in der Frage „Was (ist das)?“ äußert (*kimītyālocanamātra*). Daran anschließend wird eine Reihe immer engerer Bestimmungsfaktoren aufgezählt, die vom höchsten Universale (*sāmānya*), Sein im allgemeinen (*sattā*), zum speziellen *sāmānyaviśeṣa* einer Baumspezies, nämlich *panasatva*, führt⁶⁰. — Wir dürfen hier auch wiederum daran erinnern, daß Śrīdhara das „ungesonderte bloße Anschauen“ (*avibhaktam ālocanamātram*), welches nach Praśastapāda als Mittel für das Erkennen des als Bestimmungsfaktor wirksamen *sāmānyaviśeṣa* dient, als Kontakt (*saṃnikarṣa*) zwischen Objekt und Organ interpretiert. Entsprechend legt er in demselben wahrnehmungstheoretischen Abschnitt dar, wie durch mehr oder weniger engen „Kontakt“ mit dem Objekt (etwa beim Sehen aus der Ferne) jeweils engere oder weitere Universalien (*sāmānya*, *sāmānyaviśeṣa*) als Erkenntnisinhalte „ausgelöst“ werden, wobei dem bloßen unspezifizierten Kontakt als solchem offenbar das höchste Universale Sein (*sattā*) entspricht. Die „Substanz selbst“ als vorgeblicher Träger dieser Bestimmungen (*viśeṣaṇa*) kommt dabei als Erkenntnisinhalt überhaupt nicht ins Spiel⁶¹.

⁵⁹ Eine Ambivalenz, die sich offenbar in die genannte Stelle NK 193—194 eingeschlichen hat (. . . *viśeṣanādigrahanasya sahakārīṇo 'bhāvāt* . . .).

⁶⁰ PB 182; zu *adhyavasāya* vgl. NS II a 1 ff.

⁶¹ Vgl. NK 189 (*sāmānyam hi bahuvīṣayatvāt svātrayaśya cakṣuḥsaṃnikarṣamātreṇa-upalabhyate* . . .) sowie die oben, Anm. 54, zitierte Stelle. — Wir dürfen hier — zur allgemeinen thematischen Orientierung und ohne Anspruch auf aktuelle Zusammenhänge — daran erinnern, wie etwa Maṇḍana das Seiende rein als solches (*sanmātra*) als Objekt der vorstellungsfreien Wahrnehmung präsentiert und in dieser Funktion mit dem bloßen Ding als solchem (*vastumātra*) zusammenfallen läßt; vgl. Brahmasiddhi, ed. S. KUFUJISWAMI SASTRI (Madras 1937) 58; 71.

In der Tat wäre es in Praśastapādas System ganz unzulässig, eine Erkenntnis dadurch als unbestimmt zu kennzeichnen, daß man ihr die „Substanz allein“, d. h. den bloßen Bestimmungsträger, als Inhalt zuweist. Die Substanz ist zwar, insofern sie Substrat (*āśraya*) von *guṇa*, *sāmānya* usw. ist, Bestimmungsträger; aber sie ist, entsprechend der oben (vgl. Abschnitt III) diskutierten „Doppelbödigkeit“ des Substanzbegriffs, deshalb doch keineswegs unbestimmt, und sie ist auch kein „bloßes Etwas“ oder *bare particular*⁶². Auch als „Substanz allein“ ist sie ein *dharmīn*, hat ein Bestimmtsein *sui generis*, welches freilich, als ihr Eigenwesen (*svarūpa*), von ihr selbst gänzlich untrennbar ist. In diesem Sinne müßte auch das *svarūpālocanamātra* der Substanz selbst, wie es sich vor dem Erfassen der übrigen, als prädikative Bestimmungen hinzutretenden Kategorien darstellt, bereits sein eigenes Bestimmtsein aufweisen.

So sind wir wiederum angelangt bei dem, wie wir feststellten, durch die Verteilung auf zwei Ebenen des Bestimmtseins und durch einen *semantic ascent* scheinbar umgangenen Paradox, daß die Substanz „ihre Bestimmungen als etwas außer ihr Seiendes hat und gleichzeitig auch ‚ohne‘ sie bestimmt ist“⁶³. — Auch für das Verständnis seiner wahrnehmungstheoretischen Rolle ist diese implizite „Doppelbödigkeit“ des Substanzbegriffs zu berücksichtigen.

