

When such a stage is reached, the originary experience has by then become a neat system that is logically consistent." (S. 26) Die ursprüngliche Erfahrung besteht im Falle der *Mīmāṃsā* im Erlebnis, daß die organische Einheit, die der Mensch mit dem Universum bildet, keine gegebene (mehr), sondern eine zu vermittelnde sei. Die Empfindung des Bruchs zwischen Mensch und Welt enthält also wesentlich dessen Bestimmung der Aufhebbarkeit (Bestimmtheit zur Aufhebung, die Empfindung ist somit eine dynamische, finale; sie stellt sich im Bewußtsein als Bedeutsamkeit (Significance) dar, als zweifache (subjekt-/objektbezogene) Wurzel jeglicher Wertsetzung. ‚Bedeutsamkeit schlechthin‘ (ultimate Significance) sei aber das, was die *Mīmāṃsaka* mit *svarga*, *prīti* oder *niḥśreyasa* bezeichnen, dessen ‚Qualität‘ *dharma* ist und dessen ‚Mittel‘ das vedische Opfer (*yāga*, *karma*; S. 19ff.).

Der Vf. stellt nun die These auf, daß alle wichtigen Lehrsätze der *Mīmāṃsā* in ihrem Ursprung symbolisch zu verstehen gewesen seien, d. h. als spontaner Ausdruck jener Erfahrung von Bedeutsamkeit, als Ausdruck, der durch seinen metaphorischen Charakter keineswegs den Anspruch erhob, die Wirklichkeit ausführlich und ‚wörtlich‘ zu beschreiben. Unter der Überschrift „The *Mīmāṃsā* complex of symbol-expressions“ werden die Hauptlehren dieser Schule (die, insofern sie ‚Bedeutsamkeit schlechthin‘ betreffen, wesentlich sprachphilosophischer und erkenntnistheoretischer Art sind) in einer allgemeinen Weise, die sich von teilweise mehr wörtlichen Deutungen bei Śābara und Kumārila abhebt, formuliert. Späteren Kapiteln bleibt die eingehendere Behandlung dieser Lehren anhand der Originaltexte (*Śābarabhāṣya*, *Ślokaṅgīkā*, *Tantravārttika*) vorbehalten sowie die daraus folgende Feststellung ihrer Umgestaltung zu wörtlich zu verstehenden Dogmen. In der hier gebotenen Kürze lassen sich die teilweise wohlbekannteren Theorien in der allgemeinen Formulierung des Vf. folgendermaßen wiedergeben:

a) *śabdānityatva* besagt nicht, wie die späteren *Mīmāṃsaka* gelehrt haben, die Ewigkeit des Wortes als des individuellen Lautgebildes (*padānityatva*), sondern die Tatsache, daß „... as long as man has existed language has existed“ (S. 29), daß also die Sprache (*śabda*) nichts ‚Gemachtes‘, sondern etwas Gegebenes (*nitya*) ist (Kapitel 5 und 10).

b) Sprache als System von Lautgebilden (*śabda*) aber ist untrennbar verbunden mit ihrer Bedeutsamkeit (*artha*), ja sie ist nur insofern ‚Sprache‘, als sie bedeutet; die Beziehung zwischen dem Laut- und dem Bedeutungsaspekt der Sprache ist also in diesem Sinne ‚uranfänglich‘ — *autpattika* — (*autpattikāḥ śabdārthasambandhaḥ*, Kap. 6, 11). Was die einzelnen Wörter bezeichnen, und ob sie mit realen Gegenständen (*artha*) mittels ihrer Bedeutung verknüpft seien, ist eine Frage späterer Zeiten, die von einem materialistischen Sprachverständnis zeugt und an der ursprünglichen Intuition vorbeigeht.

c) Da Wörter als Einzelfälle von Sprache deren Wesen — die universale Bedeutsamkeit — verkörpern, bedeuten sie zuerst kein individuell bestimmtes Ding, sondern etwas Universales, die Gattung (*ākṛti*); so geht z. B. aus dem Wort ‚*gauḥ*‘ der Begriff der Kuh überhaupt hervor, nicht aber der eines bestimmten einzelnen Tieres. Erst durch sein besonderes Bezogensein im Satz erhält das Wort weitere, seine Bedeutung individualisierende Bestimmungen, die es ermöglichen, daß über die Gattung hinaus ein Besonderes angedeutet werde (*ākṛtivāda*, Kap. 12).

d) Der Begriff ‚*bhāvanā*‘ — ‚Veranlassung‘ als allgemeine Bedeutung eines jeden Satzes — will die ‚Wirkung‘ von Sprache auf den Menschen ausdrücken: jede Äußerung verursacht, insofern sie bedeutsam ist, eine Veränderung

D'Sa, Francis X., S. J.: *Śabdaprāmāṇyam in Śābara and Kumārila*. Towards a Study of the *Mīmāṃsā* Experience of Language. Wien: Gerold; Leiden: Brill; Delhi: Motilal Banarsidass 1980. 218 S. gr. 8° = Publications of the Nobili Research Library, ed. by G. Oberhammer, VII. Bespr. von G. Bandini, Heidelberg.

Bekanntlich hat die von der *Mīmāṃsā* ausgebildete scharfsinnige Verfahrensweise der Textinterpretation einen wichtigen Einfluß auf die Entwicklung des philosophischen und juristischen Denkens Indiens ausgeübt. Im Widerspruch dazu steht die Tatsache, daß ihre exegetischen Kunststücke ganz im Dienst eines — für gemeinmenschliche Belange sowie für grundlegende philosophische Fragestellungen — scheinbar nahezu bedeutungslosen Gegenstandes, der auch nur innerhalb eines immer starrer werdenden Dogmengerüsts behauptet werden konnte, stehen. Vf. sieht darin das Ergebnis einer historischen Entwicklung, nicht aber den Ausdruck eines ursprünglichen Sachverhalts: „At the source of every significant system there is an originary experience which makes itself felt through a set of symbols. As these become gradually coherent, the experience is made more articulate through doctrinal, and, later through dogmatic formulations ...

im Bewußtsein des Hörers, indem sie ihn in Beziehung zur Bedeutsamkeit setzt; diese Beziehung enthält — wie wir oben sahen — die implizite Aufforderung zur Überwindung des Widerspruchs, der zuerst zwischen dem perzipierenden Subjekt und dem Begriffe besteht und im eigentlichen Akt des Begreifens in eine einfache Einheit aufgehoben wird. Darüber hinaus veranlaßt jede sprachliche Äußerung den Hörer zu einer spontanen Wertung des Ausgesagten, sie verursacht in ihm eine ablehnende oder bejahende Haltung, ‚zwingt‘ ihn also zu reagierendem Handeln. In ihrer reinsten Form zeigt sich *bhāvanā* daher im Befehl (der auch explizit ‚veranlaßt‘), dessen verbindlichster Ausdruck der ‚kategorische Imperativ‘ (Stcherbatsky) der vedischen Vorschrift (*vidhi*) ist (Kap. 13).

e) Der *abhihitānvayavāda* (Lehre, daß sich die Bedeutung eines Satzes aus der Summe der — durch ihre Stellung im Satz näher bestimmten — Wortbedeutungen zusammensetzt) soll hier lediglich erwähnt werden; die ausführliche Erörterung findet sich in Kap. 13.

f) ‚*svataḥprāmāṇya*‘ bedeutet, daß jeder Erkenntnisakt von sich aus (*svataḥ*) absolute Autorität (*prāmāṇya*) besitzt, d. h. wahr ist. Jede Erkenntnis birgt in sich eine doppelte Gewißheit — erstens, daß ich erkenne, zweitens, was ich erkenne; darüber hinaus ist nichts, was an ihr unterschieden werden könnte, da sie die einfache Einheit von Gegenstand und Abbild ist (das ununterschiedene Was des Erkennens). Die Wahrheit — d. h. die ‚Abbildtreue‘ — einer Erfahrung kann nur nachträglich, und zwar anhand einer weiteren Erfahrung oder eines erinnerten Wissens, in Frage gestellt werden; sie ist also nur von einem Anderen, Äußeren (*parataḥ*) zu negieren; das aber bedeutet: nur dann zu negieren, wenn überhaupt die Möglichkeit besteht, vom gegebenen Gegenstand auf einem anderen Wege als eben durch die fragliche Erkenntnis zu erlangen.

g) Gegenstände, die durch Sinneswahrnehmung oder Schlußfolgerung erfahrbar sind, können also grundsätzlich — durch weitere Wahrnehmungen oder Schlußfolgerungen — widerlegt werden; der Gegenstand aber, der vom Veda gelehrt wird — *dharma* —, ist außersinnlich, d. h. wesentlich nicht-wahrnehmbar und folglich nur so (aus dem Veda) zu erfahren. Es gibt also keine Möglichkeit, von außen her (*parataḥ*) eine den *dharma* betreffende Aussage in Frage zu stellen; deswegen ist der Veda das Mittel zur absolut gewissen und wahren Erkenntnis (*vedaprāmāṇya*, Kap. 15).

Orientalistische Literaturzeitung

79,4(1984), cols 393-395