VI.

Was wir bei Praśastapāda nicht fanden, nämlich den Versuch, die „Substanz selbst“ als besonderen, von den Qualitäten trennbaren und sogar ganz ohne sie faßbaren Wahrnehmungsinhalt deskriptiv und phänomenologisch aufzuweisen, finden wir bei einigen etwa derselben Periode angehörenden Naiyāyikas, namentlich bei Aviddhakarna, Bhāvivikta und Uddyotakara. Zum Abschluß unserer Erörterungen sei noch auf einige thematisch aufschlußreiche Gesichtspunkte ihrer z. T. nur aus der buddhistischen Polemik bekannten Argumentation hingewiesen.

Zunächst Uddyotakara. Unter den Argumenten, mit denen er im Nyāyavārttika den Substanzbegriff gegen die Kritik der Buddhisten, zumal gegen die erkenntnistheoretische Reduktion der Substanz auf ihre wahrnehmbaren Qualitäten, verteidigt, findet sich auch das folgende Beispiel: Wenn ein Kristall sich in der Nähe eines dunkelfarbigem Gegenstandes befindet, dann sehen wir zwar den Kristall selbst, jedoch, inso-

⁶² Zu diesem Begriff vgl. *Universals and Particulars*, ed. M. J. Loux (New York 1970) 235 ff.

⁶³ S. o., Abschnitt III.

fern er die dunkle Tönung des Gegenstandes übernimmt, ohne seine ihm eigene, nämlich helle Farbe⁶⁴. Später wird das Argument wiederholt und ein weiteres hinzugefügt: daß man in der Dämmerung Vögel im Fluge sehen könne, ohne daß man ihre Farbe sieht⁶⁵. — Diese Argumente werden in Śāntarakṣita's Tattvasaṃgraha und im zugehörigen Kommentar von Kamalaśīla angeführt und widerlegt. Als weiteres im Nyāya verwendetes Argument wird u. a. das Beispiel eines in einem Harnisch stekenden Mannes genannt, der, auch ohne daß man seine Farbe sehen könnte, als Mensch aufgefaßt wird⁶⁶. Die in diesem Zusammenhang namentlich genannten Nyāya-Autoren sind Uddyotakara und Bhāvivikta. — In seinem Kommentar Vipañcitārthā zu Dharmakīrti's Vādanīyāya verweist Śāntarakṣita ferner auf Aviddhakārṇa und schreibt ihm die These zu, daß es insofern ein Erfassen der Substanz ohne ihre Farbe und sonstigen Qualitäten gebe, als ja bei schwacher Beleuchtung eine Substanz auch ohne Wahrnehmung ihrer Farbe usw. vage als Kuh oder Pferd wahrgenommen werde⁶⁷.

Über die Unzulänglichkeit dieser Argumente im Disput mit den buddhistischen Erkenntniskritikern ist kaum ein Wort zu verlieren. Vom Ding-Phänomen, vom in der Wahrnehmung Gegebenen ist (besonders deutlich im Kristall-Beispiel und im Beispiel des Mannes im Harnisch) überhaupt nicht die Rede; es geht lediglich darum, daß ein Ding auch ohne seine ihm normalerweise zukommende Farbe erscheinen kann. Nur, wenn man schon akzeptiert hat, daß es ein solches substantielles, physisch-objektiv vorhandenes Ding mit einer bestimmten ihm objektiv zugehörigen Farbe gibt, hat der Hinweis auf ein Sehen ohne diese seine Farbe Gewicht⁶⁸.

Was den Argumenten, in einem erkenntnisdeskriptiv nachvollziehbaren Sinne, offenbar zugrunde liegt, ist die Trennung zwischen der Gestalt und der Farbe usw. eines Dinges, also sozusagen die Trennung von „primären“ und „sekundären“ Qualitäten. Die in der Wahrnehmung auch ohne „ihre“ Farbe usw. faßliche Gestalt wird als das Erscheinen der Sub-

⁶⁴ NV¹ 78f. (zu NS I a 14; = NV² 421).

⁶⁵ NV¹ 351 (zu NS III a 1).

⁶⁶ Vgl. TS, v. 556ff.; v. 557: *kañcukāntargate pumeṣu tadrūpādyaḡatān api puruṣapratyayo dṛṣṭo* . . .

⁶⁷ Dharmakīrti's Vādanīyāya with the comm. of Śāntarakṣita, ed. R. SĀṆKṚTYĀYANA (Appendix to Journal of the Bihar and Orissa Res. Soc., vols. 21—22, 1935—1936) 35: *aviddhakārṇas tv āha rūpādyaḡagrahe 'pi dravyaḡagrahaṇam asty eva, yato mandaprakāśe 'nupalabhyamānarūpādikaṃ dravyam upalabhyate 'nīcitarūpaṃ gaur aśvo vā-iti*. — S. u., Anm. 71.

⁶⁸ Im übrigen ist es ein naheliegender Einwand, wenn TS, v. 566 erklärt, daß die Erkenntnis des Mannes im Harnisch (s. o., Anm. 66) lediglich eine auf Schlußfolgerung beruhende (*ānumānika*) sei.

stanz selbst in Anspruch genommen. Eben dies ist einer der Punkte, an denen die buddhistische Kritik einsetzt: In unmittelbarem Anschluß an das Argument Aviddhakarnas bemerkt Śāntarakṣita, daß auch in diesem Falle nichts als eine Gestalt (*saṁsthānamātra*) — also keinesfalls eine Substanz als solche — wahrgenommen werde⁶⁹. Ein entsprechender Einwand wird schon von Uddyotakara aufgenommen und diskutiert; er selbst und andere Autoren des Nyāya und Vaiśeṣika versuchen nachzuweisen, daß eben dieser Begriff des *saṁsthāna*, sofern er überhaupt von dem der Farbe usw. unterschieden werde, über bloße Qualitäten hinaus und zur Substanz selbst führe⁷⁰. Und Vyomaśiva, in offenkundigem Bezug auf Aviddhakarnas These oder ein ähnlich formuliertes Argument, bemerkt, daß bei sehr schwacher Beleuchtung der *avayavin* (und das ist ja derjenige Substantztypus, der empirisch zugänglich ist) als „bloße Gestalt“ (*saṁsthānamātra*) wahrgenommen werde⁷¹. — Auf die Gestalt bezieht sich u. a. auch Śrīdhara in seiner Verteidigung des Substanzbegriffs: Eine Substanz ist deshalb anzunehmen, weil wir im Wahrnehmen von Fall zu Fall besondere, individuelle Gestalten erfassen; dies könnte durch Qualitäten wie Farbe usw., die ihrem Wesen nach ganz und gar ohne solche individuelle Besonderheit sind, nicht erklärt werden⁷². Worum es hier geht, ist *saṁsthāna* als partikularisierender, individualisierender Faktor: Qualitäten rein als solche sind als Prinzipien der Besonderung und Individuierung unzureichend; sie sind nicht als Individuen numerisch identifizierbar. Eben dies freilich, daß *saṁsthāna* als Basis numerischer Identität dienen könne, wird von den Buddhisten spätestens seit Dignāga bestritten: Die Gestalt wird selbst gänzlich in den Bereich der bloßen Qualitäten verwiesen. — Wir dürfen in diesem Zusammenhang daran erinnern, daß *rūpa* in den älteren Texten⁷³ sowohl die Bedeutung „Farbe“ wie auch die Bedeutung „Gestalt“ („Form“) umfaßt; der er-

⁶⁹ A. a. O. (s. Anm. 67): *nanu ca tatra-api saṁsthānamātram upalabhyate*; vgl. auch TS, v. 566; der dort gebrauchte Ausdruck *saṁniveśa* wird von Kamalaśīla durch *saṁsthānaviśeṣa* paraphrasiert.

⁷⁰ Vgl. NV¹ 76f. (zu NS I a 14; = NV² 419); vgl. auch Śāntarakṣita a. a. O. (s. Anm. 67): *satyam upalabhyate* (sc. *saṁsthānam*), *na tu tad rūpādyaत्मakam* (als *pūrvapakṣa*).

⁷¹ Vgl. Vy. 46: *mandamandaparakāṣe sūti saṁsthānamātrasya-avayavino grahaṇād iti*. Der unmittelbar vorhergehende Text ist offenkundig verderbt; es dürfte zu lesen sein: *tathā ca viśeṣanāgrahaṇāt viśeṣyabuddher na ca-asat-tvam | na ca-apy-abhedah | tathā-avayavāgrāhe avayavyagraho 'siddhah*.

⁷² NK 41: ... *pratyekavilakṣaṇasaṁsthānasaṁvedanāt, rūpādivabhāvāya sarvatra-aviśeṣāt* ...; vgl. Kumārila, Śloka-vārttika, Vanavāda 17: *anyad anyac ca saṁsthānam pratiṇidāṁ pratiyate*.

⁷³ Etwa in den Upaniṣaden und in den philosophischen Partien des Mahābhārata.

wähnte substanztheoretische Gebrauch von *saṁsthāna* bzw. *ākāra* kann also sozusagen an den frei gewordenen Teil der alten Bedeutung von *rūpa* anknüpfen, indem er ihn der Bedeutung „Farbe“ gegenüberstellt und für die Sicherung der „Substanz selbst“ in Anspruch nimmt.

Der Begriff des *saṁsthāna* wird auch in die Lehre von der Erfassbarkeit der Substanz durch zwei Sinnesorgane (*dvindriyagrāhyatva*) eingefügt, die in der erkenntnistheoretischen Diskussion um das Substanzthema eine wichtige Rolle spielt. Diese Lehre, auf die sich, in entsprechend modifizierter Perspektive, schon das Nyāyasūtra für den Nachweis der Substantialität des *ātman* beruft⁷⁴, geht davon aus, daß die verschiedenen Elementqualitäten jeweils einem bestimmten Sinnesorgan zugeordnet sind und daß ein Gegenstand, der durch mehr als ein Sinnesorgan erfaßt werden kann, seiner Natur nach von diesen spezifischen Qualitäten und von den Qualitäten überhaupt verschieden sein muß. Spätestens seit dem Nyāyabhāṣya dient das Argument in expliziter Form dem Nachweis substantieller Gegenstände des Wahrnehmens. Die Substanz, insofern sie sowohl sichtbar wie tastbar ist, gilt als Bedingung der Möglichkeit des *pratisaṁdhāna*, des identifizierenden Bezuges visueller und taktiler Eindrücke auf ein und dasselbe Objekt: „Den Topf, den ich gesehen habe, berühre ich; eben den Topf, den ich berührt habe, sehe ich“⁷⁵. — Bei näherer erkenntnistheoretischer Analyse konnte kaum verborgen bleiben, daß das, was hier tatsächlich als sichtbar und tastbar identifiziert werden kann, wiederum nur die Gestalt ist. Dementsprechend nimmt z. B. Śrīdhara das *dvindriyagrāhyatva*-Argument mit der Bemerkung auf, es sei eine bestimmte Gestalt (*saṁsthānaviśeṣa*) vorauszusetzen, welche das Erfassen eines Gegenstandes durch den Gesichts- und Tastsinn verständlich mache⁷⁶. — Wir dürfen hier an eine mit dem Substanzproblem eng verknüpfte symptomatische Episode der neueren westlichen Erkenntnistheorie erinnern — an die Diskussion um „Molyneux' Problem“, d. h. um die Frage, ob ein Blindgeborener nach Erlangung der Sehfähigkeit eine ihm durch den Tastsinn vertraute Figur visuell zu identifizieren vermöge; hier freilich geht es nur darum, ob eine Figur als solche visuell-taktil identifizierbar sei, nicht aber um die numerische Identität einer Substanz⁷⁷.

⁷⁴ Vgl. NS III a 1: *darśanasparśanābhyām ekārthagrahaṇāt*.

⁷⁵ NBh zu NS IV a 36 (= IV a 33 RÜBEN), ND¹ 702: *yam kumbham adrākṣam taṁ aprśāmi, yam eva-asprākṣam taṁ paśyāmi-iti*; ähnlich zu III a 1, ND¹ 434; und in z. T. wörtlichem Anschluß daran zahlreiche spätere Texte, z. B. Vy. 44 (... *na ca dvābhyām indriyābhyām ekārthagrahaṇam vinā pratisaṁdhānam nyāyyam*).

⁷⁶ NK 41: *saṁsthānaviśeṣaḥ kalpantiyaḥ, yena darśanasparśanābhyām ekārthagrahaṇam api sādhyati*.

⁷⁷ Das Problem wurde bekanntlich J. LOCKE vorgelegt und von ihm diskutiert.

In den zuletzt erwähnten und mehr oder weniger deutlich auf den Begriff der Gestalt bezogenen Überlegungen zum Substanzproblem geht es kaum noch um kosmologische Substrate oder Materialursachen: Es geht um Dinge als Individuen, als Bezugspunkte und Bedingungen numerischer Identifikation im Kontext unserer empirischen Welt⁷⁸. Und dies ist ja offenbar eine Perspektive des Substanzproblems, die dem logisch-erkenntnistheoretischen Zeitalter und dem Stil der Auseinandersetzung mit den Buddhisten entspricht. Daß diese Auseinandersetzung Kriterien und Gesichtspunkten folgt, die außerhalb des kosmologisch-naturphilosophischen Horizonts liegen, hat unvermeidliche Auswirkungen auf den Sinn des Substanzbegriffes selbst, der nun nicht mehr ein primär kosmologisch-naturphilosophischer sein kann⁷⁹. Gleichwohl bleibt eine naturphilosophisch-enumerative Grundorientierung auch noch auf der Ebene fortgeschrittener Reflexion wirksam: Die Substanzen bleiben Entitäten neben anderen Entitäten, eine Klasse von Weltfaktoren, die andere Weltbestandteile tragen, als reale Attribute „haben“, indem sie durch sie bestimmt und doch zugleich auch von ihnen verschieden sind. — Die kosmologische Problematik des Substrats und die logisch-erkenntnistheoretische Problematik des Bestimmungsträgers werden zwar *de facto* in mancher Hinsicht auseinandergehalten, aber nie wirklich radikal und thematisch getrennt. Und es gibt nichts, das der aristotelischen Zerlegung des Substanzproblems in das Problem der *ύλη*, als der „Unterlage“ (*ύποκειμενον*) schlechthin, und des durch ein Wesen, ein Selbstsein bestimmten konkreten Dinges (*τόδε τι*) entspräche. — Zum Begriff des konkreten Dinges, als eines seine Bestimmungen umfassenden Ganzen, gelangt das klassische Vaiśeṣika überhaupt nicht. Dies bleibt Denkern anderer Schulen, zumal Kumārila und der von ihm vertretenen Richtung der Mīmāṃsā, vorbehalten⁸⁰.

Die Konzeption des *dravya* im Vaiśeṣika ist, wie wir sagten, auch für die Kritik und Polemik noch ein wichtiger begrifflicher Katalysator: Die Schwierigkeiten und Paradoxien, zu denen sie führt, tragen in nicht zu unterschätzender Weise zur gedanklichen Radikalität und zum geschichtlichen Erfolg der Kritik der empirischen Welt bei, wie wir sie vor allem im Mahāyāna-Buddhismus und im Advaita-Vedānta finden.

⁷⁸ „Individuation“ wird von A. QUINTON (s. o., Anm. 4) als erster unter vier Grundaspekten des Substanzthemas genannt.

⁷⁹ Der Erkenntnisbezug in der Definition des Unterschieds zwischen der Substanz und den Qualitäten usw. wird in der Tat immer ausdrücklicher; z. B. NK 15: *vilakṣaṇākārabuddhivedyatvasya-eva bhedalakṣaṇatvāt* . . . ; NM I 285: *pratibhedād bhedo 'sti* . . .

⁸⁰ Für den Nyāya freilich kann an den bei Uddyotakara und Jayanta (z. B. NM 295f.) gebräuchlichen Begriff des *tadva* als konkretbestimmten Dinges erinnert werden.

Abkürzungen:

- NBh Nyāyabhāṣya, s. ND¹, ND².
 ND¹ The Nyāya-Darśana. The Sūtras of Gautama and Bhāṣya of Vātsyāyana, with two comm. . . ed. GANGANATHA JHA and DHUNDHIRAJA SHASTRI (Benares 1925; Chowkhamba Sanskrit Ser.).
 ND² Nyāyadarśana of Gautama, with the Bhāṣya of Vātsyāyana, the Vārttika of Uddyotakara, the Tātparyatikā of Vācaspati, and the Parīśuddhi of Udayana (Vol. I — Ch. I). Ed. ANANTALAL THAKUR (Darbhanga 1967; Mithila Inst. Ser. Ancient Text 20).
 NK Nyāyakandali by Śrīdhara, in: Bhāṣya of Prāśastapāda, together with the Nyāyakandali . . . , ed. V. P. DVIVEDIN (Benares 1895; Vizianagram Sanskrit Ser. 6).
 NM Nyāyamañjarī of Jayanta Bhaṭṭa, ed. S. N. ŚUKLA, 2 vols. (Benares 1934/36; Kashi Sanskrit Ser. 106).
 NS Die Nyāyasūtras. Text, Übersetzung . . . von W. RUBEN (Leipzig 1928; repr. Nendeln 1966; Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 18/2).
 NV¹ The Nyāyavārttikam by Udyotakara Miśra, ed. V. P. DUBE (Calcutta 1887—1914; Bibliotheca Indica).
 NV² Nyāyavārttika, s. ND².
 PB Prāśastapādabhāṣya, s. NK.
 PB² Prāśastapādabhāṣyam . . . with comm. Sūkti by Jagadīśa Tarkālaṅkāra, Setu by Padmanābha Miśra, and Vyomavatī by Vyomaśivācārya, ed. GOPINATH KAVIRAJ (Benares 1924—1930; Chowkhamba Sanskrit Ser.).
 TS Tattvasaṅgraha of Ācārya Śāntaraksita, with the comm. Pañjikā of Śrī Kamalashīla . . . ed. DWARIKADAS SHASTRI, 2 vols. (Varanasi 1968; Bauddha Bharati Ser. 1—2).
 VS¹ The Vaiśeṣika Sūtras of Kaṇāda . . . transl. by N. SINHA (Allahabad 1911; Sacred Books of the Hindus 6; enthält auch den Sanskrittext der Sūtren).
 VS² Vaiśeṣikasūtra of Kaṇāda, with the comm. of Candrānanda, crit. ed. JAMBUVILĀYAJI (Baroda 1961; Gaekwad's Oriental Ser. 136).
 Vy. Vyomavatī (von Vyomaśiva), s. PB.

Summary

The paper analyses the functions, ambiguities and paradoxes of the Vaiśeṣika concept of *dravya* in a context, which is both systematic and historical and, to a certain extent, includes problems and conceptual distinctions developed in Western thought about 'substance'. Special attention is paid to the role of *dravya* as substratum and qualificand and to the implications of the sense in which it can be said to 'have' qualities (*guṇa*). The cosmological roots and the changing connotations of this relationship are scrutinized; and the twofold perspective of *dravya* as *āśraya* and as *dharmin* is related to two different levels of thought and discourse in

classical Vaiśeṣika — levels which at the same time correspond to historically different strata: a cosmological-‘enumerative’ one, and a logical-functional one.

The role of *dravya* is further illustrated by examining its epistemological function as alleged datum of pre-predicative immediate perception and by showing its conceptual evaporation or at least transformation in an increasingly logical and epistemological climate of discussion. — Some of the consequences of Praśastapāda’s epistemological treatment of *dravya* are traced, and it is contrasted with the theories of some Naiyāyikas concerning an actually separate perceptibility of ‘substance as such’.